

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



Bir Eşitlik Felsefesi

Alain Badiou

Derleme

Kasım 2014

Türkçesi: Işık Barış Fidaner

yersizseyler.wordpress.com

Kitabın LaTeX kodları yine CC Attribution-NonCommercial 3.0 Unported Lisansı altındadır.

İçindekiler

Niçe kimdir?	4
Üç Yadsıma	14
Demokrasi ve yolsuzluk: bir eşitlik felsefesi	21
İnsanlar kimliklere tutunuyorlar... Karşılaşmaya karşıt bir dünya bu	25
Şimdiki bir zaman yenik sayılır kalabalık kendini ilan etmezse	33

Niçe kimdir?

Alain Badiou — 2001 — Pli-Varvik Felsefe Dergisi, 11. Cilt

Niçe'nin düşüncesinin hakiki merkezi nedir? Veya: Niçe'nin “felsefe” dediği şey nedir?

Niçe için “felsefe” dediği şeyin bir yorum olmadığını, bir analiz olmadığını, bir kuram olmadığını anlamamanın elzem olduğuna inanıyorum. Felsefe bir yorum, analiz veya kuram olduğu zaman olsa olsa başka türlü bir dindir. Hiççi rahip figürünün hakimiyetindedir. Sahte İsa'da Niçe filozofun “suçluların en büyüğü” olduğunu beyan eder. Bu beyanı ciddiye almalıyız.

Niçe bir filozof değildir, bir anti-filozoftur. Bu ifadenin belirli bir anlamı var: Niçe felsefenin spekülâtif hiççiliğinin karşısına bir edimin bütünüyle doğrulayıcı gerekliliğini koyar. Niçe'nin kendine verdiği rol diğer felsefelerin yanına bir felsefe eklemek değildir. Bunun yerine, rolü emsalsiz bir edimi, aslında felsefeyi yok edecek bir edimi ilan etmek ve üretmektir.

Edimi ilan etmek, aynı zamanda onu üretmek: demek ki anti-felsefeci Niçe gerçek anlamıyla kendisinin ilerisindedir. Böyle Buyurdu Zerdüşt'teki “Küçük Yapan Erdem Üzerine” adlı şarkıda tam olarak söylediği şeydir. Zerdüşt kendisini kendi kendisinin öncüsü olarak tanıtır:

“Bu insanlar içinde kendimin tek önceliyim, karanlık yollarda kendi kendimin şafağıym.”

Yani felsefenin getirdiği filozofun tanık olduğu şeydir. Veya daha kesin olarak: felsefi edim felsefenin, onunla çakışıyor olsa bile, sadece ilan edebildiği şeydir.



Niçe üzerine incelememizin kalbine ulaştık bile. Çünkü onun tekilliği felsefi edimi kavrayışında tamamen içerilmektedir. Veya onun dilini kullanırsak felsefenin gücünü kavrayışında. Yani anti-felsefeyi.

Bu edim ve güç nelerden oluşur?

Niçe üzerine herhangi bir incelemelerinin eşiğinde bu soruya yer veremedikleri için hem Dölöz hem de Haydeger onun mutlak tekilliğini, nihai olarak delilik adı altında kendisini ifa ederken fesheden bu tekilliği kısmen kaçır-mışlardır.

Dölöz Niçe ve Felsefe kitabına şu beyanla başlar: “Niçe’nin en genel projesi duyu ve değer kavramlarını felsefeye tanıtmaktır.” Şimdi, Niçe’ye göre felsefi edimin bir proje veya bir program biçimini almadığına inanıyorum — bundan ziyade, Sarah Kofman’ın başlığındaki gibi, bir patlama olarak adlandırılabilir. Ne de Niçe için bu bir sorudur — kavramların tanıtılmasına dair. Bu yüzden bu felsefi olayın adı bir figürden ve nihai olarak bir has¹ isimden başka hiçbir şey olamaz. Olayın haslığı kavramın ortaklığını görevden alır. Bunu yapmak için has ismin matlığı ile kendini destekler. Niçe’nin felsefi düşüncesi yedi ismin ilksel ağı içinde verilmiştir: İsa, veya Çarmıha Gerilmiş, Diyonis-Ariadne, Aziz Paul, Sokrat, Wagner, Zerdüşt ve son olarak bütün isimlerin en müphemî, diğerlerini özetleyen “Niçe” ismi.

Tabi ki Dölöz anlamlarını yorumladığı bu isimlerin farkındadır. Onun ustalıklı yaptığı gibi, bu isimlendirici dizinin içinde kuvvet tiplerinin kodlanışını okumak, onları etkin ve tepkin olanın şebekesine göre çözümlemek mümkündür. Ama bu durumda, has isimlerin ağı duyunun ortaklığına geri getirilir ve Niçe yorum akışının içine doğru soğurulur. Dölöz’ün güçlü okumasında kaybolan şey şudur: Niçe kendi hakikat kategorisini has ismin matlığı üze-

¹çn. “proper” ve “common” sözcüklerinin bağlamsal anlamını sürdürebilmek için “özel isim / cins isim” yerine “has isim / ortak isim” çevirilerini kullandık

rinden inşa etmektedir. Onun duyuduşı veya değersiz boyutuna hayati edimi veren şey aslında budur. Niçe'nin son sözü duyu değil, değerdendirilemez olandır.

Üstün edimin ortak ismi, Hristiyan köleleştirmesine son veren bu isim, “bütün değerdelerin tersine çevrilmesi” veya bütün değerdelerin aşkın-değerdelenmesidir. Ama bütün değerdelerin tersine çevrilmesi kendisi bir değerd taşımaz. Değerdendirmeden çıkartılmıştır. Kesinlikle, hiçlik karşısında yaşamın kendisidir, ki sadece budur, Niçe'nin Putların Alacakaranlığı'ndaki kararlaştıracı bir aksiyom ile söyleyeceğı gibi:

“Yaşamın değeri kestirilemez.”

Dolayısıyla Niçe'nin içine girmek için edimin ortaya attığı deneme içinde değerdendirme, değerdeler ve duyunun tamamen bocaladığı noktaya odaklanmak gerekir. Yani artık değerdelerin veya duyunun değil, etkin olarak onları aşan şeyin, felsefenin her zaman “hakikat” dediğı şeyin mesele edildiğı yere.

Benim görüşüme göre Niçe'nin düşünce programının yeni değerdelerin tahsis edilmesi olduğunu düşündüğünde Haydeger'in yakalayamadığı şey budur. Niçe'nin eski değerdeleri hiçlik karşısında iradenin galibiyeti olarak çözümlediğini biliyoruz. Niçe için üstün olan bir ilke: insanın iradeyi hiçe tercih etmesi, irade göstermemeye tercih etmesi ilkesi sayesinde varolurlar. Haydeger için Niçe, eski değerdeleri tersine çevirerek, hiçlik iradesine karşı doğrulamanın gündüzünü önererek, aslında hiççiliğı aşmak niyetindedir. Şimdi, Haydeger der ki, böyle yaparak, hiççiliğı aşma iradesi ile, Niçe'nin düşüncesi kendisini hiççiliğın esas özünden ayırmaktadır ve bu aslında hiçlik iradesi değildir. Çünkü Haydeger'e göre, eğer hiççilik hiçlik iradesiyse, o zaman bu özünde özne figürü temelinde anlaşılabilir. Ama hakikatte hiççilik bir özne figürü değildir, hiççilik tarihsellik olarak varlığın kendisinin kalan-boş'unun tarihidir. Hiççilik tarihsel bir varlık figürüdür. Hiççiliğın aşılmasından oluşan Niçeci düşünce programının içinde örtölmüş olarak kalan şey budur. Haydeger'in diyeceğı gibi: “[Niçe'ye atfettiğı] Hiççiliğı aşma iradesi kendisini bilmez, çünkü kalan-boş'un tarihi olarak görölen hiççiliğın özünün kanıtından kendisini dışlar ve böylece kendisini kendi yaptıklarını bilmekten alıkoyar.”

Niçe gerçekten kendi yaptıklarından bu kadar bihaber midir? Kendimizi edim sorusuna geri gelmiş olarak buluyoruz. Bu Niçeci yapışın kendisini öznenin metafizik biçimi içinde bir aşma olarak temsil edip etmediğini sorarak başlamalıyız. Bana göre burada Haydeger açısından Niçe'yi yargılamadan önce Hegelcileştiren bir eleştiri bulunuyor. Çünkü Niçe için edimin bir aşma

olmadığına inanıyorum. Edim bir olaydır. Ve bu olay mutlak bir kırılmadır, bu kırılmanın müphem has adı da Niçe'dir.

Kavramı veya programı olmayan eylem ile sadece şans eseri ona ait olan bu has isim arasındaki bağ, Ecce Homo'daki bölümlerden birinin ünlü başlığı da açıklar: "Ben neden bir Yazgıyım." Ben bir yazgıyım çünkü şans eseri has isim "Niçe" matlığını programı veya kavramı olmayan bir kırılmaya bağlayacaktır.

"Ben insanlık tarihini ikiye ayırabilecek kadar güçlüyüm." (8 Aralık 1888'de Strindberg'e mektup)

"Filozofu bütün dünyayı tehlikeye sokan korkunç bir patlayıcı olarak anlıyorum." (Ecce Homo)

Niçe'nin anti-felsefi edimi, hem peygamberi hem oyuncusu hem de ismi olduğu bu edimin hedefi, dünya tarihini ikiye ayırmaktan aşağısı değildir.

Bence bu edim siyaset-öncüsü, yani insanlığın bütününü siyasi hesaplamalardan daha radikal bir düzeye doğru devrimcileştirmeyi niyetler. Siyaset-öncüsü burada geleneksel felsefenin siyasete temel bulma görevini adlandırmıyor. Mantık bu kez de bir rakiplik mantığıdır, kurucu üstünlük mantığı değildir. Felsefi edimin kendisi siyaset-öncüsü bir edimdir, yani tarihsel patlayışı, geriye dönük olarak, bir anlamda, has siyasi devrimin özgün olmadığı veya sahih olmadığını gösterecektir.

Buradan devamla Niçeci siyaset-öncülüğünde siyaset sözcüğü, karakteristik bir salınım içinde, bazen yeniden sahip çıkılarak geçerlenir, bazen ise değersizleştirilir. Aralık 1888'de Brand'a bir mektubunun taslağında Niçe şöyle yazmış:

"Büyük siyasete işte şimdi girdik, hatta çok büyük siyasete... Her ihtimalde tarihi iki yarıya ayıracak bir olay hazırlıyorum, öyle ki o noktadan sonra insanların 1888'in Birinci Yılı olduğu yeni bir takvime ihtiyacı olacak."

Burada Niçe Fransız devriminin bir taklidini öneriyor. Kökünde felsefi bir belirlenim olarak "siyaset" sözcüğüne sahip çıkıyor. Ayrıca Niçe bu taklidini Terör'ün imgelerini hiç tereddütsüz içerecek kadar ilerletecektir. Birçok metin buna tanıklık eder. Franz Overbek'e 4 Ocak 1889'da yazdığı nota bir bakalım, Niçe beyan ediyor:

“Şu anda bütün anti-Semitleri kurşuna diziyorum...”

Öte yandan Jan Bordöyö'ya 17 Aralık 1888'deki mektubunda, siyaset sözcüğü eleştiri konusudur:

“Çalışmalarım çağdaş siyasetteki gaddar hesaplama gösterilerinin hangilerinin hesap hatasından öte bir şey olmadığına dair kararlılıkla doludur.”

Ve Vilyım 2'ye bir mektup taslağında Niçe şöyle yazıyor:

“Siyaset kavramı ruhlar arasındaki savaş içinde tamamen çözüldü, bütün güç-imgeleri kırıntılarına ayrıldı, daha önce hiç olmadığı gibi savaşlar olacak.”

Siyaset-öncüsü bir olay olarak belirlenen Niçeci anti-felsefi edim, tarihsel-siyasi olanı bazen genişletilmiş taklidinin figürü olarak, bazen de tamamen çözünen bir figür olarak düşünür. Edimin siyaset-öncüsü meşruiyeti tam olarak bu alternatiflikten gelir.

Eğer edim siyaset-öncüsü ise o zaman filozof bir üst-filozoftur. Fon Seydlitz'e Şubat 1888'deki mektubu:

“Çağın ilk filozofu olduğum, hatta biraz daha fazlası olduğum anlaşılmaz bir şey değil. İki binyıl arasında duran karar verici ve kıyametsel bir şey.”

Niçe her şeyden önce bir şeyin tesadüfi adıdır, ölümcül bir başkaldırı gibi bir şeyin, iki binyıl arasında duran ölümcül, siyaset-öncüsü bir başkaldırı. Ama o zaman böyle bir edimin araçları nedir? Uygulama noktası nedir? Ve son olarak, siyaset-öncüsü karakter taşıyacak bir anti-felsefi olay nedir?

Bu meseleye yanıt bulmak için siyasi anlamında Devrim'in Niçeci eleştirisini incelemeliyiz. Bu eleştiri özünde Devrim'in gerçekleşmediğinin söylenmesinden oluşur. Bundan anlamamız gereken, devrim olarak gerçekleşmediği, siyaset-öncüsünün onu anladığı anlamda gerçekleşmediğidir. Gerçekleşmemiştir, çünkü dünya tarihini hakikaten ikiye ayırmamış, eski değerlerin Hristiyan aygıtı sağlam kalmıştır. Ayrıca, Devrim'in iddia ettiği eşitlik toplumsal eşitlikten, bir başkasına eşit olma fikri olarak eşitlikten fazlası olmamıştır. Ve bu eşitlik, Niçe'nin gözünde, her zaman hasetin emrindedir.

Sahte İsa'da şunu okuyoruz:

“‘Tanrı önünde canların eşitliği’, bu sahtelik, eksik akıllıların garezinin bu mazereti, sonunda devrim, modern fikir ve bütün toplumsal düzenin düşüşünün ilkesi olan bu patlayıcı kavram — Hristiyan dinamitidir.”

Niçe’nin buradaki meselesi Hristiyan dinamitinin karşısına bir çeşit bilgelik koymak değildir. Hristiyanlığa karşı kavga, topçu askerleri arasında veya teröristler arasında bir kavgadır. Ekim 1888’de Niçe Overbek’e yazıyor:

“Bu sefer —eski bir topçu askeri olarak— ağır silahlarımı çıkarıyorum. Korkarım insanlık tarihini iki yarıya ayırmam gerekecek.”

Siyaset-öncülüğü böylece Hristiyan-olmayan bir patlayıcının keşfidir.

İşte bu yol ayrımında Niçe’nin kişisel varlığı bir bedel olarak ödenmek zorunda kalacaktır, çünkü kendi kendisini bu tipteki herhangi bir siyaset-öncülüğünün radikal çıkmazına uygulayacağı açıktır. Ama kendisini daha derin ve daha içtenlikle uygulayacaktır çünkü siyaset-öncülüğünü bir kuruluş mantığı olarak değil, bir edimin radikalliği olarak tanımlamıştır.

Burada her şey Niçe’nin siyaset-öncüsü olayı, anti-felsefenin dünyanın tarihini ikiye böldüğü bu olayı kavrayışına dayanıyor.

Bu noktada bu olayın kendisini kendi ilanından, kendi beyanından ayırt etmekte başarılı olmadığını söylemek gerekir. Felsefi olarak ilan edilen şey, beyanın imkânının kendi başına dünya tarihinin ikiye bölündüğünü tek başına kanıtladığıdır. Neden böyledir? Çünkü siyaset-öncüsü edimde iş başında olan hakikat tam olarak yasaklanmış olan şeydir, ve yasaklama dünyanın Hristiyan yasasıdır. Bu yasaklamanın ötesine geçmek, beyanın da doğruladığı gibi, mutlak bir kırılmaya inandırmak için yeterlidir.

“Bir gün benim felsefem kazanacak, çünkü şimdiye kadar ilkel olarak hakikatten başka hiçbir şey yasaklanmamıştı.” (Ecce Homo)

Fakat birdenbire, Niçe’nin beyan ettiği şey olayın kendisi de olduğu için, her zamankinden daha açık olarak bir çembere yakalanır. Yukarıda dediğim gibi Niçe şöyle der: “Bir olay hazırlıyorum”. Ama bir olayın hazırlandığına dair bu beyan giderek olayın kendisinden ayırt edilemez hale gelir ve Niçe’deki yakınlık ve uzaklık arası karakteristik salınım buradan gelir. Beyan dünyayı paramparça edecektir, ama beyan ettiği şey tam olarak onu paramparça edeceğidir:

“Yakında insanlığa karşılaşacağı en vahim zorluğu yöneltmek zorunda olacağımı öngördüğüm için kim olduğumu söylemekten kaçınabileceğimi sanmıyorum.” (Ecce Homo)

“Bu kitap çok az kişiye ait. Belki bu kişiler henüz yaşamıyor bile.” (Sahte İsa)

Bir yanda, tek yaşayan kanıt olarak kim olduğumu beyan etmenin beni sınırlayan radikal yakınlığı. Öte yanda, bu edimin herhangi bir tanığının henüz doğmuş olup olmadığı sorusunu askıda bırakan bir tavır. Bu çemberin her türlü siyaset-öncülüğünün çemberi olduğunu düşünüyorum. Olay onun bir koşulu olmadığı için, onu düşünce ediminde yakaladığı —veya yakaladığını iddia ettiği— için, kendi gerçekliği ve kendi ilanı arasında ayırım yapamaz. Zerdüşt figürü tam olarak bu çemberi adlandırır ve kitaba Zerdüşt’ün edimin etkisinin mi yoksa sadece kehanetinin mi figürü olduğu sorusuna dair garip kararlaştırılmazlık tonunu verir. Bu açıdan merkezi vaka “Büyük Olaylar Üzerine” adlı şarkıdır. Bu şarkı Zerdüşt ve ocak ayaklığı arasında bir konuşmadır. Fakat ocak-ayaklığı kimdir? Hemen anlaşılır ki ocak-ayaklığı devrimci siyasi olayın kendisinin, isyanın, kolektif fırtınanın sözcüsü, faili veya oyuncusundan başka bir şey değildir. Ocak-ayaklığı ile olan konuşmadan bir kısım okuyalım.

Zerdüşt konuşuyor:

“‘Özgürlük,’ bağırmayı en çok sevdiğiniz: ama ben bağırışı ve dumanı bol “büyük olaylara” olan inancımı öğrenimimden çıkardım. Ve inan bana cehennemın gürültüsü! En büyük olaylar —en gürültülü fakat en durağan saatlerimizdir. Dünya yeni gürültülerin mucitlerinin değil, yeni değerlerin mucitlerinin etrafında döner; sessizce döner. Ve itiraf et! Gürültünüz ve dumanınız dağıldığında pek az şey olduğu anlaşıldı. Bir kasabanın mumyalanmış olması ve bir heykelin yerde yatmasının ne önemi vardı ki!”

Buradaki karışıklık velvele ve sessizlik arasındadır. Velvele siyasi olayı dışsal olarak doğrulayan şeydir. Sessizlik, sessizliğe gebe olan dünya ise siyasi-öncüsü olayın doğrulanmamış ve kanıtlanmamış karakteridir. Siyaset-öncüsü beyan kendi gerçeğini kaçırır çünkü bir beyanın gerçeği, herhangi bir beyanın gerçeği tam olarak olayın kendisidir. Bu yüzden Niçe yoksun olduğu ve mevcudiyeti ve ilanını ayıramadığı bu gerçeğin noktasında kendisini mevcut kılmak zorunda kalacaktır. Ve bu da deliliği olarak adlandırılacaktır. Niçe’nin

deliliği, kendisini kendi sessiz beyanını yaptığı ve hiçbir şeyin ikiye bölünmenin varoluşunu kanıtlamadığı o dünyanın yaratıcısı olarak düşünmesinden oluşur. Bir açıdan o her iki tarafta birdendir; sadece olayı ilan eden şeyin değil, sadece kırılmanın ismi değil, nihai olarak dünyanın ismi olmuştur.

4 Ocak 1889'da Niçe kendisini "Niçe" olarak, bir isim olarak konumlandırıyor:

"Aslını söylemek gerekirse dünyayı yaratmış olduğum değişmez olarak kanıtlandıktan sonra [ve sonra demek zorundayım]."

İçten bir siyaset-öncülüğü dünyanın fantazmını delice açılar, çünkü kehanet ve gerçek arasında kararlaştırılamazlığın sürecidir. Olayın kendi içsel kararlaştırılamazlığını budalaca taklit eder; bir özne figüründe bu kararlaştırılamazlığın kendi içine kapanışıdır. Son mektuptaki tırmalayan beyan buradan gelir, 6 Ocak 1889'da Ceykib Burkhart'a yazdığı, sonrasında hiçbir şeyin olmadığı mektupta:

"Aslında Tanrı olmaktansa bir Basel profesörü olmayı tercih ederdim; ama bu durumda dünyayı yaratmayı ihmal edecek kadar kişisel bencillığe cüret etmedim."

Evet gerçekten bu bildiri delice bir bildiridir, ama deliliğin ilanının başarısız olduğu gerçek yoksunluk noktasına geldiği bir bildiridir. Bu sınama üç aşamada gerçekleşir: radikal kırılmanın tutkusu, siyasi-öncülüğün, gerçekten bir dünya yaratmanın, diğer dünyayı, doğrulamanın dünyasını, artık dünya olmayan dünyayı, insanın da artık insan olmadığı, adının "üst-insan" olduğu dünyayı yaratmanın tutkusu. Ama bu dünyayı yaratmak için, her-insan aynı zamanda yaratılışı tarafından yakalanmalıdır. Sadece bu her-insan üst-insanın ortaya çıkışını tasdikleyebilir. Ve tercih edilen veya tercih edilebilir olan, Basel'deki profesörün, kendisi olarak bu doğrulanmamış olay tarafından yakalanması ve kat edilmesidir. Ama böyle olmadığı için, bu meşru tercih doğrulanmadığı için, anti-felsefi kahraman kendisinin bu dünyayı yaratacağını ilan etmek zorunda kalır. Kendisi onu yaratacaktır, onun galip ortaya çıkışı tarafından yakalanmayacaktır. Yani bu dünya bir programdır, ama kendisini önceleyen bir programdır. Ve böylece insan çemberin tutsağı olur. Ve sonunda bu çemberi kırmak için sadece yeni bir dünyanın değil, eski dünyanın da birleşik bir yaratımının ilgisiz kurgusuna ihtiyaç duyar.

Bu noktada, sadece delilik.

Siyaset-öncülüğü neyi kırmaya gelir? Siyasetin kaçınılmaz gerekliliğini. Sair talep eden siyaset; olayı ilan etmenin gereksiz olduğunu bilen; kişinin tesadüfi olarak ve seçmediği durum şartları içinde düşünüp edimde bulunması gerektiğini bilen siyaset. Dünyanın tarihini ikiye ayırma fikrini terk etmek zorunda kalmış bir siyaset. Birkaç yeni imkana sadık olmaktan —ki bu bile çok şeydir ve çok zordur— memnun bir siyaset.

Buna eş olarak, anti-felsefe felsefenin kalıcılığını, direncini kırmak üzere gelmektedir. Felsefe, ediminin hakikat edimi olarak dünyanın değerlerini yürürlükten kaldırmaya gücü olmadığını bilir. Ve negatifin emeğinin büyük Diyonisçi doğrulamanın içinde çözünmeyebileceğini bilir.

Yani bu Niçe'nin kuvveti, içtenliği ve fedası işe yaramazmış mı demektir? Siyaset-öncülüğü fikri boş bir budalalık mı demektir? Ben öyle düşünmüyorum.

Çünkü Niçe'de son derece kıymetli bir belirti vardır. Herhangi bir felsefe için kararlaştırıcı bir soru üzerine bir belirti. Duyu ve hakikat arasındaki ilişki sorusu. Bu duyu ve hakikat sorusu üzerine sanırım üç ilksel duruş mevcut. İlk olarak, hakikat ve duyu arasında sıkı bir süreklilik olduğu fikrini taşıyan duruş vardır. Bu duruşu din olarak adlandırıyorum. Tek taraflı olarak duyunun üstünlüğünü tesis ederek dini duruşu yok etmeye çalışan bir duruş vardır. Bu Niçe'nin mücadelesidir. Ve son olarak felsefi duruş vardır. Anti-felsefe ile arasında kırılma vardır çünkü ussal bir eleştiri aracılığıyla hakikat fikrini hem saklar hem geliştirir. Ama din ile arasında da kırılma vardır, çünkü hakikati duyu ile özdeş tutmayı reddeder; hatta herhangi bir hakikatte her zaman duyudışı [saçma] bir şeyler olduğunu kendi iradesiyle beyan eder.

Fakat tarihsel olarak ikinci duruş yani anti-felsefi duruş, neredeyse her zaman üçüncü duruşu yani felsefi duruşu kendi modernliğine doğru yönelten şey olmuştur. Anti-felsefe felsefeyi savunmaya çeker. Ona duyunun dala-verelerini ve hakikatin dogmatik tehlikesini gösterir. Ona din ile arasındaki kırılmanın asla tanımlayıcı olmadığını öğretir. Görevin yeniden üstlenilmesi gerektiğini. Hakikatin bir kez daha ve her zaman sekülerleştirilmesi gerektiğini.

Niçe ilksel görevinin Sahte İsa olarak isimlendirilebileceğini düşünmekte haklıydı. Kendisine Sahte İsa demekte haklıydı. Ve radikal bir anti-filozof olarak bu rolüyle felsefeyi modern görevindeki yerine tam olarak yönlendirdi. Niçe'den itibaren onun felsefenin görevi olarak adlandırdığı şeyi saklamamız gerekiyor: hakikat sorusunun duyu ile arasındaki kırılma içinde yeniden tesis edilmesi. Niçe bizi yorumbilime karşı savunmaya çekmekte.

Dolayısıyla, Niçe'nin tek seferde keşfedilmesi, bulunması ve kaybedilmesi gereken birisi olduğuna inanıyorum. Onu hakikati içinde, edimin arzusu içinde keşfetmek gerekir. Onu hakikat temasını yeni bir talebe doğru kıskırtan biri, felsefi duruşu yeni bir hakikat figürü icat etmeye, duyu ile yeni bir kırılma icat etmeye zorlayan birisi olarak bulmak gerekir. Ve son olarak, tabi ki, onu kaybetmek gerekir, çünkü anti-felsefe, söylenenler ve yapılanlar tükendiğinde, artık felsefe kendi uzayını tesis ettiğinde kaybedilmelidir veya gözden uzaklaştırılmalıdır.

Bu keşif, bu buluş, bu kayıp: Bunları sıklıkla yüzyılın bütün büyük anti-filozofları için hissediyorum; Niçe için, Vitgenştayn için, ve Lakan için. Bence bu üç kişi de —ama Niçe'nin durumu şüphesiz en dramatik olanıdır— son tahlilde kendilerini felsefeye feda ettiler. Anti-felsefede kendini ölüme koyan veya felsefeye mecburi bir miras kalması için kendini susturan bir hamle vardır. Anti-felsefe her zaman, en uçlarda, felsefenin yeni ödevini, veya yeni bir ödev figürü içindeki yeni imkanını bildirir. Niçe'nin deliliğini, Vitgenştayn'ın garip labirentini, Lakan'ın son dilsizliğini düşünüyorum. Üç durumun üçünde de anti-felsefe bir miras biçimini alıyor. Bir şeyi kendisinin ötesinde ki tam da kavgalı olduğu şeye miras bırakıyor. Felsefe her zaman anti-felsefenin varisi.

Bu yüzden Niçe'nin Brand'a son notlarından birine yazdığı şu Paskalcı söz beni çok etkiliyor, doğrudan yüzyılın büyük anti-filozoflarına olan bu tekil ve çetrefilli ilişkiyi anlatıyor.

“Beni keşfettiğinde, beni bulmak büyük marifet değildi: şimdi zorluk beni kaybetmekte ... ”

Ve hepimizden bir yaratım talep eden bu büyük zorluk Niçe'yi keşfetmek ve anlamakta değil. Zorluk onu kaybetmenin yolunu felsefi olarak bilebilmekte.

Üç Yadsıma

Alain Badiou — Nisan 2008 — Cardozo Law Review 29:5

Bilindiği gibi Carl Schmitt'e göre politikanın özü, dost ve düşmanı açıkça birbirinden ayırt etmektir. Fakat sonuçta zor olan soru, bu ayrım tam olarak net olduğunda, bu ikisi arasındaki ilişkidir. Bu ilişki sorusu, savaş halinde bile, karmaşıktır. Ve bu karmaşıklık, yadsıma eyleminin karmaşıklığıdır. Örneğin, yabancılar karşısındaki bir savaşta genellikle düşmanın kuvvetlerini yok etmeniz gerekir, ki yok etme kesinlikle yadsımanın en radikal biçimidir. Ama iç savaş hallerinde çoğu zaman hedefinizin —ülkenizin bir parçası olan— düşmanı yok etmek mi olduğu yoksa —mesela sınıf mücadelesindeki gibi— sadece ona hakim olmak mı olduğu açık değildir. Bu durumda düşmanın yadsınması radikal yok etme biçiminde olmaz, gerçi iç savaşlar bazen yabancılar karşısındaki savaşlardan daha bile kanlı ve acımasız olabilir. Başka bir örnek: Bir ülkenin düşmanınız olduğunu —bazen çok kesin olarak— bilseniz de, sadece o anda daha tehlikeli olan başka bir düşman karşısında bu ülkeyle ittifak içinde olabilirsiniz, bu birinci düşman ülke gelecekte daha tehlikeli olacak olsa bile. İkinci Dünya Savaşı'nda Birleşik Devletler'in başat düşmanı, taktik anlamda, Almanya'ydı. Birleşik Devletler bu nedenle Almanya karşısında Sovyetler Birliği'yle müttefikti. Fakat esasında, Sovyetler Birliği, stratejik anlamda, Birleşik Devletler'in Almanya'dan daha önemli bir düşmanıydı. Buradaki karmaşık politik dizi, çok güçlü bir yadsımayı içerse bile, daha zayıf başka bir yadsımanın hakimiyeti altındadır bir anlamda.

Peki iki ya da daha fazla yadsıma arasındaki fark tam olarak nedir? Az ya da çok yadsımak mümkün müdür? “Yadsıma” mutlak bir şey değil midir, bunun en açık örneği değil midir? Meşhur çelişmezlik ilkesinin anlamı sonuçta budur. P önermesini öne sürersem, P-olmayan önermesinden mutlak anlamda farklı bir şey öne sürerim, yani: birincisi doğruysa, ikincisi yanlıştır.

Burada gördüğümüz somut politik sorun, ancak yeni bir mantıksal çerçeve içinde formelleştirilebilir (“yadsıma” sözcüğünün farklı anlamlarının olacağı, yadsıma ile doğrulama arasındaki ilişkinin farklı yollarla sergilenebileceği bir çerçeve içinde).

Benim felsefi görüşüme göre, verili bir dünyada, yeni bir şey bulunması, ancak bu dünyanın akılcı ya da alışıldık yasaları, gerçekleşen —Olay adını verdiğim— bir şey tarafından sekteye uğratıldığında veya normal etkilerinin dışına çıkarıldığında olur. Bu olayın neticeleri, açıktır ki, bu dünyanın yasaları ile yadsımalı bir ilişki sürdürecektir. Birçok sofistike nedenden dolayı, bu neticelerden oluşan çokluğu Hakikat ya da olaysal-hakikat olarak adlandırıyorum. O halde diyebiliriz ki bir hakikat, birinci anlamıyla, bu dünyanın bir parçasıdır, çünkü bu dünyadaki (dışındaki değil) olayın neticelerinin bir kümesidir. Ama ikinci bir anlamda, diyebiliriz ki bir hakikat bu dünyanın bir yadsıması gibidir, çünkü bu olayın kendisi bu dünyanın akılcı ya da alışıldık yasalarından çıkartılmıştır. Bütün bunları tek bir cümlede özetleyebiliriz: Bir hakikat yasanın bir çiğnenmesidir. “Çiğneme”in birinci gösterdiği şey, hakikatin yasaya bağlı oluşudur, ikinci gösterdiği şeyse, bu hakikatin yine de bu yasanın bir yadsıması oluşudur.

Örneğin, bir devrim, Marx’ın politik hakikat tasarımına göre, toplumun gizli yasalarının —sınıf mücadelesi, çelişkiler, ekonomik güç— doğrulayıcı ifşasıdır. Devrim aynı zamanda bütün bu yasaların yok edici çiğnenmesidir: kolektif ekonomi, proletarya diktatörlüğü. Peki bir yadsımanın, hatta yok edici bir yadsımanın, aynı zamanda toplumun özüne dair en doğrulayıcı bilgi olması nasıl mümkündür? Sonuçta soru şudur: Çiğnemede ne tür bir yadsıma bulunur? Bir hakikatin sürecinin bulunduğu dünyada temsil ettiği içkin yadsıma ne türdedir? Olay ve Yasa arasındaki mesafe, yadsıma biçiminde, nasıl düşünülebilir?

Bütün bunları anlamak için saf mantıksal yadsıma sorununu —ki varlıkbilimsel bir sorudur— netleştirmemiz gerekiyor. En iyisi baştan başlamak. Bütün felsefe tarihinin en ünlü ve en müphem metinlerinden birisi, Aristo’nun Metafizik’inin Gamma Kitabı’dır. Bu kitapta Aristo düşünmenin genel olarak üç temel ilkenin hükmünde olduğunu açıklar. Birincisi özdeşlik/kimlik ilkesidir. Formel olarak, bir cümle kendisine tam olarak denktir. Aynı hakikat-değerine sahiptir. İkincisi çelişmezlik ilkesidir. P önermesi ile P-olmayan önermesini aynı anda ve aynı bağlamda öne sürmek imkansızdır. Üçüncüsü ise dışlanan aracı ilkesidir. Bir P önermesi bulunuyorsa, ya P doğrudur, ya da P yanlıştır; yani, ya P doğrudur, ya da P-olmayan doğrudur. Üçüncü bir imkan olamaz. Dışlanan aracının bir neticesi, çift yadsıma

ilkesidir: Yadsımanın yadsıması doğrulamaya denktir.

Ama bu yalnızca öykünün başlangıcıdır. Diyebiliriz ki Aristo'nun ilkeleri bugün klasik yadsıma olarak adlandırdığımız şeyi tanımlar, bu da klasik mantığın çekirdeğidir. Klasik yadsıma, yadsımaya ilişkin tek mantıksal imkan değildir. Felsefi olarak bu apaçıktır. Mesela Hegel, yadsımanın yadsımasının dolaysız doğrulamaya denk olmadığını doğrular. Bu daha ziyade ilk doğrulama kavramıdır, doğrulamanın düşünömsel varoluşudur. Yani Hegel'in mantıksal çerçevesi klasik mantık değildir.

Ama formel olarak, matematiksel mantığın bağlamında, klasik mantığın tek imkan olmadığı doğrudur. Aslında Aristo'nun iki yadsıma yasasına geri dönebiliriz: birincisi, çelişki ilkesi; ikincisi, dışlanan aracı. Otomatik olarak dört "imkan" bulunur:

1. Yadsıma iki ilkeye uyar. Bu klasik mantıktır.
2. Yadsıma çelişki ilkesine uyar, dışlanan aracıya uymaz.
3. Yadsıma dışlanan aracıya uyar, çelişki ilkesine uymaz.
4. Yadsıma ne dışlanan aracıya, ne de çelişki ilkesine uyar.

Dördüncü imkan aslında yadsıma adı altında yadsınımsallığın bütün kudretinin tamamen çözölmesidir. Tutarsız bir mantıksal çerçevedir. Ama bugün biliyoruz ki diğer üç biçim tutarlıdır ve önerdikleri mantıklar klasik mantık kadar ilginçtir. İkincisi, Brower'in yaratıp Heyting'in formelleştirdiği sezgiselci mantıktır; üçüncüsü ise, büyük mantıkçı Da Costa başta olmak üzere Brezilya okulunun yaratıp geliştirdiği karşı-tutarlı mantıktır.

Yine savaş imgesini alalım. Klasik mantıkta, birincisi, sizin askerleriniz ve düşman askerleri aynı noktada aynı anda bulunamaz. İkincisi, savaş alanının uzam-zamansal bir noktasında ya sizin askerleriniz bulunur ya da düşman askerleri bulunur. Üçüncü bir imkan yoktur. Sezgiselci mantıkta, ilk koşul aynıdır. Ama savaş alanının uzam-zamansal bir noktasında, ne sizin askerleriniz, ne düşman askerleri, ne de tarafsız bir ülkenin askerleri bulunabilir. Karşı-tutarlı mantıkta ise bir noktada ya sizin askerleriniz ya düşman askerleri bulunabilir; yahut başka bir şeyin asla bulunmadığı bir noktada sizin askerleriniz ile düşman askerleri bulunabilir.

Esasında yadsımanın kudreti birden üçe gittikçe zayıflar. Dörtteyse yadsıma gözden kaybolur, bütün yadsımlar istisnasız yadsınır. Neden? Çünkü yadsımanın yok edici gücü küçölür. Klasik mantıkta P'nin yadsıması, sadece P'nin kendisini değil, P önermesinin içeriğine ilişkin diğer imkanları

da dışlar. Sezgiselci mantıkta, P'nin yadsıması P'nin kendisini dışlarken, P ile P-olmayan arasında bir yerlerde bulunan kimi diğer imkanları dışlamaz. Karşı-tutarlı mantıkta ise P'nin yadsıması, P ile P-olmayan arasındaki bu uzamı dışlar ama P'nin kendisini dışlamaz. Yani P, yadsınması tarafından bastırılmamıştır. Hegel'in diyalektiğinde olduğu gibi P, P'nin yadsımasının içinde bulunur.

Bütün bunları akılda tutarken, bir hakikat ya da olayın yasa bakımından çığnemeci sağlamlığı sorununa geri dönebiliriz. Benim varlıkbilimimde, bir şey, herhangi bir nitel belirlenimi olmayan saf bir çokluktur. Bir dünyadaki genel yasalar şeylerin kendi yasaları değildir. Bunlar belirlenmiş dünyadaki şeyler arasındaki ilişkilerin yasalarıdır. Bir saf çokluğun bulunduğu dünyanın ilişkisel çerçevesine işlenmesine onun bu dünyada “görünmesi” diyorum. Yani bütün yasalar —fiziksel, biyolojik, psikolojik ya da yargısal yasalar— tekil bir dünyanın bağlamında görünme yasalarıdır. Bu bağlamda, bir şey, saf bir çokluk olmasının yanı sıra, dünyada bir nesne olarak da varolur. Varlık olma ve varoluş arasındaki bu ayrım, bir şey ve bir nesne arasındaki bu ayrım, temeldir. Bir çokluk, matematiksel ya da varlıkbilimsel bir bağlamda bizzat vardır, ve somut bir dünyada varolur veya görünür.

Varlık olma mantığının klasik bir mantık olduğu açıktır. Çünkü saf bir çokluğun oluşumu uzanımsaldır. “Uzanımsal” ne anlama gelir? İki çokluk arasındaki farkın nokta nokta tanımlandığı anlamına gelir. İki çokluk birbirlerinden, ancak ve ancak, bu çokluklardan birinde bulunan bir öge eğer diğer çokluğun ögesi değilse, farklıdır. Yani doğrudan iki klasik ilke var. Birincisi, P'yi bir çokluk ya da bir küme olarak tanımlayın. P-olmayan'ı P'ye ait olmayan bütün öğelerin kümesi olarak tanımlayın. Sonuç, uzamsallık itibariyle, P-olmayanın P'den mutlak olarak farklı olduğudur. P ve P-olmayan'ın ortak hiçbir şeyi yoktur. Yani aynı anda hem P'de olan hem de P-olmayan'da olan bir şey bulmak imkansızdır. Yani çelişmezlik ilkesi doğrudur. İkincisi, P'de olmayan bütün öğeler P-olmayan'da bulunurlar, P-olmayan'ın tanımı itibariyle. Yani üçüncü bir imkan yoktur: bir şey her zaman ya P'dedir ya da P-olmayan'dadır. Yani dışlanan aracı ilkesi doğrudur.

Görünme ve varoluş ise bütününü farklı bir durum sunar. Belirlenmiş bir dünyada, bir çokluk, az da görünebilir çok da görünebilir.

Bir çokluk, ışıktaki da görünebilir, gölgede de görünebilir. Bir çokluk, dünyada, ahmakça bir yoğunlukla da varolabilir, korkunç bir zayıflıkla da varolabilir. Genellikle görünmenin sonsuz sayıda derecesi bulunur, sonuç olarak varoluşun da sonsuz sayıda derecesi bulunur. Varlıkta bir tür teksellik bulunurken, varoluştaki bir çoksallık bulunur. Çelişki ilkesi kesinlikle vardır,

çünkü bir çokluk, aynı anda, aynı dünyada, hem varolan hem varolmayan olamaz. Ama dışlanan aracı ilkesi genelde doğru değildir. Azami derecede bir varoluş bulunduğunu varsayalım, bunun doğruladığı, bir çokluğun somut dünyasında açık ve tam olarak görünmesidir; bir de asgari derecede varoluş bulunduğunu varsayalım, bunun doğruladığı ise, bir çokluğun dünyasında olduğu ama görünmediğidir, ya da esasen bu dünyada varolmadığıdır. Genelde bu iki uç değer arasında sonsuz sayıda ara durum bulabiliriz, bunların doğruladığı, bu çokluğun dünyada ne mutlak olarak görüldüğü ne de tamamen gözden kaybolduğudur. Yani eğer P “görünüyor” ve P-olmayan “görünmüyor” tercihin yalnızca P ve P-olmayan arasında yapıldığı doğru değildir. Tercih edilebilecek bir sürü üçüncü imkan bulunur. Yani dışlanan aracı ilkesi yanlıştır.

Bu çok önemli bir sonuçtur: varlığın kendi mantığı klasiktir; görünmenin ya da varoluşun mantığıysa sezgiselcidir.

Yani eğer yasanın bu koca alanı, hep somut bir dünya ise, veya somut bir inşa ise, mantığı klasik değildir. “Yasa”yı kendi katı yargısal anlamında alırsak, bu çok iyi bildiğimiz bir durumdur. P cümlesi “suçludur” ise ve P-olmayan “masumdur” ise, her zaman çok sayıda ara değer bulunur: “hafifletici şartlarla suçludur” veya “kesin suçlu ama delil yetersizliğinden masumdur” gibi. Alfred Hitchcock’un birçok filmi, tam masumluk ve apaçık suçluluk arasında açılan loş uzama adanmıştır. Şu sonuca varılabilir: bu filmlerin hakiki felsefi konusu, varoluşun mantığının klasik değil, sezgiselci oluşudur.

İşte bu yüzden yadsıma, görünmede, saf varlıkta olduğundan daha zayıftır. Eğer matematiksel varlıkbilimde “P kümesi P-olmayan kümesinden farklıdır” dersem, klasik mantık bağlamında, bu mutlak olarak doğrudur. Ama eğer somut bir dünyada “suçsuzum” dersem, bu doğru olabilir, ama pratikte hiçbir zaman mutlak olarak doğru değildir, çünkü herkes az ya da çok suçludur. Bu noktanın ilksel günah ve arınma kuramıyla formelleştirilmesi, Yahudilik ve Hristiyanlığın büyük bir icadı olmuştur. Dünyevi Cennetten herkes kovulmuştur, çünkü herkes suçludur. Herkes kurtarılabilir ve göksel Cennete girebilir, çünkü İsa masumdur. Tanrının kendisi kesinlikle klasik mantığa aittir: varolması ve varolmaması arasında üçüncü bir imkan bulunmaz. Ama dinsel mantık açıkça sezgiselcidir. Bunun en önemli kanıtı onüçüncü yüzyılın incelikli düşünürlerinin icat ettikleri Araftır. Cennet ve Cehennemın karşıtlığı mantıksal olarak fazla klasiktir. Arafla birlikte esasında üçüncü imkan için geniş bir uzam açılır. Çünkü Tanrı varlıkbilimsel bir kavram olsa da, din, somut bir dünyada insan varoluşu meselesidir.

Şimdi üçüncü temel nosyonun değerlendirilmesi gerekiyor. Varlığın, saf çokluk ve klasik mantığın ardından, bir dünyada varolma ve görünmenin, sezgiselci mantığın ardından, olay, yaratıcı yenilik ve üç farklı mantık bulunuyor: klasik, sezgiselci ve karşı-tutarlı.

Ayrıntılar biraz daha karmaşıktır. Tam olması için ilk olarak varlıkbilimsel düzeyde bir olayı tanımlamamız gerekiyor: ne tür çokluk bir olaydır? Daha sonra ise, görüngübilimsel veya varoluşsal düzeyde bir olayı tanımlamamız gerekir: belirlenmiş bir dünyada bir olay nasıl görünür? Bugün sizin için meseleyi sadeleştireceğim. Bir olayın, görünmenin kurallarında ani bir değişim olduğunu; bir dünyada görünen bir sürü çokluğun varoluş derecelerinde bir değişim olduğunu varsayacağım.

Kritik nokta, varoluşu asgari olan bir şeyin varoluşundaki yoğunluk değişimidir. Örneğin devrimci bir olayda, yoksul işçilerin politik varoluşudur; veya modern bir sanatsal olayda, soyut figürlerin biçimsel varoluşudur, vb. Bir dünyada asgari yoğunluk derecesinde görünen bir çokluğa, bu dünyada hiçbir şey olarak görünen bir şeye, bu dünyanın “varolmayanı” diyorum. Bir olayın sorusu şudur: olaydan sonra, dünyanın bir varolmayanının kaderi nedir? Devrimden sonra yoksul işçiden ne olur? Sanatsal olaydan önce sanat çalışmalarında kabul edilmeyen soyut figürler, şimdi yaratımın elzem araçları mıdır? Burada üç imkan bulunur.

Birincisinde, değişimin sağlamlığı azamidir. Göstergesi, önceden asgari yoğunluk derecesiyle görünen, varolmayan bir nesnenin, bu değişimin neticesinde, azami değere, azami varoluş derecesine ulaşmasıdır. Devrimden önce politik alanda hiçbir şey olarak görünen yoksul işçi, politik alanın yeni kahramanı olur. Soyut resim, sanatsal devrimden önce salt dekoratifken, sanatlar tarihinin elzem bir modası olur, vb.

Bu durumda, olay ve hakikatin mantıksal çerçevesi klasiktir. Neden? Çünkü sebepten daha sağlam bir etki olamaz. Yani ancak olayın kendisi varoluşu azami ise varolmayanın asgariliği azamiliğe ulaştırılabilir. Olay ve neticele-
rinin bakış açısına göre, bütün dünya, formel olarak, asgari yoğunluk veya varolmayış ile azami yoğunluk arasındaki ikiliğe indirgenmiştir. Sadece iki yoğunluk derecesi olan bu tür bir dünya, her zaman klasiktir. Bu durumda bu değişim hakiki bir olaydır diyeceğiz, ya da bağlam açıksa, basitçe, bu değişim bir Olaydır diyeceğiz.

İkinci imkanda: değişimin sağlamlığı aradadır, ne azami ne de asgaridir. Göstergesi, önceden varolmayanın, değişim neticesinde, asgariden çok azamiden az, ara bir değer almasıdır. Yoksul işçi politik alanda görünür, ama

tam olarak politik alanın yeni bir kahramanı değildir. Soyut figürler resimde kullanılabilir, ama aslında önemli değildirlir. Bu durumda olay ve neticele-
rinin mantıksal çerçevesi açıkça sezgiselcidir. Olayın azami yoğunlukta ol-
ması şart değildir. Aslında olayın değeri ile varolmayanın edindiği yeni ara
değer, birbiriyle aynı olabilir. Olayın sağlamlığı sabit değildir. Yani başka
ılımlı değişimler olayın yerine geçebilir. Böyle bir olay ile “hiçbir şey gerçek-
leşmemesi”nin üzücü hali arasında bir sürü farklı imkan vardır. Diyebiliriz ki
devrimci bir politika klasiktir, ama reformist bir politika sezgiselcidir. Bu de-
ğişimi zayıf bir tekillik olarak adlandırıyorum. Yani: bir şey gerçekleşir, ama
radikal etkileri olmaz, dünyada görünen hiyerarşi derecelerini genel anlamda
etkilemez.

Üçüncü durumda, değişimin sağlamlığı, varolmayan düzeyinde algılan-
bilir değildir. Dünyanın bütün varolmayanlarının varoluş derecesi, değişimin
ardından, her zaman asgardir. Yoksul işçi politik alanda yoksul işçiden öte
hiçbir şey olmaz, soyutluk temsil bakımından hiçbir şey olmaz, vb. Burada
mantıksal çerçeve karşı-tutarlıdır. Neden? Çünkü olay ve olay-olmayan ara-
sında bir tür karar-verilemezlik bulunabilir. Evet, bir şey gerçekleşir, ama
dünyanın bakış açısından her şey özdeştir. Yani aynı anda hem olay hem de
olay-olmayan vardır. Ve doğrulama ile yadsıma arasında hiçbir yeni değer
yoktur, çünkü dünya tam olarak aynıdır. Dışlanan aracı ilkesi doğrudur, çe-
lişki ilkesi yanlıştır; yani karşı-tutarlı bir mantık vardır. O zaman diyebiliriz
ki sahte bir olay vardır, veya bir simulakrum vardır.

Burdaki ders, dünya sezgiselci olduğunda, hakiki bir değişimin klasik,
sahte bir değişimin karşı-tutarlı olması gerektiğidir. Yani yasa ile olay ara-
sındaki ilişki, ancak yadsımanın üç farklı anlamını açıkça birbirlerinden ayırt
edersek kavranabilir olur. Bir hakikat, bir değişimin neticelerinin kümesi ola-
rak, klasik bağlamda kesinlikle çığneyicidir. Ama eğer bağlam sezgiselciyse,
dünya aynı genel yasalarla, uygulanmalarda kimi farklarla devam eder. Bu
bağlam eğer karşı-tutarlı ise, değişim bir kurgudan ibarettir.

Bu sene Fransa’da, gelecek yıl Birleşik Devletler’de yapılacak başkanlık
seçimlerine ilişkin saf mantıksal bir alıştırma yapabiliriz. Bu seçimler olay
mıdır? İçlerinde politik bir hakikat bulunur mu? Mantıksal bağlamları
nedir? Klasik midir? Kesinlikle değil. Kimse Segolene Royal veya Hillary
Clinton ile yoksul Afrikalı ya da Meksikalı işçinin yeni bir politik kahraman
olacağını düşünmez. Yani yapılacak tercih, sezgiselci ile karşı-tutarlı arasın-
dadır. Benim yargıma göre seçimler, günümüzde, dünyamızda, her zaman
üçüncü tiptedir: sahte olay, karşı-tutarlılık. Çelişki gibi görünürken özdeşlik
gibi olmak. Herkesin bildiği gibi ben bir ultra-solcuym. O zaman belki siz
de cesaretli sezgiselci insanlar olabilirsiniz.

Demokrasi ve yolsuzluk: bir eşitlik felsefesi

Alain Badiou — Şubat 2014 — Les Lettres Françaises N°112

Şüphesiz Sarkozy gibi kişilerin devletin başına gelmesini istememenin nedenlerinden biri [Sarkozy'nin başkan olduğu] 2007-2012 yıllarında bu kişilerin etkinliklerini sarmalayan sağlığa zararlı uçkağıtıcılık atmosferidir. Fakat Sosyalistler yeniden iş başına geleliberi de gündem Cahuzac meselesi ve hükümet çalışanları ile iş dünyası arasındaki müphem bağlantılar oldu. Ve görünüşe göre Hollande gerçekten de CAC 40'ın [Paris Borsası] adamlarını ayrıcalıklı muhatapları saymakta.

Aslında yozlaşma, İngiltere'de Thatcher ve ABD'de Reagan'ın peşinden Mitterand ile hücum eden neoliberal kapitalizmin karşı-devrimci dalgası ile, Fransız politikasının 1980lerden beridir tekrarlanan bir teması olmuştur, ki Mitterand tek tarihsel hasmı olan komünizmin bütün eğilimlerinden kurtulduğunu sanmaktaydı.

Bu yeni bir soru mudur? Güncel midir? Demokrasinin karşılaştığı tehlikeler içinde yozlaşmanın rolü nedir? 2002'de erdemli-Jospin'i (güya)-yozlaşmış-Chirac'ın karşısına koymak modaydı. Bu ikilinin ikisinin de başkanlık seçiminin ilk aşamasında ağır sıkıntı yaşamasını ise ne methiyeler ne de suçlamalar önleyebildi.

Ama şüphe yok ki bu soruyu daha gerilerden —ve daha yukarılardan ele almalıyız.

Devrim'in tehlikeye düştüğü 1793'ten başlayalım. Saint-Just sormuştu: 'ne terör ne erdem isteyenler ne isterler?' Göz korkutan bir soru, gerçi Termidorcular buna yeterince açık bir yanıt vermişlerdi: yozlaşma isterler. Sağlıklı dozda bir kişisel zenginleşme, mali spekülasyon ve yanlış yönlendirmenin normal sayılmasını isterler. Devrimci diktatörlük karşısında 'liberté' [serbesti]

yani kendi işlerini sürdürme ve bu işleri devlet işleriyle karıştırma hakkı isterler. Böylece, loş kombinasyonların ‘terörist’ ve ‘libertisit’ [serbesti öldüren] yollarla bastırılması karşısında, sadece kamusal değerlerin dikkate alınmasını gerektiren erdemli zorunluluk karşısında katı bir tutum almışlardı.

Montesquieu demokrasinin herkese küçük bir parça yetki vermekle özel çıkarlar ve kamusal değerler arasında sürekli bir karışıklık yarattığını zaten belirtmişti. Bu tipteki hükümetlere gereken mizaç olarak erdemi savundu. Seçme hakkından başka hiçbir garanti altına alınmamış böyle bir hükümette bulunan kişiler, bir şekilde kendilerini unutmak ve ellerindeki gücü kendi kişisel jüisansları [hazları] için veya egemen çevrelerin (yani, genel olarak, zenginlerin) jüisansları [hazları] için kullanma temayüllerini mümkün olduğunca bastırmak zorundaydılar.

Gerçekte bu fikir Plato'ya kadar gider. Demokratik sistemin radikal eleştirisinde Plato böyle bir rejimin maddi arzuların anarşisine uyum sağlaması gerektiğini belirtmişti. Sonuç olarak demokratik bir hükümet herhangi bir hakiki fikre hizmet etmekte yetersizdir, çünkü kamu yetkisi eğer arzuların ve tatminlerin hizmetinde, yani nihai olarak (en geniş anlamıyla) ekonominin hizmetinde çalışıyorsa, o zaman yalnızca iki kritere itaat edecektir: zenginlik, yani soyut bir ortalama için bu arzunun en istikrarlı tatmininin sağlanması; ve kanaatler, yani arzu nesnelerinin belirlenmeleri ve bu nesneleri kişinin kendi mülkiyetine alabilmesi gerektiğine dair kuvvetli inanç.

Fransız devrimciler demokrat değil, cumhuriyetçiydiler —bu terimin etkin, şiddetli anlamında, yoksa bugünkü mutabakata dayalı şüphe götürür anlamında değil, yani en sağdan en sola ‘cumhuriyetçi paktta’ ifade bulan anlamdan yoksun bir terim olarak kullanılışındaki gibi değil. Devrimciler ‘yolsuzluk’ sözcüğü ile hükümet gücünün hususi çıkarlara hizmet eden iş taleplerine ve kanaatlere esir edilmesi pratiğine işaret etmişlerdi. Bugün biz —hatta ekonomik krizle birlikte iyice— bir hükümetin birincil hedeflerinin ekonomik büyüme, yaşam standartları, pazarda bolluk, yükselen hisse senetleri, kapitalin akışı ve zenginlerin daimi refahı olduğuna öyle ikna olmuşuz ki, devrimcilerin ‘yolsuzluk’ sözcüğünden ne kastetmiş olduklarını anlamıyoruz aslında. Bu sözcük, şu veya bu kişinin yetkili konumundan faydalanarak kendini zenginleştirmesi olgusundan ziyade, politik eylemin doğal amacının (ister kolektif ister özel olsun) zenginleşmek olduğuna dair genel kavrayış veya kanaati ifade etmekteydi. 1792-1794’ün devrimcilerinin ‘yolsuzluk’ dedikleri şeyin en basit versiyonuyla, şüphesiz, sonradan Restorasyon sırasında, lider Guizot ünlü ‘Enrichissez-vous!’ [kendinizi zenginleştirin] sloganından daha kabul edilebilir bir slogan bulamadığında karşılaşırsınız.

Peki ya bugünkü düsturumuz farklı mıdır? Bugün tecrübe ettiğimiz, en saf ve en kaba kapitalizmin ürkütücü ve küreselleşmiş restorasyonu değil midir? Neredeyse bütün dünya çapında ekonominin durumunun seçmenin ruh halini belirlediği, dolayısıyla her şeyin, en azından sıradan yurttaşları, oy kullanırlarsa veya size oy verirlerse, iş dünyası için (en küçükten en büyüğüne kadar) işlerin daha iyi gideceğine inandırma kapasitesine dayandığı; 'büyümeye dönüş'ün hayaline dair beklentileri yükseltme kapasitesine dayandığı; böylece politikanın öznelerin çıkarlarını karşılayan bir şeyden ibaret olduğu varsayımına dayandığı apaçık değil midir?

Yozlaşma, bu açıdan bakarsak, böyle işleyen bir demokrasiye tehdit oluşturmaz. Bu onun tam olarak özüdür. Politikacıların bireysel olarak (terimin günlük anlamında) yozlaşmış olup olmadıklarının, bu özsel yozlaşma üzerinde neredeyse hiçbir nüfuzu yoktur. Yani Jospin ve Chirac bu anlamda tamamen aynıdırlar ve bugün görünüşe göre aynı karşılaştırmayı Sarkozy ve Hollande arasında da yapmalıyız.

Marx, Avrupa'da temsili demokrasinin şafağında, bu yolla seçilen hükümetlerin tam olarak —onun deyişiyle— 'kapitalin gücüne dayalı' olduklarını söylemişti. Fakat bugün bu söz o zaman olduğundan çok daha geçerli! Eğer demokrasi temsilse, biçimini ilk ve öncelikli olarak genel sistemden alır. Diğer bir deyişle, seçimli demokrasinin temsiliyeti, mutabakata dayalı olarak bugün 'pazar sistemi' olarak yeniden adlandırılan kapitalizmi temsil edışı kadardır. Bu onun kurulusal yozlaşmışlığıdır ve hümanist düşünür Marx'ın Aydınlanmış bir filozof olarak böyle bir 'demokrasi'nin karşısına geçişsel bir diktatörlük olarak proletarya diktatörlüğünü koymasına sebepsiz değildir. Bu güçlü bir terim de olsa, temsil ve yozlaşma arasındaki diyalektiğin güçlüklerini açıklığa kavuşturuyor. Dahası, 'proletarya diktatörlüğü' ifadesinden vazgeçilmesinin komünizmin herhangi bir eğilimine yarar getirdiği bugün hala kanıtlanmış değildir. Öğretmenim olan büyük filozof Louis Althusser ve onun öğrencisi Étienne Balibar, bu vazgeçiş karşı çıkmakta belki de yanılmıyorlardı. Ne de olsa bu vazgeçiş tarihsel olarak, demokrasiye samimi bir dönüştense, komünistlerin zayıflığının bir kanıtı veya gözden kaybolmalarının işareti olarak görülmüştür.

Esas mesele demokrasinin tanımında yatıyor. Eğer Termidorcular ve liberal [serbestici] devamacıları gibi demokrasinin özel mülkiyetin sınırsız hak sahipliğine, belirli grup ve birey çıkarlarının özgür etkinliğine dayandığına ikna olmuşsak, o zaman demokrasinin er ya da geç, her çağda, en umutsuz yozlaşmanın uçurumuna düştüğünü görebiliriz. Fakat hakiki demokrasi bütünüyle farklı bir şeydir. Fikir karşısında, politik Fikir karşısında eşitlik.

Örnek olarak, bunun anlamı uzun zamandır devrimci veya komünist Fikir-
dir. İnsanlığın yansız bakışının özgürleştirici bir politika ile bedenlenebileceği
Fikridir. Demokrasiyi genel yozlaşma ile özdeşleştiren Fikir, bu yolla yıkılır.

Tek bir partinin despotluğu (ki buna yanlış olarak totalitarizm denilmiştir)
demokrasinin düşmanı değildi, ki komünist Fikrin ilk dizisini sonlandırmıştı.
Söz konusu tek gerçek soru, bu Fikrin ikinci dizisini açmak, çıkarlar arası
oyunlar karşısında bürokratik terörizmden daha başka araçlarla galip gel-
mesini sağlamak, ama bunu yaparken kapitalin gücüne dayalı demokrasiyi
desteklememektir. Yani gereken, diktatörlük (proletarya diktatörlüğü) terimi
için yeni bir tanım ve yeni bir pratiktir. Hatta belki —ki bu da aynı şey—
'erdem' sözcüğünün yeni bir politik kullanımıdır.

Bu ve bazı başka temaları bu yıl yayınlanacak 'Komünizmin Yeniden Uya-
nışı' adlı bir kitapta ele alacağım. Çünkü inanıyorum ki hazırlanmamız gere-
ken gezegensel olay —düşüncede ve eylemde— kesin olarak budur. Yalnızca
bu olay insanlığın ve pazar-üstü-demokrasinin tarihini yozlaşmanın bataklı-
ğından çıkarabilir.

(EN: David Broder)

İnsanlar kimliklere tutunuyorlar...

Karşılaşmaya karşıt bir dünya bu

Clement Petitjean — 14 Nisan 2014 — versobooks.com

Filozof Alain Badiou'yu yalnızca —çoktandır Maoist olan— bir politik aktivist veya bir polemikçi —kısa kitabı *Sarkozy'nin Anlamı* ismini genel kamuoyuna taşımıştı— olarak görmek hata olur. Filozof olmanın yanısıra matematikçi, romancı ve oyun yazarı, belli ki o her şeyden önce karşılaşmaların insanı. Çıktılarının zenginliği buna tanıklık etmekte. Bu sayede Aşka Övgü'yü kuramladı ve yakın zamanda *L'Explication*'da Alain Finkielkraut ile tartıştı. Alain Badiou'da karşılaşma tek başına gelmez —vaatlerle doludur...

Karşılaşma nedir?

Varoluşun olumsal, şansa bağlı bir ögesidir. Varolan dünyanın referans noktalarındaki hiçbir şeyin olabilir ya da gerekli kılmadığı bir şey başınıza gelir. Tanımadığınız ama sizi çarpan, sizi çeken, yaşamınıza giren biriyle karşılaşırsınız.

Aşka Övgü kitabınızda töz bakımından risksiz karşılaşma yoktur diyorsunuz...

Hakiki bir karşılaşma olabilmesi için, her zaman, olası bir maceranın başlangıcı olabileceğini varsayabiliyor olmalıyız. Karşılaştığınız her kimse onunla bir sigorta sözleşmesi talep edemezsiniz. Karşılaşma hesaplanamaz olduğu için, bu güvencesizliği indirgemeye çalışsanız karşılaşmanın kendisini yok edersiniz, yani birinin yaşamınıza bütün bir kişi olarak girmesini kabul etmemiş olursunuz. Karşılaşmayı libertinizmden ayırt eden şey tam olarak budur.

Ve karşılaşma, her zaman dediğiniz gibi, inşayı gerektiriyor

Bunu karşılaşmayı izleyen şeyler bakımından söylüyorum. Gerçekten de

paylaşılan sonuçlamalar, paylaşılan yenilikler meydana getirmek zorundadır. Ve bu inşa saf şansa bırakılamaz, çünkü bir bütün olarak bir dizi karar ile biçimlenmiştir.

Ama daha en baştan, karşılaşma, size göre, bir deneyim değil...

Olası olmayışı onu sıradan deneyimden ayırır. Karşılaşma başınıza geldiği zaman, başınıza geldiğine dair çok güçlü bir his taşıdığınızda, varoluşunuzun ritmini bozmuş olan şeye dönük bir çekim veya itim olgusu vardır —bazen ikisi birbirine karışır. Deneyim, kendi başına, iş ya da aile etkinliklerinizin içine mükemmelen oturtulabilir, ama karşılaşma bir başlangıçtır. Ama neyin başlangıcı? Kabul etme noktasındaki bir şeydir: Başınıza gelen şeyi kabul etmek ya da reddetmek. Bir aşkın karşılaşması örneğini ele alırsak, bütün mesele bunu ilan edip etmeyeceğini bilebilmesidir. İnsanlar ilan-ı aşktan bahsederler. Karşılaşma ilan edilmelidir, yani kabul edilmelidir.

Bu da onun gerçek varoluşunun koşulu mudur?

Evet. Bir kişi kendisini sizin bulunduğunuz yer ve zamanda buldu, bakıştınız, bir şey oldu. Ama telaffuz edilmezse, ilan edilmezse, tasdik edilmezse karşılaşma askıda kalır.

Felsefe neden karşılaşmayı pek dert etmiyor?

Bunun derin tarihsel bir nedeni var. Basitleştirecek, felsefenin çıkışından itibaren iki ana yönelime bölünmüş olduğunu söyleyebiliriz. Rasyonalist olanı bilimlerin gelişimini temel alır ve her şeyin bir açıklaması olduğunu öne sürer. Empirist olanı ise, her şeyin birtakım deneyimlerle ilişkilendiğini öne sürer. Böylece gereklilik mantığı ile deneyimler mantığı arasına sıkışıp kalmış oluruz. Ama karşılaşma ne rasyonaliteye ne de deneyime indirgenebilir, bir olumsuzluk ögesini temsil eder, ve felsefe de olumsuzluğu hiç sevmez. Dolayısıyla varoluş dahilinde gerçekleşen bazı şeylerin ne hesaplanabilir ne de deneyimlenmiş olduklarını kabul etmek zorundayız. Bir şeyler olur...

Evet, peki bu olan şey nedir?

Seçme ihtiyacıdır. Kısıtlanmışsınızdır, olan şeyi kabul etmek zorundasınız, yoksa onu yabancılaştıracak, müphemleştirecek, reddedeceksiniz. Danimarkalı ondokuzuncu yüzyıl filozofu Kierkegaard, ilk varoluşçu olarak, şans ve seçme ihtiyacı arasındaki bu bağı gördü. Karşılaşmanın mucizesi saf dışsal —karşılaştığım kişi— ile saf içsel —kendi kendime çıkarsamam gereken sonuçlar— arasındaki bu paradoksal eklemelenmedir.

Bu gerçekten bir mucize midir? Karşılaşmada bir *savoir-faire* yok

mu: yani bazı insanlar bunda diğerlerinden daha iyi değil mi?

Bu onun 'rasyonalize edilebilir' tarafı, karşılaşma mahalleri böylece bir çeşit popüler *savoir-faire* oluşturma eğiliminde. Ancak doğru kişiyle —güvencesizlik eşliğini asgariye indirecek olan kişiyle— olacak olan karşılaşmaya angaje olunmakta. Ama bunlar karşılaşma mıdır? Kendine dikkat çekmeyi bilen tavlama sanatçısı muhtemelen karşılaşmanın yalnızca en asgari sonuçlarını, bir deneyim olma riskini, hem de asimetrik bir deneyim olma riskini üzerine alabilmektedir. *Savoir-faire* sahibi olan kişi denetimi elinde tutar; ama başta karşılaşma olduğuna inanan, sonradan deneyim olduğunu fark eden kişi acı çeker.

Ama bu '*savoir-faire*'i kenara koymak, karşılaşmada mutlu olabilmek için özel niteliklere ihtiyaç duyulduğu anlamına gelmez mi?

Açıklığa dönük bir yatkınlık, dolayısıyla esastan bir özgüven ilişkisi gereklidir. Ve dahası, garip bir şekilde, edilgen bir beceri, bir çeşit erdem —eski moda bir sözcük kullanmak gerekirse— öngörmediğin bir şeyin gerçekleştiğini kabul etme erdemi gereklidir.

Günümüzde aşkların karşılaşmalarına duyulan ilgi revaçta. Her zaman bu böyle miydi?

Sıklıkla söylenir Yunan dünyası arkadaşlık dünyasıydı diye... Antik Yunanlıların arkadaşlığın dingin dünyası ve Hristiyan Batı'nın aşkın tutkulu dünyası olduğunu söyleyen bu geriye dönük vizyon bence biraz sıkıntılı. 1930'ların sonunda Denis de Rougement'in *L'Amour et l'Occident* çalışmasında geliştirilmiş entelektüel bir yapı bu. Gerçekte Homeros'un *Ilyada*'sında bile aşk vardı: Hector ve Andromache fevkalade bir çifttir.

Karşılaşmanın farklı türleri —aşk olsun, politika veya sanat olsun— aynı kurallara mı uyarlar?

Bazı önemli farklar var. Mesela, benim esas politik karşılaşmalarım muhtemelen bireylerden çok kolektif durumlar ile karşılaşmalarımdır. Benzer şekilde sanatsal karşılaşma bazı örgütlü imgesel türlerin sizin üzerinizde uyguladığı etkidir. Ama ortak öge her zaman bu 'size bir şeyler olduğu' hissidir. Sizi değiştiren bir roman, üzerinde uğraşmanız gereken bir şeydir, sonradan beğenileriniz değişip kendinize 'neden gençken bu kitabı sevmişim?' diye sorsanız bile bu böyledir, aynı Proust'un kahramanının 'tipi olmayan' bir kadını neden sevmiş olduğunu kendisine sormasında olduğu gibi...

Karşılaşmaya müsait bir devirde miyiz yoksa değil miyiz?

Bir yandan karşılaşma imkanlarının alanı ulaşım ve iletişim araçlarımız sayesinde genişlemekte. Öte yandan, her zaman olduğu gibi, bu genişleme bir 'yoğunluk kaybı' pahasına oluyor. Karşılaşmalar o kadar kolay ve çok sayıda ki bunların sonucunda kabul edebileceğimiz değişimin yoğunluk miktarı bir zamanlarki kadar olmuyor. Bir dizi yeni tedbir getiriyoruz: Kendime yeterince benzeyen birini alayım ki bu kişiye ayak uydururken kendim tam olarak aynı kalabileyim. Çağdaş dünyanın bir eğilimi bu, muazzam bir aynılığın içine sahte bir çeşitlilik getirilmesi.

Bunlar karşılaşma değil mi?

Hayır, bunlar ancak tüketimdir. Çünkü bütün bunların gizli modeli pazardır. Size sunulan bir dizi ürün sürekli değişse bile her zaman aynı kalır. Tüketim, özünde, tekrarlayıcıdır. Bir karşılaşmaya ihtiyaç duymanız gerekmeden kadın 'tipinizi' değiştirebilirsiniz.

Peki sanal sahnede kalan bir karşılaşma?

Sanal ve gerçek arasındaki ayrımın birinci derece önem taşıdığı izlenimim olmadı hiçbir zaman. Nihayetinde yokluk, sakınma veya sanallık biçimleri içinde büyük karşılaşmalar yaşayabiliriz. Uzak mesafede bile süren bir aşk yaşayabiliriz. Heloise ve Abelard, ya da Tristan ve Isolde, mit de olsalar, aşık sadakatının örneklerinin aşırı çeşitli olduğunu belirtirler. Mevcut olana dönük kayda değer bir sahtekarlığımız olduğu gibi, var olmayana yönelik kayda değer bir bağlılığımız vardır.

Giderek daha fazla 'kendimiz gibilere yapıştığımız' doğru mu?

Yeni çıkmış olmayan çok katı toplumsal bölünmeler vardır. Ondokuzuncu yüzyılda, burjuvaziden genç bir kız sokaktaki işçiyle karşılaşmazdı: onu hiç görmezdi. Ama sınırların aşılması her zaman mümkün. Conrad'ın romanlarının en güzeli bu konu etrafında döner, bir İngiliz maceracının bir Malezyalıya aşkı, ve romansal tözü de küçücük başarı şansı ile karşı karşıya bile olsa bunun ne kadar yoğun olduğunu göstermektedir. Karşılaşmaların toplumsal, profesyonel, kültürel ve dilsel evrenlerde daha az kodlandığı bir dünya hayal ediyorum. Artık modası geçmiş bir sözcüğü kullanacak olursam: sınıf bariyerleriyle daha az kodlanmış.

Bu bariyerler aslında vurgulanmış değil mi?

Evet. 60'ların sonundan 90'ların ortasına kadar yaşadığım dönemde önceden —ve ne yazık ki sonraki dönemde de— asla tanışamayacağımız muazzam sayıda insanla tanıştık. Bizimle aynı kültüre sahip olmayan insanlarla konuşmak o zamanlar birlikte projeler yapmaktan bizi katiyen alıkoymazdı.

Şimdiki gerileme olağanüstü. Kitlesele, sınıf dayanışması değil, Amerikan toplumunun imgesinde, yani bir gettolar toplamı olarak mikro-çevreler yaratma eğiliminde, bir nevi kakmacılık işi.

Fransa'da bu tehdit altında mıyız?

Mallar toplumun başat motoru olduğu için, her bir kişi, pazar önünde bir özne-tüketici olarak gözükmeğe çağrılıyor. Bununla korelasyon içinde, insanlar yine kimliklere başvuruyorlar, çünkü bu soyut dünyada birey olarak boğulmak bir kabus, sonu olmayan bir gezinti. Bu yüzden aileye tutunuyoruz, yöresel, ulusal, dilsel ve dinsel kimliklere tutunuyoruz. Erişebildiğimiz bu kimlikler bizi zamanın başlangıcına gönderiyor. Karşılaşmaya karşıt bir dünya bu, savunmacı geri çekilmenin dünyası.

Bu Sağ'ın dünyası değil mi? Karşılaşmanın dünyası Sol'un dünyası olurdu.

Korkarım Sol'un cesareti çok ileri gitmemekte... Kimlikçi geri çekilmeye, her şeyin özelleştirilmesine çok fazla taviz verilmekte. Ondokuzuncu yüzyılın insanları için, en başta da Marx için, enternasyonalizm anahtar bir kavramdı, savaşlar ve ulusal egoizmin karşısına konurdu.

Ama bu enternasyonalizm bir düşman, sınıf düşmanı karşısında inşa edilmişti...

Elbette! Bir zamanlar kayda değer bir katılık taşımış bu sınıf fikrinin fanatiğı değilim; ama enternasyonalizmin değeri bana göre, hatta ondokuzuncu yüzyıldan bile daha fazla, birinci derecede önem taşıyor, saldırgan kimliklerce yenilip yutulmak istemiyorsak...

Peki nihai olarak kimdir düşman?

Şu an olduğu haliyle dünyanın harika olduğunu ve aynı yolda dümdüz devam etmesi gerektiğini düşünen birisidir.

Düşmanla olan karşılaşma ilginç midir?

Çelişkileri —olabildiğince rasyonel olarak— kamusallaştırmak her zaman ilginçtir. Hele ki hasmınız sövgülere yaslanmadan bunları tartışmaya hazırsa. Tiyatro gibidir, didaktik rolü vardır...

***L'Explication* kitabınızda Alain Finkielkraut ile karşılaşmanız, düşmanla olan bir karşılaşma mıydı?**

Hayır, çünkü şu an olduğu haliyle dünyanın harika olduğunu ve aynı yolda dümdüz devam etmesi gerektiğini düşünen birisi değil. Tersine, Üçüncü

Cumhuriyet devrindeki [1870-1940] eğitime tutkuyla bağlı. Bu tutkuyu onunla taşıyor, bunun için onu suçlamıyorum: büyükanne ve büyükbabalarım hep öğretmendiler! Bu yüzden kafa kafaya gelmemiz bir parça tiyatro gibi, her birimiz farzedilen bir hasmı oynuyoruz. Ve kabul etmem gerekir ki diyalogumuzun burkulmaları ve dönüşleri beni çarptı. Karşılaşmamızın hakikatini kanıtlayan iki nokta oldu. İlki son tahlilde onunla paylaştığım bir yurtseverlik biçimiydi: Fransa'yı seviyorum, tarihini —Devrimi, Paris Komünü'nü, Direniş'i, 68 Mayıs'ını— kısacası insan haklarının ünlü Fransa'sını, yurtdışında algılanmaya devam edildiği şekliyle seviyorum. Ve güncel durumundan, savunmacı ve yorgun, politik yaratıcılıktan yoksun halinden acı duyuyorum, Finkelkraut'un da bundan acı duyduğunu açıkça görebiliyorum, gerçi benim görüşüme göre hatalı sebeplerle... Karşılıklı anlayışın ikinci noktası entelektüelleri melankolik yapabilecek çok fazla unsurun bulunduğu bir dünyada varolduğumuza dair ortak farkındalığımızdı. Aramızdaki fark, Alain Finkelkraut durmadan bu unsurları ararken, ben kendi adıma onlarla savaşmaya çalışıyorum.

Nasıl peki?

Aşıkların karşılaşmalarına, küçük politik deneyimlere, varolduklarından memnun olduğum insanlara ve yeni sanat yapıtlarına dikkatimi yönelterek. Toplumun steril ve boş olduğu doğru değildir, işlerin geldiği noktadan memnun olmasam bile. Karşılaşmalara dair bir meseledir bu. Her zamanki izlenimime göre, Finkelkraut kendisinin imkanı karşılaşımlar arazisini abartılı olarak sınırlamakta.

Alain Finkelkraut, sizin hakkınızda diyor ki 'Kimseyi dışlamamak için, kendi içinizde bir boşluk yaratmanız, kendinize ait tözleri sökmemiz, ve son tahlilde başkalarına açılma jestinden başka hiçbir şey olmamanız gerekir'....

Ama ben hiçbir zaman kimse dışlanmamalıdır demedim: düşmanlarımız vardır! Finkelkraut'un dediğinin aksine, ne olduğunuz temelinde karşılaşma yaşarsınız, kendi içinizde bir boşluk yaratarak değil. Beni en azından bir şeye ikna etti: bugün insanlığı bölen ideolojik-politik cephe (onun gibi) ülkeye dair melankolik bir vizyonu olanlarla (benim gibi) daha yaratıcı bir vizyona sahip olmaya çalışanlar arasında yer almıyor. Daha ziyade, mevcut durumu harika bulan, mükemmel bir iç rahatlığı ile bunun propagandasını yapanlarla, geri kalan herkes arasında yer alıyor...

'Ön cephe'nin her bir kişinin entelektüel tembelliğine bağlı başka bir biçimi de yok mu?

'Dışsal' düşmandan bahsediyoruz, ama isterseniz 'içsel' düşmanı da dik-
kate almak adına, evet, tabi ki! Birçok insan bir dizi meseleye dair bilmez-
likleri içinde, bilmek zorunda olmak istemeyerek kendilerine set çekiyorlar
—bir 'bilmezlik tutkuları' var, hocalarımdan biri olan Lacan'ın deyişle.

Jean-Luc Godard'ın *Film socialisme*'inde bir konuşma yapıyorsunuz... hiçkimse karşısında!

Bu bir alegori... Jean-Luc Godard uzun bir süre beni bu şekilde çekmeyi
planladığını anlattı. Bu sahnenin, tüketim toplumunu simgeleyen gemide
benim bir muhalif, yalnız bir figür olduğum fikrini ifade etmesini istemişti...

Bir sanatçı veya filozof varoluşunuzu dönüştürebilir mi?

Tabi ki! Benim varoluşumu en çok başkalaştıran kişi Sartre'dır, ki sonra-
dan ona çok vefasız oldum. Lise son sınıftaki bilim dersinde niyetim orman-
ları ve gölleri teftiş eden biri olmaktı —geleceğim çok açık ve planlıydı. Ama
sonra *L'Imaginaire*'i okudum, *Esquisse d'une théorie des émotions*'u, sonra
Varlık ve Hiçlik'i okudum. Ve kendimi bilimlerden yazarlığa doğru yeniden
yönlendirdim: aşırı yoğun bir karşılaşmaydı.

Sizin için en belirleyici karşılaşmalar hangi sanatçılar olmuştur?

Şiir alanında Mallarmé sanatın gücünün olay kavramında asılı olduğunu
öğretti: olan şeyi olduğu sırada düşünmek ve biçimleştirmek, olmuş olduğu
haliyle değil. Müzikte Haydn'den, azıcık materyalle, sınırlı ve neredeyse ba-
nal müzik 'hücreleri' kullanarak olağandışı etkiler yaratılabileceğini öğren-
dim. Bu beni sıradanın içinde olağandışını aramaya alıstırdı. Görsel sanat-
larda Tintoretto, bir ressamın olmakta olan, vücut bulan bir şeyin en gözük-
pek anıtsallığını nasıl yakalayabileceğini gösterdi.

**Farklı devirler belirli karşılaşma türlerine öncelik veriyor. Örneğin
mistik karşılaşmalardan neredeyse hiç bahsetmiyoruz. Bunlara dair
ne düşünüyorsunuz?**

Avılalı Aziz Teresa veya Haçlı Aziz John, aşkın kaynaşması ve mutlak bir
karşılaşmaya dair —bunların gerçeğinin yerini alan— büyük bir kesinliğe sa-
hiptiler. Ve bunların otantik karşılaşmalar olduğunu düşünüyorum, Tanrı'nın
varolmadığını düşünsem bile. Ama yine de, dünyevi aşk içine böyle bir kav-
rayış getirmek —onu birtakım ideal arketiplerle kaynaştırma isteği— bana
tehlikeli ve olumsuz gözüküyor. Bunun sonucunda hiç de sevmediğim bir
şey oluşuyor: kadınsı olduğu varsayılan bir aşkınlık, ki bunun Alman ro-
mantisizminden gelip ta Sürrealistlere kadar yayıldığını görürüz. Goethe'nin
Faust'unun son cümlesi, 'Ebedi kadını/Bizi yukarı çekiyor' bence çok so-

runlu bir duygu. Mistik düzeni, kısmen ona karşı isyan barındıran dünyevi düzenin içinde konumlandırıyor.

Fondation de France'ın dört milyon Fransız insanın yalnızlık çektiğini bildiren yakın zamanlı çalışmasına dair ne düşünüyorsunuz?

Çağdaş dünyanın paradigması tüketicidir. Hedef, deniyor ya... Ve nesneler sizi yalnızlıktan çıkarmaz.

Ama pazar karşılaşmayı yok etmedi —o kadar da güçlü değil!

Allaha şükür! İyimser biriyle konuşmaktasınız, ben asla pazarın toplum-sallaşmayı yok ettiğini düşünmedim. Böyle felaketçi bir vizyon daha çok meslektaşım Jean Baudrillard'a aitti. Dayanışmalar, karşılaşmalar, sanatsal üretimler mevcuttur: hiç de nihilist bir vizyon taşımıyorum. Ama her şeyin, toplumu, dünya pazarında onları ilgilendiren nesneleri diğer her şeyin üstüne koyan serbest tüketicilerden oluşan bir atomlaşmaya doğru zorlamakta olduğunu da görüyorum.

O zaman karşılaşma tehdit altında mı?

Kesinlikle. Godard'ın *Film socialisme*'indeki seyahat gemisinde üç bin kişi vardı. Ve söylemem lazım, çok yalnızdılar.

(EN: David Broder)

Şimdiki bir zaman yenik sayılır kalabalık kendini ilan etmezse

Alain Badiou — 23 Nisan 2014 — entretemps.asso.fr

Bir kez daha söyleyeceğim, çağımızdaki baskıların temel figürünün sonluluk olduğunu düşünüyorum. Bu seminerin stratejik eksenini çağdaş dünyayı eleştirmenin aracını sağlamaktır, bunun için de propagandasının, etkinliğinin, vb. içinde bir şeyi tespit etmektir: sonluluğun dayatılması, yani, insanlığın imkanı ufukları arasından sonsuz olanın dışlanması. Bugünden yıl sonuna kadar bütün derslerde, günümüzde gerçekleşen bildik şeylerin veya sürekli kullanılan kategorilerin birer sonluluk figürü olarak veya sonluluğa indirgeme işlemleri olarak nasıl temsil edildiklerine dair örnekler vermek istiyorum. Böylece bu şeylerin her birisi sonluluğun genel baskıcı vizyonunun terimlerine kapsanabilir.

Bugün Ukrayna örneğini, Ukrayna'daki tarihsel olayların onu hem kuran hem de kuşatan propagandacı mutabakata hizmet etme yollarını ele almak istiyorum (sonraki derslerimizde yine mutabakat gölgesindeki hegemonik iki bağlı kavramı ele alacağım: cumhuriyet ve laikçilik kavramları —ve sahte değişmezler: değişmez olduğu, bildik bir düşünce olduğu, hatta bizi birleştiren şeyin kanıtı olduğu varsayılan şeyler).

Ukraynadaki duruma dair beni çarpan şey, basını okuyarak radyoyu dinleyerek vb. öğrendiklerimizi düşününce, çağdaş dünyanın bütünsel stagnasyonu olarak adlandıracağım bir işleme göre yakalanmaları ve anlaşılmaıdır. Bildik anlatıya göre Ukrayna Putin'in despotluğuyla ilişkisini keserek özgür Avrupa'ya katılmak istemektedir. Sevgili Avrupamıza —sözkonusu özgürlüğün anavatanına— katılmayı amaçlayan demokratik ve liberal bir başkaldırı vardır, ne var ki Kremlin'in adamlarının, korkunç Putin'in modası geçmiş alçakça manevraları, bu doğal arzuya karşı yönelmiştir. Bütün bunda çarpıcı

olan şey, her şeyin statik bir çelişkinin terimleriyle çerçevelenmiş olmasıdır. Ukrayna meselesinden çok daha önce, sürekli işbaşında olan, özgür Batı'yı bütün geri kalanlardan ayıran temel bir şema hep vardı. Özgür Batı'nın tek bir misyonu vardır, o da ona katılmak isteyenleri savunabilmek için her yere müdahale etmektir. Ve bu statik çelişkinin ne bir geçmişi ne de bir geleceği vardır.

Geçmişi yoktur çünkü —ve Ukrayna örneğinde bu özellikle tipiktir— Ukrayna'nın kendi gerçek tarihine dair hiçbir şey dikkate alınmaz, adlandırılmaz, tarif edilmez. Geçen haftadan önce Ukrayna kimin umrundaydı? Birçok insan nerede olduğunu bile pek bilmiyordu. . . . Ukrayna, Avrupalı özgürlüğün şampiyonu olarak, birdenbire Tarih sahnesine çıkabilmekte; çünkü orada gerçekleşen şey Avrupa —özgürlük, demokrasi, hür teşebbüs ve benzeri ihtişamların anavatani— ile bütün geri kalanlar —Putin'in barbarlığı ve yanında gelen despotluk dahil olmak üzere— arasındaki statik çelişkinin terimleriyle tarif edilebilmekte. Geçmişi yok çünkü bütün bunların nereden geldiğini bilmeyiz, mesela Ukrayna'nın yüzyıllarca Rusya denilen şeyin bileşeni olmuş olduğunu; daha çok yakın zamanda bağımsız bir Ukrayna'nın çok belirli bir tarihsel sürecin —Sovyetler Birliği'nin çözülmesi— çerçevesi içinde şekillendiğini bilmeyiz. Benzeri şekilde, Ukrayna'nın her zaman ayrılıkçı eğilimleri olduğunu ve bunların sürekli olarak reaksiyoner olmuş olduğunu: yani güçlü reaksiyoner güçler ve daha da kötülerince desteklendiğini bilmeyiz. Ukrayna'da kutsal şehirleri Kiev olan Ortodoks rahipler sınıfı bütün bunlarda belirleyici bir rol oynamıştır ki yeryüzünün en reaksiyoner varlığı, Emperyal Ortodoksluğun megalomanyak bir merkezi olduklarını söylemek bile gereksiz. Bu ayrılıkçılık belirli anlarda kimsenin hele Rusya halkının asla unutamayacağı aşırılıklara ulaştı. Rusya topraklarından gelen, Nazilerce silahlanmış örgütlü orduların büyük kitlesi Ukraynalıydı. Köyleri —Fransız köyleri de— bütünyle kan ve ateşe bürüyen Ukraynalıların tarihini bile okuyabiliriz bugün. Fransa'nın merkezindeki direnişçiler üzerindeki zulmün büyük bölümü Ukraynalılarca yürütüldü. Kimlikçi değiliz, 'Bu Ukraynalılar ne kadar piç!' diyecek değiliz, ama bütün bunlar bir tarih oluştururlar, Ukrayna'daki belirli bir dizi politik öznenin tarihini oluştururlar.

Dahası, bu çelişkinin geleceği yoktur, çünkü gelecek önceden kurulmuştur: Ukraynalıların arzusu aziz Avrupa'ya, halihazırda mevcut bir özgürlük kalesine doğru yürümek olacaktır. Bu sonluluğu dayatan işlemler burada bizzat zaman ile ilişkilenebilir. Zaman bittiyse, durmuş olduğundandır. Propaganda zamanı hareketsiz bir zamandır. Oluşmakta-olan-zaman için propaganda yapmak çok zordur: bir *varlık* için propaganda yapabiliriz, bir *oluş* için değil. Ve buradaki propagandaya göre Ukraynanın başkaldırısı statiktir,

yani hiçlikten ortaya çıkmıştır ve zaten varolan bir şeye, demokratik özgür Avrupa'ya doğru yönelmiştir.

Fransa'da bütün bunların özsel bir kişileştirmesi bulunmakta, o da Bernard-Henri Lévy. Ne zaman sonluluğun dayatılması gerekse, bunu yerine getirmek için meydana fırlamakta. Diyebiliriz ki ne zaman BHL devreye girse, sonluluğun davullarını çalmak için gelmektedir. Fakat esas işlemin derdi hiç de Ukrayna değildir: Fransız propagandacıların umurlarında bile değildir Ukrayna'nın kaderi, inanın bana. Onların tek ilgilendiği aziz Avrupa'dır, herkes tarafından Ukraynalıların eylemlerini, insanlığın bütünü için Avrupa'nın taşıdığı muazzam değerın açık bir kanıtı olarak görülmesini isterler. Ukraynalılar bile, ki haklarında kimse bir şey bilmez ve daha ziyade uzak ve kısmen müphem figürler olarak sunulurlar, Avrupa'ya girmeyi o kadar şiddetle, yaşamalarını riske atacak kadar istediklerine göre —ve Maidan Meydanı'nda gerçekten ölenler oldu— o zaman demokratik Avrupa'nın bir hiç sayılamayacağından emin olunabilir. Batı için bir çeşit arzu yaratan —bu arzuda gerçek payı var, bu noktaya sonra döneceğim—, ve bu yolla kendi ideolojik, politik, kurumsal, vb. konumlarını sağlamlaştıran Batı için bir özürdür bu.

Ayrıca diyebiliriz ki Ukrayna'nın kavrandığı şimdiki zaman da özgün değil, sahtedir. Birazdan açığa çıkacağı gibi, 'Şimdiki zamanın imgeleri' seminerindeki esas bir temaya göre, her özgün şimdiki zaman, geçmişin geleceğe yönelik bir burkulması ile kurulur. Şimdiki zaman geçmiş ve gelecek arasında duran homojen bir blok olarak işlenmiş olan şey değil, *ilan edilen*, dolayısıyla hem geçmişten gelen bir *tekrara*, hem de geleceğe doğru *yansıtılan* eğriye, gerilime yol açan şeydir, öyle ki şimdiki zaman sonsuz potansiyelin taşıyıcısıdır. Eğer Ukrayna'daki ayaklanmanın şimdiki zamanı sahte ise, o zaman geçmişi yoktur ve geleceği zaten gelmiştir. İşte bu yüzden özgün bir şimdiki zamanın işareti olabilecek özgün bir *ilan ediş* yoktur. Başka şekilde ifade edersek, sonluluğun dayatılması Ukrayna'daki başkaldırısı sanki gerçekte yeni bir şey ilan edilmemiş gibi göstermektedir. Ve yeni bir şey ilan edilmediğinde, hiçbir şey ilan edilmiş olamaz. Mallarmé'nin söyledikleri bununla yakından ilgili: *Şimdiki bir zaman yenik sayılır — kalabalık kendini ilan etmezse*. Ukraynalıların söyledikleri buradaki herhangi bir propaganda-cının söyleyebileceklerinin aynısıdır, yani: 1. Muhteşem Avrupa'ya girmek istiyorum; 2. Putin karanlık bir despottur. Ama bunu söylemekle fazla bir şey söylemiş olmazlar, bunda Ukrayna ile, halkının gerçek yaşamı ve düşünceleri vb. ile hiçbir tarihsel bağlantı yoktur. Tek söyledikleri, başkalarının onlardan duymak istedikleri şeydir, ancak Avrupa —ki küreselleşmiş kapitalizmin yerel kurumsal dolayımından başka bir şey değildir— ile Putin —ki hiç demokratik olmadığı söylenir, ama zaten o demokratik olmak istemez,

derdi değildir— arasındaki zor, uyumsuz ilişkiler içindeki rollerini oynarlar. Senaryosu çoktan yazılmış bir tiyatrodur bu.

Şunu söyleyebiliriz: ilan edişin çağımızdaki uğrağı kamusal bir meydanı ele geçirmektir. Her zaman böyle değil. İlan edişin kamusal bir binanın kuşatılması, geniş bir protesto yürüyüşü, vb. olduğu haller de var. Ama önemli bir süredir popüler kolektivitenin tarihsel biçimi bir meydanın uzun süre işgal edilmesi oldu (Tahrir Meydanı, Taksim Meydanı, Maidan Meydanı...). Ve bu işgaller kendi belirli zamanlarını kurmaktalar; zaman ve mekan derinden birleşmekte, Parsifal'deki gibi: 'zaman burada mekan olur'. İşgali yapan bizlerin kendi amacımızı söylemek zorunda olmamıza izin veren bir zamandır bu. Bir gösteri olsa başlar ve biter, bir ayaklanma olsa ya başarır ya yenilir, vesaire. Bir kamusal meydanı işgal ettiğinizde ise, olacağı bilmeniz mutlaka gerekli değildir: belki çok uzun bir zaman sürebilecektir. Sanki her şey, şehirdeki açık bir mekanın ele geçirilmesinden oluşan yeni bir ilan ediş biçiminin, en azından ilan ediş imkanının yeni bir biçiminin doğmuş olduğuna işaret etmekte. Bunun mutlak bir şehir egemenliği devrinde yaşıyor olmamızla oldukça yakından bağıntılı olduğunu düşünüyorum. Köylü isyanları, uzun yürüyüşler vesaire yok. Hakim kolektif varoluş şekli şehirler, yoksul ülkelerde bile bu böyle, canavarsal megapoller biçiminde. Şehrin işgal edilmesi, merkezi şehir meydanının, şehrin kalbinin işgal edildiği kısıtlı biçimi içinde, ilan ediş imkanının yoğunlaşmış biçimi oluyor giderek —ve kimse bunu icat etmedi; tarihsel bir yaratım bu. Öte yandan bu ancak —ve bu nokta üzerinde ısrar edeceğim— ilan edişin biçimsel, arayıcı, bulanık koşuludur. Meydanda yapılan negatif bir ilandır. Meydanda yürüyen insanlar, ortak bir şey söyleyecek olduklarında 'Mübarek istifa!' veya 'Bin Ali dışarı!' veya Ukrayna'da 'bu hükümeti artık istemiyoruz!' diye bağırırmaktalar.

O zaman verili bir alanda yeni bir tür kolektif pozitiflik bulunuyor, büyük şehirlerin merkezi meydanlarının işgal edilmesi, ve bunun en belirgin dayanağı aslında bizzat bu süresi uzatılmış örgütlenme, çünkü halkın birliğinin mühürlendiği yer burası (meydanda uzun süre kalabilmek için yiyecekleri, tuvaletleri örgütlemek lazım, vesaire). Fakat, basitçe söylersek, ilan kendi saf negatif biçiminin ötesine gitmemekte, çünkü meydanı işgal eden bileşim, modernite-gelenek ekseninde bölünmüş.

Mısır bunun kanonik örneği oldu. Bildiğiniz gibi, tarihsel düşmanlık nedeniyle Mübarek'ten kurtulmak isteyen kesim —Müslüman Kardeşler— ile, Batı için belirli bir arzu besledikleri için, dinsel ya da askeri hiçbir baskı istemedikleri ve 'Avrupalı özgürlükler' olarak fetişleştirilmiş belli başlı bir dizi özgürlüğü istedikleri için Mübarek'ten kurtulmak isteyenler arasında özgün,

pozitif hiçbir birlik yoktu.

Bu gibi hallerde olan şey nedir? İlanın sonucu bütünüyle güvencesizdir çünkü burada elimizdeki ancak bir yarım ılandır. Dar anlamda negatif bir ilan eğer muzaffer olacaksa onu ilan edenlerin mutlak birliğini önvarysaymalı. İşte bu, söylemeden geçmeyelim, Lenin'in büyük fikriydi. Demir disiplin olmadan başarılı olamayacaktık, çünkü pozitif örgütlü bir birliğimiz yoksa, negatif birlik kısa sürede parçalanmaya, bölünmeye ve dağınıklaşmaya başlayacaktı. Buradaki konumuz Leninizm değil, ama Maidan Meydanı'nda veya sözünü ettiğimiz diğer meydanlarda 'artık ... istemiyoruz' diye ilan etmenin basit bildirisinin ötesine geçildiğinde tamir edilmez bölünmelere düştüğünü kolayca görebiliriz. Şu anda Ukrayna'da yaşanan tam olarak budur. Bir yanda Batı için belirli bir arzuyla hareket eden demokrat ve liberaller var (bizdeki basının genelde 'Ukraynalılar' dedikleri), öte yanda çok farklı insanlar, Ukraynalı ayrılıkçı tarihsel geleneğin silahlı darbe grupları olarak örgütlenmiş, az ya da çok açıklıkla —ama şüphesiz— faşist dünya görüşü taşıyan insanlar var. Avrupa'yı savunduklarını söylemekten memnunlar, onları Ruslardan kurtarmaları koşuluyla; kendi geleceklerini hiç de 'Avrupalı özgürlük' terimleriyle görmeyen eski tip Ukraynalı milliyetçilerden oluşan mutlak olarak kimlikli bir öge bu. Sorun şu ki, kasaba meydanı eylemciliğinin bakış açısıyla, hakim olan onların kuvvetleri; geri kalan herkes pek iyi insanlar olabilirler ama gerçekte büyük ölçüde örgütsüzler (ve bir ölçüde örgütlü olsalar bile bu seçimde oy kazanmaya dönük).

Son olarak, şunu söyleyebiliriz: şehir meydanı bileşimlerinin ilanlar gerçekleştirdikleri bütün bu çağdaş durumlarda, işin içinde iki değil üç taraf bulunmakta. Bir tarafta kurulu devlet gücünü oluşturan hükümetler, kurumsal yetkililer, partiler, ordu kesimleri, polis vb. ve genelde bir de yabancı partner bulunuyor: örneğin, onlarca yıldır Mübarek'in yabancı partneri Birleşik Devletler'di ve doğruyu söylemek gerekirse bir bütün olarak Batı'ydı. Sonra meydandaki ortak negatif ılanda birleşen bir değil, iki diğer kuvvet bulunmakta: kimlikli bir öge (Müslüman Kardeşler, Ukraynalı milliyetçiler) ve 'demokratlar', yani Batılı modernite arzusunun esin alanları. Demek ki, bir gelenek-modernite kutuplaşmamız var, tabii modernite bugün küreselleşmiş kapitalizm himayesi altındaki modernite olarak anlaşılmalı, çünkü başka herhangi bir yolla temsil edilmemekte, hele ki bu temsil kazanç sağlayıcı değilse. Bu üç taraflı çarpışma, bu duruma sonluluk dayatılmadığı sürece, iki taraflı bir çarpışmaya indirgenemez.

Mısır'ın tarihinin tamamı üzerine düşünmeliyiz, ki büyüleyici bir tarihtir bu. Mısır'da da üç taraflı bir çarpışma var: ilk olarak Mübarek, Mısır as-

keri aygıtı ve onun müşterileri ve himaye ağları, ve Tahrir Meydanı'ndaki iki öge: bir yanda Batılı kapitalist moderniteye doğru çekilen bileşen, öbür yanda tekil bir geleneksel kuvveti temsil eden Müslüman Kardeşler —ve söylemek gerekir ki oldukça fazlaydılar. Birlikleri negatif bir birlikti ('Mübarek istifa!') ama ne zaman ki bir şeylerin açıldığını gördüler, bir şey önermek zorunda kaldılar. Bu şey seçimler oldu. Seçimler, birlikleri saf negatif olan iki öge arasındaki ilişkiye arabuluculuk yapılan maket bir sahne sağladı. Ve ne oldu?.. Müslüman Kardeşler seçimleri kolaylıkla kazandı ve Batılı, demokratik, eğitilmiş öge temizlendi. Mısırlı küçük burjuvazi Mısır halk kitlesine olan bağlantısının gerçekten ince olduğunu keşfetti. Haklı bir öfkeyle, hiçbir şey için isyan etmemiş gibi, Mısır toplumunun bu modernleştirici kesimi yeniden sokaklara çıktı: son Haziran gösterilerinde yeniden ayaklandı ama bu sefer tek başınaydı. Ve tek başına pek de bir kıymeti yoktu. Bu yüzden gelmekte olan müdahaleyi olumlu karşıladı. Kimin müdahalesini?.. Ordunun müdahalesini. Küçük burjuva sorumsuzluk —kaba dilimi affedin— bu olağandışı olguyu üretti: birkaç ay önce 'Mübarek istifa!' diye bağırان aynı insanlar şimdi 'Mübarek dön!' diye bağırıyordu. İsmi değişmişti, El-Sisi'ydi, ama tam olarak aynı şeydi: Mübarek rejiminin ikinci dönemi. Oldukça çarpıcı operasyonlara bizzat girişerek işe başladı diyebiliriz: büyük çoğunluğun seçtiği bir hükümetin bütün personelinin hapse doldurarak (bu dönemde basın darbeden demekten çekindi çünkü anlarsınız ya hapse atılanlar Müslüman Kardeşler ise hakiki bir darbe değildi bu...) ve protesto eden partizanları vurarak. Ordu endişesizce kalabalıklara ateş açtı, Paris Komünü'nün ezilmesi örneğindeki gibi; düşünün, Batılı gözlemcilere göre bir günde 1,200 insan öldürölmekteydi. Sonlulukla-ıslah-etme Mısır'daki durum için olağandışıydı çünkü son tahlilde bir döngüsellığı temsil etmekteydi: üç yanlı kavga döngüsel bir süreçti. Ayaklanan eğitilmiş küçük burjuvazi ve Müslüman Kardeşler'in kitlesel tabanı arasındaki çelişki öyle oldu ki sonunda galip gelen üçüncü taraf oldu.

Burada neyin iş başında olduğunu görebilirsiniz: varolan despot hükümet karşısında gerçek bir gelecek var mıdır, artık bunca yıldır bildiğimiz biçimiyle, yani negatif birleşmiş çok parçalı hatta çelişkili bir hareket biçiminde bir ilan ediş var mıdır? Baştan her şeyi önceden kurulmuş bir sonluluğa indirgemeye, —bu soruyu basitçe kendimize sorarsak— son tahlilde her şeyi demokratlar ve diktatörler arasındaki tarihsel mücadeleye indirgemeye devam edilebilir mi? Hele ki bazıları diktatörlerin geri dönmesinden —nasıl desem— o kadar da endişeli olmamaktan memnunsa, Mısır'da olduğu gibi.

Tarihin, bir yaratımın icadının —yani, özgün bir sonsuzlukla donanmış bir şeyin— ortaya çıkması için, ilan edişin yeni bir biçimi bulunmalı, entelektü-

eller ve kitlelerin geniş kesimi arasında bir ittifak kurulabilmelidir. Bu yeni ittifak kamusal meydanlarda mevcut değildi. Bütün mesele küreselleşmiş kapitalizmden başka bir modernite icat etmektir ve bunu da yeni bir politika yoluyla yapmaktır. Bu farklı modernitenin ilk izlerine sahip olmadığımız sürece, elde kalan, bugün gördüğümüz şeyler olacaktır, yani, döngülere kapılıp giden negatif birlikler, propagandanın bakış açısından, iyiye karşı kötünün mücadelesi fikrinin tekrar edilmesi, gerçek durumun karikatürü olan terimlerle ifade edilmesi. . .

Bu üç taraflı çarpışma yanlışlanmıştır çünkü 'modernite' terimi çoktan ele geçirilmiştir. Tüketim ve Batılı demokratik rejim anlamında 'özlem'i çerçeveler, yani bugün olduğu haliyle hakim düzene entegre olma özlemini. Nihayetinde 'Batı' küreselleşmiş kapitalizmin hegemonyasının kibarlaştırılmış ismidir. Eğer buna entegre olmak istiyorsanız doğrusu bu size kalmıştır fakat kabul etmek gerekir ki bu ne bir icattır, ne yeni bir özgürlük ne de başka bir şeydir. Başka bir şey istiyorsanız, anti-kapitalist olmak, kendini bir soyutlama ile temellendirmek yetmez; küreselleşmiş kapitalizmin himayesi altında olmayan bir yaşama biçimini icat edip önermek gerekir. Bu daha çözülmesine yeni başlanmış olan fevkalade belirgin bir görevdir. Klasik Marksizm kendisinin kapitalist modernitenin tarihsel olarak meşru varisi olduğuna hakikaten inanıyordu. Bu kapitalist modernitenin barbarlığa gittiğini veya zaten barbarlık olduğunu iyi görmüştü ama bu barbarlığın genel içsel hareketinin bir uygarlık mirası bırakacağına, bunun da devrimcilere kalacağına inanmıştı. Meseleye bu şekilde yaklaşmak oldukça hatalıdır. Kapitalist modernitenin yıkımdan başka hiçbir miras bırakmayan bir modernite olduğunu düşünmek gayet mümkündür. Benim bakış açım ise — nereye gidiyor? Bu bayrak altında yürüyen insanlar gerçekte, bilmeseler de, örgütlü bir nihilizm özlemi içindeler. Freud'un sözünü ettiği 'uygarlığın huzursuzluğu' Marksistlerin anlayabildiğinden çok daha derindi. Uygarlığın mucizevi meyvelerinin dağılımı, bölüşümü ya da erişimi meselesinden ibaret değildi; ne de bir eğitim meselesiydi (Tolstoy veya Victor Hugo gibi insanların uygarlığı ve yeniden icadını herkese sağladıkları için eğitimin evrenselleştirilmesi olduklarına dair büyük fikirler) — geçtiğimiz yüzyılın sonuna kadar güçlü kalan fikirlerdi bunlar.

Görünüşe göre bütün bu girişim kendisine ait simgelele dokunan bir yeniliğe gereksinim duymakta: yani uygarlık için yeni parametrelerin icat edilmesine. Kalabalıkların yürüdüğü meydanlarda gördüğüm buydu. *Şimdiki bir zaman yenik sayılır — kalabalık kendini ilan etmezse*. Belki kalabalığın kendini ilan etmek istediği aşamadayız, yani iyimser olarak 'tarihin yeniden uyanışı' olarak adlandırdığım şey. Fakat bu ilan ediş faydalanabileceği sim-

gesel kaynaklara sahip değil. Politik olarak mesele yeterince açık: kapitalist modernite eğitilmiş nüfus kesiminin (şehirli küçük burjuvazi, orta sınıflar, vb.) nüfusun esas kitlesinden derinlemesine kopmuş kalması için her çeşit aracın kullanılmasını bir anlamda önvarsaymaktadır. Bu amaca hizmet eden propaganda mekanizmalarını tespit edebiliriz ve söylemem gerekir ki 'laikçilik' bunlardan birisidir. Politika bu mekanizmaların aşılmasından, ötelere geçilmesinden oluşur. Eski jargonu kullanırsak bu entelektüellerin kitlelerle olan bağıdır. Yani yalnızca kendileri için değil, dönüşmüş bir modernite adına başkaları için de talep edebilme kapasiteleridir, protestocuların meydanda ne yaptıklarını söyleyebilme kapasiteleri, mevcut tekellerine sığınıp hasım tarafın seçim veya şiddet yoluyla idareyi ele almasına izin vermeme, hatta onları birleştiren negatif etkinlik üzerinde bile yetki kazanmasına izin vermeme kapasiteleridir. Mısır bu noktaya ilişkin evrensel bir ders veriyor, ve Ukrayna da aynı şeyi görecektir, alacağı biçimlerin bilgisine henüz sahip değilsem de.

Belirli tarihsel durumlara uygulanan indirgeyici propaganda işlemlerini 'sonluluk', sonluluğun açılmasını ise 'sonsuzlaştırma' diye adlandırmak lazım —yani ilanın parametrelerinin nihayet bir araya geldiği, kesin olarak 'Mübarek istifa!' diyebildiğin, ama aynı zamanda başka bir şeyi de ilan edebildiğin an. Peki bu başka şey ne?.. Ne olursa olsun Batıya dönük bir arzu değil —deliği tıkayacak olan şey bu değil. Özel tarihsel bir taşma noktasını yaşamaktayız, ondokuzuncu yüzyılda böyle bir an olmuştu, insanların yadsımadan emin olup doğrulayıcı karşılığında emin olamadıkları zamanlarda. Ve bu boşluk içinde eski dünya yeniden göründü çünkü zaten orada bulunma lütfuna haizdi.

(EN: David Broder)

