

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>

ALAIN BADIOU

felsefe
için
manifesto

Gloire du long
désire, Ideas

Tout en moi s'exaltait
de voir

La famille des iridées

Surgir a ce nouveau devoir

Uzun yollar tepmiş arzu, Düşünceler
Bu yeni sorumluluğa tomurcuk açan
İris çiçekleri ailesini göreyim diye
İçimdeki her şeyi yüceltip coşturan

Mallarmé

Çevirenler: Nilgün Tatal - Hakkı Hünler



Alain Badiou

Felsefe için Manifesto

Felsefe Profesörü A.Badiou, 1937 yılında Fas'ın Rabat kentinde doğdu. 1969 yılından bu yana Vincennes ve Paris-VIII (St.-Denis) Üniversitesinde felsefe eğitimi veriyor. Badiou aynı zamanda Paris'teki 'Uluslararası Felsefe Okulu'nun konferans direktörüdür. 1969'da zamanın Deneysel Araştırma Merkezi kadrosuna Michel Foucault ile birlikte ilk atananlardan biri olan Badiou, uzun süredir Fransız Genç Komünistler Birliği'nin önde gelen üyelerinden biridir ve halen L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesini sürdürmektedir.

Romancı ve iyi bir oyun yazarı da olan Badiou'nun politik sistemi, onun *L'Etre et L'événement (Varlık ve Olay)*, 1988, kitabında bütün yönleriyle ele alınmıştır. 1989'da *Manifeste pour la philosophie*, adıyla yayınlanan '*Felsefe için Manifesto*'nun buradaki çevirisine yazarının izniyle iki deneme daha eklendi; "Felsefenin Kendisinin (geri) Dönüşü" ve "Felsefe'nin Tanımı", her iki makale de on yıldır verdiği konferans ve denemelerin bir toplamı olan '*Conditions*'da (Paris: Seuil, 1992) 'Felsefenin Kendisi' başlığı altında yer almıştı. Badiou'nun en temel eseri olan '*Felsefe için Manifesto*' Türkçe'ye ilk kez çevriliyor ve Badiou'nun dilimizde yayınlanan ikinci kitabı. Yazarın bir diğer önemli kitabı olan, *L'Etique* (1993) Metis Yayınları'ndan '*Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine bir Deneme*' adıyla daha önce (Mart 2004) yayınlanmıştı.

Kitabın Türkçe'ye çevrilişinde Fransızca '*Manifeste pour la philosophie*' (Fevrier 1989, Editions du Seuil,) basımı ve İngilizce '*Manifesto for Philosophy* (Suny Press, 1999) basımı temel alındı. *Felsefe için Manifesto*'yu Fransızcadan Nilgün Tatal, 'Felsefenin Kendisinin (geri) Dönüşü' ve 'Felsefenin Tanımı' makalelerini ise İngilizceden Hakkı Hünler Çevirdi.

Ara-lık Yayınları
Toplum politika felsefe kitapları 3

Alain Badiou
Felsefe İçin Manifesto

Çevirenler: Nilgün Tatal - Hakkı Hünler

Yayıma Hazırlayan: Hüsamettin Çetinkaya

Kitabın özgün adı ve yayıncısı:
Manifeste pour la philosophie
© Editions du Seuil, 1989,

© Ara-lık Yayınları, 2005
Birinci Basım: Kasım 2005

Kapak resmi: P. Klee
Kapak tasarımı: Cemil Perva
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Ara-lık yayınları

Baskı ve Cilt: Ertem Matbaası-0 312 4180711

ISBN 975-98047-1-9

Ara-lık yayınları
7610 sk.32/8 Karşıyaka-İzmir
Tel: 0 232 7553795

ALAIN BADIOU

FELSEFE İÇİN MANİFESTO

Çevirenler
Nilgün Tatal - Hakkı Hünler



İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
1. İmkânlılık	17
2. Koşullar	23
3. Modernlik	31
4. Yaygın Kullanımı Açısından Heidegger	37
5. Nihilizm mi?	43
6. Eklentiler (Sutures)	51
7. Şairler Çağı	59
8. Olaylar	69
9. Sorunlar	81
10. Platoncu Tavır	91
11. Türeyimsel (Générique)	97
Felsefenin Kendisinin (geri) dönüşü	107
Felsefenin Tanımı	139
EK: Türeyimsel Düşünce	145

ÖNSÖZ

Alain Badiou'nun bu küçük oylumlu fakat alabildiği-
ne yoğun ve kapsamlı kitabı, onun felsefi sisteminin en
temel açılışıdır. 1988'de -felsefi müdahalesini gerçek-
leştirdiği yapıt olarak ünlenen- *L'Etre et l'événement*
(*Varlık ve olay*) yayımlandıktan bir yıl sonra, 1989'da
yayımlanan '*Felsefe için Manifesto*' bir anlamda *Varlık
ve Olay*'da geliştirilen tezlerin özet ve yoğun bir sunu-
mu. Bu nedenle, kavramsal ve sistematik yapısının çok
da kolay anlaşılır olmadığı söylenebilir. Özellikle ülke-
miz düşünce ortamının (2004'de Badiou'nun Metis
yayınlari'ndan çıkan *Etik* adlı eseri dışında) pek tanı-
madığı, yabancısi olduğu bir izlek evrenine ve kavram
allesine sahip olduğu dikkate alındığında, kitabın okur-
dan biraz fazla emek talep etmesi şaşırtıcı olmamalı
diye düşünüyorum.

Yayınevimizden eşanlı olarak yayımlanan Jacques
Rancière'in '*Uyuşmazlık: politika ve felsefe*' adlı kita-
bının da -politik felsefe için- paylaştığı bu izlek evreni
bir 'geri dönüş' tematiği ile ilgilidir. Sadece postmo-
dernizmin değil, daha öncesinde tarihsiciliğin etkisinin
de belirleyici olduğu günümüzdeki, çöküş, tükeniş ve
dağılmacı kabullenişe radikal bir meydan okumayı iki

eser de paylaşıyor.

Bu anlamda, Badiou'nun başlıkta 'Manifesto' sözcüğünü kullanması anlamlıdır. Özellikle 20.yüzyıl başında peş peşe ilan edilen sanat hareketlerinin manifestoları başta olmak üzere, bir çok politik ve sanatsal akım ve çıkışların manifestoları hep olmuştur. Manifestonun saflığı, bizzat bir varlık beyanı olmasına dayanır. Manifesto 'kendi varlığımızı, varoluşumuzu dünyaya ilan ediyoruz' demektir. Bu tek başına bilimsel bir ispat, sanatsal bir yapıt, politik bir hareket, ya da salt aşk uğruna bir edim değildir. Manifesto bunların hepsinin birlikte-mümkün-oldukları düşüncesinin bir müdahalesidir. Manifesto argüman yapısı ve kanıtlayıcı işleyişiyle bilimdir (matheme), ruhuyla, sesiyle, bildirilenin ötesine uzanışıyla şiidir, yarattığı tüm insanlara, genele yönelik etkisi ve tavrıyla politiktir ve nihayet bildirimlerine sadakatlariyla o bir aşktır. Burada Badiou'nun manifestosu, felsefe için bir manifestodur, bizzat felsefenin kendisi için bir varlık beyanı. Tam da bu nokta, bugüne, çağa göndermesi son derece etkin ve şiddetli olacak olan bir açılım, genişleme anıdır. Çünkü 'felsefenin kendisi nedir', sorusu uzun zamandan sonra (iki bin yıldan sonra) bugün tekrar çıplaktır.

Badiou, felsefe derken Platoncu bir felsefeyi anlar. Henüz 'Bir' tarafından güdülmeyen, matematiğin (kanıtlayıcı üslubun), şiirin (öznesiz bir ötenin), politikanın (bir icat olarak politikanın) ve nesnesiz aşkın (aşk emeğinin) kendi hakikatlerinin düşünce uzamı olan bir felsefeyi. Bunlar felsefenin koşullarıdır ve bu koşullar gereklidir, çünkü felsefe onları karşılayan, onlara sığınak olan, bu koşulların usullerinin birlikte mümkün

olabilirlik niteliğini ele alan bir düşünce uzamıdır. Badiou için felsefe bir hakikat bilgisi, bir hakikat konumu değildir. Felsefe kendi koşullarına özgü hakikatlerin türdeş olmayan dağınıklığını biraraya getirerek, kendi zamanı hakkında düşünmeye girişir. Felsefe hakikati dile getirmez, onu *bağlamsallaştırır*.

Her şeyin sonu geldi, her şey dil oyunlarından ibaret, hiçbir hakikat yok: Modern sofistliğin bu histerik sevinç çılgılığında rahatsız edici olan şey tam da bu meydan okumanın bir hileyi gizlemesidir. Yani bu 'son' ilanı, kendi geçerliliğinin kanıtını nereden alıyor? Sona erdiğini, çöktüğünü, söylediği, felsefeden veya bilimden mi? Peki, nasıl olur, sona erdiği ilan edilen 'düşünce' nasıl olur da 'kendi sonu' ilanının geçerliliğinin kanıtı olur? O zaman şunu sormalıyız; bu her şeyin sonunu ilan eden bilgi ne tür bir bilgidir? Başka deyişle neyin bilgisi sonun bilgisidir? *Manifesto*'nun en temel izleklerinden biri budur. Bu 'son' bilgisi ile felsefeyi, felsefi klişecilikle ya da felsefemsi ile felsefeyi, kısaca sofistlikle felsefeyi kutupsallaştırması. Bu kutupsallık dışında felsefenin kavarmsal uzamının niteliğini anlamak imkansızdır.

Bu çözülüş ve çöküş bilgisinin, bu son paranoyasının büyüünün giderek kendini de kuşatıyor olmasına delalet eden, postmodernizmden sonra!? Ya da sonra'nın sonu söylemi bu 'son yazgısı'nın bir parçası değil midir? Ve bu 'parça' tam da içinde yer aldığı ve hiç de kendisini temsil etmeyen bu söylemin açmazına, krizine işaret etmiyor mu? Ve bu açmaz o 'son bilgisi'nin hakikati değil mi? Öyleyse bugün, her şeyin sonunu ilan eden sofist histeri karşısında yapılması gereken, bu

açmaza sadakatle tam da felsefenin kendisinin (geri) dönüşünü ilan etmektir. Badiou'nun tezleri kısa ve nettir: Felsefe, görevinin ve amacının bütünlüğü açısından mümkündür ve felsefe zorunludur.

Felsefenin bugün sorduğu merkezi sorular da aslında bu zorunlulukla ilgilidir. Badiou bu kitabında bu soruları ve yanıtlarını, kanıtlayıcı (matheme) bir üslupla açmaktadır. Başta öznenin yapıbozumu, diyalektikğin yetmediği noktada İki'nin işlevi, dil ve düşünce arasındaki ilişkide seçikleştirilemeyen ya da dilegetirilemeyen işlevi vb. felsefenin merkezi sorunları metnin temelinde işlemektedir.

Alain Badiou'ya, 'Felsefenin kendisinin (geri) dönüşü' ve 'Felsefenin Tanımı' makalelerini bu kitaba ilave etmemiz için verdiği izin ve gösterdiği nezaket nedeniyle teşekkür ediyoruz. Ve 'Felsefe için Manifesto'nun dilimize kazandırılması konusunda Nilgün Tatal ve Hakkı Hünler'e olan borcumuz: Klasik bir çeviri problematiğini çok aşan güçlüklerin alt edilmesinde gösterdikleri düşünsel çaba ve hazırlık aşamasında benim her soruma verdikleri doyurucu yanıtlar için, ama her şeyden öte, bu metinlerin Türkçeye kazandırılmasındaki emekleri ve ilgileri için onlara teşekkür ediyor, şükranlarımı sunuyorum. 'Küme teorisi', Russel ve Cantor'un paradokslarıyla ilgili matematik alanındaki bilgileri tarayan ve beni tamamen yabancıları olduğum bu dünyadan haberdar eden İsmail Gazel'e teşekkür ediyorum. Ve düzeltim ve son okumalardaki emekleri nedeniyle Ara-lık ailesine teşekkürüm zaten bakı.

Hüsamettin Çetinkaya
Çeşmealtı - 23 kasım 2005

FELSEFE İÇİN MANİFESTO

İMKÂNLILIK

Kuşkusuz başka yerlerde olduğundan daha fazla felsefeci olan Fransa'da bugün hâlâ hayatta olan fazla felsefeci yoktur. Sayıları zorlasak bile bir elin on parmağını geçmez. Çağımız için tikel, kime ait olduğu belli sözceler önerenleri felsefeci kabul edip, yorumcuları, saygıdeğer bilgînleri ve başarısız denemecileri hesaba katmadığımızda, sayıları onu geçmez.

On felsefeci? Ya da “felsefeciler” mi deseydik? Tuhaf ama, bu felsefecilerin çoğu felsefenin imkansız olduğunu, sonunun geldiğini ve kendisinden başka bir şeye devredilmiş (delegue) olduğunu söyler. Örneğin Lacoue-Labarthe, “Artık felsefe arzusu duymamak gerekir” derken,¹ benzer bir şekilde Lyotard “Mimari olarak felsefe çökmüştür”² der. Mimari tarzda olmayan bir felsefe tasarlanamaz mı diye sormak gerek. “Çöküntülerin bir yazını”, bir “mikroloji”, bir “grafitti sabrı” ile (Lyotard için bunlar çağdaş düşünce üslubunun metaforlarıdır), (hangi anlam verilecek olursa olsun) “felsefe” ara-

1. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du Politique*. Heldegger, *l'art et la politique*. Paris: Christian Bourgois, 1987, p. 19

2. Jean-François Lyotard, *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983.

sında basit bir isim benzerliğinin dışında hâlâ bir bağlantı kurulabilir mi? Ölülerimizin en şanlısı Lacan bir “felsefeci-karşıtı” değil miydi? Lyotard'ın Mevcudiyetin kaderine ancak ressamı yorumlayarak değinmesini, Deleuze'ün son büyük yapıtının konusunun sinema olmasını, Lacoue-Labarthe'in (ya da Almanya'da Gadamer'in) kendisini Celan'ın şiirsel öndelenmesine adanmasını ya da Derrida'nın Genet'ye gereksinim duymasını başka türlü nasıl açıklayabiliriz? Hemen hemen felsefecilerimizin hepsi, felsefenin artık dolduramayacağını ilan ettikleri yeri felsefenin ilgi alanlarından birinin kaçamak bir şekilde işgal etmesini sağlamak için dolayımlanmış bir yazın, dolaylı araçlar ve dolambaçlı göndergeler (referent) arayışına düşmüştür. Bu dolaylı üslubun tam merkezinde şair, dini bütün ve “Yahudi” olamayanın korkulu rüyası yer alır... Bu tutumla bağlantılı olarak örneğin Heidegger'in milliyetçi-sosyalist yanlılığına dair uyarının aniden ortaya atıldığı görülür: Kolyma'nın ve Auschwitz'ın en önemli kanıt olarak ileri sürüldüğü tarihin bize karşı açtığı davada, felsefeciler sırtlarına 20. yüzyılın ve Platon'dan bu yanaki yüzyılların sorumluluğunu alarak suçlu olduklarını ilan etmeye karar vermiştir. Oysa sanık iskemlesine birçok defa oturan bilim adamları, askerler, politikacılar yüzyılın kıyımlarının mesleki örgütlerini onarılamaz bir şekilde etkilediğini düşünmemiştir. Sosyologlar, tarihçiler ve psikologlar etkinliklerini masumane bir şekilde sürdürmeye devam etmektedir. Felsefeciler 20. yüzyılın ve bu yüzyılı biçimlendiren yüzyılların tarihsel ve politik kıyımlarıyla düşüncenin, düşüncelerinin yüzleşmek zorunda olduğunu içselleştirdi. Çünkü bu kıyımların bir yandan düşünmeye devam etmenin önün-

de bir engel oluşturduğunu, öte yandan ise bu kısımların filozofların işlediği tarihsel ve kolektif entelektüellik görevini ihmal suçundan yargılamalarını gerektirdiğini varsaymışlardır.

Kıyımın entelektüel olduğuna dair bu felsefi özgülleştirme, içinde kuşkuşuz büyük bir kibir barındırır. Lyotard Lacoue-Labarthe'ı "Nazizmin ilk felsefi belirlenmesi" (determination) sayarak övdüğünde, böylesi bir belirlenmenin felsefeden kaynaklanabileceğini önceden kabul eder. Oysa bunun hiçbir kesinliği yoktur. Örneğin, devrim yasalarının "belirlenmesi" hiç de felsefeden kaynaklanmaz. Kendi adıma ben antik soru varlık-olarak-varlığın bile felsefeden doğduğu kanısında değilim. Bu soru, bilimin alanına ait bir sorudur. Bu nedenle Nazizmin belirlenmesi -örneğin politika olarak Nazizmin-, Platon'dan bu yana felsefe adını hak etmiş bilimsel düşünce biçimi olarak değerlendirilmeyi hak etmez. Felsefi çıkmazı savunan alçak gönüllü taraftarlarımız buna rağmen "her şeyin" felsefeden kaynaklandığı fikrini savunmaya devam edebilir. Heidegger'in milliyetçi-sosyalist tutumunun bu kurgulu (speculatif) totalitarizmin sonuçlarından biri olduğunu da kabul etmek gerek. Heidegger Nazilerin somutlaştırdığı Alınan halkının "nıhal çözümünün", yorum-bilgisi profesörü sıfatıyla ürettiği düşünceye geçişlilik- (transitive) olduğunu söylemenin dışında ne yapmıştır? Felsefenin -tek başına felsefenin- 20. yüzyılda uygulanan politikanın yüce ya da iğrenç sonuçlarının sorumlusu olduğunu ileri sürmek, diyalektik karşıtlarımızın en özel usullerinin içine bile Hegelci aklın hilesinin sızmış olması gibi bir şeydir. Felsefeyi kısımların sorumlusu olarak göstermek, zamanımızın bir tininin,

felsefenin çekim ve yoğunlaşma ilkesini oluşturduğu zamanımızın bir tininin, özsel bir belirleniminin varolduğunu savlamak anlamına gelir. Oysa işe, varolduğu haliyle Nazizmin felsefenin olası bir nesnesi olmadığını söyleyerek; Nazizmin felsefi düşüncenin kendi düzeyinde biçimlendireceği koşullara sahip olmadığına işaret ederek başlayalım. Nazizm felsefi düşüncenin konusu olamaz. Ama bu asla, Nazizmin düşünülemez olduğu anlamına gelmez.

Çünkü kibir, felsefecilerimiz felsefeye yüzyılın kıyımının sorumluluğunu yükleyen aksiyomdan, felsefenin içine düştüğü çıkmaza ve kıyımın düşünülemez niteliğine dair sonuçlar çıkarmaya başladıkları anda, tehlikeli olmaya başlar. Heidegger'in düşüncesini örnek gösterip Avrupa Yahudilerinin maruz kaldığı soykırıma karşı felsefi olarak önlem almak zorunda olduğumuzu iddia edenler açısından, çıkmaz gerçekten de açıkça ortadadır. Bu çıkmazdan, düşünülemez, açıklanamazın, her kavram için bir mezarın asıl bu iddiada içerili olduğu söylenerek çıkılabilir. Bu iddiayı ileri sürenler felsefi kibri kurtarmak için felsefeyi kurban etmeye hazırdır: Felsefe Nazizmi düşünmek zorundadır, ama bunu yapamamaktadır. Oysa felsefe düşünülemezli düşünmek zorundadır, eğer bunu yapamıyorsa bir çıkmaza düşmüştür.

Yukarıdaki ifadeleri emir kipini bir kenara bırakarak yeniden formülleştirelim: Felsefe asıl görevi Avrupa Yahudilerinin soykırıma uğratılmasını düşünmek olmadığı ve bunu yapma gücüne sahip olmadığı için, bu soykırımı düşünme yetisine sahip değildir. Bunu gerçekleştirmek *başka bir düşünce düzenine* düşer. Örneğin, tarihsicilik (historicite) düşüncesine, başka bir

deyişle politik bakış açısından ele alınan Tarihe düşer.

Bir “son”dan, bir sona ermeden, radikal bir çıkmazdan söz etmek, asla gerçekten alçak gönüllü bir şey değildir. “Büyük anlatıların sonu”nu ilan etmek en az büyük anlatının kendisi kadar kibir içerir, “metafizikğin sonunun” kesinliği, kesinliğin metafizik unsuruna dönüşür, özne kavramının yapıbozumu, -örneğin varlık gibi- tarihî (historial) kayıtlanması çok daha belirleyici olan merkezi bir kategoriye zorunlu kılar, vs. -Soykırım, toplama kampları gibi- konulardan oluşan üzerine düşüneceği nesnenin trajikliği karşısında felç olan felsefe, kendi imkansızlığını kehanete dönüştürür. Felsefe zamanın yas renkleriyle donanır, ama bunun beraberinde getirdiği estetikleşmenin soykırım kurbanlarına karşı yapılmış bir başka haksızlık olması ihtimalini hiç dikkate almaz. Alçaklığın tövbekâr bir şekilde dile dökülmesi, en az Tinin mevcudiyetini³ aşırı şatafatlı ve aldatıcı bir şekilde dile getirme gibi bir tutum, bir ikiyüzlülük içerir. Tarihin Sonunun sonu, bu Sonla aynı kumaştan dokunmuştur.

Felsefenin bahis konusu bir kez sınırlandırıldığında, felsefenin “son”u pathosu⁴ yerini bir başka soruya, felsefenin koşullarına dair soruya bırakır. Felsefenin her an mümkün olduğunu söylemek istemiyorum. Genel bir bakış açısından, hangi koşullarda felsefenin yazgısıyla uyum içinde mümkün olduğunu incelemeyi öneriyorum. Tarihin tanık olduğu şiddet biçimleri felsefeyi

3. Burada kullanılan sözcük *paroustē* Yunanca'daki *paroustia*'dan (mevcudiyet) türetilmiştir. Sözcük Yunanca'da teolojide kullanılmaktadır. Sözcük, Kutsal Kitap zamanının sonunda Hz. İsa'nın yer-yüzüne Tanrının krallığını kurmak için zafer kazanmış bir şekilde geri dönmesine işaret eder.

4. Tumturaklı sözler söylemek, parlak söylevler çekmek (ç.n.).

felce uğrattığında, bu felç olma halini hiç incelemeden kabul etmemek gerekir. Felsefenin felç olduğunu hemen kabul edersek, Hitler'e ve adamlarına tuhaf bir zafer bahşetmekten; onları düşünülemezli düşüncenin alanına dahil etme ve inşalı düşünce pratiğini sona erdirmeyi böylece başarma yeteneğine sahip kişiler olarak ilan etmekten daha fazla bir şey yapmış oluruz. Nazilerin fanatik entelektüel karşıtlığına askeri yok edilişinin ardından bir öç alma fırsatı mı tanıyalım, ister politik ister felsefi olsun bizzat düşüncenin kendisini yok etmeyi isteyen bu karşıtlığa karşı önlem almaktan aciz olduğunu mu söyleyelim? Aklımdan geçtiği gibi de söylüyorum: Ölümünün, bir yandan devrimci politikaya diğer yandan rasyonel felsefeye yapmış olduğu kesin katkının sonlarına neden olduğunu ileri sürmek, Yahudileri bir kez daha öldürmektir. Kurbanlara duyulabilecek en derin saygı tinin şaşkınlığından, tinin kıyım (crime) karşısında kendini suçlayıcı kararsız salınışından kaynaklanmaz. Saygı bu kurbanları cellatların gözünde insanlığın temsilcisi olarak tanımlayan şeyin devam ettirilmesiyle (continuation) doğar.

Sadece felsefenin bugün mümkün olduğunu değil, bu imkanlılığın bir son biçimini almadığını da savunuyorum. Aksine söz konusu olan, bir adım daha atmanın kastettiği şeyi sezinlemektir. Tek bir adım. Varlık, hakikât ve özne olmak üzere üç temel kavramı Descartes'tan bu yana felsefenin koşullarına bağlayan modern bir düzenlenişe (configuration) doğru atılacak bir adım.

KOŞULLAR

Felsefenin bir başlangıcı vardır: Felsefe tüm tarihsel oluşumlarda var olmamıştır; felsefenin varoluş tarzı zamanda ve uzamda süreksizliktir (discontinuité). Demek ki, öncelikle felsefenin tikel koşulları gerektirdiğini varsaymak gerekir. Yunan kentleri, klasik Batı'nın mutlak monarşileri ile burjuva ve parlamenter toplumları birbirinden ayıran mesafeyi dikkate aldığımızda, felsefenin koşullarını "toplumsal oluşumlar" (formations sociales) gibi tek bir nesnel boyuttan ya da ideolojik, dini ve mitsel büyük söylemlerden hareketle belirleme umudunun başarısızlığa mahkum olacağı açıktır. Felsefenin koşulları enlemesine oluşur, bunlar, tekbiçimli, uzun sürede tanınabilir ve düşünceyle ilişkisi görece değişiklik göstermeyen usûllerdir (procedures). Bu değişmezın ismi açıkça bellidir: Söz konusu olan, "hakikât"tır. Felsefeyi koşullandıran usûller, ortaya çıkışlarında hakikât olarak tanımlanabilir olan hakikât usûlleridir (procedures de verite). Bir insan grubunun kökenine ve yazgısına övgüler düzduğu anlatılara artık inanamayız. Olympus'un bir tepeden ibaret olduğunu, Gökyüzünün hidrojen ve helyumla dolu ol-

duğunu artık biliyoruz. Ama asal sayıların devamının sınırsızlığının tıpkı Öklid'in *Les Eléments*'inde (Unsurlar) öngörüldüğü gibi ispatlandığını, bugün Phidias'ın büyük bir heykeltıraş olduğunun kuşkuya yer bırakmadığını, bizi hâlâ meşgul eden Atina demokrasinin politik bir icat olduğunu ve aşkın, öznenin içinde fesholdüğü bir İkinci ortaya çıkışına işaret ettiğini, Sapho ya da Platon'u veya Corneille ya da Beckett'i okurken anlıyoruz.

Gelgelelim tüm bunlar her zaman varolmamıştır. Matematik bilmeyen, "sanat"ın geçmişte kalan kutsal işlevlerle kaynaştığı ve hakkında hiçbir şey bilmediğimiz toplumlar vardır. Aşkın mevcut olmadığı ya da dile getirilebilir olmadığı toplumlar vardır. Despotizmin politikanın icat edilmesi karşısında yenik düşmediği ya da politikanın düşünülebilir olmasına bile tahammül edemediği toplumlar vardır. Üstelik bu usullerden (procedures) hiçbirisi hiçbir zaman birlikte de varolmamıştır. Antik Yunan'ın felsefeyi keşfetmesi, onun Kutsal şiirin mitsel kaynağından türetmiş olmasına bağlı değildir. Bu keşif, Antik Yunan'da Mevcudiyet'in Varlık'a dair esrik (esoterique) bir önerme görünümüne bürünmesinin bildik bir şey olmasına da kuşkusuz bağlı değildir. Antik medeniyetlerin çoğu, varlığı kutsallaşmış bir şekilde şiirsel dile geliste konumlandırmaya uğraşmıştır. Antik Yunan özgüllüğünü bunların hiçbirine değil, sekülerleşmiş ve soyut önermeyle köken anlatısını sona erdirmiş olmasına, Kenti (cite) açık, tartışmaya dayalı ve sahipsiz bir iktidar olarak tasarlamış olmasına ve tutku fırtınalarını kamusal alana taşımış olmasına borçludur.

Platon'un ismini taşıyan felsefe, özgül bir kavramsal

uzamda bu usullere (procedures), bu usullerin hepsine sahip olduğunu ileri süren ve böylelikle bu usullerin birlikte mümkün olduğunu *düşüncede* tanıtlayan ilk felsefi oluşumdur. Matematikçi “geometriciden başkası buraya giremez”i felsefenin koşulu olarak ileri sürer. Taklit nedeniyle -bundan İde'nin fazla duyarlı bir şekilde işlenmesini anlayalım- kentten kovulan şairlerin acılı sürgünü, bir yandan şiirin sorunlu görüldüğüne, öte yandan şiirin anlatının engellenemez kopuşuna göre değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. *Le Banquet* ya da *Phédon* eşî zor bulunur metinlerde aşkı hakikâte eklemlerler. Politikanın icadı da bizzat düşüncenin dokusu olarak argümanlara konu olur: *Devlet*'in dokuzuncu kitabının sonunda Platon, ideal kentinin ne bir program ne bir gerçeklik olduğunu; burada polikanın var olup olmadığını ya da varolup olamayacağını bilmenin öneminin olmadığını; dolayısıyla söz konusu olanın politika değil, düşüncenin koşulu, nedenlerin (öyle ki, bu nedenler açısından politika olası bir icadın gerçek statüsüne sahip değilse, felsefe söz konusu olamaz) felsefe içi (intraphilosophique) formülleştirilmesinin koşulu olarak politika olduğunu açıkça belirtir.

Burada felfesenin dört koşulunun olduğunu ileri süreceğiz. Bu koşulların birlikteliği felsefenin doğuşunun koşulunu oluşturduğu için, içlerinden birinin eksik olması felsefenin dağılmasına yol açar. Bu koşullar şunlardır: Bilim, sanat, politika ve aşk. Bu koşullara üzerinde daha sonra duracağım ve *L'Etre et L'Événement*'in (*Varlık ve Olay*)⁵ merkezinde yer alan nedenlerden ötürü *türeyimsel usuller* (procedures généri-

5. Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, Paris: Seuil 1988.

ques) adını vereceğim. Bu nedenler, sözü edilen dört tip türeyimsel usulün bugün, hakikâtleri (sadece bilimsel, sanatsal, politik ya da aşkî hakikatler vardır) üretme kapasitesine sahip süreçleri (procedures) özgüleştirmesini ve sınıflandırmasını düzenler. Bu durumda felsefenin koşulunun, hakikâtlerin tanıtlanabildikleri düzenlerin her birinde ortaya çıkması olduğunu söyleyebiliriz.

Dolayısıyla karşımızda iki sorun vardır. İlki, eğer felsefenin koşullarının hakikât usûlleri (procedures) olduğunu söylüyorsak, felsefenin kendisinin hakikâtler üretmediğinin kabul edilmesinin gerektiğiyle ilgilidir. Aslında bu, iyi bilinen bir durumdur: Kim “doğru” olduğunu söylemenin bir anlamı olsun diye *felsefî* bir sözceye atıf yapar? Ama bu durumda tam olarak felsefenin varlık nedeni nedir? İkincisi, “F”elsefenin “tek” olduğunu, başka bir deyişle felsefeden söz etmenin ve bir metni felsefî metin olarak tanımlamanın meşru olması anlamında, bir tek felsefe olduğunu ileri sürmemizle bağlantılıdır. Bu varsayılan bütünlük (unité) koşulların çoğulluğuyla ne tür bir bağlantıyı destekler? Bu dörtlü (türeyimsel usuller -procedures generiques-, yani bilim, sanat, politika ve aşk) ile bir (felsefe) arasında nasıl bir bağ vardır? Bu iki sorunun tek bir yanıtının olduğunu ileri sürüyorum. Bu yanıtın da, doğrunun geçerliliği (effectivité du vrai) koşuluna bağlı olan, geçerliliği olmayan bir doğruluk (une véracité ineffective) olarak temsil edilen felsefenin tanımında içerilen bir yanıt olduğunu burada göstereceğim.

Hakikât usulleri ya da türeyimsel usuller bilgilerin birikmesinden *olaysal* (événementielle) kökenleri nedeniyle farklıdır. Hiçbir şey olmasa da ya da şeylerin bir

halinin⁶ kurallarına uygun bir şey ortaya çıkmasa da, bilginin ve doğru sözcelerin ortaya çıkması, bilginin birikmesi kuşkusuz gündeme gelebilir: Ama ortada hakikât yoktur. Bir hakikât, hem bir yenilik, dolayısıyla nadir, olağandışı bir şey olma, hem de hakikâti olduğu varlığı etkileyen bir şey olarak da olabildiğince istikrarlı, ontolojik olarak konuşacak olursak, şeylerin ilk haline olabildiğince yakın şey olma paradoksuna sahiptir. Bu paradoksun ele alınması uzun tartışmaları gerektirir, ama bir hakikâtin *kökeninin* olayın düzeninden kaynaklandığı açıktır.

Kısaca ifade etmek için bunu bir “durum” (situation), şeylerin bir hali, herhangi bir şekle bürünmüş bir çokluk olarak adlandıralım. Durumla bağlantılı bir hakikât sürecinin ortaya çıkabilmesi için, saf bir olayın bu duruma eklenmesi gerekir. Bu ek, ne adlandırılabilir ne de durumun sahip olduğu araçlarla (durumun yapısı ve durumu adlandıran terimleri geliştiren dil tarafından) temsil edilebilirdir. Bu ek, özgül bir adlandırmayla, *fazladan bir gösterenin* ortaya atılmasıyla kayıtlanır. Fazladan-bir-ismin bu ortaya atılmasının *durum üzerindeki* etkileri, bir türeyimsel usulü oluşturacak ve *durumun* hakikâatine sahip olacaktır. Çünkü durum başlangıçta, hiçbir olay kendisine eklenmemiş olduğundan bir hakikâte sahip değildir. Bu aşamada sadece doğruluk olarak adlandırdığım şey vardır. Bir olayın fazladan (surnuméraire) ismiyle buluşması koşuluyla, bir hakikatin tüm doğruluk (veridiques) ifadelerinden verevlemesine ya da derinlemesine doğma şansı vardır.

6. Badiou'nun Etik (1994) kitabını Metis Yayınları için çeviren Tuncay Birkan, *l'état de la situation* yani durumun hali olarak çevrilebilecek ifadeyi, statüko olarak çevirmeyi önermektedir. Bkz., Badiou 1994, sayfa 139'daki dipnot. -çn

Felsefenin özgül işlevi, hakikât usûllerine (procedures) hareket noktası işlevi gören olayların adlandırılmasının *ikamet ettiği* bütünleşmiş bir kavramsal uzam önermektir. Felsefe *tüm fazladan-ıslımları biraraya toplamayı* amaçlar. Felsefe, düşüncede, düşünceyi koşullandıran usullerin (procedures) *birlikte mümkün olabilirlik* (compossible) niteliğini ele alır. Hiçbir hakikât üretmez, bir hakikâtlar alanına sahiptir. Felsefe türeyimsel usulleri dağınık eşanlılıklarına bakarak inşa ettiği bir sığınakta biraraya getirerek düzenler. Felsefe kendisini koşullandıran usullerin (procedures) halini ortak-bir-erde-biraraya getirerek zamanı hakkında düşünmeye girer. Her ne olurlarsa olsunlar felsefeciler, bilimin, sanatın, politikanın ve aşkın (ya da *İkinin* olaysal statüsünün) çağsal konumlanmasını hep "birlikte" düşünmeyi, onları tek bir düşünce pratiğinde düzenlemeyi amaçlar. Bu anlamda, felsefenin tek sorunu, hakikât sorunudur. Bu da, felsefenin herhangi bir hakikât üretmesiyle değil, ama felsefenin hakikâtların bir anının bütünlüğüne bir erişme kipi, türeyimsel usullerin birlikte mümkün olabilirliğinin düşünüldüğü kavramsal bir uzam (site) sunmasıyla bağlantılıdır.

Doğal olarak felsefecilerin bir şeyleri biraraya toplayan ve onları totalleştiren kimseler olarak değerlendirilmemesi gerekir. Dört tip hakikât usulünün olaysal ve türdeş olmayan karakteri ansiklopedik olarak sıralanmalarını imkansız kılar. Ansiklopedi hakikâtin değil, bilginin bir boyutudur, hakikât bilginde bir delik açar. Felsefenin türsel usullerin sözcelerini ya da yerel hallerini belirtmesi bile gerekmez. Felsefi kavramlar, düşüncenin zamanla, *kendi* zamanıyla buluştuğu genel bir uzamın hatlarını çizer, hakikât usulleri de orada birlik-

te mümkün olabilirliklerini sağlayacak bir sığınağa kavuştuğu ölüçüde. Dolayısıyla ne toplamının düzenine ne de sistematik düşüncenin düzenine ait bir metafor bu duruma uygun düşer. Bu duruma dolaşım özgürlüğü metaforu, düşüncenin kendi koşullarının bir haline eklemlenmiş unsurda hareket edebilmesi metaforu uygun düşer Felsefenin kavramsal aygıtında sanat, bilim, politika ve aşk gibi içkin olarak türdeş olmayan yerel figürler, zamanın özgüllüğüne katılırlar ya da katılabilirler. Felsefe hakikâti dile getirmez, onu *bağlam-sallaştırır*, başka bir deyişle hakikâtlerin düşünülebilir birbirleriyle karşılaşmasını konu alır.

Felsefe zamanda açılan gedik üzerine bir düşünce pratiği, kendisini koşullandıran şeye dair düşünümsel bir burulma olduğundan, genellikle pek oturmamış, yeni doğmakta olan koşullara yaslanır. Felsefe, müdahale eden adlandırmanın (bu adlandırmayla bir olay türeyimsel bir usulü ortaya çıkarır) sınırlarında kurumlaşır. Kurumsallaşmış ve kabul görmüş bilgilerin epey ötesinde büyük bir felsefeyi doğuran koşullar, bilimin çözümü bulunmuş krizleri ve paradoksları, sanat dilindeki sarsıntılar, devrimler ve icat edilmiş politikanın kıskırtmaları ile iki cins arasındaki ilişkilerdeki altüst oluşlardır. Felsefe, bu kırılğan usullere düşüncede kucak açarak ve onlara bir sığınak olacak uzamı önceden tasarlayarak, basit olanaklılığı henüz tam olarak gerçekleşmemiş yörüngelerin birlikte mümkün olabilirliğini olanaklı kılarak, sorunları ağırlaştırır. Heidegger "ağırlaştırma büyük olan her şeyin doğumu için en temel belirleyici koşullardan biri" olduğu için "felsefenin işi tam da oradaki-varlığı (l'être-la) (dolayısıyla tarihsel historial- varlığı) ağırlaştırmak ve şiddet-

lendirmektir”⁷ diye yazmakta haklıydı. “Büyükülüğün” içerdiği muğlaklıkları bir kenara bıraksak bile, felsefenin birlikte mümkün olabilirlik kavramıyla hakikâtlerin olanaklılığına aşırı yük yüklediğini dile getirmekte hemfikir olabiliriz. Çünkü felsefenin, türeyimsel usulleri kendi düşüncelerinin değil, birbirine bağlı tarihsiciliklerinin boyutunda tanzim etmek gibi “ağırlaştırıcı” bir görevi vardır.

Felsefe zamanın düşüncelerinin bir uzamını inşa etmekle birbirinden kopuk oluşumlarını düzene kavuşturduğu koşullarının sistemi açısından, hakikâtlerin usûlîsel (proceduriere) gerçeklikleri ile hakikâtlerin zamansal varlıklarına dair bariz sorun arasında köprü işlevi görür.

7. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics (Metafizîğe Giriş)*. Trans. Ralph Manheim. New haven, Con.: Yale University Press, 1959. Bkz. Bl. 1: “Metafizîğin temel sorunu”.

3

MODERNLİK

Felsefenin kendi koşullarını düzenlediği kavramsal ajanlar (opérateurs), genellikle düşünceyi bu koşullardan birinin ya da bir kaçının paradigması altında konumlandırır. Başlangıçtaki olaysal oluşum yerine yakın olan ya da sürekliliğinin çıkmazlarıyla karşı karşıya kalan türeyimsel bir usul, koşulların birlikte mümkün olabilirliğinin ortaya çıkması için temel gönderge işlevi görür. Yunan kentlerinin krizlerle karşılaştığı ve büyüklük kuramlarının -Eudoxe'tan sonra- “geometrik” olarak yeniden gözden geçirildiği bir bağlamda Platon, bilimi, politikayı, nispet kuramını ve buyruk olarak Kent (Cite) kuramını “diyalektik” sözcüğünün alıştırma işlevini tanımladığı bir düşünce uzamının eksensel göndergelerine dönüştürür.

Bilim ve politika nasıl olur da ontolojik olarak birlikte mümkün olabilir? İşte bu, İde felsefecisinin çözümleyici bir eksen geliştireceği Platoncu sorudur. Birden şiir kuşkuyla karşılanacak -ama bu kuşku düzenlenişin (configuration) kabul edilebilir bir biçimidir-, aşk, bir karşılaşmanın bizzat Platon'un deyişiyle “anidenliğini” bir hakikâtin -burada Güzellik hakikatinin- söylem

(logos) ya da bilgi (episteme) olmadığı için kavranılamaz bir şey olarak ortaya çıkmasına bağlayacaktır.

Egemen bir koşulun özgülleştirdiği bir düzenleniş (configuration) tipinin sürekliliğini koruduğu felsefi bir varoluş sekansını felsefenin “dönemi” olarak adlandırmayı uygun görüyorum. Böylesi bir dönem boyunca, birlikte-mümkün-olabilirlik kavramları (operateurs) bu özgülleşmeye bağlıdır. Bir dönem dört türeyimsel usulü, zamanın belirlenmesi işlevini felsefi olarak yerine getiren düşünce ve dolaşım uzamında bu usullerden birinin kayıtlanmasını sağlayan kavramların yetki alanı içinde bulundukları tikel, olay-sonrası halde birbirine bağlar. Platoncu örnekte, İde açıkça bilimin gizli “doğru” ilke olduğu bir ajandır; politika İde'nin yetki alanı altındaki düşüncenin koşulu olarak keşfedilir (kral-filozof ve bu kralın ya da bekçinin eğitiminde aritmetiğin ve geometrinin oynadığı olağanüstü rol bundan kaynaklanır); şiir kuşkuyla karşılanarak dışlanır, çünkü Platon'un gösterdiği gibi *Gorgias* ve *Protagoras*'da şiir ile sofistlik arasında paradoksal bir işbirliği vardır: Şiir dilin esnekliğini ve değişkenliğini doruğuna taşıdığından dolayı sofistliğin gizli ve esrik boyutu olarak değerlendirilir.

Bu durumda, bizim açımızdan sorun şudur: Felsefenin *modern* bir döneminden söz edilebilir mi? Bu sorunun can alıcı yanı, felsefecilerin çoğunun günümüzde hem böylesi bir dönemin gerçekten var olduğunu, hem de bu dönemin sona ermesinin çağdaşları olduğumuzu ileri sürmesinden kaynaklanır. Post-modern ifadesinin anlamıyla ilgili bir sorunla karşı karşıyayız. Sorun post-modern ifadesini kullanmayanlarda bile felsefi modernliğin bir “sonu” ve bu felsefi modernliğe özgü kav-

ramların -özellikle de Özne kategorisinin- bir tükenmesi izleğinin metafiziğın sonu şeması şeklinde bile olsa hep mevcut olmasıyla ilgili bir sorundur. Aslında bu son genellikle, Nietzscheci haykırışa atfedilir.

“Modern zamanları” ampirik olarak Rönesans'tan günümüze kadar uzanan dönem olarak tanımladığımızda, koşulların felsefi düzenlenişinde hiyerarşik bir değişmezlik anlamına gelen bir dönemden söz etmek kesinlikle zordur. Açıkır ki:

-Klasik çağda, Descartes ile Leibniz'in çağında bilimsel koşul, niteliğini bilime sonsuzu dahil etmesinden alan Galiléci olayın etkisi altında egemenlik sürer;

-Rousseau ve Hegel'le birlikte Fransız Devrimi'nin belirginlik kazandırdığı türeyimsel usullerin birlikte mümkün olabirirliği, tarihsel-politik koşulun yetkisi altına girer;

-Nietzsche ile Heidegger arasında, anti-Platoncu bir geriye-dönüş hareketiyle merkezini şiirin oluşturduğu sanat, felsefenin çağımızı unutkan bir nihilizm olarak tanımlamasını sağlayan ajanların (opérateurs) arasına yeniden katılır.

Dolayısıyla bu zamansal sekans boyunca, düzenin, yani türeyimsel usullerin birlikte mümkün olabirirliğinin kendisinden hareketle resmedildiği temel gönderenin bir yer değıştirmesi söz konusudur. Kavramların *allanıp pullanması*, Kartezyen aklın düzeni, Hegel'deki kavramın zamansal pathosu ve Heidegger'deki metaforik meta-sanat arasındaki bu yer değıştirmenin iyi bir tanığıdır.

Gelgelelim, bu yer değıştirme en azından Nietzsche'ye kadar Özne izleğinin gösterdiği değışmezliği de göz ardı ettirmemelidir. Ayrıca Nietzsche'nin ardından bu

izleği Freud, Lacan ve Husserl izlemeye devam etmiş ve zenginleştirmiştir. Bu izlek radikal bir yapıbozuma Heidegger'in yapıtında ve onu izinden gidenlerde maruz kalmıştır. Marksist politikanın ve (aşkî koşulun modern tedavi biçimi olan) psikanalizin bu izleği maruz bıraktığı dönüşümler, koşulların tarihsiciliğinden kaynaklanmıştır, yoksa bu tarihsiciliği ele alan felsefi aygıtın (opérateur) bozulmuş olmasından değil.

Demek ki, felsefenin modern dönemini, Özne kategorisinin bu dönemde düzenleyici merkezi kullanımına atıfla tanımlamak uygun olur. Bu kategori bir düzenleniş tipini, istikrarlı bir birlikte mümkün olabîrlilik rejimini gerektirmemesine karşın, sorunun formüleştirilmesi açısından yeterlidir: Felsefenin modern dönemi sona mı erdi? Bu şu demektir: Zamanımızda saçılıp savrulan hakikâtlerin düşüncede birlikte mümkün olabîrliliğinin bir uzamını zamanımız adına önermek, Özne kategorisinin alıkonulmasını ve kökten farklılaşmış ve dönüşmüş bile olsa kullanılmasını gerektirir mi? Ya da tersine zamanımız düşüncenin bu kategorinin yapısının bozulmuş olmasını talep eden bir çağ mıdır? Lacan bu soruya alıkonulan bir kategorinin radikal bir şekilde dönüştürülmesiyle yanıt verir (bu, Lacan için felsefenin modern döneminin sürdüğü anlamına gelir; bu aynı zamanda Jambet'nin, Lardreau'nun ve benim de bakış açımdır). Heidegger aynı soruya (ayrıca nüanslarla Deleuze, katı bir şekilde Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe ve Nancy) çağımızın "öznelliğin kendi sonuna (accomplissement) doğru itildiği"⁸ bir çağ olduğunu ve bu nedenle de düşüncenin an-

8. Martin Heidegger, "Wozu Dichter?" In *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949

cak Yerkürenin yıkıcı nesnelleşmesinden (objectivation) başka bir şey olmayan bu “sona ermeyle” (accomplissement) kendini gerçekleştirebileceğini ve Özne kategorisinin yapıbozuma uğratılmasının kaçınılmaz olduğunu ve bu kategorinin metafiziğin nihai (kesin anlamıyla modern) serüveni olarak görülmesi gerektiğini söyleyerek yanıt verir. Heidegger Özne kategorisinin merkezî kavram işlevi gördüğü rasyonel düşünceye ait felsefî dispoziitif,⁹ onun temellerini atan temelsizlikte bundan böyle unutulmaya terk edilsin ki, “yüzyıllardan bu yana bu kadar yüceltilmiş şeyin, Akıl düşünceenin en azılı düşmanı olduğunu öğrendiğimiz anda, düşünce başlayabilsin” der.⁹

Hâlâ ve ne sıfatla Galiléci ve Kartezyenci olabiliriz? Özne yerinden edilmiş ve Öznenin yeri boşaltılmış olsa ve Akıl olayın fazladan raslantısına boyun eğmiş bile olsa, Akıl ve Özne hâlâ felsefenin düzenlenişleri için eksen işlevi görme yetisine sahip olabilir mi olamaz mı? Hakikât, sadece şiirin riskine sözlerde kucak açtığı büyüsü bozulmuş büyülü-olmayan mıdır? Ya da hakikât, Modern zamanların karanlık sürekliliğini ören birbirinden kopuk türeyimsel usulleri felsefenin kendi özgün uzamında tanımladığı şey midir? Devam mı etmeliyiz, bir bekleyiş düşüncesine mi dalmalıyız? Bu, günümüzün tek anlamlı polemik sorunudur: Aşk, sanat, bilim ve politika gibi olayların felsefî olarak bilgilendirdiği zamanın düşünce biçiminin şu Husserl’in “Kartezyen meditasyon” olarak adlandırmaya devam ettiği niteliğe (disposition) bağlı kalıp kalamayacağına

9. Martin Heidegger’in 1966’da ölümünden sonra yayınlanan haftalık *Alman der Spiegel* dergisine verdiği söyleşiden. Bu söyleşi Fransa’da, Réponses et questions sur l’histoire et la politique, (Trans. Jean Launay, Paris: Mercure de France, 1977) adıyla yayımlandı.

karar vermek.

YAYGIN KULLANIMI AÇISINDAN HEIDEGGER

“Yaygın” Heidegger, bir dünya görüşü ortaya atan Heidegger ne demiştir? Şunu der:

1) Özne kategorisine eklemlenmiş haliyle metafiziğin modern figürü, sona erme çağına girmiştir. Özne kategorisinin gerçek anlamı evrensel nesnelleşme sürecinde, uygun adı tekniğin hükümlerliliği olan süreçte özgürlüğüne kavuşur. İnsanın özne-oluşu bu hükümlerliliğin kurulmasının nihai metafizik tescilinden başka bir şey değildir: “İnsanın özne ve dünyanın nesne haline gelmesi, yerleşmekte olan tekniğin özünün bir sonucundan başka bir şey değildir.”¹⁰ Tam da tekniğin küresel yaygınlaşmasının bir sonucu olduğu için özne kategorisi, düşünceyi bu yaygınlaşmanın özüne doğru yönlendirme yeteneğine sahip değildir. Bu yüzden bugün düşünce için tek olası program, tekniği tarihsel (historial) son serüven ve metafizik çağının kapanması olarak düşünmektir. Dolayısıyla düşünce, Özne kategorisini alıkoymamızı buyuran şeyden hareketle kendi uzamını

10. Martin Heidegger, “Wozu Dichter?” In *Holzwege*. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1949.

(site) oluşturamaz: Bu buyruk, tekniğin buyruğundan ayrıştırılamaz.

2) Tekniğin küresel hükümlanlığı felsefeyi sona erdirmektedir: Bu hükümlanlıkta, felsefenin, başka bir deyişle metafiziğin imkanları geri dönülemez bir şekilde tükenmiştir. “Modern”den metafiziğin post-Kartezyen düzenlenişini (ki bu düzenleniş, Nietzsche’ye kadar Öznenin ve Bilincin felsefi metnin düzenlenmesi (disposition) üzerindeki hükümlanlığını kurmuştu) kast ediyorsak eğer, zamanımız artık hiç de “modern” değildir. Çünkü çağımız metafiziğin nihai figürünün gerçekleşmesinin çağıdır, metafiziğin imkanlarının tükenmesinin ve bu nedenle de tekniğin ayrımsızca (indifférente) yayılmasının çağıdır. Tekniğin artık kendini bir felsefede temsil etmeye ihtiyacı yoktur, çünkü felsefenin ya da daha kesin bir deyişle felsefenin varlığın gücü hakkında elde ettiği ve bundan hareketle anlamlandırdığı şey kendisini, Yerkürenin yıkıcı istenci olarak gerçekleştirmektedir.

3) Modern bilim ve totaliter Devletin iki “temel zorunlu” sonucu olduğu metafiziğin teknik tamamlanmışlığı, düşünce tarafından nihilizm olarak, yani daha kesin bir ifadeyle düşünce-olmayanın gerçekleşmesi olarak değerlendirilmelidir, değerlendirilmek zorundadır. Teknik, düşünce-olmayanı zirve noktasına taşımaktadır, çünkü varolan tek düşünce, varlık düşüncesidir ve teknik, varlığın varolana (étant) duyulacak titiz saygınlıkta inzivaya çekilmesinin nihai kaderidir. Dolayısıyla teknik bir istençtir, zorunlu olarak unutulması gereken varlıkla bir ilişkidir, çünkü varlık varolanın (étant) bü-

tünlük olarak denetim altına alınması istencidir. Teknik, köleleştirici güdülenmeye sınırsız olarak elverişli zemin biçiminde orada olduğu haliyle varolanın üzerinde bir denetim ve hükümrancılık kurma istencidir. Tekniğin varlık hakkında bildiği tek “kavram”, zincirlerinden boşanmış bir üretme-istenci ile yıkma-istencine hiçbir kısıtlama olmadan zorlanması önerilen *hammadde* kavramıdır. Varolan açısından, tekniğin özünü oluşturan istenç nihilisttir. Bu nihilizm söz konusu istencin, varolanı varlığının düşüncesini hiç göz önünde bulundurmadan *ele almasıyla* ilişkilidir. Bu var-olanın, varlığın öylesine bir unutuluşunda ele alınmasıdır ki, varlık bile bu unutulmuşluğu unutmuştur. Bundan sonuç olarak, tekniğe içkin istencin bütünlük olarak ele aldığı varolanın varlığını hiçliğe davet etmesi doğar. Denetleme ve hükümrancılık altına alma istenci, yoketme istenciyle bir ve aynı şeydir. Yerkürenin tamamen yok edilmesi, tekniğin *zorunlu* ufkudur. Bu zorunlu ufuk, hiç de yerkürenin yok edilmesi riskini ortaya çıkaran askeri ya da nükleer pratiklerin gerçekleştirilmesi gibi tikel bir nedenden kaynaklanmaz. Bu ufuk, tekniğin özünün istencin basit bir tasarruflar rezervi olarak hoyratça muamele ettiği varlığı hiçliğin örtük ve özsel biçiminde harekete geçirmesiyle bağlantılıdır. Demek ki çağımız, ister düşünceyi sorgulayalım ister çağımızın ortaya çıkardığı varlığın kaderini sorgulayalım ancak nihilist olabilir. Çağımız düşünceden, düşünce alıştırmasını koşullandıran bırak-olsunun (*laisser-etre*) doğuşunun radikal bir şekilde gizlenmesiyle ve istencin paylaşılmayan hükümrancılığıyla vazgeçmiştir. Varlığa gelince, çağımız varlığı hiçliğe mahkum etmiştir ya da daha ziyade: Geri çekilmiş ve gizlen-

miş varlık, yalnızca hammaddenin kapalılığında (fermeture) ve zeminsiz bir zeminin teknik kullanışlılığında saçılıp savrulduğu andan itibaren, hiçlik olarak kendi ön-ermesinin (pro-position) dar geçitinde sıkışır.

4) Modern çağda (teknikğin hükümlerliliği kurulmakta olduğundan insanın Özneye, dünyanın Nesneye dönüştüğü çağda), ardından çağımızda, teknikğin zincirlerinden boşanmış nesnelleşmesinin çağında, yalnızca birkaç şair varlığı ya da en azından düşüncenin teknik istencin öznel buyruğunun ötesinde ortaya çıkışa (éclosion) ve Açığa (Ouvret) yeniden yönelmesinin koşullarını dile getirdi. Sadece sanatsal söz tek başına teknikğin ele aldığı sonsuz ve kapalı kullanılabilirliğe (disponibilite) karşı varolana (étant) yardım eli uzatan olası vakıf olarak gürledi. Bu şairler eşsiz Hölderlin ile Rilke ve Trakl'dır. Bu şairlerin sanatsal söyleyişi unutkanlık örtüsünü deldi ve zamanımızın hüznünde tarihsel kaderi son bulan varlığı değil, ama varlık sorununu sormaya ve yaşatmaya devam etti. Şairler teknikğin hükümlerliliğinin evrensel olarak dile getirilemezleştirdiği bu sorunun takipçileri ve nöbetçileri oldular.

5) Felsefenin sonu gelmiş olduğundan bize, şairlerin sorumluluğunu üstlendiği sorunu yeniden dile getirmek ve bu sorunun Yunan kökenlerinden başlayarak felsefenin tarihinin seyrinde nasıl yankılandığını kavramak kaldı. Düşünce günümüzde şairlerin ihtiyatıdadır. Bu ihtiyat altında düşünce, felsefenin kökenlerinin yorumlanmasına ve metafiziğin ilk jestlerine yönelmektedir. Düşünce yazgısının anahtarlarını, kendi

gerçek sona erişinin anahtarlarını unutuluşun ilk adımlarında arayacaktır. Unutuluşun bu ilk adımı Platon'dur. Platoncu dönemecin varlık ve hakikâtle bağı açısından çözümlenmesi, gözlerimizin önünde yok olma kışkırtmasıyla kapanan varlığın tarihsel (historial) yazgısının kavranmasını buyurur. Bu dönemecin merkezini, hakikâtin ve varlığın İde olarak yorumlanması, başka bir deyişle kendi dilimde şimdi burada söylediğim gibi- sanatın bilimin karşısında feshe-dilmesi oluşturur. Sanatsal ve metaforik anlatının bilimin İde'ye dayalı paradigmasıyla Platoncu kesintiye uğratılmasını Heidegger, varlığın yazgısının ortaya çıkışının unutuluşuna ve Yunanlıların sanatsal dilinde ilk temellük edilmesinin geri alınmasına doğru ilk yönelim olarak yorumlar. Dolayısıyla şairlerin söyleşisinde günümüzde elde ettiği konumu açısından kökene geri dönüş, varlığın açılışı ile üstü örtük ortaya çıkışı arasındaki gerilimi alıkoymaya devam etmiş olan Yunan şairlerinin, Platoncu düşünür-şairlerin deyişine yeniden geri dönmektir.

6) Böylelikle düşüncenin üçlü devinimi ortaya çıkar: Şairlerin deyişinde koşullanma (prise de condition), varlığın metafizik çağını yönlendiren Platoncu dönemece yorumlayıcı geri dönüş, düşüncenin Sokrat-öncesi kökeninin yorumlanması. Bu üçlü devinim, Tanrılarının geri döndüğü ve bir *olay* hipotezinin dile getirilmesine izin verir. Bu öyle bir olaydır ki, yıkıcı istencin insanı -şu tekniğin memurluğunu yapan yarattığı içine attığı ölümcül tehlike iki şekilde aşılabilecektir. Varlığın sığınakta korunmaya alınması bu tehlikeyi bertaraf ettirebilecektir; aynı tehlikeden varlığın yaz-

gısının varolanın kullanılabilirliğinin (disponibillite) zemininsiz zemini olarak değil, açılma ve ortaya çıkma olarak düşünceye yeniden-açılmasıyla önlenebilecektir. Tanrıların geri dönüşü varsayımı, şairlerin geliştirdiği düşünceyle *sözcelenebilir*, kesinlikle *duyurulamaz*. “Sadece Tanrının bizi kurtarabileceğini” söylemek şu anlama gelir: Şairlerin geliştirdiği, Platoncu dönemecin bilgisinin olgunlaştırdığı, Sokrat-öncesi Yunanlıların yorumunun yenileştirdiği düşünce, nihilizmin tam kalbinde Yeryüzünün ne dile getirilme yolu ne de aracı olan kutsallaştırılması imkanını destekleyebilir.¹¹ “Kurtarmak” burada ek bir ruhdaki yaygın anlamıyla kullanılmaz. “Kurtarmak” şu anlama gelir: İnsanı ve Yeryüzünü yok olmaktan, yazgısının son teknik figüründe varlığı *istenç* varlığı olduğu yok oluştan caydırmak anlamına gelir. Bir *yazgının* yönünü değiştirecek bir Tanrı söz konusudur. Kurtarılacak olan ruh değil, varlıktır. Varlığı kendisini tehlikeye atan ve kendisi de tarihsiciliğinin merhametsiz son zamanaşımında yol alan tek şeyden kurtarmak söz konusudur. Kendinde varlığın kendiyile bu kurtuluşu, yön değiştirme riskini göze alabilmek için felaketin sonuna kadar, dolayısıyla tekniğin sonuna kadar gıdılmasını dayatır, çünkü kurtarıcı ancak tehlike aşırı derecede büyüdüğünde imdada yetişir.

11. Martin Heidegger, 1966'da haftalık Alman *Der Spiegel* dergisine verdiği görüşmeden

NIHİLİZM Mİ?

“Teknik” sözcüğünün, bu sözcükte Yunan *Techne* sözcüğünü yankılatmak bile, zamanımızın özünü tanımlama yetisine sahip olduğunu ve “teknik”in küresel hükümlerliliği” ile “nihilizm” arasında düşünceye yarar sağlayacak herhangi bir bağ olduğunu kabul etmiyoruz. Teknik hakkındaki meditasyonlar, tahminler ve hicivler ne kadar yaygın olurlarsa olsunlar en az yaygın oldukları kadar da gülünçtürler. Kibar Heideggercilerin çoğunun alçak sesle söylediğini yüksek sesle dile getirmek gerekir: Bu açıdan Heidegger'in metinleri de aynı çıkmaza saplanmıştır. “Orman yolu”, köylünün basiretliliği, Yeryüzünün tahrip edilmesi, doğal alanda yerleşme, gülün açması türünden tüm bu pathos, Vigny'den (“dumanlar saçan ve böğüren bu demirden boğanın üstüne insan çok erken bindi”¹²) reklamcılarımıza kadar (ikisi arasında da Georges Duhamel ve Glono'dan geçerek) aslında tepkici bir nostalji dokumaktan başka bir şey yapmamıştır. Bu sızlanmaların Marx'ın “feodal sosyalizm” olarak adlandırdığı şeyden kaynaklanan

12. A. Vigny, *La Maison du berger*, in *destinées*, Paris: Gallimard, the “nrf/poésies” series, 1972

basma kalıplaşmış niteliği, aslına bakılacak olursa onların pek de düşünölmeye değır olmadıklarının en iyi kanıtıdır.

Felsefenin çağdaş gereklilikleriyle bağlantısı çok zayıf olan teknik hakkında bir şeyler söyleyecek olsaydım, onun hâlâ böylesine vasat olmasının ve böylesine pısırik kalmasının yarattığı üzüntüyü dile getirirdim. Hâlâ yararlı pekçok aracın eksikliği çekiliyor ya da varolanlar bunların ağır ve kullanışsız değışkeleridir! Gezegenlerin keşfi, termonökleer ergimeyle elde edilen enerji, herkes için uçan aygıt, uzaydaki engebelerin fotoğrafları gibi önemli bir sürü serüven yerinde sayıyor ya da “yaşam yavaş ilerliyor” tümcesine saplanıp kalıyor... Evet, şöyle söylemek gerek: “Sayın teknisyenler eğer tekniğin küresel hükümranlığını gerçekten arzulu-yorsanız, biraz daha çaba gösterin!”. Teknik yeterince ilerlememiştir, hâlâ kaba ve yontulmamıştır, gerçek durum işte budur: Sermayenin egemenliği sanal olanakları (virtualité) sonsuz olan tekniğe gem vuruyor ve onu basitleştiriyor.

Ayrıca bilimi sanki teknikle aynı düzene altmış gibi düşünceye konu etmek hiç de uygun değildir. Kuşkusuz bilim ile teknik arasında bir gereklilik ilişkisi vardır, ama bu ilişki özsöl bir benzerliği asla içermez. “Modern bilimi” tekniğin hükümranlılığının sonucu, hatta ilk sonucu olarak sunan sözceler, savunulamaz sözcelerdir. Örneğin modern matematiğin en büyük teoreminin, kendi bakış açımdan tabii ki, süreklilik (continu) hipotezinin bağımsızlığını tanıtlayan teorem (Cohen, 1963) olduğunu kabul edersek, bu teoremden istersek ne kadar yararlı ve becerikli olsa bile elektirikli kahve değirmi ya da renkli televizyonla asla karşılaştırılmayacak

ama bu yüzyılın en büyük şairleriyle, devrimci bir strateji uzmanının politik-militer cesaretiyle ya da aşka dayalı bir karşılaşmanın en yoğun duygularıyla karşılaştırılabilecek keşifçi bir güzellik, kavramın yarattığı bir sürpriz, riski göze alan bir kopuş, kısacası entelektüel bir estetik buluruz. Bilim olarak bilim, yani hakikât usulüyle kavradığımız anlamda bilim, koşulsuz olarak düşünceyi düşünce olarak ileri sürmesinin dışında aslına bakılacak olursa tamamen *yararsızdır*. Yunanlıların (bilimin yararsızlığına ya da salt alıştırma ve düşüncenin türsel koşulu olarak bilim anlayışına işaret eden) sözcelerini, Yunan toplumunun kölecî bir toplum olduğu şeklindeki sahte bir bahaneyle bile yeniden gözden geçirmeye gerek yoktur. Yararlılık dogması, istenç olarak, *herkes için yararsızlık* olarak adlandırılan şeyi gerçekten arzulamadığımızdan dolayı sürekli özür dilememizi ister.

“Nihilizm”e gelince, nihilizmden *bağın geleneksel fîgürünün bozulmasını* ve bağ gibi görünen her şeyin varlık biçimi olarak bağlantısının kopmuşluğunu (dé-liaison) anlamamız kaydıyla, çağımızın nihilizme tanık olduğunu kabul ediyoruz. Çağımızın bir tür genelleşmiş atomculuğu desteklediği yadsınamaz, çünkü bağa dair simgesel hiçbir yaptırım sermayenin soyut gücüne karşı direnecek durumda değildir. *Yeniden birbirine bağlanan* her şeyin varlık olarak bağlantısının kopmuş olduğu ortaya çıkmıştır. Çoğulun hükümranlığı, istisnai bir şey içermeyen her şeyin temelsiz temelini oluşturmaktadır. Bir, geçici işlemlerin sonucundan başka bir şey değildir. İşte tüm bunlar durumumuza dair terimlerin genel parasal denkliğin hareketli deviniminde konumlandırılmasının engellenemez sonucu olarak orta-

ya çıkmaktadır. Tıpkı mevcut olan her şeyin hep zamansal bir töze sahip olmasında, bizim zamanımızın da kelimenin düzanlamıyla sayılı olmasında olduğu gibi, başka bir şeye içsel olarak yeniden bağlanan hiçbir şey mevcut değildir. Çünkü varsayılan bu özsel ilişkinin her iki terimi de ayırım gözetilmeden kârın (compte) tarafsız yüzeyine yansıtılır. Şeylerin bu halı hakkında Marx'ın 140 yıl önce yaptığı betimlemeye hiçbir şey eklemeye gerek yok:

“İktidarı ele geçirdiği her yerde burjuvazi feodal, babaerkil ve düşsel tüm ilişkileri ayaklar altına aldı. Burjuvazi, feodal insanı doğal üstlerine bağlayan karmaşık ve değişik bağların tamamını, insan ile insan arasında soğuk çıkardan, “peşin” parayla ödemenin katı taleplerinden başka hiçbir şey kalmasını diye, gözünü kırpmadan parçaladı. Burjuvazi, dini esrimelerin, şövalyelere özgü coşkuların, küçük-burjuva duygusallığının kutsal ürpertilerini özbenci hesabın buz tutmuş sularında boğdu.”¹³

Marx, öncelikle bağın kutsal figürlerinin sonunun gelmiş olduğunu ve üretimsel ve parasal durgunluğun bağa sağladığı simgesel güvencenin zaman aşımına uğramış olduğunu açıkça gözler önüne serer. Sermaye, (insan ile doğa arasında, insanlar arasında, gruplar ile toplum (cite) arasında, ölümlü hayat ile ölümsüz hayat arasında, vs.) içkin ve özsel bağlantılar olduğunu savlayan *kutsallaşmış* temsillerin hepsinin genel çözündürücüsüdür. “Teknik nihilizmin” kınanmasının hep bu türden ilişkilerin nostaljisiyle bağlantılı olması oldukça anlamlıdır. Kutsalın yok olması Heidegger'de sık rast-

13. K.Marx, “The Communist Manifesto,” trans. David McLellan, in Karl Marx: *Selected Writings*, London: Oxford University Press, 1977, p. 223

lanan bir izlektir ve kutsalın geri dönüşü kehaneti Hölderlin'den ödünç alınan "Tanrıların geri dönüşü" izleğiyle özdeştir. Nihilizmden kutsaldışlaşmayı kastettiğimizde, küresel hükümranlılığı kuşkuya yer bırakmayan sermayenin ancak "teknik" ve "sermaye" birbirleriyle kavramda değil, tarihsel bir sekansta biraraya gelmişlerdir-, insanların hem kaşifli hem de kurbanı olduğu kuşkusuz nihilist tek güç olduğunu söyleyebiliriz.

Nihilizmin zorunlu olarak varlığa ve hakikâte erişmenin imkansız olduğunu sözceleyen şey anlamına geldiğini dikkate aldığımızda, Marx gibi ben de kutsaldışlaşmanın, nihilist olduğunu düşünmüyorum. Aksine kutsaldışlaşma böylesi bir erişimin düşünceye açık olabilmesi için *gerekli bir koşuldur*. Bu, kesinlikle sermayenin sahip olduğu selamlayabileceğimiz ve selamlamamız gereken tek şeydir: Sermaye sunuşun (presentattion) zemini olarak salt çoğulu çıplak bırakır. *Bır*'ın her türlü etkisini geçicinin basit bir biçimlenmesi olarak kınar. Bağın bir varlık sureti kazandığı simgesel temsilleri azleder. Bu azletmenin büyük bir barbarlıkla gerçekleştiriliyor oluşunun, onun tam anlamıyla *ontolojik* niteliğinin üstünü örtmemesi gerekir. Sermayenin ve vasat buyruğunun (zamanın genel hesabı) ötesine geçerek düşünebilmek için, sermayenin ifşa ettiği şeyden *yola çıkmak* gerekir: Varlık özsel olarak çoğuldur, kutsal Mevcudiyet salt bir surettir ve hemen her şey gibi hakikât diye bir şey de varsa eğer, hakikat bir ifşa olmalıdır, hiç de geriye çekilen şeyin yakınlığı değil. Hakikât, sonucu fazladan bir çoğul olan kurallara bağlanmış bir usuldür.

Çağımız teknik alanında vasat bir ilerleme kaydettiği

için teknik bir çağ değildir. Kutsal bağların yerinden edilmesinin doğrunun türeyimselliğine (généricité) açıldığı ilk çağ olduğu için de nihilist bir çağ değildir. Feodal sosyalizmin nostaljik spekülasyonlarının tersine, Hitler'in kuşkusuz en tamamlanmış amblemi olduğu bu çağın kendine özgü muamması, öncelikle Hölderlin'den bu yana büyük şairlerin hem özendirdiği hem de yadsıdığı yerel bir şekilde kutsalın alıkonulmasında saklıdır. Bu muamma ikinci olarak ise, gözlerimizin önünde din kırıntılarını hâlâ birleştirmeye çalışan (İslamcılığa ruh eklentisinde olduğu gibi) teknik-karşıtı ve arkaikleştirici tepkilerde, (marksızmda dahil) mesihçi politikalarda, (astroloji, yararlı bitkiler, telepatik masajlar, gıdıklamayla ve guruldamayla grup tedavisi gibi...) alışimlerde ve şarkı nağmelerindeki aşkın, ne hakikât içeren ne de karşılaşmaya dayanan aşksız aşkın evrensel ölgün ana kalıbını oluşturduğu her türden sahte-bağda saklıdır.

Felsefe hiç de sona ermemiştir. Ancak Bir imparatorluğunun bu tortularının direngenliği, bize, felsefenin uzun zaman boyunca *askıya alınmış olduğunu* düşündürmektedir. Bir imparatorluğunun tortuları "nihilist" karşıtı bir nihilizme sahiptir, çünkü bu tortular bir yandan hakikât usullerine karşı konumlanmışlardır, öte yandan sermayenin tarihsel aracı olduğu çıkartımcı (soustractive) ontolojiye¹ karşıt sürekli bir *engele* işaret ederler.

Şu paradoksu ileri sürüyorum: Yakın zamana kadar felsefe sermayenin *sahip olduğu seviyede* düşünmeyi beceremedi, çünkü en mahrem yanlarına kadar alanı kutsala, mevcudiyet saplantısına, şiirin anlaşılmasız hükümranlığına dair boş nostaljilere, kendi meşruiyeti

hakkındaki şüpheye bıraktı. Felsefe, insanın geridönülemez bir şekilde “doğanın efendisine ve sahibine” dönüşmüş olmasını düşünceye dönüştürmeyi beceremedi. Bunun nedeni ne bir yitirme ne de bir unutmadır, neden felsefenin -yine de sayılı zamanın şeffaf aptallığında imgelenmiş olan- kendi en büyük yönelimidir. Felsefe istencin estetikleştirilmesinde, sona ermenin, unutma yazgısının ve yitirilmiş izin pathosunda yolundan saparak, “kartezyen meditasyonu” yarıda kesmiştir. Felsefe çokluğun mutlaklığını ve bağın varlık olmayanını açıkça kabul etmek istememiştir. Felsefe, deneyimin *a priori* bir belirleniminin olası son temsilcileriymişcesine ya da Varlığın belirginleşmesine karşı korunmuş bir yermişcesine dile, edebiyata *ve yazıya* tutunmuştur. Felsefe Nietzsche'den bu yana Platon ile başlamış olanın çökmeye başladığını ilan etmiştir, ancak bu kibirli ilan etme bu başlangıcın devam ettirilmesi karşısındaki güçsüzlüğün üstünü örtmüştür. Felsefe, günümüz olumsuzluğunu (positivité) kavramakta kendisinin çektiği zorluk ölçüsünde ve gözlerimiz kapalı bir şekilde Bir-sız-çokluğun hakikâti ya da sonsuz ve ele geçirilmeyen parçalı bütünlüklerin hakikâti paradigmasının yeni bir aşamasına girmiş olduğumuzu dile getirmeyi beceremedikçe, “modern nihilizmi” ya kınar ya da över. Nihilizm gedik kapayan bir gösterendir. Hakiki soru varlığını sürdürür: Kutsaldışılaştıran bir çağın kendisine sunduğu özgürlüğü ve gücü titreyerek retdebilmesi için felsefenin başına ne gelmiştir?

6

EKLENTİLER (Sutures)

Savunduğum gibi felsefenin (sanat, bilim, politika ve aşk olmak üzere) kendisinin dört türeyimsel koşulunun zamanın *hakikâtlerini yönlendiren olaysal biçimde* birlikte mümkün olabilirliklerinin düzenlenmesi olduğu kabul edilirse, felsefenin kendisini koşullandıran hakikât usulleri arasında bir geçiş ya da bir entelektüel dolaşım rejimi tanımlayabilmesi için gerekli serbest oyunun kısıtlanmış ya da engellenmiş olması felsefenin askıya alınmasına yol açabilir. Böylesi bir engellenmenin en yaygın nedeni, felsefenin zamanın bir düşüncesinin uygulanma imkanı kazanacağı bir birlikte mümkün olabilirlik uzamı inşa etmek yerine, işlevlerini onlardan herhangi birine *devretmesi* ve düşüncenin bütününü tek *bir* türsel usule bırakmasıdır.

Bu tip durumu *eklenti** (suture) olarak adlandıracam. Felsefe koşullarından birine eklentilenmiş olduğunda ve bu nedenle de dört koşulun yeniliğine işaret eden olaysal adlandırmaların kayıtlandığı ve bu koşullardan hiçbirisiyle karıştırılmaması gereken bir düşünce alıştırmasında eşanlılıklarını ve dolayısıyla da çağın

*Kavramı, 'teyelleme', 'dikiş atma' gibi anlamlarını da hesaba katarak tasarlamaktayız var. -çn

hakikâtlerinin belli bir düzenleniş halini doğruladıkları *sul generis** bir uzamı serbestçe inşa etmeyi kendisine yasakladığı her defada askıya alınmış olacaktır.

19. yüzyıl, Hegel ile Nietzsche arasındaki zaman aralığında, büyük ölçüde eklentilerin egemenliği altındaydı ve bu nedenle felsefe bu yüzyılda bir gerilemeye maruz kalmış gibidir. Bu eklentilerden en belli başlıcası, bilimden zamanın hakikâtlerinin tamamlanmış bir sistemini kendi başına oluşturmalarını beklemiş olan *positivist* ya da bilimci eklentiydi. Prestijli sarsılmış bile olsa bu eklenti, anglo-sakson akademik felsefe üzerindeki egemenliğini hâlâ korumaktadır. Bunun gözlemlenebilir etkileri doğal olarak öteki koşulların statüsü üzerinde hissedilmektedir. Örneğin politika koşulunun elinden olaysal statüsü alınmakta ve politika liberal parlamento rejiminin pragmatik bir savunusuna indirgenmektedir. Üstü örtük ve merkezi önemdeki sözce, *politikanın hiçbir biçimde düşünceyle ilişkisinin olmadığı* yönündedir. Sanatsal koşul dava hakkını yitirmiş, kültürel eke kaydedilmiş ya da dilsel çözümlemelerin nesnesi olmuştur. Aşk koşulu görmezden gelinmektedir: ABD'nin özünün duygusallığın ve cinselliğin aşkın zararına birlikte varıldığı bir ülke olmasına bağlı olduğu şeklindeki derin açıklamayı, Jean-Luc Nancy'e borçluyum. Felsefenin bilimsel koşuluna eklentilenmesi felsefeyi, sözcüğün tam anlamıyla dilin *masrafları karşıladığı* analitik ince düşüncelere dalmaktan başka bir şey olmamaya peyderpey indirgemektedir. Böylelikle, kapitalist vahşetin açtığı yaralar ve kamburlar için hidrofil pamuk işlevi gören yaygın bir dinselliğin önünde büyük bir kariyer fırsatı açılmıştır. Olgunlaşmış ege-

* kendine özgü -çn.

men biçiminde marksizm de felsefenin politik koşuluna eklentilenmesini önermişti. Burada söz konusu olan, dünyanın devrimci dönüşümüne onun “yorumlanmasını” ikame etme iddiasında olan Feuerbach üzerine ünlü tezin tüm muğlaklığıdır. Bu tezde *felsefi* olarak politika, anlamın genel sistemini pratik bir şekilde düzenleme yetisine sahip tek şey olarak tanımlanmış ve felsefe gerçekleştiriciliğinin* ortadan kalkışına mahkum edilmiştir. Aslında Marx'ın da Tarihin gerçek devinimiyle fazlasıyla özdeşleştirdiği politikanın, deneyimin totalleştirilmesinin nihai biçimi olması, öteki koşulları ve bu koşulların politikayla birlikte mümkün olabirliliğini iddia eden felsefeyi eşanlı olarak görevlerinden azleder. Marx'ın ve marksistlerin ne tikelliğini düşünme yetisine sahip oldukları ne de keşifçi yanına saygı duymayı becerdikleri sanatsal etkinlik konusundaki taşkın zıvalıkları biliniyor. Cinsler arasındaki farklılık hakikâtinin sonuçları ise, eninde sonunda sosyalist “pürütencilikle” ve psikanalize yönelik küçümsemeden (oysa bana göre psikanaliz aşkı kavrama dönüştürebilecek modern tek girişimdir) oluşan ikili bir görmezden gelmeye maruz kalmıştır.

Bilimsel koşul söz konusu olduğunda durum daha da karmaşıktır. Marx ve takipçileri (bu açıdan da ege-men positivist eklentilenmeye bağlı olanlar) hep devrimci politikayı bir bilim düzeyine yükseltmeyi iddia etmişlerdir. Tarih bilimi tarihsel materyalizm ile politika aracılığıyla yönlendirilen Tarihin devinimi arasındaki muğlaklığı korumuşlardır. Ta başından itibaren kendilerinin “bilimsel” sosyalizmlerini farklı “ütopik” sosyalizmlerle karşılaştırmışlardır. Bu nedenle marksizmin

* ...verir hale getiriciliğinin, mümbitleştiriciliğinin -yh

iki eklentilenmeyi, politikaya ve bilime eklentilenmeyi *kestirttiğini* ileri sürebiliriz. Stalin'in "felsefe" ya da diyalektik materyalizm olarak adlandırdığı da zaten bu iki eklentilenmenin karmaşık ağndan başka bir şey değildi. Bundan, söz konusu felsefenin yasaların, fark gözetmeden hem Doğaya hem de Tarihe uygulanabilen "diyalektik yasaların, biçimine bürünmesi doğmuştur.

"Materyalist" görüde bilim teknik-tarihsel koşullarına terk edilmiş olduğundan en sonunda ikili eklenti politikanın egemenliği altına girmiştir. Aynı Stalin'in proleteryanın ve Partisinin adına genetik, dilbilim ve görececi fizik konusunda kurallar koyma işine burnunu soktuğunda tanık olduğumuz gibi, tek başına politika bilimi de totalleştirebilir. Bu durum öylesine zor bir felsefi felç yaratmıştır ki, altmışlı yıllarda Althusser Marksist düşünceyi yeniden oyuna katma işine girdiğinde iki eklentinin (suture) eklemlenmesini bilim yararına *tersine çevirmekten* ve felsefi marksizmi tarihsel materyalizmin epistomolojisi gibi bir şeye dönüştürmekten başka bir çıkış yolu bulamamıştır. Bu çağın felsefesinin eklentilerinin verimliliği, Althusser'in marksizmi felsefenin bilime eklentilenmesi yönünde tersine çevirmeye giriştiği kahramanca çabada olduğu kadar hiçbir yerde açıkça görülmemiştir. Bunu yaparken Althusser, felsefenin politik koşula eklentilenmesinin egemenliğinin çok daha zararlı olduğu konusunda yerinde bilinçle hareket etmiştir. Bu transfer işlemi için ödenecek bedel, politikanın vekaletinin Fransız Komünist Partisi gibi öylesine şüpheli ve kötü bir organa verilmesinin devam etmesi olmuştur. Bu da düşüncenin politikayı ele geçirmesini bir kez daha engellemiştir. Başlangıçtaki sayılı birkaç başarının ardından felsefi yarma

harekatı, düşüncede adlandırılması bilünel koşulun kaynaklarını her yönüyle aşan ve Fransız Komünist Partisi'nin zaman aşımına uğramış olduğunu acımasızca gözler önüne seren 68 Mayıs'ı olayına çarparak başarısızlığa uğramıştır.

İleri sürdüğüm tez kesin olarak şudur: Felsefenin belki de Hegel'den beri askıya alınmışlığın çarkına saplanıp kalmasına, felsefenin koşullarının eklentilenmesinin ağında, özellikle de koşullarının genel birlikte mümkün olabirliğini gerçekleştirmesini engelleyen bilünel ve politik koşullarına eklentilenmesinin ağında esir düşmesi neden olmuştur. Dolayısıyla felsefenin elinden zamana ait, bizim zamanımıza ait bir şeylerin kaçıp gittiği ve felsefenin kendine dair darmadağın olmuş ve sınırlı bir inçe oluşturduğu doğrudur.

Felsefenin türeyimsel koşullarından birine eklentilenmiş olmasının engelleyici etkisi altında olduğunun farkına varmamızı sağlayan şaşmaz gösterge, felsefenin "sistematik biçiminin" artık mümkün olmadığını dile getiren sözcenin monoton bir şekilde tekrarlanmasıdır. Bu sistematik-karşıtı aksiyom, bugün sistematik bir hal almıştır. Kitabın başında Lyotard'ın buna verdiği biçime değinmiştin, kuşkusuz Lardreau ve Jambet'nin dışında çağdaş tüm Fransız felsefecileri ve özellikle de aralarında Yunan sofistlerinin, Nietzsche'nin, Heidegger'in ve Wittgenstein'in bulunduğu şu tikel ünlüler topluluğuyla aydınlanan tüm filozoflar bu konuda aynı tutuma sahiptir.

"Sistem"den kendisi de bir kilit taşına sahip ya da bir tür yüce gösterene göre düzenlenmiş ansiklopedik bir betiyi (figure) anlıyorsak eğer, modern kutsaldışlaştırmının bunun sergilenmesini yasaklamasını kabul

edebilirim. Felsefe ya da Aristo ve Hegel böylesi bir ihtirası bir an olsun desteklemiş midir? "Sistematiklik"-ten yapılması gerektiği gibi serimleme kuralını da serimleyen bir serimleme (exposition) uyarınca felsefenin dört türeyimsel koşulunun düzenlenmesinin gereği (requisit) anlaşılabaksa eğer (ki bu da bu koşulların sonuçlarının ortaya dökülmesini ya da hatta belirtilmesini bile asla gerektirmez), bu durumda, felsefenin özü gereği sistematik olduğunu ve Platon'dan Hegel'e hiçbir felsefecinin de bundan kuşku duymadığını belirtmek gerekir. Hem zaten bu nedenle, "sistematikliğin" reddedilmesi bugün kitabın başında değindiğim bizzatıhi felsefenin "ımkansızlığına" dair ağırlıklı duyguyla birlikte gündeme gelmektedir. Bu, hiç de felsefenin ımkânsız olduğu anlamına değil, ama eklentilerinin tarihsel ağına zincirlenmiş olduğunun itiraf edilmesi anlamına gelir.

Lyotard'ın felsefe tanımına katılamam: Kendi kurallarının arayışında olan bir söylem.¹⁴ En azından evrensel iki kural vardır ki, bu kurallar olmadığında felsefeden söz edilemez. İlk kural, felsefenin koşullarının olaysal adlandırmalarına sahip olmasını ve böylelikle bilime, sanata, politikaya ve aşkın ikisine dair eşanlı, kavramsal olarak bütünleşmiş düşünceyi olası kılmasını gerektirir. İkinci kural, türeyimsel usullerin sığınak bulduğu ve karşılandığı bu düşünce uzamını inşa eden güzergah ya da kesinlik paradigmasının bu sığınığın ve karşılaşmanın içinde serimlenmesini gerektirir. Bu, felsefenin sadece kendi hesabına sistematikse, eklentilenmekten kurtulacağını söylemenin bir başka tarzıdır. Eğer felsefe *a contrario** sistemin ımkansızlığını ilan

14. Bkz. Jean François Lyotard, *The Differend*, Paris: Minuit, 1983 trans. G. Van den Abbeele. Frg.89

* tersine -çn.

ederse, bunun nedeni felsefenin eklentili olması ve düşünceyi koşullarından birine teslim etmiş olmasıdır.

19. yüzyılda ve bu yüzyılı izleyen dönemde felsefenin hem politik koşuluna hem de bilimsel koşuluna ikili bir eklentilenmeye maruz kaldığını dikkate aldığımızda, felsefenin üzerinde özellikle de Nietzsche'den bu yana eklentilenmeyle kendisini koşullarından birine teslim etmesi eğiliminin egemen olduğunu daha iyi anlarız. Heidegger'le birlikte, felsefeyi sanata teslim etmeye dayanan anti-positivist ve anti-marksist çaba doruk noktasına ulaşır. Heidegger modern bilimi ve totaliter Devleti tekniğin en temel sonuçları olarak betimlediğinde, aslında düşüncenin ancak kendilerinden kurtulduğunda sağ kalabileceği iki egemen eklentilenmeye işaret etmiş olur. Heidegger, kendince teknikte gerçekleştiğini düşündüğü felsefenin yolunu izlemeyi salık vermez. Nietzsche'nin ve ardından Bergson'un önsezilediği, Almanya'da felsefi olarak şairlere tapınmanın ve Fransa'da edebiyat fetişizminin (Blanchot, Derrida, Deleuze...) izinden gittiği düşüncenin en can alıcı yanını, sanatsal koşula devreden yolu izlemeyi önerir. Batı'da bilimin hizmetkârı, Doğu'da politikanın hizmetkârı haline gelen felsefe, Batı Avrupa'da ise öteki Efendiye, sanata hizmet etmeye çalışmıştır. Felsefenin güncel durumu şudur: Üç efendiye birden hizmet eden Soyтары. Hatta bunlara, Levinas diye birinin Ötekine-Ötekinin yüzüne¹⁵ ve Kadına dair önermeleriyle felsefenin dördüncü koşulunun, aşkın hizmetçisine de dönüşebilmesini tasarladığını ekleyebiliriz.

Bugün tüm bu sözleşmeleri bozmanın mümkün ve

15. *Visage* (yüz, surat, çehre), bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhof, 1971.

gerekli olduğunu ileri sürüyorum. Basitçe felsefi tavrı, eklentilenmeme tavrını öneriyorum. Felsefeyi sanatsal koşuluna eklentili olmaktan kurtarmak en temel sorun, en büyük zorluk olarak karşımızda durmaktadır. Pozitivizm ve dogmatik marksizm taşlaşmış konumlardan başka bir şeye artık tekabül etmiyor. Bunlar, tamamen kurumsal ya da akademik eklentilerdir. Aksine, sanatsallaştıran eklentiye ve dolayısıyla Heidegger'e güç kazandıran şey, hiç incelenmemiş olmasının yarattığı durum nedeniyle bozguna uğramanın çok uzağındadır. Felsefenin kendine ait uzamını kaybettiği, bilime ya da devrimci politikaya eklentilendiği zamanlarda şairler ne durumdaydı ve ne düşünmüşlerdi?

ŞAİRLER ÇAĞI

Kabaca hemen Hegel'in ardından başlayan dönemde, felsefenin sıkça ya bilimsel koşuluna ya da politik koşuluna eklentilendiği dönemde, felsefenin işlevlerinden bazılarını sanat üstlenmiştir. Kimileri sanat için istisnai bir dönemin söz konusu olduğunu söylemekte hemfıkırdır. Gelgelelim sözünü ettiğimiz sanat ve şairler ne sanatın tamamını ne de şairlerin hepsini kapsar. Eserleri bir düşünce yapıtı olarak hemen tanınabilen ve şiiri tam da felsefenin eksik olduğu yerde zamana ve varlığa dair bir önermenin geliştirildiği dilin yeri olarak düşünen şairlerden söz ediyorum. Bu şairler kendilerini felsefecilerin yerine ikame etmeye *karar vermediler*. Böylesi bir ikame olmaya dair açık bir bilinçle de yazmadılar. Bu şairlerin üzerinde felsefenin düşünce ve türeyimsel usuller için oluşturamadığı genel bir karşılama uzamını sanatlarının içinde inşa etme ihtiyacının yarattığı bir tür entelektüel baskı uygulandığını tahayyül etmek daha yerinde olur. Bu baskı felsefenin eklentilenmiş olmasından ve bu eklentilenmişlik yüzünden düşünceyi ve türeyimsel usulleri içinde ağırla-

yacak uzamı inşa edememesinden doğmuştur. Bu görev için sanatın öncelikli olarak seçilmiş olması iki nedenden kaynaklanır. Bunlardan ilki, sanatın felsefenin Nietzsche ve Heidegger'e kadar ayrıcalıklı bir tarzda eklentilenmiş olduğu koşullar içinde yer almamış olmasıdır. İkinci nedense, söz ile deneyim arasındaki bağlantı olarak tanımlayabileceğimiz sanatın düşsel ufunda, bir sözün kurabileceği haliyle Mevcudiyet idealinin yer almasının sanata çok uzak bir işlev olmasıdır. Platon'un sanat ile şairlere dayattığı bilâkis zor sınavdan da hatırladığımız gibi, şair ile felsefeci arasındaki rekabetin tarihi eskilere dayanır. Nietzsche'nin öncüsü olduğu Platon'dan alınan öc olsa olsa şiirin yargılama alanında demir atabilirdi. Descartes, Leibniz, Kant ya da Hegel pekâla matematikçi, tarihçi ya da fizikçi olabilirlerdi, ama olamadıkları bir şey varsa o da şair olmaktı. Ama Nietzsche'den bu yana felsefecilerin hepsi şair olma iddiası taşımaya başladılar, hepsi şairleri *kıskanıyor*, hepsi ya başarısız ya kısmen başarılı ya da ünlü şairlerdir, bunu Heidegger'de, Derrida'da ya da Lacoue-labarthe'da görüyoruz, hatta Jambet ile Lardreau Doğu'nun metafizik yüceliklerinin kaçınılmaz santsal meyillenmesini selamlarlar.

Gerçekten de felsefecilerin eklentili mahluliyet zamanında bir *şairler çağı* olmuştur. Hölderlin ile Paul Celan arasında, bizzat bu zamanın temsil ettiği şey yüzünden anlamın titrediği, varlık sorununa en kolay erişme kipi-
nin, vahşi eklentilere çok az maruz kalmış birlikte mümkün olabilirlik uzamının, modern insanın deneyiminin en anlaşılır formülleştirilmesinin şiir tarafından ortaya çıkarıldığı ve şiirin bunları elinde tuttuğu bir zaman olmuştur. Zamanın gizeminin, bağlantılarının

dan kopmuşluğun imgenin “tıpkısı” gibisine bağlanmış olduğu sanatsal metaforun gizemine hapsolup kaldığı bir zaman. Tüm bir çağ yoğun ve özellikle de *yönlendirilmiş* bir çağ gibiymişçesine kestirme felsefelerde temsil edildi. İlerleme, Tarihin anlamı, binyılcı kuruluş, başka bir dünyanın ortaya çıkması ve diğer insanlar vardı. Gelgelelim bu çağın gerçeği, yoğunsuzluğu ve yönlendirilmemişliği idi. Sanat, en azından “metafizik” sanat, ayrıca en yoğun, entelektüel olarak en yaygın, ama aynı zamanda da en bulanık da olan sanat, tek başına bu temel yönlendirilmemişliği betimledi ve eklemledi. Sanat, Tarihin yönlendirilmiş temsillerinde yön-süzleştirici bir verev açmıştır. -Lacoue-Labarthe'in Hölderlin'den aldığı bir kavramla dile getirirsek- bu şiirlerin göz kamaştırıcı kuraklığı tarihsel pathosu koşuklamıştır.

Felsefe sanatsal koşuluna eklentilenmeye başladığı andan itibaren şairler çağının ünlü temsilcileri felsefi bir *tercih* konusu olmaya başlamışlardır. Michel Deguy gerçekten de şairdir- işi şunu söylemeye kadar vardırıd: “Sanata hazırlık yapmak için felsefe”.¹⁶ Felsefenin kendi sıradan işlevlerini uzun bir süre egemenlikleri altına almış olduklarının farkına varmış olduğu şairlerin listesini hazırlamak için herhalde.

Şairler çağının *sona erdiğini* kabul ederek ve bu sona erme noktasından hareketle kendi listemi, dolayısıyla kapalı bir şairler listesi yapıyorum. Ödül dağıtımı imkansız olduğuna göre “en iyi şairler” oldukları için değil, ama şairler çağını dönemleştirdikleri ve safhalara ayırdıkları için çok önemli olan yedi şair olduğunu

16. Şair ve felsefeci Michel Deguy'un *poèmes* (1960-1970), paris:Gallimard, the “nrf/poésies” series, 1972'de yayınlandı.

düşünüyorum. Kendisinden sonrakilerin peygamberi, öndeleyici gözcüsü olan Hölderlin'den ve yönsüzlüğün başlangıcını yönlendirilmiş anlam olarak işaretleyen Paris Komünü'nden sonra gelen Hölderlin'in izleyicisi şairlerden, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam ve Celan'dan söz ediyorum.

Burada tarihsel içiçe geçişleri, bütünsel bağlantısızlıkları, şairler çağının düşünce çağı olarak adlandırılmasını sağlayan beklenmedik dönüşümleri, kurucu şiirleri (Mallarmé'nin kitabı, Rimbaud'nun delilik halüsinasyonları, Pessoa'nın takma isimleri... gibi) tikel durumları incelemeyeceğim. Yine de birkaç not düşmek istiyorum.

1) Şairlerimizin izlediği ve onlara felsefi eklentilerden kurtulma imkanı tanıyan temel çizgi *nesne kategorisinin azledilmesi* çizgisidir. Daha kesin bir deyişle: Sunumun zorunlu biçimleri işlevi gören nesne kategorisinin ve nesnelliğin azledilmesi söz konusudur. Çağın şairleri varlığa erişme yolunu varlığın sunumcu (présentative) kategoriyi desteklemediği yerde açmayı denemişlerdir. Bu andan itibaren sanat tamamiyle *nesnellikdışılaştırıcı* (desobjectivante) bir biçim kazanmıştır. Bu, anlamın hiç de özneye ya da öznelliğe devredildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Tam tersi söz konusudur, çünkü sanat "nesne" ile ya da nesnellik ile "özne" arasındaki eklentileri örgütleyen bağ hakkında keskin bir bilinç sahibidir. Bu bağ, bilginin ya da tanımanın oluşturucusudur. Ancak sanatın gerçekleştirmeye çalıştığı varlığa erişim, bilginin düzenine ait değildir. Bu nedenle de, özne/nesne ikiliğine verevdir. Rimbaud "öznel sanat"la alay ettiğinde ya da Mallarmé

şairin ancak yazarı mevcut olmadığına ortaya çıktığını ileri sürdüğünde, şairin hakikatının şairin sözcelediğinin ne nesnellikten ne de öznellikten kaynaklanması koşuluyla dile geldiğini ima ederler. Çünkü şairler çağının tüm şairlerine göre deneyimin istikrarlılığı (consistence), eklentilenmiş felsefecilerin Kant'a dayanarak iddia ettikleri gibi nesnellığe bağlıysa eğer, bu durumda *varlığın istikrarsız (inconsiste) olduğunu* cesurca savunmak gerekir. Bunu, Celan hayranolunası bir şekilde şöyle özetler:

“İstikrarsızlıklara dayanmak”.

Mevcudiyetin izini ya da eşliğini arayan sanat, nesnellik izleğini koruyarak böylesi bir eşliğe tutunulabilmesini yadsır. Bunun sonucu olarak da, böylesi bir deneyimin taşıyıcısı olarak alıkonulacak olan özne de (nesnenin zorunlu bağı) değildir. Sanat zamanın anlaşılamazlığını, “nesnelleştiren” özne/nesne çerçevesini izlediği usullerin çeşitliliğine ve birbirleriyle uyumsuzluğuna rağmen yerinden ederek karanlığa hapsedmiştir. Nesnelleştiren özne/nesne kategorisi çerçevesi içinde bu zamanın yönlendirilmiş olduğu eklentilerin birliğinde felsefi olarak kanıtlanmaktaydı. Sanatsal yön-süzleştirme öncelikle her türlü bilgiyi (connaissance) delik deşik eden ve yıprata yıprata yok eden bir hakikât yasası uyarınca hem nesnellikten hem de öznellikten eşanlı olarak kurtarılmış bir deneyimin varolduğuna işaret eder.

2) Heidegger'in düşüncesine, *nesnelliğin tamamen felsefi eleştiristyle nesnelliğin sanat tarafından azle-*

dilmesini kesiştirmesi güç kazandırmıştı. -Aslında asla sanatsal koşula bir eklentileme kipinden başka bir şey olmayan- deha darbesi bu kez:

-özellikle Kant'ın incelenmesiyle, bilgi doktrininin "temel ontolojisini" Kantçı eleştirinin ip ucunu ve mutlak sınırını oluşturan nesne kategorisinden ayıran şeyin, nesne kategorisinin bilgi kategorisinde alıkonulması olduğunu kavramak olmuştur;

-bununla birlikte öznelciliğe ya da özellikle Husserl'in izlediği yol olan bilince dair radikal bir felsefeye düşmeden, tam tersine metafiziğin son serüveni ve nesnelliğin zoraki bağlantısı olarak düşünülen özne izleğinin yapıbozumunu dile getirmek olmuştur;

-böylelikle, bilgi ile hakikât ya da tanıma ile düşünce arasındaki merkezi ayrımı, sanatsal uğraşın örtük temelini oluşturan ayrımı katı bir şekilde savunmak olmuştur;

- bunu yaparak da *felsefenin sanata devredilmesi* mümkün olduğu noktaya ulaşmıştır. Bu eklenti bir güç güvencesi olarak görünmüştür, çünkü bir şairler çağının olmuş olduğu *doğrudur*. Şairlerin varlığı onlar olmasaydı şüpheli ve umutsuz olacak Heidegger'in düşüncesine tarihsicilik ve doğruluk (effectivité) zemini kazandırmıştır. Bu zeminse politik bir tarihsicilik serabı Nazi korkunçluğunda somutlaştığı ve çözüldüğü andan itibaren- Heidegger'in düşüncesine tek gerçek zuhuratı olacak olan şeyi kazandırma yetisine sahipti.

Heidegger'in düşüncesi günümüze kadar sahip olduğu ikna etme gücünü, şiirde bahis konusu olan şeyi, adını verecek olursak nesne fetişizminin yerinden edilmesini, hakikâtın bilgiyle karşıtlığını ve son olarak da çağımızın temel yönsüzleşmesini kavrayan tek düşünce

olmasından almaktadır.

Bu nedenle de, Heidegger'e yöneltilecek şu eleştirinin dışında temel başka bir eleştiri olamaz: Şairler çağı son bulmuştur, felsefenin *de* sanatsal koşuluna eklentilenmekten kurtarılması zorunludur. Bu şu demektir: Nesnellikdışılaştırma ve yönsüzleşme bugün artık sanatsal metafora sözcelenme zorunluluğuyla karşı karşıya değildir. Yönsüzleşme *kavramsallaştırılabilir*.

3) Gelgelelim Heidegger'in bilançosunda hileli bir nokta vardır. Heidegger sanki sanatsal deyiş nesnelliğin yerinden edilmesi ile bilimin yerinden edilmesini özdeşleştirmiş gibi bir izlenim yaratmaktadır. Açık'ı tam da teknik mutsuzluğun içinde riske atarak şiir, modern bilimi yokedici istenç olarak dünyanın ve öznenin nesnelleşmesi kategorisine dahil edecek ve tehkileye atacaktır. Heidegger bilim ile sanat arasındaki çatışmayı (antinomie), onu *bilgi ile hakikât arasındaki karşıtlık-la ya da özne/nesne ile Varlık çiftiyle çakıştıracak tarzda* "kurar". Oysa bu kurgulama şairler çağında görülür bir kurgulama değildir. Şairlerin bilimle özgün bağı başka türden bir bağıdır. Büküntülü bir rekabet ilişkisi, *aynı noktada* türdeş olmayan bir topluluk bağı gibi görünmektedir. Mallerméci sanatın "cebirsel" istenci aşıkârdır, Mallarmé "siz eski korsanlar" diye, tam da raslantı ile sonsuzun komplosunun hazırlandığı yerde sanatın bilimin *yerini aldığına* (relever) daha iyi işaret etmek için, yazar. Rimbaud şöyle not düştüğünde -bilimin edebi özüne dair oldukça derin hüküm-: "Alfabe-nin ilk harfleri üzerine *düşünceye* koyulacaklar hızla deliliğe doğru koşacaklardır"¹⁷ dediğinde bilim tutkusunu doğrudan kurtarıcı deliliklerin hanesine kaydetmiş

olur, aslına bakılırsa bilim ya da harfler üzerine *düşünme* kararı nedir ki? Platon'un, Spinoza'nın ve Kant'ın adına yaraşır mirasçısı Lautrémont bilimin kendisini kurtardığını ve özne/nesne ya da İnsan/dünya çiftinin tam da yerinden edilme noktasında kendisini kurtardığını düşünür: "Ah ciddi bilimler verdiğiniz bilgece dersler, baldan bile daha tatlı dersler, serinletici bir dalga gibi kalbime sızdığından bu yana, sizi unutmadım. İnsana karşı mücadelede yanımda olmasaydınız, belki de yenik düşecektim".¹⁸

Ve Pessoa "Newton'un iki terimlisi (binome) Milo'nun Venüs'ü kadar güzel/ Ama bundan haberdar o kadar az kişi var ki"¹⁹ deyişiyle, sanatın hakikâtini bilimin örtük nihilizmiyle karşılaştırmaktansa, bu güzellik kimliğinin farkına "çok az kişinin" değil, ama herkesin en sonunda varması için gerekenin yapılmasının elzem olduğunu bize düşündürür.

Bu açıdan hizmetkârı felsefeden daha fazla derinliğe sahip olan şiir bilimle arasında bir *düşünce paylaşımı* olduğunun bilincine pekâla sahipti. Şiir bilimin de saf edebî adanışında, her türlü çoklu-sunuşa (presentation-multiple) boş boş eklentilenmiş olmasında nesneliliğin egemenliğini sorguladığını ve yerinden ettiğini bilinçsizce fark etmişti. Düşünürlerden daha iyi şairlerin bilimsel *nesnenin* olmadığına farkına vardıkları doğrudur.

Heidegger konusunda ısrarla dile getirdiğim gibi fel-

17. Arthur Rimbaud, "Letter to Paul Demeney, 15 May 1871." In *Works*, Trans. Oliver Bernard, London: Penguin Classics, 1970

18. Isadore Ducasse (Compte of Lautrémont), *Songs of Maldoror*, II: Trans. Paul Knight, London: Penguin Classics, 1978.

19. Alvaro de compos (Fernando Pessoa), *Selected Poems*, Trans. Jonathan Griffin, London: Penguin Classics, 1974. (2. baskı, 1982), p. 126.

sefe sorunları ağırlaştırdığı için her eklenti bir abartıdır. Koşullarından birine eklentilendiğinde felsefe bu koşulun uygulanmasının içinden asla fark edilemeyecek erdemleri ona bahşeder. Sanatı düşüncenin ve riskin tek figürü, mutsuzluğun ve kurtuluşun yazgısal kertesini olarak tecrit ederek; René Char'ın ardından işi "şairlerin ve düşünürlerin iktidarını"²⁰ tasarlamaya kadar vardırıarak Heidegger, sanatsal yargılama yetkisini bu yetkinin tavrı aldığı durumların dışında -ne yazık ki Heidegger'den daha fazla Char için geçerli bu- aşmıştır, böylesi bir bütünlük (unicité) hakkında kurallar koymakla yetinmemiş, bilimi aynı zamanda politikayı ve sanatı da -başka yönden ele almıştır. Heidegger şiir için, politikayı marksist eklentinin içinden gerçek politikanın kendisi üzerine sözceleyecek durumda olduğunun çok çok ötesinde felsefi olarak mutlaklaştıranlardan -'jen fus- daha iyi bir şey yapmamıştır. Pozitivist felsefeciler göz kamaştırıcı vaatlerden ayakta duracak halı kalmayan ve vaadin ne olduğunu bile bilmeyen bir bilimi zorla çekip çıkardılar.

4) Şairler çağının bir şairiyle karşılayabileceğimiz ve düşünebileceğimiz merkezi kavram, nesnellikdışlaştırma "yöntemi", dolayısıyla da bilginin yokluğunda hakikatleri üretebilmek için ve özne/nesne çiftinin yerinden edilmesinin metaforik deviniminde yönsüzleştirmeyi sözceleyebilmek için izlediği genellikle çok karmaşık olan usuldür. Bu usuller şairleri birbirinden farklılaştırır ve şairler çağını dönemleştirir. Bunlar iki tip-

20. Bu şairler ve düşünürlerin iktidarını akla getiren, Fransızca' da *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, (Trans, Jean Launay, [bkz. Dipnot -9] p.46) adıyla yayınlanan, *Der Spiegel*'deki söyleşisinde bulunur.

tedir: Eksiklik ya da aşırılık uygulaması. Nesne ya kendi kendine bozguna uğramasıyla Mevcudiyet'ten çıkarılmış ve geri çekilmiştir (Mallarmé'nin yöntemi) ya da ortaya çıkış alanından çekilip çıkartılmış, kendi ayrıklığı nedeniyle bozguna uğramış ve böylelikle de tamamen başka bir şeye ikame olabilir hale getirilmiştir (Rimbaud'nun yöntemi). Şiir eksikliği düzenler ya da sunuşu (présentation) kuralsızlaştırır. Eşanlı olarak özne de ya yokluğuyla (absentement) ya da somut çoğulluğuyla feshedilir (Pessoa, Rimbaud: "Birçok insanın önünde bir an için yüksek sesle onların başka yaşamlarından birinin bir anıyla sohbet ediyordum. Bir domuzu böyle sevdim").²¹ Bu usullerin envanterinden daha iyi hiçbir şey, bu şiirlerin felsefeyi tanımlayan düşünce uzamı "binası"yla (bâti) bağlantılı olduğunu ya da geçici olarak bu binanın yerine ikame olduklarını gösteremez.

5) Paul Celan'ın yapıtı, sanatın en kıyısından ve içinden şairler çağının sonunu ilan etti. Celan Hölderlin'i tamamladı.

21. Arthur Rimbaud A Season in Hell. Trans. By Paul Schmitt, N.Y. Harper and Row, 1967

OLAYLAR

Bugün felsefenin eklentilenmekten kurtarılmasının ve yeniden doğuşunun ilan edilmesinin mümkün ve zorunlu olması; bilimsel koşulun (pozitivizm), politik koşulun (Marksizm) ve sanatsal koşulun (Nietzsche'den günümüze) birbirini izleyen ve yıkıcı ayrıcalıklarının yol açtığı uzun askıya alınma sürecinin ardından, hakikâte dair tamamen yeniden temellendirilmiş bir doktrine dayanarak dört koşulun yeniden düzenlenmesinin bir buyruk haline gelmesi; "Felsefenin sonu"na, "metafiziğin sonu"na, "aklın krizine ve "öznenin yapı-bozumu"na dair yinelenen duyurulardan kopuştan hareketle, görevimizin, "modern aklın" işaret ettiği yöne *yeniden girmek*, "Kartezyen medistasyon"a doğru *fazladan bir adım* atmak olması: Bunları yapmak, tüm bunların ortaya çıkmış can alıcı olaylar statüsüne sahip olmalarını anlamlı kılmıyor olsaydı, keyfî bir iradecilik olurdu. Bu olaylar dört koşulun her birinin düzeninde hâlâ askıya alınmış olsalar ya da geçici adlandırmalarla anılsalar bile ortaya çıkmışlardır. Bilimin, sanatın, aşk düşüncesinin ve politikanın içinde ortaya çıkmış bu olaylar, aralarından daha şimdiden adlandırılabilir

olanlara entelektüel bir sığınak ve karşılama yeri sunma olanağıyla felsefenin yeniden dönüşünü gerektirmektedir.

Bilimin düzeninde bu olayı Cantor'dan Paul Cohen'e uzanan yol oluşturur.²² Bu olayla birlikte çokluk kuramının temel paradoksu keşfedilir ve ispatlayıcı bir tarzda bu paradoks ilk defa tanımlanamaz bir çokluğa dair tanımlanabilir bir kavramda eklenir. Bu olay, varlık olarak varlığa dair rasyonel bir düşüncenin dilin hükümlerine boyun eğip eğmediği sorununa Leibniz'in önerdiğinin tersine bir çözüm önerir. Bugün rasyonel düşüncenin dilin hükümlerine boyun eğmek zorunda olmadığını ve aksine sadece adlandırılmaz, "türeyimsel" çoklukların, dilin niteliklerinden hiçbirinin sınırlandırmadığı çoklukların dikkate alınmasıyla, varlığın hakikâtini verili bir çokluğa yaklaştırma şansına sahip olduğumuzu biliyoruz. Hakikâtin bilgede delik açması, bu nedenle de hakikâtin bilgisi diye bir şeyin değil de, sadece hakikâtlerin üretilmesi diye bir şeyin söz konusu olması, varlığında bilimsel olarak - yani saf bir çokluk olarak- düşünülen hakikâtin türeyimsel olmasına, bu hakikâtin her tür doğru adlandırmadan kurtarılmış olmasına ve bu adlandırmanın tanımlanmasına olanak tanıdığı şeyi aşan bir boyutunun olmasına bağlıdır. Bu kesinlik adına ödenecek bedel, bir çokluğun *niceliğinin* bir belirlenmemeye, bizzatıhi varlığın tüm gerçeğini oluşturan bir tür parçalayıcı bir çatlağa destek olmasıdır: Sonsuz bir çokluğun birimlerinin "sayısı" ile bu çokluğun parçalarının sayısı arasında niceliksel bir ilişkiyi düşünmek tamamen *imkan-*

22. G.Cantor, *Gesammelte Abhandlungen Mathematischen und philosophischen Inhalts*. Springer-Verlag, 1980. P.J. Cohen, *Set Theory and the continuum Hypothesis*. W.A. Benjamin, 1966

sızdır. Bu ilişki sadece *gezgin bir fazlalık* (exces errant) biçimine bürünebilmektedir: Cantor'un teoremine göre parçaların birimlerden daha çok olduğunu, ama bu "fazla"nın hiçbir ölçümünün bulunmadığını biliyoruz.

Aslına bakılırsa, *düşüncenin büyük yönelimleri* de bu gerçek noktada -niceliksel sonsuzdaki gezgin fazlalıkta- oluşur. *Adcılık* (nominaliste) düşüncesi bu sonucu reddeder ve sadece adlandırılabilir çokluğun varoluş kazanmasını kabul eder. Adcılık düşüncesi sözünü ettiğinin bilimden (matheme) önce ortaya çıkmıştır, bu nedenle de tutucu bir düşüncedir. *Aşkın* (trancendante) düşünce sıradan ölçülerin ötesinde yer alan bir çokluk-noktasının belirlenmesinin fazlalığın başı boş gezginciliğini kurallara bağlayacağına ve onu "yukarıdan" sabitleyeceğine inanmaktadır. Bu, tanımlanamaza hoşgörüy-le yaklaşan bir düşüncedir. Ama tanımlanamaza onu bir tür "yüce" bir çokluğa dair bir bilgisizliğin geçici sonucu olarak varsaydığı ölçüde hoşgörü gösteren bir düşüncedir. Dolayısıyla aşkın düşünce fazlalığı ve gezginciliği varlık yasaları olarak resmen tasdiklemez, tamamlanmış mükemmel bir dile sahip olmadığını bilerek, bu dile ulaşmayı umut eder. Aşkın düşünce kehanetçi bir düşüncedir. *Türeyimsel* düşünce adlandırılmaz her hakikâtin varlık tipı olarak kabul eder ve fazlalığın gezginciliğini varlığın gerçeği, varlığın varlığı olarak kabul eder. Bundan her hakikâtin bir olay tarafından askıya alınmış sonsuz bir üretim olduğu sonucu çıkar. Bu olay yerleşik bilgilere indirgenemeyecek ve sadece ona sadık olanların *etkinliğiyle* belirleyebileceği bir olaydır. Bunlarla bağlantılı olarak, türeyimsel düşüncenin en geniş anlamıyla militan bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz. Felsefeciler olarak çağdaşı

olduğumuz bilimin bu olayına bir *ad* verme riskini göze alacak olursak, bu olayın adlandırılmaz ya da türeyimsel çokluk olduğunu, saf çokluğun hakikâtteki varlığı (dolayısıyla: varlık olarak varlığın hakikâti) olduğunu söylemek uygun düşer.

Aşk'ın düzenindeki, aslında aşk'ın hakikâtler taşıyıcısı olduğu düşüncenin düzenindeki olay, Jacques Lacan'ın eseridir. Burada psikanalizin statüsü sorununu ele almayacağım. Bu sorunu daha önce pozitivist eklentilenmeye gönderme yaparak "psikanaliz bir bilim midir" sorusuyla birlikte formülleştirmiştim. Bugün bu sorunu yeniden şöyle dile getireceğim: "Psikanaliz türeyimsel bir usûl müdür?". Felsefenin koşullarına dahil midir? Şimdilik felsefenin Platon'dan Freud'a ve Lacan'a kadar sadece dört türeyimsel usûle dayanmış olduğunu not ederek, psikanalizin felsefeye beşinci bir türeyimsel usûlün dikkate alınmasını dayatmasının önemli olduğuna dikkati çekelim. Bu, psikanalizin müritlerinin kibrini de kısmen destekleyecektir. Felsefenin psikanalizi beşinci türeyimsel koşulu olarak dikkate almaya başlaması, düşüncede bir devrim anlamına ve felsefenin düzenleyeci etkinliklerinin hepten yeni bir çağının ortaya çıkması anlamına gelir. Ama psikanalizin kurumsal pratiklere dayanan bir dünya görüşü dispozitifinden başka bir şey olmadığı varsayıldığında, bundan aslında Freud ile Lacan'ın felsefeci oldukları sonucundan başka bir sonuç çıkmaz. Dünya görüşü dispozitifi açısından Freud ve Lacan, zamanın türeyimsel usûllerinin birlikte mümkün olabilirliklerini sağlayacak sığnağa kavuştukları genel uzamın kavramsallaştırılmasına katkıda bulunmuş büyük düşünürlerdir. Her ne olursa olsun bu iki düşünür, farklı koşullarına

eklentilenmiş felsefenin özne kategorisinden feragat ettiği zamanlarda bu kategoriyi alıkoydukları ve yeniden temellendirdikleri için büyük bir saygınlığı hak etmektedir. Freud ve Lacan kendilerine özgü tarzlarda "Kartezyen meditasyonu" sürdürmüşlerdir. Lacan'ın temel yapıtının daha ilk anlarından parola olarak "Descartes'a dönüş"ü dile getirmiş olmasının rastlantısal hiçbir yanı yoktur. Freud ve Lacan "Kartezyen meditasyonu" belki de felsefenin statüsünü redederek ve hatta Lacan'ın yaptığı gibi felsefe-karşıtı olduklarını ilan ederek sürdürebilmişlerdir. Freud'un ve Lacan'ın düşünsel konumu kuşkusuz, şairler çağının öznedişilaştırıcı eğilimine (opération de-sujektivante) bu eğilimin tersi olarak eşlik etmek olmuştur.

Lacan'ı özne ya da arzu kuramcısı değil de, bir aşk kuramcısı olarak sunmak özgül bir şey olarak görülebilir. Ama burada ben Lacan'ın düşüncesini sadece felsefenin koşullarıyla ilgili bakış açısından ele alıyorum. Aşkın Lacan'ın açık yapıtının temel bir kavramı olmadığı tamamen mümkündür. Yine de aşkı ele alan metinlerin çokluğu ve karmaşıklığı bir semptom olarak karşımıza çıkmaktadır. Lacan'ın aşkı ele almaktaki düşünsel yenilikleri, onun girişiminin felsefenin yenisinden doğuşu için bir olay ve koşul olarak görülmesini sağlamaktadır. Aslına bakılacak olursa Platon'dan bu yana Lacan'ın kadar derin başka bir aşk kuramı olduğunu sanmıyorum. Üstelik Lacan *Banquet*'nin Platon'uyla sürekli diyalog içindedir. Lacan "olduğu haliyle varlık, karşılaşmada oraya ulaşmaya çalışan aşktır"²³ diye yazdığında, aşka hepten ontolojik bir işlev

23. J.Lacan, *Séminaire XX - "Encore" (1972 1973)*, The 26 June 1973 Session: *Le rat dans le labyrinthe*. Paris: Seuil, 1975, p. 133

yükler. Lacan'ın aşka ontolojik işlev yükleyen bu tümcesi, onun felsefenin düzenlenişlerinde edimde bulunduğu bilincinde olduğunun en iyi göstergesidir.

Çünkü İki, aşktan hareketle düşünülür. İki, imgesine maruz kalsa da Bir'in egemenliğini uzunlamasına biçerek düşünülür. Lacan'ın bir tür iki cinsin, bir öznenin kadın "yanı" ile erkek "yanı"nın mantıksal bir tündengelimini oluşturmaya çalıştığını biliyoruz. Söz konusu dağılım, bir kadını "bütün-olmayan" olarak, eril tarafı ise bu nedenle eksik olan Bütünün vektörü olarak tanımlayabilmek için yadsıma ile -evrensel ve vaoluşsal- niceleyicileri birleştirir. Aşk, bizzat kendisi aracılığıyla ilişkısızlığın, bağından kopmuş olanın ortamında (element) bulunan bu paradoksal İkinin gerçekliğidir (effectivite). Aşk olduğu haliyle İkinin "yaklaşma"sıdır. Bir karşılaşma olayında (Platon'un üzerinde ısrarla durduğu şu "aniden) kök salan aşk, bu İkinin Bir'in yasası üzerinde bızatıhi çaresiz bir fazlalık oluşturan yanına dair sonsuz ve tamamlanamaz deneyimi düzenler. Kendi dilimde ben, aşkın cinslerin farklılığına dair bir hakikâti isimsiz ya da türeyimsel bir çokluk olarak ortaya çıkardığını söyleyeceğim. Bu hakikât bilginin, özellikle de sevenler bilgisinin elinden çıkartılmış bir hakikâttir. Aşk, olay-karşılaşmaya sadık kalarak İki'ye dair bir hakikâtin üretilmesidir.

Lacan İki'ye dair, İki'nin bağlarından kopmuşluğundaki Bir'in imgesine dair her tür inceliği tasarladığı ve İki'nin bağlarından kopmuşluğunda aşkın türsel paradokslarını düzenlediği için felsefe açısından bir olay niteliği taşır. Ayrıca deneyiminden esinlenen Lacan, örneğin saray aşkına gönderme yaparak ve bu aşkla karşılaştırarak aşk sorununun çağımızdaki durumunu dile

getirmeyi başarmıştır. Lacan farklılığın uyumsuzlukları ve onun sert süreci uyarınca eklemlediği bir kavram önermekle yetinmez, konjonktürün bir çözümlemesini de önerir. Felsefe-karşıtı Lacan işte bu nedenle, felsefenin yeniden doğmasının bir koşulunu oluşturur. Bugün bir felsefe, Lacan ile birlikte mümkün olabilme şansına sahip olduğu için mümkündür.

Politikanın düzenindeki olay, 1965'ten 1980'e uzanan ve Sylvain Lazarus'un "belirsiz olaysalıklar" olarak adlandırdığı²⁴ vakaların birbiri ardına ortaya çıktığı tarihsel kesitte yoğunlaşmıştır. Belirsiz ifadesini politik bakış açısından belirsiz şeklinde anlayalım. Bu olaylar arasında 68 Mayıs'ını ve onu izleyen olayları, Çin Kültür Devrimi'ni, İran Devrimi'ni, Polanya'daki Ulusal İşçi Hareketi'ni ("Dayanışma") buluruz. Burası, saf olgular olarak bu olayların yararlı ya da zararlı olup olmadıklarını ya da başarılı mı başarısız mı olduklarını tartışmanın yeri değildir. Sadece bu olayların *politik adlandırmalarının askıya alınmış olduğundan* eminiz. Polanya'daki hareketin dışındaki bu diğer politik-tarihsel ortaya çıkışların belirsizlikleri, bu olaylar aktörlerinin bilincinde tükenmiş olduklarını kendilerinin dile getirdiği düşünce çerçevelerinde temsil edilmiş oldukları ölçüde artar. Örneği 68 Mayıs'ı ya da Kültür Devrimi ortaklaşa Marksizm-Leninizme gönderme yapıyordu. Oysa Marksizm-Leninizmin politik temsil sistemi olarak yıkılacağının tam da olayların doğasında kayıtlı olduğu yakın zamanda ortaya çıkacaktı. Olup bitmiş olanlar bu sistem içinde düşünülmüş olsalar da,

24. Politika kuramcısı, Sylvain Lazarus Paris 8 Üniversitesinde (Vincennes at Saint-denis) öğretim üyesidir. Onun *L'Anthropologie du nom* adlı yapıtı Paris:Seuil, 1996'da yayımlandı.

aslında bu sistemde düşölünemez olma niteliğine sahiptirler. Benzer bir durum İran Devrimi için de geçerlidir. İran Devrimi genellikle arkaikleştirici bir boyut taşıyan vaızda kayıtlanmıştı. Oysa popüler inanışın ve bu inanışın simgeselleştirilmesinin çekirdeğı bu vaazı her yönüyle aşırıyordu. Müdahalenin belirsizliğı ile temsillerin beyhude şeffaflığı arasındaki bu uyuşmazlıktan daha iyi hiçbir şey, bir olayın hem ortaya çıktığı alan açısından hem de kullanımdaki dil açısından fazlalığını ispatlayamaz. Bu uyuşmazlık, söz konusu olayların *hâ-lâ adlandırılmamış olmasına* yol açmıştır. Başka bir deyişle, (olaya *müdahale* olarak nitelediğim) adlandırma uğraşı henüz tamamlanmamıştır, tamamlanmaktan uzaktır. Başka şeylerin yanısıra bugün bir politikayı, bu adlandırmayı ona sadık bir biçimde ve uzun vadeli olarak istikrara kavuşturma kapasitesi olarak tanımlayabiliriz.

Felsefe, sahip olduğı kavramsal uzamın kendine özgü süreci tamamen politik bir nitelik taşıyan bu istikrarlaşmayla türdeş olması ölçüsünde politika koşulunun etkisi altındadır. 68 Mayıs'ının ve Polonya'nın, vb.. felsefenin eklentilenmekten kurtarılmasına nasıl katkıda bulunduğı bilinmektedir: Politikaya gelince, bahis konusu olan şey kesinlikle felsefeye geçişli (transitif) değildir, oysa "diyalektik materyalizm" bunun Stalinci politikaya geçişli olduğunu iddia etmişti. Aksine olayın fazlalık boyutu ve bu fazlalığın politikadan yerine getirmesini talep ettiğı görev felsefeyi koşullandırmaktadır. Bu koşullanmanın nedeni felsefeye, olayın politik olarak icat edilmiş adlandırmalarının bilimin, sanatın ve aşkın düzeninde eşanlı olarak (çağımızda) bir kopuşa yol açan şeyle birlikte mümkün olabirliğini

sağlama görevinin düşmesidir. Felsefenin yeniden mümkün olabilmesi tam da, artık onun Tarih ya da politika hakkında yasalar koymak gibi bir görevinin olmamasıyla ve yalnızca belirsiz olaysallıklara dayanarak politikanın mümkün olduğuna ilişkin çağdaş yeniden-açılmayı (re-ouverture) düşünmekle yükümlü olmasıyla bağlantılıdır.

Şiirin düzenindeki olayı Paul Celan'ın eseri oluşturur. Çünkü Celan'ın eseri hem bizzat kendisi olmasıyla hem de en uç kıyidan tüm şairler çağına dair sahip olduğu şeyle şiirin düzenindeki olayı oluşturur. Derrida'nın, Gadamar'ın ya da Lacoue-Labarthe'inki gibi birbirinden çok farklı düşünce akımlarının felsefenin kaçınılmaz olarak sanatsal koşuluna eklentilenmesini Celan'ın şiirlerine gönderme yaparak ileri sürmesi semptomatiktir. Bu şiirlere benim atfettiğim (ama Pessoa ve Mandelstam'ın şiirlerine de daha önce atfetmiş olduğum) anlam, bu felsefecilerin atfettiğinin tam tersi bir anlamdır. Bu şiirlerde sanatın kendisine yetmediğine dair itirafın şiirsel olarak sözcelenmesini, eklentilenmenin yükünden kurtarılmayı *talep ettiğini* ve şiirin ezici otoritesinden kurtarılmış bir felsefeyi umut ettiğini okuyorum. Lacoue-Labarthe Celan'ın şiirinde "sanatın bir kesintiye uğramasının" söz konusu olduğunu ileri sürdüğünde, bu talebi yolundan çevirme niyetiyle hareket etmişti. Bence bir kesintiye uğrama söz konusu ise, bu, sanatın değil, *felsefenin kendisine teslim edildiği sanatın* kesintiye uğramasıdır. Celan'ın dramı, çağın anlam-olmayan anlamıyla, çağın yönsüzlüğüyle şiirin tek kaynak olduğu bir yalnızlıkla yüzleşmek zorunda kalmış olmasıdır. Celan Anabase'de (çadır sözcüğüne: kümeye) "geriye dönme"yi anıştırdığında, öte-şiir arzu-

sunu, metaforik birliğe daha az saplanıp kalmış bir düşünce paylaşımı arzusunu dile getirir. Bu sanatın yerine getirme sorumluluğunu bize yüklediği buyruk, bizden ismini başka yerde bulmamızı talep ettiği olay, zamanımızın sahip olduğu kavramlarla paylaşım içinde bir derlemenin oluşturulmasına dair sanatın bir çağrısıdır, şairler çağının sonunun şiirde formülleştirilmesidir. Şairler çağının şairlere şöhret sağlamasının yanı sıra, onların acılarının ve yalnızlıklarının da kaynağı olduğu genellikle unutulmaktadır. Felsefenin de sanata eklentiltilenmesi şairlerin bu yalnızlığını gidermek şöyle dursun, aksine derinleştirmiştir.

Aslında her şeyin çağımızın mitsel dönemecini oluşturan Celan ile Heidegger'in karşılaşmasına atfettiğimiz anlama bağlı olduğu da doğrudur. Lacoue-Labarthe'in tezi, hayatta kalan Yahudi şairin yapamadığıdır. Neyi yapamamıştır? Hoşgörmeyi mi? Tahammül etmeyi mi? Şairlerin felsefecisinin mevcudiyetinde ve her tür mevcudiyette Yahudilerin uğradığı soykırım hakkında katı bir sessizliği korumuş olduğunun üzerinde durmaya bile gerek yok. Bunun doğru olduğundan bir an bile şüphe duymadım. Ama felsefeciyi görmeye gitmek de, çağın anlamına "geri dönmenin" felsefeciden beklediği şeyi öte-şiir kümesinde (element de l'outre-poeme) duyumsamak anlamına zorunlu olarak geliyordu. Oysa bu felsefeci kesin bir şekilde şiire gönderme yapıyordu. Ama bu öyle bir göndermeydi ki, şair onun karşısında hiç olmadığı kadar yalnız kalıyordu. Heidegger'in "niye şairler" sorusunun yerine şairin "niye felsefeciler" sorusunun alabileceğini kabul etmek gerekir. Bu soruya verilecek yanıt, şairin yalnızlığının "şairler olabilmesi için" katmanlaştırıldığıdır. Üstelik Celan'ın yapıtı bu

yalnızlığa son verilmesini şiirsel olarak talep etmesiyle bir olay oluşturur. Aslında karşılaşmanın bu iki anlamı birbirleriyle çelişkili değildir. Milliyetçi-sosyalist taraflılığını politik koşulların düzeninde açıklayabileceğine inanmayan Heidegger -Celan'ın yapıtının kendi tarzında yapmış olduğu gibi- sanatın aynasını nasıl parçalayabilirdi ki? Yahudi şairin onurunu ciddi bir şekilde zedelemesinin dışında bu sessizlik, aynı zamanda çaresiz bir felsefi güçsüzlük ve yetersizlik anlamına da gelir. Çünkü bu sessizlik eklentilenmenin indirgeyici ve yokedici sonuçlarını hoşgörülemez zırvasına taşıyordu. Bu açıdan Celan şiirin felsefi olarak fetişleştirilmesinin eninde sonunda neye yol açtığını deneyimleyebilmişti. Celan'ın eserinin en derin anlamı, onun bizi bu fetişizmden kurtarması, şiiri spekülâtif parazitlerinden temizlemesi ve şiiri zamanının kardeşliğiyle yeniden buluşturmasıdır. Bu öyle bir zamandır ki, şiir artık bu zamanda, bilimle, aşkla ve politikayla komşuluk edecektir. Olayı, umutsuzluk ve keder içindeki Celan'ın bu yeniden buluşmanın doğuşunun emarelerini sanatta görmesi oluşturur.

İşte bunlar, dört türeyimsel usulün her birinde felsefeyi koşullandıran olaylardır. Görevimiz henüz pek adlandırılmamış ve ortaya çıkarılmamış bile olsalar, bu olayları karşılayabilecek kavramsal düzenlenişini oluşturmaktır. Paul Cohen'ın türeyimseli, Lacan'ın aşk kuramı, 68 Mayıs'ına ve Polonya'ya sadık politika, Celan'ın öte-şiire sanatsal çağrısı düşünce için eşanlı olarak nasıl mümkün olabilir? Söz konusu olan hiç de bu olayları totalleştirmek değildir. Bu olaylar türdeş ve birbiri ardı sıra sıralanabilir olaylar değildir. Söz konusu olan, kavramları ve düşünce kurallarını belki de bu

İsimlerin ve edimlerin açıkça anılmasının ötesinde ya da belki de onların yanı başında (bu değişir) üretmektir. Ama gerekli olan, bu kavramların ve edimlerin çağımızda, henüz hiç gerçekleşmemiş olan *bu düşünce olayının gerçekleştiği* zaman temsil edilebilir olacağı tarzda üretilmesidir. Bu düşünce olayı kimse onun farkında olmasa bile, bir felsefe bu “gerçekleşmiş olan” (avoir-eu-lieu) için herkes adına ortak bir sığınak oluşturduğundan, herkes tarafından paylaşılmaya başlanmıştır.

SORUNLAR

Felsefenin yeniden oluşturulması için önerdiğim tutumu *içerikli* açısından büyük ölçüde dört türeyimsel usulü etkilemiş olan olayların tikellikleri dayatmaktadır. Bilimde Cantor-Gödel-Cohen, aşk kavramı açısından Lacan, sanatta Pessoa-Mandelstam-Celan, politikada 1965-1980 arasındaki belirsiz olaysallıkların kesiti bu olayları başlatmıştır. Olayları bir kez saptadıktan sonra, düşüncenin bu ortaya çıkışlarının (kı bunların, çağımızın düşüncelerinin düşünüleceği tek bir uzama felsefi olarak yansıtılması söz konusudur). Aslında felsefeye varolma hakkı tanımadıklarında ve sistematikliğe karşı polemığe girdiklerinde felsefecilerimizin, Heideggercilerin, modern sofistlerin, Lacancı metafizikçilerin, sanat savunucularının, çoğalan çoklukların müritlerinin hepsi bu sorunlara kafa yorar. Koşulların buyruğundan, her ne kadar bu buyruk fark edilmemiş olsa da, onun temelini atan şey *gerçekleşmiş olduğundan* kolayca kurtulmak mümkün değildir.

Bu sorunlardan ilki sıradan, yani diyalektik formüleştirilmesinin ötesinde İki'ye dair sorundur. Bu sorun-

un tüm aşk analitiğini desteklediğini gösterdim. Ayrıca bu sorunun politik yenilenmenin merkezinde bulunduğu da, çatışmanın bundan böyle politikada işgal edeceği yer dikkate alındığında, çok açıktır. Klasik Marksizm burjuvaya karşı proleterya şeklinde ifadesini bulan katı bir ikicilik olmuştur. Karşıtlığı her türlü politik temsilin anahtarı haline getirmişti. "Sınıf mücadelesi" ve "devrim", ardından -devlet bakış açısına dayanan- "proleterya diktatörlüğü" pratiklerin düşünüm alanını çepe çevre kuşatmıştı. Politika, Tarihin devriminin ekonominin ve sömürünün gerçeğinde kök salan temel bir İki tarafından yapılandırılması ölçüsünde, düşünülebilir hale geliyordu. Politika "ekonomiyi yoğunlaştırıyordu". Bu da, Politikanın İki'nin stratejisini Devlet eksenli olarak örgütlemesi anlamına gelir. Politikanın nihai amacı, karşı tarafın politik aygıtını yok etmektir. Politika sömürülenlerle sömürenleri toplumsal zeminde kısmen barışçıl şekilde karşılaştıran ve birbirinden kopuk çatışmalara, her sınıfın politik bir organla, politik bir sınıf partisiyle temsil edildiği varsayıldığından, genel bir çatışmayı ikame ediyordu. Nihai olarak çatışmayı ancak şiddet (halk isyanı ya da halk savaşı) sona erdirebilecekti. Ama 60'lı ve 70'li yılların belirsiz olaysallıkları tam da bu güçlü kavramsallaştırmanın çöküşünü, tarihsel yersizliğini gözler önüne sermişti. Bugün, çatışmayı göz ardı etmeden, müdahale alanında yapısal İki'yi muhafaza eden, ama bu İki'yi nesnel özü olarak görmeyen bir politik düşünce arayışı içindeyiz. Başka bir deyişle, politik yenileşme İki'nin nesnelci doktrininin (sınıflar üretim sürecine içkindir) karşısına "tarihselcilikte konumlanmış" İki görüşünü çıkarmaktadır. Bu, gerçek İki'nin

nesnel ya da "bilimsel" bir önerme değil, olaysal bir üretim, politik bir üretim olduğunu söylemek anlamına gelir. Bugün İki'nin *tersine çevrilmesi* işine girilmesi gerekmektedir. Bizatihi nesnellikteki kavramın biçiminin (sınıf mücadelesi, cinslerin ikiliği ya da İyi ve kötü...) bir olayla bağlantılı olan rastlantısal üretimin ilâştirildiği şeye dönüşmesi gerekmektedir. Eskiden olduğu gibi Bir değil, ama İki ortaya çıkan şeydir, İki olay-sonrasında ortaya çıkar. Bir (sınıf birliği, aşka dayalı kaynaşma, Kurtuluş...) insana kendi zorluğu ve görevi olarak atfedilmişti. Hiçbir şeyin İki'den daha zor olmadığını, hiçbir şeyin İki'den daha fazla eşanlı olarak hem rastlantıya hem de sadakat çabasına boyun eğmiş olmadığını düşünüyoruz. İnsanın en yüce görevi İki'yi ve İki düşüncesini, İki *alıştırma-sını* birlikte üretmektir.

İkinci sorun nesneye ve nesnelliğe ilişkin sorundur. Şairler çağının şairlerinin en önemli işlevinin, varlığa ve hakikâte erişmenin, mevcudiyetin (presentation) organik biçimi olarak görülen nesne kategorisinin azledilmesinin gerektiğini ortaya çıkarmak olduğunu göstermiştim. Nesne bilginin bir kategorisi olabilir, hakikâtlerin olaysallık-sonrası üretimine engel teşkil eder. Yönsüzleşmiş bir çağ olarak çağımıza açılışın bir koşulunu oluşturan sanatsal nesnellikdışılaştırma, felsefi sözceyi tüm radikal çıplaklığıyla olanaklı kılar: Her hakikât *nesnesiz* bir hakikâttir.

Bu durumda temel sorun şudur: Nesne kategorisinin azledilmesi özne kategorisinin de azledilmesine yol açar mı? Kuşkusuz bu, şairler çağının çoğu şirinin somut bir sonucudur. Özne'nin Rimbaud'daki çoğullaşmasından, serpillip dağılmasından ve Mallarmé'deki

yokluğundan söz etmiştim. Trakl'in şiirinde özne sadece Ölümün yerini alır. Şairlere eklentilenmiş Heidegger İnsanın çağdaş mekanını özne ve nesne kategorilerinden hareket ederek düşünmenin imkansız olduğunu rahatça dile getirebilir. Aksine Lacan, ancak nesne kategorisini yeniden *ele aldığı* ve geliştirdiği ölçüde, öznenin savunucusu olabilmisti. (Aslında simgeselleştirilemez ve tek amaca yönelikliğiyle Kant'ın "aşkın nesne=x"ine çok benzeyen) Lacancı arzunun nedeni olarak nesne, öznenin *varlığında* belirlenmesidir. Lacan bunu şöyle açıklar: Sözcude kendisine ulaşabileceğine, kendisini adlandırılabilceğine inanan bu özne, böylesi bir nesneden başka bir şey değildir."²⁵

Durumu günümüze kadar çağdaş felsefenin varlıksızlığa mahkum edilmesine yol açan eklentilenmelerin mantığından hareketle özetleyebiliriz. Bilimsel koşullarına eklentilenen felsefeciler nesne kategorisini büyük bir vakaya dönüştürürler. Nesnellik onların bilinen normunu oluşturur. Politik koşula, başka bir deyişle "eski marksızmanın" değışkelerine eklentilenen felsefeciler ya nesnellikten ("kendinde-sınıf olmaktan genellikle bir Parti'nin önderliğinde "kendi-için-sınıf" olmaya geçiş) bir öznenin "doğduğunu" ileri sürerler ya da daha keskin bir yol izleyerek nesnelliğin yararına özneyi azlederler (Örneğin Althusser hakikâtin öznesiz bir süreçten doğduğunu düşünür). Özneyi azlederek 'bu felsefeciler, özneyi burjuva ideolojisinin basit bir ajanına dönüştürerek paradoksal bir şekilde Heidegger'in yanında konumlanırlar. Heidegger "özne"nin tekniğin hükümranlığının tali sonucu (elaboration secondaire) olduğunu düşünür. Heidegger ile bu konuda, eğer tek-

25. J. Lacan, "La science et la verite," *Ecrits II*, Paris, Seuil, 1966, p.228

nığın hükümlerliğinin burjuvazinin de hükümlerliği olduğuna işaret edilirse, hem fikir olabiliriz. Şiire ya da daha genel olarak edebiyata, bizzat sanata eklentilenmiş felsefecilere göre düşünce kendini hem öznenen hem de nesneden bağışık tutar. Lacancılar açısından ise hem öznenen hem de nesneden bahsedecek kabul edilebilir kavramlar vardır. Ben de Lacancıların felsefi moderliğın en genel aksıyomu konusunda sahip oldukları fikir birliğine ancak katılabilirim. Hiçbir şekilde hakikâtin “özne ve nesnenin denklığı” olarak tanımlanması söz konusu değildir. Aksine Lacancılar aralarında denklik kurulan terimlerin (özne ve nesne) statüsü konusunda birbirlerinden farklı düşünür. Bu nedenle de denklığın eleştirisinin yapılması söz konusu olduğunda birbirlerinden farklılaşırlar.

Bu tiplerleştirmenin bir boş alan bıraktığının farkına varılacaktır. Özne kategorisini alıkoyacak, ama şairlerin özneyi yerinden etmesine de izin verecek bir düşüncenin boş alanı. Bu düşünceye nesneye hiçbir gönderme yapmayacak, başka bir deyişle *karşı karşıyalıksız* (sans vis-a-vis) bir özne kavramını üretme işi düşmektedir. Bu boş alan Berkeley Piskoposu'nun mutlak idealizmini anıştırdığından kötü bir üne sahiptir. Anlaşılacağı üzere yine de bu alanı doldurmak için çaba sarf ediyorum. Tıpkı hakikâti bilgiden ayırıştıran nesnellikdışılaştırmanın şairler çağını başlatmış, başka bir deyişle pozitivist ve marksistleştirici eklentilerin kesin eleştirisini dile getirmiş olmasında olduğu gibi nesnesiz özne sorununun da felsefenin olası bir yeniden doğuşu açısından merkezi bir öneme sahip olduğunu düşünüyorum. Bu açıdan, özneyi olay-sonrası nesnesiz bir hakikâtin sonlu basit bir parçası olarak

sunarak tek bir kavramın, türeyimsel usül kavramının hakikâtin nesnellikdışlaştırılması ile öznenin nesnellikdışlaştırılmasını birbirleriyle bağlantılandırıdığına inanıyorum. Sadece nesnesiz özne yolunu takip ettiğimizde eşanlı olarak “Kartezyen meditasyonu” yeniden başlatabilir ve şairler çağının kazanımlarına tam anlamıyla felsefi ve dolayısıyla da eklentisiz bir sadakâtle bağlı kalabiliriz. Zaten Celan'ın şiirlerinin de bizi bu tür bir düşünce hareketine davet ettiğine ikna olmuş durumdayım. Özellikle de varlığa erişim yolunun nesnelliğin önü açık ve eşsiz yolu olmadığı fikri ile nişanlar ile kayıtlanmanın duyarlı bağışlamanın aldatıcı enginliği üzerindeki çıkarımsal baskınlığı fikrini birleştiren gizemli buyruk bizi buna davet eder:

“Alınmış nişanlarımızın
en ölümlüsünün
paramparça ettiği
en dar patikalarla da
bir anlam ortaya çıkar”

Üçüncüsü dilegetirelemez olanla bağlantılı sorundur. Pozitivistlerin hayalini kurduğu “kesin dil” (langue exacte) ile Heideggercilerin “sanatsal söyleyiş” arasında dilin özü konusunda bir yanlış anlamadan daha fazla bir şey söz konusu olsa bile, dilin hükümranlığı bugün genel bir dogmadır. Tıpkı bir uçurumun Foucault'nun bütünleşik adcılığını (nominalisme integrale) Lacan'ın simgele dair doktrininden ayırmasında olduğu gibi. Bununla birlikte Lyotard'ın Batı felsefesinin “büyük dilsel dönemeç”i olarak adlandırmasını benimseyenlerin hepsi dilin hükümranlığı konusunda fikir birliği

eder. Çünkü dilin ve varlığın sınırlarında hiçbir şey yoktur ya da “varlığın” dilde olası bir “karşılanması” söz konusudur; ya da olan şey adlandırılmış varlıktan başka bir şey değildir, olduğu haliyle varlık dilden çıkarılmış varlıktır, bunun ise varlığın *bir başka dile*, ister şairin, ister Bilinçdışının, isterse de Tanrı'nın diline olsun bir dile teslim edilmesinden başka bir anlamı asla olmamıştır.

Bu konuda sadece bilimin bize rehberlik ettiğini daha önce belirtmiştim. Çağdaş inanç Leibniz'inkiyle aynı inançtır: Eğer “seçikleştirilemez” olandan dilden çıkartılanın aşıkâr bir *kavramı* anlaşılıyorsa, düşünce açısından seçikleştirilemez hiçbir şey olamaz. Dilden çıkartılarda ne düşünce ne de kavram vardır. Bu nedenle Lacan'ın gerçek simgeselleştirilemezi “kâbus”-tur. Oysa olmuş olduğu haliyle olmuş olana Lyotard “tümce” isminin verilebileceğine inanır. Adlandırılmaz olanı düşünceden uzak tutmak daha iyidir. Wittgenstein *Tractatus*'un sonunda Leibniz'in “seçikleştirilemezler ilkesi”ne üzerinde oydaşıma varılan şu halı kazandırmıştır: “Hakkında konuşulması mümkün olmayanı susturmak gerekir.”²⁶

Oysa Paul Cohen'in kavramlarının (opérateurs) bilimde ortaya çıkardığı olaydan bu yana, seçikleştirilemezlin bir kavramını üretmenin ve bu kavramın altında yer alan çoklukların varlığını, “türeyimsel” çoklukları birtakım koşullar altında ortaya çıkarmanın tam anlamıyla mümkün olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla hakkında konuşulamazın susturulması gerektiği (hakkında söylenecek hiçbir şey olmamasının bu hakkında

26. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. Trans. C.K Ogden. London: Routledge and Kegan Paul, 1922

konusulamazı özgölleştirmesi, ona ayırt edici niteliklerini kazandırması anlamında) basitçe yanlıştır. Aksine onu adlandırmak ve seçikleştirilemez olarak seçik kılmak gerekir. Bilim koşulunun etkisi altına girmeyi kabul ettiğimizde, adlandırılabilir ve düşünülemez arasında bir seçim yapmak zorunda kalmayız. Dilde açıklanamaz olan ile anlatılamaz, hatta savunulamaz ve zihni bozguna uğratan bir "deneyim"den başka bir şeye sahip olunamayan arasında asılıp kalmış değiliz artık. Çünkü seçikleştirilemez olan her ne kadar dilin ayırt edici iktidarını bozguna uğratsa da, bu onun varlığını tanıtlayıcı bir şekilde serimleyecek bir kavrama da açık olmadığı anlamına gelmez.

Bu açıdan nesne ve İki üzerinde yeniden durmak ve üç sorunumuz arasında bir bağlantı olduğunu göstermek mümkündür. Hakikât tam da hep sonsuz bir usulün sonucu, seçikleştirilemez bir çokluk olduğu için, nesne kategorisine hiç ihtiyaç duymaz. Politika ve aşk gibi usûller varoluşsal ya da popüler alt-birimleri (hiç de onları durumları üzerinde hakimiyet kuran şeye "karşı" fırlatmayı değil de) seçik kılmamayı amaçladığından, İki, politikanın ve aşkın her türlü nesnel temeline yabancıdır. Bir aşk, yaşamı başka bir yaşama bağlamadığı için yaşamı bütünler. Çünkü kurucu olayından hareketle bir politika sınırlandırılmaz olanı sınırlandırmaya çalışır, yerleşik dilin ne topluluklarını ne de çıkarlarını kavrayabildiği insanları çokluk olarak varetmeyi amaçlar. İki, Bir'in "bir başka Bir" olarak değil, ama *hesaba katılmamış olanın* içkin figürü olarak hüküm sürdüğü durumdan adım adım farklılaştığı için bir hal değildir, bir üretilimdir.

Felsefe bugün nesnenin yerinden edilmesi, İki kerte-

sinin başaşağı edilmesi ve seçikleştirilemezın düşün-
cesi arasındaki bağlantıları kurmak zorundadır. Fel-
sefe sadece öznenin yararına olacak şekilde nesnellik
biçimini terk etmek, İki'yi o'fayın rastlantısal ve inatçı
bir dölü olarak görmek ve hakikâti herhangi bir şeyle,
adsızla, türeyımsel ile özdeşleştirmek zorundadır. Bu
üç yönerge arasında bir bağlantı kurmak karmaşık bir
düşünce uzamını gerektirir. Bu düşünce uzamının mer-
kezi kavramı, bizzat varlıkda, varlığın kendisini bütün-
leyen bir olaya sadakât göstermesi olarak türeyımsel-
liğin bir sonucundan başka bir şey olmayan nesnesiz
özne kavramıdır. Oluşturabilirsek bu tür bir uzam,
felsefenin dört koşulunun çağdaş figürüne kucak aç-
caktır.

Bu uzamın biçimi içinse Platoncu felsefi tavrı öne-
receğım.

PLATONCU TAVIR

Şairler çağının son bulduğunu kabul etmek, bilimin çağdaş biçimlerini ontolojinin eksenleri olmaya çağır-mak, aşkı hakikât işlevi içinde düşünmek, politikanın başlangıcının yollarını açmak: Bu dört nitelik Platon-cudur. Platon da sofistğin masum işbirlikçileri olan şairleri felsefenin kuruluş projesinin dışında tutmuş, “logos” görüşüne rasyonel olmayan sayılar sorununun bilimsel biçimde ele alınmasını dahil etmiş, Güzele ve İde'ye yükselişte aşkın anidenliğine yer vermiş, demok-ratik Cite'nin alacakaranlığı üzerine düşünmüştür. Platon'un hem sert hem de modernliğin sözcüsü olan profesyonel sofist muhatapları vardı. Aynı şekilde bu-gün düşüncenin klasik kategorilerinden kopma giri-şimi de bir “büyük söz sanatı” (la grande sophistique) şeklinde özellikle Wittgenstein'a atfedilen adlandırma-nın uygunluğunu tanımlamaktadır. Dilin ve dilin türdeş oyunlardaki değişkenliğinin kesin önemi ortadadır. Sanatın etkileriyle retorik bir yakınlığa sahip olan pragmatik ve açık politik hakikât kavramının geçer-liliğindense şüphe duyuyorum. Eski Yunandaki sofist-

ler ile birçok çağdaş yönelimin paylaştığı bu kadar ortak nitelik vardır. Bu paylaşılan nitelikler *Gorgias*'ı ve *Protagoras*'ı konu alan incelemelerin ve onlara yapılan göndermelerin bugün neden arttığına açıklık getirmektedir. Çağa dair içerdiği öğretilere duyduğumuz saygının yanı sıra, sofist keşinliğin bir eleştirisini yapma zorunluluğuyla da karşı karşıyayız. Genç Platon hem söz sanatının incelikli uyuşmazlıklarına kulak asmamak gerektiğinin hem de çağının sorunları hakkında bilgilenmek için bu uyuşmazlıklardan yararlanmak gerektiğinin farkındaydı. Biz de aynı şekilde davranmalıyız. Gerçekleşmekte olan eklentiler çağından felsefenin yeniden başlamasının çağına geçişin, sofistlerin hükümranlığını tartışması çok da doğaldır. Modern, dilsel, estetikleştiren ve demokratik büyük söz sanatı (*sophistique*) çözündürücü işlevini yerine getirmekte, çıkmazları incelemekte, çağdaşı olduğumuz şeyin portresini yapmaktadır. Bu büyük söz sanatı bizim için, inançsız kişinin (*libertin*) Pascal için sahip olduğu öneme sahiptir: Bizi çağımızın tikellikleri hakkında uyarmaktadır.

Önerdiğim (başlangıçsal) bilimin, (sürülen) sanatın, (yeniden kurulan) politikanın ve (düşünce olarak) aşkın söz sanatı karşıtı (*anti-sophistique*) düzenlenmesi olarak felsefi tavır, Platoncu bir tavrıdır. Bugüne kadar yüzyıl Platonculuk-karşıtıydı. En değişik ve en parçalanmış felsefesi okullarda Platonculuk-karşıtlığı kadar yaygın başka bir izlek olduğunu sanmıyorum. Stalin'in ısmarladığı felsefe sözlüğünün "Platon" maddesinde, kısaca ve kabaca Platon'un "kölelerin sahiplerinin ideoloğu" olduğu yazıyordu. Ama özlere karşı giriştiği polemikte Sartrecı varoluşçuluk da Platon'u

hedef seçmişti. Heidegger de İde'nin gözkamaştırıcı parçalanmasında Eski Yunan'dan kalan her ne varsa ona saygı duysa da, unutuşun başlangıcını "Platoncu dönemece" yerleştirir. İnsan hakları düşüncesi totaliter eğilimin başlangıcını Platon'a dayandırır Popper de esinini tam olarak bundan almıştır. Lacoue-Labarthe Platon'un taklitle muğlak ilişkisinde Batı'daki politika-nın yazgısının kökenini bulmaya çalışır. Platonculuk-karşıtlığının sekanslarını, Platon'un bahis konusu ol-duğu tüm sitemleri ve yapı-bozumları saymakla bitir-mek mümkün değil.

Nietzsche felsefenin sanata eklentilenmesinin baş-langıcında, Platonculuk bu eklentilenmenin temel ya-sağı olduğu için, çağdaş Platonculuk-karşıtlığının bü-yük "kaşığı" olmuştu. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin önsözünde yaptığı tanı biliniyor: "Dok-tor olmasak bile Antikitenin bu en güzel insan bitki-sine Platon hastalığını kimin bulaştırdığını sorabili-riz."²⁷ Platon Batı'nın tinsel hastalığının adıdır. Hristi-yanlık da "halkın kullanımına sunulmuş Platonculuk-tan" başka bir şey değildir. Ama Batı'nın nekâhat döne-mine girmesi Nietzsche'yi neşeyle çoşturur ve "özgür tinlerin" önünü açar: "Bu kâbustan kurtulan Avrupa nefes almaya başlar". Platonculuğun aşılması başla-mıştır ve gerçekleşmekte olan bu aşılma önceden benzeri görülmemiş bir düşünce enerjisinin önünü açmıştır: Platon'a karşı mücadele (...) Avrupa'da o za-mana kadar görülmemiş bir tinsel gerilim hali yarat-mıştır". "Özgür, çok özgür tinler", "İyi Avrupalılar" böy-

27. Bu ve izleyen alıntılar F.Nietzsche'nin *Beyond Good and Evil*'imden alınmıştır. Trans. Walter Kaufmann, Princeton: Princeton University Press, 1983

lece gerilmiş yayı ellerinde tutuyor ve yayın “okuna, kullanımına ve kım bilir daha nesine, belki de hedefine de” sahipler. Bu kanlı sefilh ve bu sefilhin politik göklere yükselişinin adlandırılmaz yalanı- “hedefin” çok geçmeden düşüncenin tamamiyle sanata teslim edilmesi olarak kendini göstereceğini biliyoruz. Nietzsche'nin “Platon hastalığı”na karşı girdiği polemik, Avrupa'nın tedavisinin uygulanma noktası, hakikât kavramına odaklanır. Bu radikal aksiyom sayesinde, “özgür tınler” Platonculuğun cenazesinin başında tutacakları gece nöbetini gerçekleştirebilirler. Düşüncenin hem arifesi hem de uyanışı anlamına gelen bu uykusuz cenaze gecesi nöbeti hakikâtın kovulmasında somutluk kazanır: “Yargının yanlış olması, bize göre, bu yargıya karşı bir itiraz anlamına gelmez”. Nietzsche, Platon-hastalığının en temel semptomu olarak görülen hakikâte yapılan göndermenin tamamen kökünün kazınmasıyla çatışmalarla ve iktidar kavgalarıyla altüst olmuş bir yüzyılı başlatır. Platonculuğun neden olduğu hastalığı iyileştirmek öncelikle hakikâtın yol açtığı hastalıktan kurtulmak anlamına gelir. Bu iyileşmenin başarısı, iyileşmeye Platoncunun hasta zayıflığının içinde yuvalandığı zırh olarak görülen bilime karşı azımlı bir nefretin eşlik etmesine bağlıdır: “Spinoza'nın saldırganının cesaretini hemen yok etmek amacıyla (...) felsefesini güçlendirmek ve gizlemek için (...) kullandığı anlaşılmas bilimsel yapıt hakkında ne söylemeli; Ancak pısırlıklık, ancak kişisel kırılğanlık bu hasta keşışteki maskaralığı dışa vurur. Aforizmalı ve fragmanlı, şırlı ve muammalı, metaforlu ve vecizeli felsefe, çağdaş düşüncede çok yankı getiren Nietzscheci üslup hakikâtın yerinden edilmesi ve bilimin kökünün kazınması

biçimini alan ikili bir talepte kök salar. Platon'un sanata reva gördüğü kadarı Nietzsche bilime biçer: Bilimi şüpheli bir zayıflık, bir düşünce hastalığı ve maskaralık olarak niteler.

Şüphesiz Nietzsche sürekli bir zafer kazanmıştır. Yüzyılın Platonculuk hastalığını "atlattığı" ve aynı yüzyılın en canlı düşüncesinde bile bilimi pozitivist eklentinin ince düşüncelerine terk ederek sanata eklentilendiği doğrudur. *A contrario* bir kanıtımız da var: 1930'lu yıllarda Albert Lautman'ın düşüncesi, açıkça Platoncu ve modern tek büyük düşünce olmuştur. Lautman'ın düşüncesi başından sonuna bilimle desteklenmiş bir düşüncedir. Bu düşünce, Nazilerin Lautman'ı öldürmesiyle son bulan uzun bir dönem boyunca görmezden ve bilmezden gelinmiştir. Gödel ve Cohen gibi bilimadamlarının çoğunun "Platonlaştırıcı" kendiliğindenliğini ve Lacancı hakikât doktrinini bir kenara koyacak olursak, Lautman'ın düşüncesi çağımızın bizden talep ettiği Platoncu önermeyi (proposition) neredeyse yüzyıllık bir süreçte yeniden keşfedebilmek için yaslanacağımız tek dayanak noktasını oluşturur. Sanki Nietzscheci çığırkanlık sanata eklenti biçiminde bir yüzyılın hem bilim karşıtı hem de hakikât karşıtı yazgısına damgasını vurmuştur. Bugün Nietzsche'nin tanısını tersine çevirmek gerek. Yüzyılın ve Avrupa'nın kaçınılmaz bir şekilde Platonculuk-karşıtlığı hastalığının iyileştirilmesi gerekmektedir. Felsefe ancak hakikât kategorisinin tarihinde zamana özgü yeni bir aşama önerirse varolacaktır. Bugün Avrupa'da hakikât yeni bir düşüncedir. Platon ve Lautman için olduğu gibi bu düşüncenin yeniliği de bilimlerin ziyaret edilmesiyle aydınlanır.

TÜREYİMSEL

Modern bir felsefecinin büyük sofistliğe dair aklında şu kalır: Varlık özsel olarak çokluktur. Platon Théétete'de* sofistlik önermeye içkin ontolojinin varlığın çoğul hareketliliğine dayandığına zaten işaret etmişti. Platon haklı ya da haksız olarak bu ontolojiyi Hérac-lite* adıyla bir tutuyordu. Ancak Platon Bir'in haklarını saklı tutmaya devam ediyordu. Bizim durumumuz daha karmaşık, çünkü büyük modern sofistlik oku-lunda zorlu serüvenlerin ardından yüzyılımızın Bir'e itiraz edilmesinin yüzyılı olmuş olacağını göz önünde tutmak zorundayız. Bir'in varlıksızlığına, çokluğun sınırsız otoritesine yeniden dönmemiz mümkün değil. Tanrı gerçekten öldü, varlık düşüncesi düzeninde Tanrı'ya dayandırılan tüm kategoriler de. Bizim pası-mız *bir çokluk Platonculuğu* pasıdır.

Platon çokluğun bir ontolojisinin çıkmazlarından hareket ederek sofistliğin dilsel ve retorik değişkesini yıkabileceğini düşünüyordu. Kuşkusuz biz de dilin es-nek kullanılabilirliği (Wittgenstein'in dil oyunları teori-si) ile mevcudiyetin (presentation) çoklu-biçimli (Dele-

*Theatetus / *Heraclitus

uze'un incelikli betimleyici sorgulamaları) arasındaki bitişmeyle karşılaşırız. Ama zayıf nokta yer değiştirdi: Çokluğu üstlenmek ve dilin oluşturduğu radikal sınırları da işaretlemek zorundayız. Seçikleştirilemeze dair sorunun can alıcı niteliği de bundan kaynaklanır.

Temel zorluk hakikât kategorisinden doğuyor. Eğer varlık çokluk ise, bu kategoriyi nasıl kurtarabiliriz. Her türden Platoncu tavrın gerçek ağırlık merkezini oluşturan kurtuluş. Bir hakikât olabilmesi için, önce bir çokluğun Bir'inin dile getirilmiş olması gerekmez mi? Bir hakikât kararı ancak bu Bir hakkında mümkün değil midir? Üstelik eğer varlık çokluk ise, hakikâtın de çokluk olması gerekir, aksi durumda hakikât asla var olmayacaktır. Ama bir hakikâti varlığında çokluk olarak nasıl tasarlayabiliriz? Çokluğa sıkı sıkı sarılan büyük modern sofistlik, Eski Yunan sofistliğinin "görecilerinin" daha önce yaptığı gibi, hakikât kategorisinden vaz geçmektedir. Yaşamın çoklu gücü adına hakikâte karşı açılan davayı başlatan Nietzsche bu konuda da başı çeker. Varlık düşüncesi hakkındaki bu güç yargısından kurtulamayacağımıza göre, varlık-olarak-varlık'a dair indirgenemez çoklukla uyuşabilecek bir hakikât teorisi önermek zorundayız. Bir hakikât bir çokluğun tikel üretiminden başka bir şey olamaz. Tüm mevzu bu çokluğun dilin otoritesinden kurtarılacak olmasıdır. Bu çokluk seçikleştirilemez olacak; ya da seçikleştirilememiş olacaktır.

Merkezi kategori *türeyimsel (générique / generic)* çokluk kategorisidir. Hakikâti hem tikel bir usulün çoklu-sonucu hem de adlandırılabilirin alanındaki bir çukur ya da çıkarma (sustraction) olarak düşünmeye izin vererek bu kategori, bir çokluk Platonculuğunun

kurulmasını sağlar. Hakikâten vaz geçmeden ve dilsel değişkenin oluşturunca niteliğini kabul etmek zorunda kalmadan, saf bir çokluk ontolojisinin benimsenmesini mümkün kılar. Ayrıca bu kategori felsefenin dört koşulunun birlikte mümkün olabilirlikleriyle karşılanacakları ve konumlanacakları bir düşünce uzamının uzuvlarını oluşturur. Bugünkü halleriyle aslında sanat, bilim, politika ve aşk çokluk durumlarında bu durumların hakikâtini oluşturan türeyimsel çoklukların *bilfiil* (effective) üretim rejimlerinden başka bir şey olamaz.

Türeyimsel çokluk kavramı öncelikle bilimsel etkinlik alanında ortaya çıkmıştı. Bu kavramı 60'lı yılların başında Paul Cohen, bir yüzyıl boyunca çözümsüz kalmış ve kimi sonsuz çoklukların “gücü” ya da saf niceliğiyle ilişkili oldukça teknik sorunları çözebilmek amacıyla önermişti. Türeyimsel çokluk kavramının Cantor'dan bu yana “kümeler teorisi” adını taşıyan ontolojik teorisinin ilk aşamasına son verdiğini söyleyebiliriz. *L'Etre et L'événement*'da (Varlık ve Olay) saf çokluk teorisinin matematiksel inşası ile bugün felsefeyi yeniden temellendirebilecek kavramsal önermeler arasındaki diyalektiği tüm boyutlarıyla ele almıştım. Bu serimlememde, varlık-olarak-varlık düşüncesinin bilimde gerçekleştiği, felsefenin koşullarını karşılayabilmek ve onların birlikte mümkün olabilirliğini sağlamak için (“olay” olarak tanımladığım) varlık-olarak-varlık olmayanı belirlemesi gerektiği genel hipotezine dayanmıştım. Türeyimsellik kavramını bir çokluk-durumunu tamamlayan bir olayın bu çokluk-durumuna içkin etkilerini dikkate alabilmek amacıyla kullanmıştım. Türeyimsellik kavramı bir durumda eşanlı

olarak kayıtlanan kimi çoklukların statüsünü tanımlar ve bu durumda her tür adlandırmadan geridönülemez bir şekilde çıkartılmış bir rastlantıyı istikrarlı bir tarzda düzenler. Bir durumun ve bu durumu tamamlayan olaysal raslantının düzenlenmiş istikrarının bu çoklu-birbiriyle kesişmesi, tam olarak durumun bir hakikâtinin yeridir. Bu hakikât sonsuz bir usûlün (procedure) sonucunda ortaya çıkar. Usûlün (procedure) tamamlanmış olduğunu varsaydığımızda, bu hakikâtin ancak "türeyimsel" ya da seçikleştirilemez "olmuş olacağını" söyleyebiliriz.

Burada ben, türeyimsel bir çokluğun *neden* bir hakikâtin varlık tipini oluşturduğunu açıklamaya çalışıyorum. Çokluktan kastedilen ya her varlığın bir çokluk ya da Bir-sız-çokluk olduğuna göre, böylesi bir çokluğun hakikâtini oluşturanın varlığını nasıl düşünmek gerekir? Tüm sorun da bu. Mevcut olanın (present) temelsiz temeli istikrarsızlık olduğuna göre, bir hakikât mevcut olanın içinden mevcut olanın *parçası* olarak son kertede mevcudiyetin (presentation) dayandığı istikrarsızlığı doğuran şey olacaktır. İstikrarlılıktan, saf çokluğa egemen olan ve onu bastıran kuraldan (bir-sayma olarak adlandırdığım kuraldan) tamamen çıkartılmış şey, ancak özellikle "kaçamaklı", belirsiz, sınırsız, olası açık bir adlandırmaya sahip olmayan bir çokluk olabilir. Bir çokluğun, eğer mümkünse, örneklemesi ¹ bir şekilde herhangi bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Aynı devinimle bir yandan çokluğun otoritesinin varlık açısından sınırsız olduğunu diğer yandan da hakikâtin olduğunu muhafaza etmek istiyorsak, bu hakikâtin üç ölçüte bağlı olması gerekir:

-Hakikât Bir'in aşknlığına başvurmayı gerektir-

meyen bir çokluğun hakikâtı olduğuna göre, hakikâtın bu çokluğa içkin bir üretim olması gerekir. Bir hakikât, başlangıçtaki çokluğun, hakikâtı olduğu durumun bir parçası olacaktır.

-Varlık çokluk olduğuna ve hakikâtın olması gerektiğine göre, bir hakikât bir çokluk, dolayısıyla hakikâtı olduğu durumun bir çokluk-parçası olacaktır. Doğal olarak hakikât, “önceden” verili ya da mevcut bir parça olamaz. Hakikât tikel bir usûlden (prosedure) doğacaktır. Bu usûl (prosedure) bir ekle, durum üzerinde bir fazlalık oluşturan şeyle, yani bir olayla bağlantılı olarak harekete geçirilebilir. Bir hakikât raslantısal bir eklenmenin sonsuz sonucudur. Her hakikât olaysallık-sonrasıdır. “Yapısal” ya da nesnel hakikât asla yoktur. Durumda kabul edilebilir yapısal sözcelerin asla doğru olduğu söylenemez. Bu sözceler sadece gerçeğe uygun sözcelerdir diyebiliriz. Bu sözceler hakikâttan değil, bilgidен kaynaklarını alırlar.

-Durumun varlığı istikrarsızlığı olduğuna göre, bu varlığın bir hakikâtı kendisini herhangi bir çokluk, anonim parça, yüklemsiz ve adlandırılabilir bir tikelliğe sahip olmayan mevcudiyete (presentation) indirgenmiş istikrarlılık olarak gösterecektir. Hakikât böylelikle durumun türeyimsel bir parçası olacaktır. Türeyimsel ise hakikâtın durumun herhangi bir parçası olduğunu ve durum hakkında, durumun olduğu haliyle çoklu-varlığı ve temel istikrarsızlığı dışında özgül hiçbir şey dile getirmediğini tanımlar. Bir hakikât, durumda durumu varlığa dönüştürecek istikrarsızlığı ortaya çıkaran minimum istikrarlılıktır (bir parçadır, kavramsız bir içkinliktir). Ancak, her parça başlangıçta tikel, adlandırılabilir, istikrarlılığa göre düzenlenebilir olarak

görüneceğinden, bir hakikât olan türeyimsel parça üretilcek bir hakikâttir. Türeyimsel parça, türeyimsel usûl olarak adlandıracağımız olay-sonrası bir usûlün (procedure) çokluk-ufkunu oluşturacaktır.

Sanat, bilim, politika ve aşk tam da olası farklı tipteki türeyimsel usûllerdir. Bu türeyimsel usûllerin değişken durumlarda ürettiği şey (bizzat dilde adlandırılmaz, saf harfın gücü, her türlü adlandırılabilir istencin anonim gücü olarak her türlü genel istenç ve bir olarak asla hesaba katılmamış olan olarak cinslerin İki'si) asla bu durumların statüsünü öngöremediği ya da hiçbir bilginin adını koyamadığı türeyimsel çokluk türleri altındaki hakikâtinden başka bir şey olmamıştır.

Hakikâti olduğu durumun türeyimsel çokluğunun olay-sonrası üretimi olarak tanımlanan hakikât kavramından hareketle, modern felsefenin oluşturucu üçlüsü olan varlık, özne ve hakikât arasında yeniden bağlantı kurabiliriz. Varlık-olarak-varlık hakkında, bilimin tarihsel olarak olası tek düşünceyi oluşturduğunu söyleyeceğiz. Çünkü bilim saf çokluğun, adsız çokluğun, harfın boş gücünde kayıtlanmasıdır; çünkü verili olanın mevcudiyetinde (presentation) ele geçirilenin temeli de budur. Bilim edimsel (effective) ontolojidir. Hakikâtin olay olarak adlandırdığımız tikel eklenmeye asılı kaldığını; olan her şeyin varlığı gibi çokluk olan varlığının seçikleştirilemez herhangi bir şey olan türeyimsel bir parçanın varlığı olduğunu (bu türeyimsel parça çokluğun anonimliğinde çoklu gerçekleştirerek hakikâtin varlığını ilan eder) söyleyebiliriz. Öznenin türeyimsel uslûbun *sonlu* bir *anı* olduğunu söyleyeceğiz. Bu anlamda, öznenin sadece dört türeyimsellik

tıpından birine özgü düzende varolduğunu söyleyerek sonuçlandıracak olmamız dikkate değerdir. Her özne sanatsal, bilimsel, politik ya da aşksaldır. Aslında herkesin deneyimiyle bildiği gibi, bu düzenler dışında ya varoluş ya da bireysellik vardır, ama özne yoktur.

Çokluğa yönelmiş Platoncu tavrın merkezinde yer alan türeyimsellik, felsefenin çağdaş koşullarının kayıtlanmasına ve birarada mümkün olabilirliklerine uygun zemini hazırlar. En azından 1793 yılından bu yana varolduğunu bildiğimiz politikanın ancak eşitlikçi ve devlet-karşıtı olabileceğini söyleyebiliriz. Politika, tarihsel ve toplumsal derinlikte insanlığın türeyimselliğinin, katmanların yapıbozununun, farklılıksal ya da hiyerarşik temsillerin yıkıntısının, tikelliklerin bir kömünizminin yükselişinin izini sürer. Şiirin ayrışmamış, herkesin kullanımına açık bir dil ve bizzat sözün türeyimselliğini temellendiren bir söz keşfetme peşinde olduğunu biliyoruz. Bilimin mevcudiyetçi her ayırmadan arıtılmış çokluğu, çoklu-varlığın türeyimselliğini kavramaya çalıştığını söyleyebiliriz. Aşkın karşılaşmanın ötesinde oluşturduğu saf İki'ye sadakatini dile getirdiğini ve erkeklerin ve kadınların olmasının türeyimsel hakikâtini oluşturduğunu biliyoruz.

Günümüzde felsefe başlayan ve başlamış olduğu haliyle türeyimsellik düşüncesidir, çünkü "Her ne gelirse gelsin, eskinin Gölgesine benzer, bir İhtişam rüzgârı eser."*

* "Une magnificence se déploiera, quelconque, analogue à l'Ombre de jadis." Mallarmé, "Offices: catholicisme" in *Igitur -Divagations- Un Coup de dés*. Paris: Gallimard, the "nrf/poésies" series, 1945, p. 291

FELSEFENİN KENDİSİNİN (GERİ) DÖNÜŞÜ

FELSEFENİN KENDİSİNİN (GERİ) DÖNÜŞÜ¹

Açılış cümlesine, ustalarımızın (ve özellikle de Louis Althusser'in) savlayıcı üslûbuna hürmeten '1. Tez' adını verelim. Ne var ki, bu cümle olumsuz bir bildirim biçimine sahiptir:

1. Felsefe bugün kendi tarihiyle ilişkisi yüzünden felce uğramıştır.

Bu felç şuradan kaynaklanır ki, felsefe tarihini felsefi olarak inceleyen çağdaşlarımızın hemen hepsi, bu tarihin belki de sonu gelmez kapanış devresine girdiğini bildirmekte ağız birliği ederler. Bunun sonucu 'felsefede çöküntü"dür, ben bunu bir yeniden-konumlanma diye

1. Alain Badiou bu metin hakkında şunları yazmaktadır: "Bu metnin birden fazla orijini vardır ve onun yeniden-düzenlenmesi metni hemen hemen orijinal bir metin hâline getirir.

İlk kaynak, Pavia Üniversitesi felsefe bölümünce düzenlenen bir kollok-yum için 1990 baharında İtalya'da sunulan bir tebliğdir. O zaman kullandığım başlık Son'un sonu'ydu.

Metin, ilk olarak, Barcelona'da bulunan Katalan derneği Acta'nın daveti üzerine İspanya'da gerçekleştirilen bir konferansta sunulmak üzere yeniden elden geçirildi. Bununla beraber, son anda ve dinleyicilerin doğasını göz-önünde bulundurarak, bu tebliği sunmamayı tercih ettim ve onun yerine bütünüyle farklı birşey sundum.

Son olarak, Collège international de philosophie'deki (Paris) 1990-1991 seminerimin ilk sömestri boyunca, metni daha da geliştirdim."

adlandırıyorum: felsefe artık uygun bir yeri olup olmadığını bilmiyor. Felsefe yerleşik etkinliklere tutunmaya çalışıyor: sanat, şiir, bilim, politik eylem, psiko-analiz... Veyahut da, felsefe kendi tarihinden başka hiçbir şey değil. O, kendi kendisinin müzesi hâline geliyor. Tarih-yazıcılığı ile yeniden-konumlanma arasındaki bu yalpalayışa felsefenin felci diyorum. Şurası kesin ki, bu felç, felsefenin kendi görkemli metafizik geçmişıyla sebatkâr ve kötümser ilişkisiyle yakından bağlantılı. Baskın düşünce şu: metafizik tarihsel olarak bitip tükendi, fakat bu tükenişin ötesi henüz bize verilmedi. Heidegger'in belgelenmiş söyleşisinde ortaya koyduğu "Bizî ancak bir Tanrı kurtarabilir"² savını bu anlamda anlıyorum. Heidegger'in yeni bir din beklemiyor olduğu pek kesin. O, düşüncenin kurtuluşunun daha önce gösterdiği felsefî çabayla süreklilik içinde olamayacağını kastediyor. *Birşey olmak* durumunda ve işte 'Tanrı' sözcüğü de, o ândan itibaren düşünceyi kökensel hedefine tek başına götürebilecek bu işitilmedik, hesaplanamaz olayı adlandırıyor. Felsefe, o hâlde, kendi tarihsel imkânının tükenişi ile kurtarıcı bir yön değişikliğinin kavramsız belirişi arasında sıkışıp kalmış. Çağdaş felsefe, kendi geçmişinin yapısökümü (*deconstruction*) ile kendi geleceğinin bomboş beklentisini bağlayıp birleştiriyor.

Bütün amacım bu teşhisle ilişkiyi koparmak. Bu amacın zorluğu, aradaki boşluğu etik üzerine kifayetsiz düşünümlemlerle doldurmaya niyetlenenlerin neoklasik üslûbundan, konvensiyonalist üslûbundan kaçınmak.

2. Bkz. the M. Heidegger *Der Spiegel* interview; yukarıda 3. bölüm 9. dipnotda anılmıştı. [Bkz. *Der Spiegel*'in Heidegger'le Tarihî Söyleşisi, Profesör Heidegger 1933'te neler oldu?, Çeviren Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları. Aralık 1993 -çn.]

Köklere geri dönmek zorundayız ve kökler de, felsefeyi ve tarih-yazıcılığı birbirine bağlayan yansıtımlı (*reflexive*), hemen hemen asalaksı boğum. Savunmakta olduğum tez bu yüzden ikinci bir biçim, bir kopma biçimi alacak. Buna 2. Tez diyelim. Şu şekilde formüle edilecek:

2. Felsefe, kendi içertisinden, tarihsicilikten (*historicism*) kopmak zorundadır.

Tarihsicilikten kopmak -bu buyruk ne anlama geliyor? Felsefi sunumun başlangıçta kendisini tarihine göndermeksizin belirlemek zorunda olduğunu kastediyoruz. Felsefe, kendi kavramlarını, onları ilk başta tarihsel uğraklarının mahkemesi önüne çıkarmaksızın sunacak kadar cesur olmak zorunda.

Aslında, Hegel'in ünlü formülü hâlâ daha tepemizde sallanıp duruyor: "Dünyanın tarihi aynı zamanda dünyanın mahkemesidir de." Bugün, felsefe tarihi her zamankinden daha fazla felsefenin mahkemesidir ve bu mahkeme kararlı bir şekilde hemen her seferinde bir ölüm cezasını hükme bağlar: bu, metafizik geçmişin ve şimdinin kapanışı veya zorunlu yapısökümü (*deconstruction*) hükmüdür. Tıpkı Heidegger'in hermeneutik yöntemi gibi Nietzsche'nin soykütüksel (*genealogical*) yönteminin de bu noktada yalnızca Hegelci aygıtın değişik türevlerini önerdikleri söylenebilir. Çünkü tıpkı Heidegger'de de olduğu gibi Nietzsche için de, kendisini felsefi ilân eden her düşüncenin ilkin tarihsel bir montaj içerisinde *değerlendirilmek* zorunda olduğu doğrudur. Tıpkı Heidegger'de de olduğu gibi Nietzsche için de, bu tarihsel montajın güdüleyici gücü Greklerde bulunur. Onların her ikisi için de, başlama işareti Sokrates-öncesi düşünürler ile Platon arasında olup bitenlerde

verilen oyun oynanmaktadır. Düşüncenin bir ilk yönelişi (*destination*) orada kaybolup gitti ve tahakküm altına alındı; işte bizim yazgımızı (*destiny*) yazan da bu yitimidir.

Felsefeyi bu soykütüksel (*genealogical*) buyruğun pençesinden söküp ayırmayı öneriyorum. Heidegger, tarihsel olarak varlığın unutuluşunca ve hatta bu unutuluşun unutulmuşunca yönlendirildiğimize inanır. Ben-se kendi payıma *felsefe tarihinin* şiddetle unutulmasını, böylelikle de varlığı unutmaya ilgili tarihsel montajın bütününe şiddetle unutulmasını önereceğim. Bir 'unutuluşun unutuluşunu unut'. Bu unutma buyruğu bir yöntemdir ve elbette ki hiçbir şekilde bir bilmezlikten gelme, bir inkâr değildir. Tarihi unutmak -bu, ilk başta, *düşünme kararları* vermek ve de bu kararların buyurduğu varsayımsal bir tarihsel anlama geri dönmeksizin *düşünme kararları* vermek anlamına gelir. Sorun, Descartes ya da Spinoza gibi birinin yaptığı gibi, özerk bir söylem meşrulaştırımına girmek için tarihsicilikten (*historicism*) kopma sorunudur. Felsefe, düşünme aksiyomları ortaya koymak ve onlardan sonuçlar çıkarsamak zorundadır. Felsefe, ancak o zaman ve kendi için (*immanent*) belirleniminden hareketle, kendi tarihine çağrıda bulunacaktır.

Felsefe, kendi tarihi tarafından yargılanacak bir şekilde değil, *btzzat* kendi tarihini yargılayacak bir şekilde kendisini belirlemek zorundadır.

Bugün, tarihi unutmaya ve aksiyomatik icada yönelik böyle bir işlem felsefeyi tanımlamayı kabul ettiğimizi varsayar. Felsefeyi tanımlamak, tam da onun tarihinden hareketle yapılan tanımlamalardan başka türlü, Batı metafiziğinin yazgısından ve çöküşünden hareketle

yapılan tanımlamalardan başka türlü bir felsefe tanımı vermek. İşte buradan hareketle, tezimin üçüncü bir biçimini önereceğim, bu kez sağlam bir şekilde olumlayıcı bir biçim:

3. Felsefenin bir tanımı vardır.

Benim görüşümce bu tanımın kendisinin bir tarihsel değişmez olduğunu eklememe izin verin. Bu tanım, bir sonuç çerçevesinde veya bir duy(g)u veya anlam (*sense*) yitiminin ürünü çerçevesinde yapılan bir tanım değildir. O, felsefeyi felsefe olmayan şeyden ayırt etmeyi mümkün kılan aslî bir tanımdır ve Platon'dan beri bu böyledir. Felsefe, aynı zamanda, felsefe olmayan ama felsefeyi andıran, epeyce andıran ve Platon'dan beri sofistlik (*sophistry*) diye adlandırdığımız şeyden de ayırt edilebilir.

Bu sofistlik sorunu çok önemlidir. Sofist ta en başından itibaren düşman-kardeştir, felsefenin aman vermez ikizidir. Tarihsici (*historicist*) çöküntüsü içerisinde kapana kısıtılmış bugünkü felsefe modern sofistler karşısında oldukça güçsüz bir hâdedir. Hatta bugünkü felsefe, pek sık olarak, büyük sofistleri -çünkü büyük sofistler vardır- büyük filozoflar olarak bile gözönünde bulundurur. Sanki tam da Kadim dünyanın büyük filozofları olarak Platon'u ve Aristoteles'i değil de Gorgias'ı ve Protagoras'ı gözönünde bulundurmak durumundaymışız gibi. Kadim dünya hakkında yazan modern tarih-yazıcılarının gittikçe daha fazla ve çoğu kez parlak bir şekilde savundukları bir argümandır bu.

Modern sofistler kimlerdir? Modern sofistler, büyük Wittgenstein'in ayak izlerinden yürüyüp, düşüncenin şu alternative sınıksız tutunduğunu ileri sürenlerdir: ya söylemin etkileri, dil oyunları ya da dil kapanlarından

sökülüp çıkartılmış birşeyin sessiz belirtimi, sâf "gösterim"i. Bu modern sofistler için temel karşıtlık hakikat ile yanılgı veya gezginlik (*wandering*) arasında değil de, konuşma ile sessizlik arasında, söylenebilir olan şey ile söylenmesi imkânsız olan şey arasındadır. Veyahut da anlamla donanmış cümleler ile anlamdan yoksun başka cümleler arasındadır.

Pek çok bakımdan, en çağdaş felsefe olarak sunulan şey güçlü kuvvetli bir sofistliktir. O, *Tractatus*'un son cümlesini onaylar -"İnsan, sözünü edemeyeceği şey hakkında suskun kalmak zorunda"³,- oysa ki felsefe yalnızca şunu savunmak için var: insanın sözünü edemeyeceği şey tam da felsefenin söylemeye kalkıştığı şeydir.

Buna şöyle itiraz edilecektir: özsel hareketi bakımından çağdaş söylemin kendisi de, en azından Marxist ya da Hümanist biçimi içerisinde, tarihsicilikten (*historicism*) koptuğu iddiasındadır; ilerleme ve avant-garde idelerine aykırı düşer; Lyotard'la birlikte Büyük Anlatılar devrinin sonunun geldiğini ilân eder. Buna hiç şüphe yok. Fakat bu söylem, 'postmodernist' reddiyesinden hareketle yalnızca bir tür genel söylemler eşdeğerliği çıkarırsar, bir hünerbazlık ve anlaşılmazlık kuralı çıkarır. Tarihsel anlatıların çöküşüne tam da hakikat idesinin kendisini yem etmeye kalkışır. Bu söylemin Hegel eleştirisi, sanatın ya da Hukuk'un veyahut da hatırlanamayacak kadar kadim veya dile getirilemez bir Yasa'nın çıkarına, gerçekte bizzat felsefenin kendisine ilişkin bir eleştiridir. Bu yüzden, anlam sicillerinin çokçeşitliliğini suskun bir muhataba ayarlayan bu söylemin mo-

3. Wittgenstein, *Tractatus-Logico Philosophicus*, anılan eser. [karş. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Almanca aslı ile çev. Oruç Aruoba, B/F/S Yayınları, İstanbul 1985, s. 165 -çn.]

modern sofistlikten başka birşey olmadığını söylemek zorunludur. Böyle büsbütün üretken ve hünerbaz bir söylemin bir felsefe yerine koyulması, filozofun bugün -erkek ya da kadın- kendisi ile sofist arasına sağlam, temellendirici bir sınır çizgisi çekemediğini gösterir.

Modern sofist hakikat idesinin yerine kural idesini geçirmeye kalkışır. Wittgenstein'in başka türlü esinler taşıyan girişiminin en derin anlamı böyledir. Wittgenstein bizim Gorgias'ınızdır ve ona bu sıfatla itibar ederiz. Kadim sofist zaten hakikatın yerine kuvvet ve âdet karışımını geçirmişti. Modern sofist ise, hakikî-olanın açığa çıkarılmasının veya üretilmesinin karşısına kuralın gücünü ve daha genel olarak Yasa'nın dilsel otoritesinin değişik tarzlarını koymak ister.

Bu isteğin son zamanlara özgü yeni bir belirişi, etkisi politik alanın çok ötelere yayılan ve bugüne bugün sahici bir felsefi klişe (*philosopheme*) sayılan, birkaç yıl içerisinde paradigma hâline gelmiş Yahudî epik'ine gösterilen rağbettir.

Bu epik'in azametinin ve tragedyasının, modern sofistın söyleminin peşinde koştuğu amaçlara tastamam upuygun olduğu kesin değildir. Fakat, *volens nolens**, Yahudiler çağdaş söyleme -herhangi bir fragmenter sofistlikte olduğu gibi- 'kendileri' olmaksızın yoksun olacağı şeyi kattılar: tarihsel derinlik. Kefaret temasına taraf olduğuna hükmettiği -kı bunun da sağlam bir sebebi yok değildi- ilerlemeci söylemin kibrini geride bırakmış olan postmodernite, yasanın kökensel otoritesine bağlı Yahudî gezginliğini hakikatın fiilen geldiğini iddia eden Hristiyanlıkla kolayca karşılaştıracaktır. Tehlikeli olan geleneksel kuruluşuna itibar edildiğinde

*Lat. *Volens nolens*: ister istemez -çn.

yasayı ve yorumu bağlayıp birleştirdiğini söyleyeceğimiz Yahudî çerçevesi, imânı ve vahyi bağlayıp birleştiren Hristiyan çerçevesiyle bu şekilde karşıtlaşır.

Yahudilik ile Hristiyanlık arasındaki yarılmayı bu şekilde düşünmenin sağlamca temellendirilmiş olduğunu kesinlikle söylemeyeceğim. İlk elde, 'Yahudi' gösterinin tümel anlamı, en yüksek soyutlanışına vardırıldığında bile, dinsel anlatı tarafından temsil edilmeye elverişli olmadığı için. Aynı zamanda, tam da imân ile yasa bağının karara bağlanmak durumunda olduğu noktaya yerleştirilmiş Yahudî Paulus'un düşüncüsü başka türlü karmaşık olduğu için. Bu örnekte benim ilgimi çeken, modern sofistliğin *stratejisi*dir: sofistlik felsefe inkârının yine de tarihsiciliğin (*historicism*) modern itibarından nemalanabileceği şekilde, tarihsel ve tercihan paradoksal bir Özne'nin karşısına dil çözümlemesini dikmek. Kabul edilmesi gerekir ki, bu işlem çağdaş söylemi formların aşırı-eleştirisinin (*hyper-critique*) birikmiş enerjileriyle ve yazgı sultasıyla donatır.

Sofistliğin bu postmodern kıvraklığından felsefe için bir yükümlülük hâsıl olur. Çünkü felsefeyi tarihinin unutulmuşu yoluyla kendisine getirmek, filozofu sofistten açıkça ayırt etme kapısını kendimize tekrar aralamamızı birdenbire zorunlu bir şekilde gerektirir. Bunu bir dördüncü tez biçiminde söyleyeyim:

4. *Her felsefe tanımının felsefeyi sofistlikten ayırması zorunludur.*

Neresinden bakılırsa bakılsın, bu tez, bizi, felsefe tanımını hakikat kavramı yoluyla kotarmaya zorlar. Çünkü kadim ya da modern sofistin zorla dayatmak iddiasında olduğu şey, tam da hiçbir hakikatın var olmadığı, hakikat kavramının faydasız ve kesinlikten yoksun

olduğu, zira sadece âdetlerin, kuralların, söylem tiplerinin veya dil oyunlarının var olduğudur. Buradan hareketle dördüncü tezin türevini kayda geçireceğim, buna 4b diyorum:

4b. *Hakikat kategorisi, başka bir ad altında olsa bile, herhangi bir mümkün felsefenin merkezî kategorisidir.*

Böylelikle, 2. Tezin felsefeyi tanımlama yönünde dayattığı zorunluluk, modern sofistle çatışmanın ışığında, hakikat kategorisinin felsefe-içli statüsünü açıklığa kavuşturma zorunluluğu hâline gelir.

Böylesi bir açıklığa kavuşturma, -safa sürülüşü yoluyla *faal hâle getirilen* düşünme aksiyomlarının etkisi altında-, *philosophien*'e* ilişkin bir buyruk yenileme olarak sunulur, ki bu da Parmenides'e ve Platon'a kadar geri gider. Bu bakış noktasından o, yüzyılın olageliş akıntısının tersine işler, yani felsefenin, verilerine sığındığı iddiasında bulunduğu bu olageliş akıntısına karşı yürür.

Çöküşü içerisinde bu yüzyıldan elde kalan nedir? Yüzyıla şöyle *kuşbakışı* bir noktadan bakarsak elde kalan nedir? Kuşkusuz, üç Tarih düzeneği, üç yer ve felsefi boyutların -veya iddiaların- üç ideolojik karmaşası.

Üç düzenek şunlardır: Stalinci bürokratik sosyalizm, faşizmlerin serüveni ve 'Batı'da parlamenter sistemlerin yayılışı.

Üç yer: Rusya, Almanya ve Birleşik Devletler

Üç karmaşa da şunlar: diyalektik materyalizm, yani Stalinci Marxizmin felsefesi, militan Nasyonal sosyalist boyutu içerisinde Heidegger'in düşüncesi ve Viyana

* Yun. *philosophien*: bilgelik peşinde koşmak, bilgeliği aramak, bilgelige imrenmek, felsefeyle uğraşmak veya felsefe yapmak -ç.n.

Çevresi'nin mantıksal pozitivizminden hareketle geliştirilmiş Amerikan akademik felsefe.

Stalinci Marxizm, diyalektik materyalizm ile Tarih'in gerçek hareketinin kaynaşmasını ilân etti. Heidegger, düşüncenin en sonunda gezegen çapında teknoloji sultasıyla yüzyüze geldiği ânu veya Rektörlük Söylevinde ifade ettiği şekliyle "tinsel-tarihsel varoluşumuzun başlangıcının uzaklardaki buyruğuna boyun eğdiğimiziz"⁴ ânu Hitler'in iktidara gelişinde seçikleştirdiğine inanıyordu. Son olarak da, Anglo-Sakson analitik felsefe, dile ve dilin kurallarına ilişkin incelemede demokratik konuşmayla bağdaşan bir düşünme biçimi bulur.

Bu üç entelektüel girişimin çarpıcı bir ortak özelliği, Platonik metafizik temellendirmeye şiddetli bir muhalefet sergilemektir.

Stalinci Marxizm için, Platon idealizmin doğuşunun adıdır, ezenlerin felsefesinin sabite denecek derecede değişmez bir figürünün adıdır.

Heidegger için, Platon metafiziğin başlangıç ânının adıdır. Sokrates-öncesi düşünürlerde Varlık, kendisini *phusis* olarak yayması anlamında "vardır". Platon'la birlikte Varlık (*Being*), *Form*'a veya *İdea*'ya boyun eğerek ve *Form*'un veya *İdea*'nın içerisinde silinir gider. Varlık, Mevcudiyetin (*Presence*) kaskatılığına varır, bu suretle de en yüksek varolanla (*existent*) ilgili çapraşık problematiğin yerine sahici (*authentic*) Varlık sorusunun ve kaygısının geçirilmesine giden yol hazırlanır. Sıkıntının doruğunda düşüncenin (yeniden) başlangıcına kapı-

4. M. Heidegger, "The Rectoral Address", *Martin Heidegger and National Socialism-Questions and Answers*, Trans: Lisa Nerris. Collection edited by Gunther Neske and Emil Kettering. New York: Paragon House, 1990, p. 11

aralayabilecek (*dis-close*) olan şey, aynı zamanda bu Platonik hareket noktasından yüz çevirmemizi de zorunlu kılar.

Anglo-Sakson felsefesinin analitik ve ılımlı operasyonu, Heidegger'ın etimolojik ve tarihsel tefekkürüne taban tabana zıt görünür. Gelgelelim, bu felsefenin de Platon'a yakıştırdığı şeyler şunlardır: matematik nesnelere ilişkin gerçekçi ve modası geçmiş bir görüş, dil biçimlerinin düşünce üzerindeki etkisinin bir azımsanışı, duyu-üstü-olanla ilgili bir metafizik. Belli bir anlamda, Heidegger ve Carnap, her ikisi de metafiziği yıkmaya veya bir sona vardırmaya kalkıştılar. Onların eleştirel düşünme süreçleri yöntemleri bakımından birbirinden çok farklıydı, ama yine de hem Heidegger hem de Carnap, felsefede aşılması zorunlu olan şeyin alamet-i farıkası olarak Platon'un adını verirler.

Bütününde bakıldığında, Nietzsche, kendi adlandırdığı şekliyle Avrupa'nın "Platon hastalığı"nın sağaltılacak olduğunu ilân ederken yanılmamıştı. Çünkü felsefenin sonunu veya metafiziğin sonunu bildiren çağdaş beyanların gerçek içeriği aslında bu türdendir. Bu içerik şöyledir: Tarihsel olarak Platon'un başlattığı şey, sahip olduğu etkileme gücünün son ânlarını yaşamaktadır.

Ben, kendi adıma, bu Son'un sonunu ilân etmenin veya ifade etmenin zorunlu olduğuna inanıyorum.

Son'un sonunu, *bu* Son'un sonunu ifade etmek kaçınılmaz olarak Platon sorununu yeniden açmaya varır. Bununla amaçlanan, modernitenin kopup ayrılmayı istediği buyurucu figürü yeniden onarıp diriltmek değil, fakat gelecekteki düşünmemizin bir başka Platonik tavır yoluyla desteklenmek zorunda olup olmadığını

irdelemektir.

Platon'da beni uzunca bir süredir çarpıcı etkisi altında bırakan şey, Sokrates'in Savunması ile diyelim ki *Yasalar*'ın X. Kitabı arasında olup biten müthiş dönüşümdür. Çünkü Platonik tefekkür şu soruda köklenmişti: Sokrates niçin öldürüldü? Fakat bu tefekkür, sonunda bir tür gece meclisi terörizmine varır, kutsal şeylere saygısızlığa ve gençleri yoldan çıkaranlara -ki Sokrates'in ölüm cezasına mahkum edilmesine neden olan iki iddianame maddesi tam da bunlardır- darbe indiren baskıcı bir aygıtla tamamlanır. Âdeta sonunda şu söylenirmiş gibidir: Sokrates meşru bir şekilde ölüme mahkum edildi. Platon'un *Yasalar*'ında bunu söyleyenin Atina'lı diye adlandırılması hakikaten manidârdır. Yaşadığı düşünme hayatı olarak kurulanmış (*fictioned*) Sokrates'in ardından, Sokrates'in aleyhine ve ceza yasalarının acımasız katılığı lehine bir kez daha sesini yükselten *Polis*'in genel temsilcisi gelir.

Bu dönüşüm bana şunu düşündürttü ki, *tek bir* Platonik felsefe temeli yoktur, örneğin metafizik tavrı gibi *tek bir* açılış tavrı yoktur. Fakat daha ziyade, derece derece ilerleyen aşırı bir gerilimin eşliği ve himayesi altındaki felsefi aygıtın, bu aygıtı bir tür felakete *maruz bırakan* bir bünyesi vardır.

Bu yüzden şu soru üzerine düşünmeyi derinleştirmek isterim: En aşırı noktasına vardığında, felsefenin ilk verilerini tersine çeviren felaket getirici tetikleme felsefeyi kökensel olarak maruz bırakan nedir? Soru şu şekilde de formüle edilebilir: aporetik diyaloglardan ceza hükümlerine götüren yörüngede Platon neyi *devre dışı bırakır*?

Bu soruya yanıt vermek için, felsefenin kendisini

tekil bir düşünme yeri olarak kurmasına kucak açan ögeden hareketle yola çıkmak zorunludur. 'Klasik' felsefenin merkezî kategorisinin hakikat olduğu bellidir. Fakat bu kategorinin statüsü nedir? Burada tekrar adım adım takip edemeyeceğim titiz bir Platon incelemesi⁵ şu tezlere götürüyordu:

1) Felsefeden önce -ki zamansal olmayan bir '-den önce'dir bu-, *hakikatler* vardır. Bu hakikatler heterojendir ve felsefeden bağımsız bir şekilde gerçeğin içinde işler. Platon bunları "doğru kanılar" veya matematikle ilgili özel durumda "hipotezlerden yola çıkan" önermeler diye adlandırır. Bu hakikatler Platon'un sistematik bir şekilde araştırıp gözden geçirdiği dört mümkün çerçeveye bağıntılıdır. Bir kısım hakikatlerin 'değişmeden kaldığı' bu dört çoğul yer, matematik, sanat, politika ve aşk karşılaşmasıdır.

2) Felsefe, hakikatlerin var olduğunu *sofistliğe karşı* ilân eden bir düşünme yapısıdır. Fakat bu merkezî ilân tamamen felsefî bir kategoriyl, Hakikat'i varsayar. Bu kategori sayesinde, hem hakikatlerin 'vardır'ı hem de onların çoğulluğunun *birlikte-mümkün-oluşu* (*compossibility*) ilân edilir; felsefe işte bu hakikatlere kucak açar ve barınak sağlar. Hakikat, şeylerin çoğul bir durumunu (heterojen hakikatler vardır) ve düşüncenin birliğini eşzamanlı bir şekilde imler.

'Hakikatler vardır' önermesi felsefeyi varlığı düşün-

5. Alain Badiou şunları söylüyor: "Özellikle *Devlet ve Yasalar*'la ilgili bu Platon incelemesi 1989-1990'da verdiğim seminerin epeyce bir kısmını kapladı. Platon'un etkin veya akademik-olmayan kullanımları sorunu günün birinde tüm ayrıntılarıyla ortaya serilmek zorunda. Çünkü her felsefî kararın Platon hakkında ya da Platon'dan hareketle verilmiş bir karar olduğu doğru kalır ve bu da, felsefenin zaman tünelinin bizi Greklerin çağdaşı olarak bıraktığını belirtir."

meye belirler.

'Hakikatler, düşünce için, birlikte-mümkündür (*compossible*)' önermesi, felsefeyi, eşsiz bir düşünce zamanını düşünmeye, yani Platon'un "hep daim" dediği şeyi veya Hakikat kategorisinin kuruluşuna kaçınılmaz olarak eşlik eden tamamen felsefi bir kavramı, öncesiz-sonrasızlığı (*eternity*) düşünmeye belirler.⁶

Şunu söyleyelim: felsefi öncesiz-sonrasızlık nosyonunun bu çağa özgü terkedilişi, zaman, ölüm-için-Varlık ve sonluluk kültü tarihsiciliğin (*historicism*) apaçık etkileridir. Kendinde öncesiz-sonrasızlık hiçbir şekilde dinî bir nosyon olmayıp, daha da ötesi felsefenin özsel bir nosyonudur -ateist felsefe de dahil ve özellikle atheist felsefenin özsel bir nosyonudur, çünkü felsefeyi matematik formülasyon (*matheme*) koşulu altına sokmayı tek başına bu nosyon sağlar. Öncesiz-sonrasızlıktan vazgeçiş, eninde sonunda, insanı söylemlerin normsuz ayrıklığına mahkum edecek şekilde, sonlu söz-söyleme ediminden başka hiçbir şeye değer vermeyen sofistın zaferini hazırlamaya varır.

3) Felsefi Hakikat kategorisi kendi başına alındığında boştur. İşler hâldedir fakat hiçbir şey sunmaz. Felsefe, hakikatın bir ürünü değil, fakat hakikatlerden hareket eden bir işlemdir, hakikatlerin 'vardır'ını ve koşutsuz / benzersiz (*epochal*) birlikte-mümkün-oluşunu düzenleyen bir işlemdir.

Bu boşluk ile varlık olmak bakımından varlık arasında varolan özsel bağı *L'Etre et l'Événement*'da [*Varlık ve Olay*] kurmuştum.⁷ Felsefi Hakikat kategorisinin

6. Bkz. Plato, *The Republic*, V 479 d, VI 484 b, VI 486 b. [karş. Eflatun, *Devlet*, V. Kitap 479 d, VI. Kitap 484 b, VI. Kitap 486 b (çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cımcıoğlu, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980) -çn.]

bu tür boşluk olarak var olması, felsefenin ve ontolojinin ilksel kesişimini, yani felsefe ile matematik arasındaki belirsiz-anlamalı diyalektiği açıklar. Hakikat (büyük harfli H ile Hakikat) kategorisinin boşluğunun *varlığın boşluğu (veya varlıktan yoksun oluş)* olmadığını belirtmek çok önemlidir. Çünkü o, işlemsel bir boşluktur, yoksa sunulan bir boşluk değil. Düşünceye sunulan tek boşluk matematikçilerin boş kümesinin boşluğudur. Hakikatın boşluğu, göreceğimiz gibi, felsefenin kendisine dışsal hakikatler üzerinde işlem yaptığı yalın bir aralıktır. Bu boşluk bu yüzden ontolojik değildir. Tamamen mantıksaldır.

4) Bu işlemin yapısı nedir?

Felsefe, kendi organik kategorisini Hakikati farklı ve karmaşık iki biçim içerisinde tümel olarak kuracak şekilde işler.

-Felsefe, ardışık bağıntılama paradigmlarına, argümantativ üslûba, tanımlara, çürütmelere, kanıtlamalara ve sonuç çıkarma gücüne dayanır. Şunu söyleyelim ki, felsefe bu durumda, Hakikat kategorisinin boşluğunu *düzenli bir ardışıklığın ters-yüzü veya tersine çevrilişi* olarak kurar. Platon'da bu, 'uzun yoldan dolanma'nın rejimidir, yani usûlleri tam da Platon'un savaştığı sofistlerin usûlleriyle aynı olan diyalektik geliştirmelerin rejimidir. Bu ardışıklık retorik bir bilgi alanı oluşturmaz, çünkü bu 'kanıtlamalar'dan hiçbirinin herke-

7. Alain Badiou'nun sözleriyle, "L'Etre et l'Événement'da [Varlık ve Olay] boşluk, durumun varlık olmak bakımından varlığına dökülüp eklendiği veya çokluğun kendine özgü istikrarsızlığa kenetlendiği yer olarak düşünülür. 'Boşluk'un Varlık'ın adı olduğu da söylenebilir. Bu adlandırmanın matematik formülasyonu (*matheme*), boş küme teorisidir (veya boş kümenin mantıksal olarak çıkarılabilir özellikleridir), öyle ki o, küme teorisinin varoluşsal başlangıcını sağlar." Karş. *L'Etre et l'Événement*, Méditations 4 ilâ 6.

sin kabul ettiği bir felsefe teoremi kurmadığını pekâlâ biliriz. Fakat bu retorik, hedefi fiilen kurgulayıcı olsa da bilgiye *benzer*. Aslında bu, kurulan veya 'bilinen' birşeyle ilgili bir mesele değil, fakat daha çok kendi yapının açıklığına ulaşan bir kategoriyle ilgili bir meseledir. Bilgi, burada üretim amaçları için taklit edilmektedir. İşte bu yüzden, aynı zamanda Descartes'ın Kavramlar Düzeninin veya Spinozacı *more geometrico*'nun usûlü de olan bu usûlü bir *bilgi kurgusu* olarak adlandıracamız. Hakikat, bu kurgunun bilinir-olmayanıdır veya bilinmeyenidir.

-Veyahut da felsefe metaforlarla, imgenin gücüyle ve ikna retorığıyle işgörür. Bu kez sorun, Hakikat kategorisinin boşluğunu *bir sınır-nokta* olarak belirtme sorunu olur. Hakikat ardışıklığı kesintiye uğratar ve kendisi üzerine kapanıp katlanır. Platon'da bu, işleyişleri Platon'un savaştığı ozanlarınkıyla aynı olan imgeler, mitler ve benzetmelerdir. Bu kez seferber edilen sanattır, kendinde ve kendinden değerli olduğu ya da bir taklit ve arınma amacı taşıdığı için değil, fakat Hakikatın boşluğunu diyalektik ardışıklık zincirinin askıya alındığı noktaya kadar vardırmak için. Burada yine, sorun hiçbir şekilde 'bir sanat eseri meydana getirme' sorunu değerdir, fakat metin bir sanat eserine benzer ve hatta hedefi bütünüyle farklı olsa da bu sıfatla [yani bir sanat eseri olarak] elden ele aktarılabilir ve hissedilebilir. Sanatın, öznel bir Hakikat mekânı üretme düşüncesiyle kendi usûlleri içerisinde taklit edildiğı söylenebilir. Bu sınırdaki işleyiş tarzına da bir *sanat kurgusu* diyelim. Hakikat, bu kurgunun söylenebilir-olmayanıdır veya söylenemeyenidir.

Felsefe iki kadim düşmanından borç alır: sofistler

ve ozanlar. Dahası, felsefenin iki hakikat usûlünden borç aldığı da söylenebilir: matematik, kanıtlama paradigması ve sanat, öznel kudret (*potency*) paradigması.⁸ Yalnızca kendi yerini sabit bir şekilde sımsıkı belirleyen kategorik bir işlem kurmak için borç almak, felsefenin kendine özgü özelliğidir.

Hakikat kategorisiyle ilgili felsefi işlem türlü çeşitli kıskaçlar veya mandallar kullanır. Bu kıskaçların kollarından biri, argüman yoluyla ardışıklığın ayarlanması olarak sunulur. Öteki ise sınırdaki bir bildirim olarak sunulur. Hakikat bağlar ve yüceltir.

5) Bağlayan ve yücelten bu Hakikat kıskaçlarının *hakikatleri* kapıp-kavrama gibi bir ödevi vardır. (Felsefi) Hakikatin (bilimsel, politik, sanatsal veya aşkla ilgili) hakikatlerle bağıntısı *kapıp-kavrama* bağıntısıdır. 'Kapıp-kavrama'dan, kapmayı, yakalamayı, ele geçirmeyi, tutmayı ve aynı zamanda da kapılmayı, yakalanmayı, ele geçirilmeyi, tutulmayı, büyülenmeyi anlıyoruz. Felsefe, içerisinde (felsefi-olmayan) hakikatlerin kendileri olmak bakımından kapılıp-kavrıldığı ve bizi kapıp-kavrıldığı düşünme yeridir.

İlk anlamında alınan kapıp-kavramanın etkisi, hakikatlerin çoğulluğunun birlikte-mümkün-oluşunu (*compossibility*) iknaedici bir tarzda dağıtmayı hedefler. Onlar, felsefenin Hakikat adı altında (veya buna eşdeğer başka herhangi bir ad altında, önemli olan kapıp-kavrama işlevidir) birbirine kenetlediği kıskaçların

8. Alain Badiou bu noktayı şu şekilde belirgin bir açıklığa kavuşturur: "Yalnızca felsefi montajla veya felsefenin kurgu yapısıyla ilgili olan bu bilimden ve sanattan alınmış biçimsel borçlar, felsefenin *koşulları* olarak sanatın ve bilimin statüsüyle karıştırılmamalıdır. Çünkü bu ikinci anlamda, sanat ve bilim biçim depoları değil, fakat düşünme yerleridir. Onların ışın içerisine soktukları şey, kurgu *umkânında* yakalanan bir montaj değildir. Bir ikinci düşüncenin *edimi* olarak felsefi edimdir."

kendilerini *birarada* kapıp-kavramasına izin verirler. Burada, Hakikat ile hakikatler arasında, bir altlık, üstlük, işlem, kaplam, üste-çıkma, alta-glirme bağıntısı, bir temellendirme veya güvence altına alma ilişkisi gibi bir sorun yoktur. Bir kapıp-kavrama ilişkisi vardır: *felsefe bir tutam hakıktır*.

İkinci anlamında alınan kapıp-kavramanın etkisi, felsefeyi tekil bir kuvvetle dırter. Bu kuvvet aşktan gelir, fakat aşk nesnesiyle ilgili tereddütler içermeyen, onun farklılığının muammalarını barındırmayan aşktan.

Daha genel olarak, felsefe, merkezî kategorisi boş olduğundan, özsel olarak *çıkartımcıdır* (*subtractive*).⁹ Felsefe aslında Hakikatı duyu [veya anlam] (*sense*) labirentinden çıkartmak zorundadır. Onun yüreğinde, bir yokluk, bir eksiklik, bir yarı, bir delik vardır. Hakikat kategorisinin ve onun zamana-bağılı eşlikçisinin, öncesiz-sonrasızlığın sunuunda yokluğa, hıçlığe gönderimde bulunması vardır. Felsefe, deneyime sunulan şeyin duyumunun [veya anlamının] bir yorumu değildir; felsefe, mevcudiyetten (*presence*) çıkartılan bir kategoriyle ilgili bir işlemdir. Ve hakikatleri kapıp kavrayan bu işlem tam da şunu belirtir ki, böyle kavrandıklarında hakikatler duyu [veya anlam] rejimini kesintiye uğratan şeyin içerisinde dağılıp yayılırlar.

Bana göre bu nokta başat öneme sahiptir. Felsefe, herşeyden önce anlatıdan ve anlatının yorumlanmasından bir kopuştur. Hakikat kıskaçlarının iki taraflı etkisi yoluyla, yani bağlayan argüman ve yücelten sınır yoluyla, felsefe, Hakikat etkisini duyu [veya anlam] etkisine karşıt hâle getirir. Felsefe kendisini dinden ayırır,

9. Çıkartımsal (*subtractive*) olanın kipleri konusunda kitabın sonundaki "Felsefenin Tanımı" başlıklı denemeye bakılabilir.

çünkü kendisini hermeneutikten ayırır.

Bunların tümü, beni şu geçici felsefe tanımını vermeye sürüklüyor:

Felsefe, bir ardışıklığın tersine-çevrilişine ve bir sınırın öte-yanına uygun olarak konumlanmış bir boşluğun, Hakikat kategorisi altında, silkinip kıpırdanışı, çalkanıp kabarışıdır. Görünen bu hedefle, felsefe, bir bilgi kurgusunu ve bir sanat kurgusunu üstüste koymayı örgütler. Felsefe, hakikatleri kapıp kavramak için bir aygıt çatar, burada hakikatleri kapıp kavramak şu anlama gelir: bazı hakikatler vardır demek ve bu 'vardır'ın kendisini kapıp kavramasına izin vermek; böylelikle de düşüncenin birliğini onaylamak. Bu kap(ıl)ıp-kavra(n)ma, bir nesnesi olmayan aşkın kuvvetiyle dürtülür ve herhangi bir iktidar bahsine tutuşmayan bir ikna stratejisi oluşturur. Bütün bu yol yordam koşulların buyruğu altındadır, kendilerine özgü olay figürü içerisinde sanatın, bilimin, aşkın ve politikanın koşullarının buyruğu altındadır. Sonunda, bu yol yordam özgül bir hasımla, sofistle kutuplaştırılır.

Bu tanım çerçevesinde, tarihsicilikten (*historicism*) kopuşu gerçekleştirmek ve filozof ile modern sofist arasında katı bir ayrım çizgisi çekmeye çalışmak zorunludur.

İlk görev, apaçık ki şu dörtlü sicil kaydı içerisinde hakikatlerin yürürlükteki olagelişini değerlendirmeye girişmektir: bilim ve özellikle modern matematik; politika ve özellikle devrimler çağı'nın sonu; aşk ve özellikle onu aydınlatan veya gölgeleyen şey, psiko-analiz; sanat ve özellikle Rimbaud ve Mallarmé'den bu yana şiir. Bu rota fazlasıyla zorunludur, çünkü 'metafizik'in sonu'nun standard-taşıyıcısı olan çağdaş söylem çoğu kez kendi

zamanıyla tıka basa doygun bir söylem olmakla, gençlikle, arkaizmlerin tasfiyesiyle aynı yapıda olmakla övünür -ve bu da sofistte özgü tipik bir özelliktir. Kıskaçları içerisinde, felsefenin en etkin, en yeni, aslında en paradoksal düşünme materyaliyle uğraşmasından vazgeçilemez. Fakat tam da bu konumlananın kendisi, Tarih'in hükmünden çıkartılan düşünme aksiyomları gerektirir, yani yenilikçi ve zamanımıza upuygun bir Hakikat kategorisi inşasına izin veren aksiyomlar gerektirir.

Bu noktadan itibaren, bugünün baskın 'felsefi' söyleminin modern sofistlik olarak belirlenimini ve bunun sonucunda da düşünmenin, kendisini kuran önermelerle tam bir bağıntısının belirlenimini felsefi bir şekilde tasavvur edebiliriz.

Fakat bu belirlenime dönmeden önce, şu ısrarlı soru tekrar ele alınmak zorundadır: Kavramını özgülleştirdiğimiz şekliyle felsefe niçin düşünceyi felakete tekrar tekrar maruz bırakıyor? Felsefeyi Hakikat boşluğu açmazından ceza hükümleri meşrulaştırmasına götüren nedir?

Bu yön değiştirmenin püf noktası şuradadır: İçli boş Hakikat kategorisinin işleyişini hakikatlerin üretilişinin çokçeşitli usûllerine özdeş saymaya yol açan kronik ayartma felsefeyi içerden kemirir. Veyahut da: hakikatleri kapıp-kavramanın işlemsel tekıllığından vazgeçen felsefe, *biZZat*, bir hakikat usûlü olarak sunulur. Bu da, onun bir sanat, bir bilim, bir tutku veya bir politik tutum olarak sunulduğu anlamına gelir. Nietzsche'nin filozof-şairi; Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe isteği; Pascal'ın ya da Kierkegaard'ın yoğun varoluş [veya yaşantı] (*existence*) olarak felsefe isteği; Platon'un filozof-kralı: tam da sürekli felakete uğrama

İmkânının felsefe-içli şemalarının sayısı kadar. Bu şemaların hepsi, Hakikat kıskaçları pratiğini destekleyen boşluğu doldurmanın emrindedir.

Felsefe ne zaman ki hakikatleri kapıp-kavrama olarak değil de *hakikatî konumlama* olarak sunulursa, orada felsefî düşüncedeki felaket nüksedip yayılır.

Boşluğun bu dolduruluşunun etkileri veya onun mevcudiyete düşüşünün etkileri üç noktada başgöstermeye başlar.

Herşeyden önce, Hakikat bütünlüğü olarak sunulmakla, felsefe, hakikatler çokçeşitliliğinden, onların işleyişlerinin heterojenliğinden vazgeçer. Hakikatın tek bir yeri olduğunu ve bu yerin bizzat felsefenin kendisi tarafından kurulduğunu onaylar. Hakikat kıskaçlarının bomboş aralığını -ki bu, bağlama ile yüceltme arasında 'var olan şey'dir- içerisinde Hakikat'ın *olduğu* bir varlık yayılımına dönüştürür.

Bir Hakikat yeri var oldu mu, buna bağlı olarak bu yere bir giriş metaforu da var olur. O yere giriş orayı gözkamaştırıcı eşsizliği içerisinde açığa vurur. Felsefe, Hakikatın yerine açık olan şeye götüren bir erginlenmedir, bir yoldur, bir giriştir. Yolun sonunda bir yer *esrimesi* (*ecstasy*) bulunur. Bu esrime, Platonik düşünülür yer, *topos noëtos* sunumunda apaçık algılanabilir. *Devlet*'in sonunda yer alan Pamphylia'lı Er Mitinin şiirsel olarak buyurucu haşmetli üslûbu, Hakikatın yerine bu esrik girişi aktarmaya çalışır.

İkinci olarak, kendisini Hakikat kategorisinin tözselleştirilmesine terkeden felsefe, Hakikatın *adlarının* çokçeşitliliğinden, bu adların zamansal ve değişken boyutundan vazgeçer. Teoremler, ilkeler, bildirgeler, buyruk, güzellik ve yasalar: bu adlardan birkaçı böyledir.

Fakat Hakikat'ın *kendisi* varsa, o hâlde sadece tek bir sahibci ad vardır, öncesiz-sonrasız bir ad. Elbette ki, öncesiz-sonrasızlık dâline Hakikat kategorisinin bir yüklemidir. Fakat, yalnızca bir işlem olduğuna göre kategori boş olduğu ölçüde ancak bu yüklem meşrudur. Bu kategori bir mevcudiyete delalet ederse, o zaman öncesiz-sonrasızlık bu adların uymazlığına yansıtılır. O, eşsiz bir Ad ihdas eder ve bu Ad kaçınılmaz olarak *kutsaldır*. Adın bu kutsallaştırılışı sonunda yer esrimesiyle eşleştirilmeye varır.

Bu kutsallaştırma, Platon'da İyi ideasını kesinlikle haddinden fazla belirler. İyi ideasının meşru iki felsefi işlevi vardır:

-o, *ousia*'nın ötesinde, sınır olarak Hakikatı ımler. Bu yüzden, Hakikat kıskaçlarının kollarından ikincisinin adıdır (ilki dianoetiktir [yani argümantasyona dayalıdır çn.]);

-o, şu özsel noktayı ımler: Bu Hakikatın hiçbir Hakikatı yoktur. Bir durakalma noktası, bir yansıtımsız (*irreflexive*) nokta, bomboş bir ötekilik vardır.

Fakat İyi İdeası, gayrimeşru, aşırı, şüpheli bir üçüncü işleve sahiptir: bu işlev, İyi İdeası *her* hakikatı askıya alacak eşsiz ve kutsal ad olarak işlediğinde ortaya çıkar. Burada felsefi işlemin kesinliği saldırıya uğrar, ayaklar altında çığnenir ve berbat edilir.

Üçüncü ve son olarak, hakikat üretenin kendisi olduğunu tahayyül ettiği zaman, felsefe ölçülülüğünden, ılımlılığından, hayati erdeminden vazgeçer. Feci bir hüküm, karanlık ve tiranca bir emir hâline gelir. Niçin? Çünkü felsefe bu durumda Hakikat kategorisinin mevcudiyete düştüğünü ilân eder. Ve bu mevcudiyet Hakikat'ın *kendisinin* mevcudiyeti olduğu için, mevcudiyet-

ın dışında olan şey bir hiçleme, bir değilleme buyruğunun pençesine düşer.

Bunu daha açık hâle getirelim. Kendi işleminin ötesine sürüklenmiş felsefe şunu der: 'Hakikatın boşluğu mevcudiyettir (*presence*)'. Pekî öyle olsun. Fakat bu boşluk gerçekten bomboştur, çünkü felsefe bir hakikat prosedürü değildir, bir bilim değildir, bir sanat da değildir, politika da, aşk da değildir. Öyleyse, bu gerçek boşluk varlıkta (*being*) ortaya çıkar, ama felsefenin gözünde, Hakikat mevcudiyet ise Hakikat'ın dışında olan şey olarak. Varlığa sahip birşey Hakikat'ın dışında olarak sunulur ve buradan hareketle de varlığa sahip birşey var olmaması gereken olarak sunulur. Felsefe, Hakikat'ın mevcudiyetinin, hakikatlerin ötesine yerleştirilmiş mevcudiyetin felsefesi olduğu zaman, zorunlu olarak şunu söyler: var olan bu şeyin var olması zorunlu değil. Hakikat'ın boşluğunun varsayılan mevcudiyete-varışına bir ölüm yasası eşlik eder.

Var olan bu şeyin var olmasının zorunlu olmadığını veya sunulan şeyin, kendi varlığı içerisinde hiçlikten veya yokluktan başka birşey olmadığını ileri sürmek bir terör etkisidir. Terörün özü, var olan şey hakkında var-olması-zorunlu-değil bildiriminde bulunmaktır. Hakikatın töz olduğu düşüncesinin kendisi üzerinde meydana getirdiği ayartma yoluyla kendi işleminin dışına sürüklendiğinde felsefe terör üretir, tıpkı yerle ilgili esrimeyi ve adla ilgili kutsalı ürettiği gibi.

Benim *felaket* adını verdiğim şey, işte tam da esrimenin, kutsalın ve terörün bu üç düğümlü etkisidir. Bu, *düşüncenin* kendi öz felaketiyle ilgili bir meseledir. Fakat her empirik felaket bir düşünce felaketinden kaynaklanır. Her felaketin kökünde bir Hakikat tözselleş-

tirmesi bulunur, yani içi boş bir işlem olarak Hakikat'ten bizzat boşluğun kendisinin mevcudiyete-düşüşü olarak hakikate 'gayrimeşru' geçiş bulunur.

Böylece, felsefe felakete yolu açar. Buna karşılık olarak, her gerçek ve özelde her tarihsel felaket de esrimeyi, kutsalı ve terörü birbirine düğümleyen bir felsefi klişe (*philosopheme*) içerir.

Bu tür felsefi klişelerin kudretli ve eşkallendirilmiş biçimleri vardır. Stalinci Marxizmin yeni Proleter İnsanı, Nasyonal sosyalizmin tarihsel yazgıya sahip Alman halkı, var olma hakkına sahip olmayana (davaya ihanet edene, Yahudî'ye, Komüniste...) karşı işitilmedik terör etkilerine vardırılmış ve yerle ilgili esrimeyi (Alman Vatanı, Sosyalizmin Anayurdu) ve Adla ilgili kutsalı (Führer, halkların Babası) bildiren felsefi klişelerdir (*philosopheme*).

Fakat gevşek ve sinsî biçimler de vardır. Saltanat süren parlamenter demokrasilerin uygar insanı da felakete sürükleyici bir felsefi klişedir. Bu biçim içerisinde bir yer esrik bir şekilde ilân edilir (Batı) ve bir ad eşsiz olarak kutsallaştırılır (Piyasa, Demokrasi). Var olana ama var olması gerekme-yene -yoksullaştırılmış dünyaya, uzaklardaki âsiye, Batılı-olmayana ve kökten bir terkedişin bolluk içerisindeki metropolislere doğru sürüklediği göçmene / göçebeye- karşı terör uygulanır.

Bunlar, felaket getiren felsefi klişelerin, infaz emrine teslim edilmiş empirik, tarihsel yönelişleridir.

Fakat kategorik işlemin bu felaket getirici ayaklar altına alınışı felsefenin kendisi içerisinde acaba nereden kaynaklanır? Felsefeyi, yani içerisinde hakikatleri kapıp-kavramanın işlediği o düşünme yerini acaba hangi içsel gerilim rotasından çıkartır da, felakete maruz

bırakan bir Hakikat mevcudiyeti şemasına doğru taşır?

Bu problemin anahtarı, felsefe ile sofistlik arasındaki çatışkılı ilişkinin doğasında ve ölçüsünde yatar.

Ta başlangıçlarından bugüne dek, bu çatışmadaki bahs-i müsterek, söylemler heterojenliği içerisinde hakikatın işleviyle veya dil kurallarının düşünceyi belirleme üslûbuyla ilgilidir. Düşünce tehlikelerin en büyüğü tarafından tehdit edilmedikçe, ölümüne bir savaş, bir topyekûn imha savaşı olmaz, olamaz da. Bizim için felsefi olarak çağdaş sofistlikten daha faydalı hiçbir şey yoktur. Felsefenin sofistlik-karşıtı aşırılığa kendisini asla kaptırmaması zorunludur. Felsefe, sofistin işini *ilk ve son kez* bitirmeyi hedefleyen karanlık arzuyu beslediğinde yoldan çıkar. Bana göre dogmatizmi tanımlayan nokta tam da şudur: filozofun saptırılmış bir ikizine benzer olduğundan sofistin *varolmaması gerektiğini* iddia etmek. Hayır, sofist sadece *kendi yerine* oturtulmak zorundadır.

Felsefenin tek hasmının sofist olduğu -ve sofistin retorığı aynı olduğu için bunun büsbütün böyle olduğuyorsa, felsefenin sofistin yarenliğine ve iğneleyici lâf dokunduruşuna dalma katlanmak zorunda olduğu da doğrudur.

Zira sofist ne der?

Sofist der ki, hiçbir hakikat yoktur, yalnızca söyleme teknikleri ve söze-dökme yerleri vardır. İçi boş Hakikat kategorisinin işlemi aracılığıyla buna hakikatler vardır diye yanıt vermek felsefi olarak meşrudur. Dogmatığın yaptığı gibi, tek bir Hakikat yeri olduğunu ve bu yerin bizzat felsefenin kendisi tarafından açığa vurulduğunu söylemek artık meşru olmaz. Böyle azarlayıcı bir cevap aşırıdır, fazla öfkeli ve felaket getiricidir. İşlemsel Haki-

kat boşluğunu varlık bahşetmeyle karıştırır. Felsefeyi, olmak zorunda olduğu akılsal işleminden şüpheli bir erginlenme yoluna dönüştürür. Hakikatî sunusunu örtmeye maruz bırakan bir eşsiz yer esrimesiyle, kapıp-kavrama işleminin boşluğunu tıkayıp kapatır. Bu bir sahtekârlıktır. Felsefe, hakikatlerin yerel varoluşu hakkında sofistite itiraz edebilir; bir Hakikat yeri esrimesi önerdiğinde ise yoldan çıkar.

-Sofist der ki, bir dil oyunları çokçeşitliliği vardır, adlar çoğulluğu ve heterojenliği vardır. Hakikat kategorisi aracılığıyla, içerisinde düşüncenin kendi zaman birliğini gösterdiği bir yer inşa ederek buna yanıt vermek felsefî olarak meşrudur. Kapılıp-kavranışları aracılığıyla hakikatlerin birlikte-mümkün (*compossible*) olduklarını göstermek de öyle. Hakikatlerin sadece tek bir adının olduğunu söylemek ise artık meşru olmaz. Kaçınılmaz bir şekilde kutsal olsa da felsefenin Hakikate verdiği Ad altında hakikatlerin heterojen çoğulluğuna çomak sokmak dogmatik ve yıkıcıdır.

-Sofist der ki, varlık olmak bakımından varlık kavramlaştırılmaz ve düşünülemez. hakikat kısaçları aracılığıyla hakikatleri kapıp-kavramanın bomboş yerini işaret etmek ve düşünmek felsefî olarak meşrudur. Hakikat kategorisi altında varlığın boşluğunun kendi ediminin ya da kendi yazgısının eşsiz düşüncesine isabet ettiğini iddia etmek artık meşru olmaz. Felsefe, kapılıp-kavranmalarını gerçekleştirdiği hakikatlerin gerçeğini sofistlerin karşısına çıkarmak zorundadır. Kendi sıfatıyla Hakikî-olmanın teröristik buyruğunu öne sürdüğünde yoldan çıkar.

Felsefenin ahlâkı temelde sofistî hasmı olarak omuzlamak, *polemos*'u, diyalektik kavgayı sürdürmektir.

Felaket getirici ân, felsefenin sofistin var olmasının zorunlu olmadığını bildirdiği ândır, kendi Öteki'sinin topyekûn imhasını buyurduğu ândır.

Hakikî bir şekilde felsefî diyaloglarda, Platon sofistleri çürütür. Bunu Protagoras için saygıyla, Kallikles ya da Thrasymakos için bir tür şiddetli komediyle yapar. Fakat bu diyalektik, sofistin söylemekte olduğu şeyi daima içerir.

Yasalar'ın X. Kitabında ise, Platon, sofistin önünü, esrimenin, kutsalın ve terörün birbirine düğümlenmiş karanlık kumpasıyla kesme yolunu tutar. İşte o zaman Platon felsefenin ahlâkından vazgeçer ve bütün düşüncesini felakete maruz bırakır.

Felsefenin kendi ahlâkını sürdürmesi için sofist her zaman gereklidir. Çünkü sofist, bize Hakikat kategorisinin boş olduğunu hatırlatan biridir. Aslında, sofist bunu sadece hakikatleri olumsuzlamak için yapar, işte bu yüzden onunla savaşmak zorunludur. Savaşmak, fakat bu savaşın ahlâkî normları içerisinde savaşmak. Düşünme içerisinde felaketin bir figürü olan felsefî aşırılık sofistin topyekûn imhası için çaba sarfeder. Fakat aslında sofistin zaferine katkıda bulunur ve arka çıkar. Çünkü felsefe kendi işleminden ve onun boşluktan vazgeçerse, Hakikat kategorisini tesis etmek için elde yalnızca dogmatik terör kalır. Buna karşın, felsefî arzunun tiranlıklarla uzlaşmalarını göstermek için sofistlerin elinde bolca vakit bulunacaktır.

Bugün karşımızdaki gerçek problem budur. Felsefenin Sonu düşüncesi aynı zamanda Hakikat kategorisinin sonu düşüncesidir. Bu kuşkusuz yüzyılın felaketlerinin değerlendirilmesini gerektirir. Dogmatik terör Devlet kılığına bürünmüştür. Dogmatik felsefî

klişe (*philosopheme*) poliste ve temerküz kamplarında cisimleştirilecek kadar ileri gitmiştir. Yerler yüceltilmiş, kutsal adlar ilahîlerle ululanmıştır. Felaket felsefeye gölge düşürmüştür. Tıpkı *affaire Heldegger* gibi, Marxizme duyulan güvenin gelip geçici sarsılışı da bu gölgelenmenin tecellilerinden başka birşey değildir. Kendi boşluğundan ve öncesiz-sonrasızlığından vazgeçmenin felsefeye neye mal olduğu görülebilir. İşlemine. Zaman içerisinde gerçekleştirilmeyi istemenin felsefeye ödediği bedel işte budur.

Bununla birlikte, felsefenin sonunu ve Hakikat'ın konu-dışılığını ileri sürmek yüzyılın tam anlamıyla *sofistçe* bir değerlendirilişidir. İkinci bir anti-Platonik mısilllemeye eşlik ediyoruz, çünkü çağdaş 'felsefe' genelleştirilmiş bir sofistliktir; üstelik yetenekten de büyüklükten de yoksun değildir. Dil oyunları, yapısöküm, zayıf düşünme, çaresiz heterojenlik, ihtilaflar (*differe*nd) ve farklılıklar (*difference*), Aklın çöküşü, fragmanın ve lime lime parçalanmış söylemin özendirilişi: bunların tümü, sofistçe bir düşünme çizgisine arka çıkar ve felsefeyi bir açmaza sokar.

Yalın bir şekilde söyleyelim: yüzyılın felaketlerinin sofistçe veya postmodern değerlendirilişinin ardından bir sofistlik-karşıtı değerlendirme zamanı gelir. Ve bu felaketler felsefenin tekrar tekrar azan Tarih'e kazınma isteğinden doğduklarına göre; Hakikat katastrofları kendi geçmişini ve onun olagelişini takıntı hâline getirmiş felsefenin boşluktan ve öncesiz-sonrasızlıktan vazgeçmesinden kaynaklandıklarına göre: o hâlde, yeni felsefi değerlendirmenin tarihin otoritesine karşıt yönde, tarihsiciliğe (*historicism*) karşıt yönde yönlendirilmesi meşru olur.

Esas nokta, Hakikat kategorisini kendi işlemi içerisinde, kapıp-kavrama kabiliyeti içerisinde tekrar saf-lara sürmektir. Bu yeniden-saf-tutuş Büyük Modern Sofistliğin itirazını tümleyecek ve aşacaktır. Aslında, dilin, rastlantının, seçikleştirilemeyen, olayın ve tekil-liğin yasalarına yer açarak Hakikatın kendi kıskaçlarını yeniden yapılandırması zorunludur. Felsefenin apaçık bir şekilde kendi merkezî kategorisini boş olarak düşünmesi zorunludur. Fakat felsefenin, bu boşluğun fiilî bir işlemin koşulu olduğunu kollaması da zorunludur. Felsefe, ne çağdaş matematiğin kurduğu şekliyle ardışık bağıntılamadan ne de modern şiirin kurduğu şekliyle yüceltmeden ve sınırlardan vazgeçmek zorundadır. Aşkın yoğunluğu, psikoanalizin mantıksal bükülüşleri ve dönüşleri yoluyla aydınlatılacaktır. İkna etme strate-jisi, politika ve demokrasi üzerine tartışma yoluyla aydınlatılacaktır.

Benim tezimdeki beşinci türev bu olacaktır. Oldukça basit bir şekilde şöyle dile getirilir:

5. *Felsefe mümkündür.*

Buradan bu türevin türevi çıkar buna da 5b diyelim:

5b. *Felsefe zorunludur.*

Burada sorun, felsefe tarihiyle ilgili bir sorun değildir. Bir ideoloji sorunu değildir. Hatta estetikle, bir epis-temolojiyle ya da bir politik sosyolojiyle ilgili bir sorun bile değildir. Dil kurallarının incelenmesiyle ilgili bir sorun değildir. Kendi tekil sınırlanışı içerisinde, öner-diğim tanıma uygunluğu içerisinde *bizzat* felsefenin *kendistyle* ilgili bir sorundur. Platon tarafından kurul-duğu şekliyle felsefeyle ilgili bir sorundur.

Çağdaşlarımız için bir *Devlet* ve bir *Şölen* yazabiliriz ve yazmak zorundayız. Nasıl ki büyük sofistler için bir

Gorgias ve bir Protagoras var idiyse, aynı şekilde bir Nietzsche ve bir Wittgenstein da var olmak zorundadır. Ve küçük sofistler için de bir Vattimo ve bir Rorty. Ne daha fazla ne daha eksik tam da aynı polemik üslûpta, ne daha fazla ne daha eksik tam da aynı saygılı tavırla.

Felsefe mümkündür, felsefe zorunludur. Ama yine de felsefenin var olması için arzulanması zorunludur. Philippe Lacoue-Labarthe, Tarih'in -bunu söylerken Nazi barbarlığını düşünmektedir- bundan böyle bize felsefe arzusunu yasakladığını söyler.¹⁰ Onu bu noktada onaylayamam, çünkü böyle bir kanı modern sofistlik nazarında filozofu daha en baştan bir zaafiyet pozisyonuna sokar. Başka bir çıkış yolu mümkündür: tarihe karşı felsefeyi arzulamak, tarihsicilikten kopmak. İşte o zaman, felsefe, sarfettiği çabanın bizi tam da hakikatlerin var olduğuyla uyuşuma sokmasından hareketle, ne ise o olarak, tam da olduğu şey olarak yeniden-görünüşe-çıkartır, Tanrı veya ruh olmaksızın parlak bir öncesiz-sonrasızlık açılışı olarak tekrar-görünür. Benim düşünce için bir ödev addetmekte tereddüt etmediğim şeyin yön tayını böyledir. Ve Mallarmé'nin yaptığı gibi, felsefi Hakikat'ın öncesiz-sonrasız boşluğunu ideal ve bu yüzden de varolmayan bir çiçek tarhına, cinsi -"iris çiçekleri ailesi"- yalnızca filozofun işlemi içerisinde varolan iris çiçeklerine benzetirsem, coşkun yükselişi ve zorlayıcı buyruğu tıpkı Hakikatın bir bilgi kurgusuna bir sanat kurgusunu eklediği gibi birbirine katarak onunla beraber şöyle diyeceğim:

10. "Il ne faut plus être en désir de philosophie". Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique (Politik-olanın Kurgusu. Heidegger, Sanat ve Politika)*. Paris: Ed. Christian Bourgois, 1987, s. 19.

felsefenin kendisinin (geri) dönüşü

Uzun yollar tepmiş arzunun nuru, Düşünceler
Bu yeni ödeve tomurcuk açan
İris çiçekleri ailesini göreyim diye
İçimdeki herşeyin coşkuyla yükselip kabardığı
Düşünceler.¹¹

Böylesi bir tomurcuk açma, olumlayan düşünmenin böylesi bir geri-dönüşü de bahse dahildir. Yine Mallarmé: "Her düşünce zarların sallanıp bir el atılışdır". Felsefenin zarlarını sallayıp atalım. Zarlar yere düşerken, Mallarmé'nin "yapılmakta olan toplam hesap" dediği şeyi modern sofistlerle tartışmak için hâlâ daha zaman olacak.¹²

11. S. Mallarmé, "Prose (pour des Essences)" *Poésies*. Paris: Le Livre de poche, 1977, s. 53.

Gloire du long désir, Idées
Tout en moi s'exaltait de voir
La famille des iris
Surgir à ce nouveau devoir.

(Glory of long desire, Ideas
Everything in me was exalted to see
The Family of irises
Burgeoning to this new responsibility.)

12. S. Mallarmé, "Dice Thrown Will Never Annul Chance," *Selected Prose and Poetry*. Trans. Mary Ann Caws. New York: New Directions, 1982, s. 127. Fransızca metin şöyle: "Toute pensée émet un coup de dès" ve "le compte total en formation".

FELSEFENİN TANIMI ¹

Felsefe, hakikat usûllerinin veya türeyimsel (*generic*) usûllerin tipleri olan koşulların hükmü altındadır. Bu tipler, bilim (daha tam olarak matematik formülasyon [*matheme*]), sanat (daha tam olarak şiir), politika (daha tam olarak iç yapısı bakımından politika veya özgürleşme politikası) ve aşk'tır (daha tam olarak hakikatî cinsiyete dayalı konumların ayrıklaşmasından çıkartan usûldür).

Felsefe, hakikatler 'vardır'ın onların birlikte-mümkün-oluşları (*compossibility*) eşliğinde ifade edildiği düşünme yeridir. Bu amaç doğrultusunda, felsefe, düşünce içerisinde etkin bir boşluk açan işlemsel bir kategori kurar: Hakikat. Bu boşluk, bir ardışıklığı tersine çevirmeye (argümantasyona dayalı açıklama üslûbuna) ve bir sınırın öte-yanına (ikna etmeye veya öznel-leştirilmeye dayalı açıklama üslûbuna) uyar bir şekilde konumlanır. Bu şekilde, söylem olarak felsefe, bir bilgi

1. Alain Badiou şunları yazmaktadır: "Bu metin, bir önceki metinde verilen tanımın bir açılımıdır. Metin, 1991 ilkbaharında verdiğim semineri dinleyenler için kaleme alındı."

kurgusunu ve bir sanat kurgusunu üstüste koyup birbirine kenetler.

Bu iki kurgulamanın (*fictionings*) yarığında veya aralığında açılan boşlukta felsefe hakikatleri *kapıp kavrar*. Felsefenin edimi bu kapıp-kavramadır. Bu edim sayesinde, felsefe hakikatler vardır bildiriminde bulunur ve düşüncenin bu 'vardır' tarafından kapılıp kavrandığı bir şekilde işler. Söz konusu edimle bu kap(ıl)ıp-kavra(n)-ma düşüncenin birliğine tanıklık eder.

Bir bilgi kurgusu olarak, felsefe, matematik formülasyonu (*matheme*) taklit eder. Bir sanat kurgusu olarak ise şiiri taklit eder. Bir edimin yoğunluğu olarak, felsefe, nesnesi olmayan aşka benzer. Herkesin hakikatlerin varoluşunun kap(ıl)ıp-kavra(n)masından pay alacağı şekilde herkese yöneltilmiş hitap olarak ise, herhangi bir iktidar bahsine tutuşmayan bir politik stratejiye benzer.

Bu dörtlü söylemsel taklit aracılığıyla, felsefe, kendi koşullarının sistemini kendisi içerisinde birbirine düğümler. *Bir* felsefenin kendi çağının üslup kalıplarıyla homojen bir yapıda olmasının sebebi budur. Bununla birlikte, bu daimî zamandaşlık, empirik zamana değil, fakat Platon'un "hep daim" dediği şeye, felsefenin öncesiz-sonrasızlık diye adlandırdığı zamanın zamandışı özüne yönelir.² Hakikatlerin felsefî kapılıp-kavranaşı, onları öncesiz-sonrasızlığa açılmaya maruz bırakır -buna Nietzsche'yle beraber onların öncesiz-sonrasız *gertdönüşü* diyebiliriz. Bu öncesiz-sonrasız açılmaya-maruz-kalış tamamen gerçektir, çünkü hakikatler yol

2. Bkz. Plato, *The Republic*, V 479 d, VI 484 b, VI 486 b. [karş. Eflatun, *Devlet*, V. Kitap 479 d, VI. Kitap 484 b, VI. Kitap 486 b (çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cımcıoz, Remzi Kitabevi, Büyük Fikir Kitapları Dizisi: 9, 4. Basım, İstanbul 1980) -çn.]

aldıkları zamansal patikanın en uç ve en tehlikeli noktasında kapılıp kavranır.

Bir öncesiz-sonrasızlığın yönlendirdiği şekliyle kapıp-kavrama edimi, hakikatleri duyu [veya anlam] (*sense*) yığınınan kökleyip çıkartır. Onları dünyanın yasasından ayırır. Felsefe, hakikatlerin hep beraber söylenmesi için duyuda [veya anlamda] bir delik açması ya da duyu [veya anlam] dolaşımında bir kesinti meydana getirmesi bakımından çıkartımcıdır (*subtractive*). Felsefe, duyuya [veya anlama] kör (*insensate*) bir edimdir ve tam da bu olgudan ötürü akılsaldır.

Felsefe asla bir deneyim yorumu değildir. O, hakikatlerle ilgili Hakikat edimidir. Ve dünyanın yasasına göre hiçbir şey üretmeyen (tek bir hakikat bile üretmeyen) bu edim, nesnesi olmayan bir özne çatıverir, yalnızca kap(ıl)ıp-kavra(n)ması içinde geçip giden hakikatlere açık bir özne kurur.

Hakikatler ile duyu [veya anlam] dolaşımı arasında süreklilik önvarsayan herşeyi 'dın' diye adlandıralım. Bu durumda söylenecek olan şudur: herhangi bir hermeneutike karşıt olarak, yani dinsel duyu [veya anlam] yasasına karşıt olarak, felsefe, zemin olarak boşluktan birlikte-mümkün hakikatler çıkartıverir. Bu şekilde, felsefe düşünceyi her Mevcudiyet (*Presence*) önvarsayımından çıkartıp eksiltir (*subtract*).

Felsefenin hakikatleri 'duyudan' [veya 'anlamdan] kapıp kavramasını sağlayan çıkartımsal (*subtractive*) işlemler dört kiple bağıntılıdır: olayla bağıntılı kararverilemeyen (bir hakikat var değildir, olur); özgürlükle bağıntılı seçik-kılnamayan (bir hakikat patıkası kısıtlı değil, fakat tehlikelidir); varlıkla bağıntılı türeyimsel (*generic*) (bir hakikatın varlığı, bilgide her yüklemden

çıkartılan (*subtracted*) sonsuz bir kümedir); İyi ile bağıntılı adlandırılmayan (bir adlandırılmayanı adlandırılmaya zorlamak felaket doğurur).

Çıkartımsal-olanın bu dört figürünün (karar-verilemeyen, seçik-kılinamayan, türeyimsel ve adlandırılmayan) bağlantı şeması, felsefi bir Hakikat öğretisini özgüleştirebilir. Bu şema, düşünmeye, hakikatlerin kapılıp kavrandığı zemin olarak boşluğu verir.

Bütün bu felsefi yol yordam, özgül bir hasımla, sofist-le kutuplaştırılır. Sofist dışsal olarak (veya söylemsel olarak) filozoftan ayırt edilip seçikleştirilebilir değildir, çünkü sofistin işlemi de bilgi kurgularını ve sanat kurgularını bağlayıp birleştirir. Özne olarak sofist filozofa karşıttır, çünkü sofistin dilsel stratejisi hakikatlere ilişkin herhangi bir olumlu savlamadan kaçınmayı hedefler. Bu bakımdan, felsefe, aynı zamanda, seçikleştirilemeyen söylemlerin buna rağmen karşıt olmalarını sağlayan edim olarak da tanımlanabilir. Veyahut da kendisini ikizinden ayıran şey olarak tanımlanabilir. Felsefe, daima bir aynanın kırılmasıdır. Bu ayna, sofist-in, felsefenin kendi edimi içerisinde ele alıp işlediği her şeyi üzerine yerleştirdiği dilin yüzeyidir. Eğer filozof kendisini bir tek bu yüzey üzerinde temaşa ettiği iddiasında olursa, kendi ikizini, yani sofist-i birdenbire bu yüzeyden peydahlanıyormuş görür ve bu yüzden de kendisini sofiste benzetebilir.

Sofistle bu bağıntı, etkisi kendini tekrar ikiye yarmak olan bir ayartmaya felsefeyi içeriden maruz bırakır. Çünkü sofist-in işini *ilk ve son kez* bitirme arzusu hakikatleri kapıp-kavramayı engeller: 'ilk ve son kez', kaçınılmaz olarak, Hakikat-in hakikatlerin gelişigüzelliğini yürürlükten kaldırdığı ve felsefenin yersiz bir

şekilde kendisini hakikatler üreticisi ilân ettiği anlamına gelir. Bu suretle hakikî-olma, Hakikat *ediminin* ikizi rolünü oynama pozisyonuna girer.

Bu durumda, kutsalın, esrimenin ve terörün üçlü etkisi felsefi işlemi bozar ve onu, kendi ediminin taşıyıcısı olan aporetik boşluktan ceza hükümlerine sürükleyebilir. Bu ândan itibaren felsefe düşüncede her felaketin tetikleyicisi olur.

Felaketi savan felsefe ahlâkı, felsefenin kendi sofist ikizini gözetken sebatkâr *sakınımında* özetlenebilir; bu sakınım sayesinde, felsefe, onu kurup temellendiren ilk ikizliğin (sofist / filozof) üstesinden gelmek için kendisini (boşluk / töz çiftine göre) ikiye yarmaya ayartılış hâlinden çekilip çıkartılır.

Felsefe tarihi onun ahlâkının tarihidir: felsefenin felaket doğuran tekrar tekrar ikizlenişinden sakınıp geri durmasını sağlayan zorlu tavırların bir ardışıklığı. Daha dakık olarak: kendi tarihi içerisinde felsefe Hakikatı tözsellikten-arındırmaktan başka birşey değildir ve bu, aynı zamanda, felsefenin ediminin kendini-özgürleştirmesidir de.

TÜREYİMSEL* DÜŞÜNCE¹

Türeyimsellik düşüncesini anlamak, Badiou'nun sistematikliği ya da akıl yürütme tarzını anlamakla aynı şeydir. Bu düşüncenin aşkın hiçbir düşünceye toleransı yoktur. Dinsel-teolojik düşünceye tam karşıt bir düşünce olduğu kadar, klasik rasyonalizm ya da diyalektikle de *tam örtüşen* bir düşünce de değildir. Görececilikle ise hesabı ezeli ve ebedi. Bu ezeli ve ebedilik, İki'nin aşkî yarılma hattı boyunca, sofistlik ve felsefenin mantık tipleri arasındaki mutlak zıtlıktır. O halde Badiou 'türeyimsel düşünce' adlandırmasıyla farklı bir şey söylemektedir. Aslında, (örneklerine aşağıda değineceğim) J.Rancière'in, E.Balıbar'ın, hatta G. Agamben'in de bu türe-

* *Türeyimsel* olarak karşılamayı tercih ettiğimiz *Generik / Générique* kavramını Türkçeleştirmekte, oldukça sıkıntılı bir durum var. Kimi çevirilerde kavram daha çok 'tür/cins' bağlamında ele alınmış ve 'türsel'le karşılanmış. Kimilerinde ise, belki de karşılanma zorluğu yüzünden, doğrudan okunuşu temel alınmış ve 'jenerik' şeklinde bırakılmış. Oysa Badiou'nun elinizdeki bu metni doğrudan 'generik'in anlamı üzerine kurulu. Örneğin 'felsefe için Manifesto' bölümünün son cümlesi; "Günümüzde felsefe başlayan ve başlamış olduğu haliyle türeyimsellik düşüncesidir (*generik of the thinking*)."(s. 103) demektedir. Dolayısıyla *Generik*'in neredeyse kitabın

1. Bu metni oluştururken 'felsefe için manifesto' kitabı en temel referansı oluşturdu. Dolayısıyla argümanların Badiou'ya sadakatine büyük özen gösterdim. Ne yazık ki Badiou'nun 'Varlık ve Olay'ını okuma şansım henüz olmadı. Özetle, çalışma Badiou'nun ..manifesto'su ve dipnotlarda belirttiğim kaynaklara dayanıyor.

yımsel düşünce içinde 'çalıştıkları' söylenebilir.

Badiou'nun bağlamını kurduğu zemin çağdaş bilimle, özellikle matematikle ilişki içindedir. Neden?

Yakın geçmişe dek felsefenin koşulları, nesnel ve toplumsal koşullardı. Ve bu koşulların bir anlamda 'Teori'si olarak da daha çok politika idi. Badiou felsefe'ye Batı'da bilimin, Doğu'da politikanın, Batı Avrupa'da ise sanatın eklentilendiğinden (dikiş attığından) söz eder. Bu doğru bir saptamadır. Dolayısıyla bizim için (Türkiye'deki düşünce ortamı için) felsefe politika ile 'dolu'ydu. Badiou'nun da belirttiği gibi özellikle Marx'ın 'Feuerbach' üzerine tezlerinin altıncısında dile gelen 'işaret', yorumlamanın yerini eylemin aldığıın işaretiydi. Ve 'Teori' bu mılattan itibaren bir 'eylem kılavuzu' inşasına dönüşmüştü. Badiou için bu, felsefenin koşulları arasında bulunan politikanın kendi türeyimsel usulünün ve hakikatının, felsefenin usulü ve hakikatı haline gelmesiyle sonuçlandı. Aynı şey pozitivizmin felsefeye dikiş atmasıyla da gerçekleşmiş ve rakip 'felsefeler' olarak yüzyılı damgalamış-

tüm bağlamını belirlediği dikkate alındığında Türkçe karşılığı temel bir önem kazanmaktadır.

Badiou'nun kavramı matematikteki 'küme teorisi'ne (özellikle Cantor'un ünlü paradoksuna) atfen kullanmasından hareketle matematikteki anlamına başvurduk. Orada *generic'in* anlamı ('tür'ü de içermekle beraber), 'türetme', 'türeyiş', 'üreyiş' köküne de gönderiyor. Örneğin *generate set* karşılığı olarak, matematikçiler hem *soysal küme* hem de *üreysel küme* karşılıklarını kullanılıyorlar. Dolayısıyla matematikte kavramın hem türe alt (*soysal*) hem de türeyişe, üreyişe alt (*generative*) karakteri (*üreysel*) söz konusu. Matematik'in dışına çıktığımızda kavramın bu iki karakterini de karşılamak üzere önce 'türetim, türetimsel' gibi karşılıkları denedik. Fakat 'türetim'in aynı 'türsel' gibi tek yanlı bir anlam ve ayrıca türeten bir fail'e de göndermeli oluşu önemli bir sorundu. Çünkü Badiou'nun 'generic'i kullanımında 'türeten bir fail' söz konusu değil. Sonuç olarak bu riski de bertaraf etmek anlamında türetim'in kendiliğindenliğine işaret etmek üzere 'tüeyim' karşılığına ulaştık. Ve nihayet 'generic' karşılığı olarak 'tüeyimsel'de karar kıldık. En azından bu kitaptaki anlamına en yakın (ve bizce en doğru) olarak önerdiğimiz karşılık bu. Ancak bir kavramın başka bir dilde karşılığının bulunmuş olması anlamının da seçikleştiği anlamına gelmiyor. O halde, 'tüeyimsel'in anlamı nedir? Ve Badiou'nun ona yüklediği işlev, rol ya da bağlam nedir? Asıl anlaşılması gereken soru bu.

lardı. Ve 20 yüzyıl ortalarından itibaren, özellikle Heidegger'le başlayan 'varlığın unutulması' günahının sorumlusu olarak başta Platonculuk olmak üzere, tarihsici ve bilimci felsefeler yerlerini sanatın (şîirin) egemen olduğu 'felsefe'ye bıraktı. Bugün gelinen yerden bakınca (şîir ve sanat dahil) bu koşulların, hüküm kaybıyla malûl oldukları açık.

Bugün, bir 'son' edebiyatının tüm haşmetiyle bu koşulların her birinin (sanat, bilim, politika) kendine özgü alanlarına egemen olduğunu, ve bu alanlardaki genişlemeyi -bırbirlerine karşı verdikleri o bitmez tükenmez mücadele dahil- 'durdurduğunu' görüyor, yaşıyoruz. Postmodern dağılma (dispersionizm), antik sofistliğin eş yumurta ikizi gibi, pür neşe içinde, hemen her alandaki mevcut durumu, 'hiçbir hakikat yoktur', 'her şey birey için' damgasıyla dağılıyor. Bu damgalamanın bizzat liberal demokrasi savunucularının politikalarıyla tam-örtüşme halinde olmasının felsefede karşılığını 'yeni Kantcılık'ın geri dönüşüyle selamlamak da bir moda (entelektüelin ölüm korkusunun kamuflajı) oldu. Sonuçta bugün iki kutuplu bir felsefi klişe ile ya da 'felsefemsî' ile karşı karşıyayız. Bir yanda, 'insanlık değerleri' gibi aydınlanma artığı, çarpık bir modernizmin ahlakçı kalıntısı, öte yanda 'fark' histerisinin bakıyesi radikal bir kültür ve kimlik görececiliği.

Şimdi bu manzara karşısında ne yapılmalı? Badiou için yapılması gerekenler öncelikle "sorgulamalarımızın mantık tipinin düşünülebilir tutarlılığını sağlamak durumunda olan bir mantık tipi"ni bulmak ve ikincisi "Karar tipinin kavram inşalarını mümkün kılabilcek ontoloji düşüncesini dikkate almak zorunda" olmaktır. Bir mantık, ele alınan sorunun nasıl ifade edileceğini anlamayı gerektirir. Sorunun içeriği ise sadece zihnimizi meşgul eden fikirlerle değil, bunları iletecek araç tipini bulmakla da ilgilidir.

Bugüne kadar felsefeye ya nesnel koşullar (politika) ve onun hakikatleri egemen oldu, ya da öteki koşulların -bilim ve sanatın- kendi hakikatleri. Şimdi bunlar yok. Daha doğrusu kendi özgülükleri olarak, kendi türeyimsel usulleriyle,

kendi hakikatlerini üretmek anlamında elbette varlar, fakat bugün varlıkları barız (ya da fiililiği ortadan kaldıran) bir burkulma içindedir. Dağılma dediğimiz de zaten bu, yani hemen her alandaki geçerli anlamların burkulması. Bugün felsefe bunlardan herhangi biri zemininde yapılabilir mi? Yani onların terminolojisiyle bugün meydana gelen 'son'dan, yine onların terminolojisiyle (ya da onların hakikat usûl-leriyle) çıkmak; bu olabilir mi? Pekli bekleyecek miyiz? Ve neyi? İçinde bulunduğumuz bu durumun bir adı var: ifadenin kararsızlığı. Cümlelerin kanıtının doğruluk ve yanlışlığından söz etme olanağının olmaması.

Badiou için 'kararsızlık ifadesi' tam da felsefenin başlan-gıç koşuludur. 'Kararsızlık, felsefenin kendisine dikiş atan koşullarının dikişlerini sökme şansıdır. "Kararsızlık olarak ifade, felsefi 'müdahale' nosyonunu başlatan bir olay türü-dür," diyor Badiou. Kararsızlık, seçikleştirilemez bir durum karşısında olmaktır. Wittgenstein'in ilk döneminin aforiz-ması 'seçikleştirilemez karşısında susmalı' biçimindeydi. Badiou buna şiddetle itiraz eder ve Felsefe, der, tam da seçik-leştirilemez üzerine konuşmaktır. Ama seçikleştirilemez üze-rine sofistler de konuşuyor, din de, astroloji de konuşuyor, falcılar ya da borsa medyumları da.. Felsefe eğer insanlığın sonsuzluğu sapkınlığındaki, sonsuzluğu dünyasallaştırma ihtiyacı duyuyorsa -ki evet- mantık tıplı ve karar tıplını 'bilim-sel' bir zeminde kurmalıdır. Bu zemin çağdaş bilimdir. Fel-sefenin türdeş olmayan hakikat usulleri olarak dört koşulunu (bilim, sanat, politika ve aşk) Badiou, Platoncu felsefeden getirir. Ve yine biliyoruz ki Platon, felsefesinde matematiğe, özellikle 'logos' anlayışı içinde 'rasyonel olmayan sayılar sorunu'na önemli bir yer verir. Varlıkla sayılar arasındaki ilişkiyi problematize eden bu matematikçilerin, İhsenin kapı-sına 'geometri bilmeyenler giremez' diye yazmış olduklarını, Badiou da kaydeder. Özetle, matematik Platoncu felsefesinin ayrıcalıklı 'bilimsel' zeminiydi. Badiou'da çağdaş bilim der-ken matematiği anlar. Bilimlerin felsefenin koşullarından biri olması ile, burada Badiou'nun

matematik ile ontoloji arasında kurduğu ilişki apayrı ilişkilerdir. Kendi türeyimsel usul ve kendi hakikatleri ile bilim pratiği, aynen diğer koşullar gibi felsefenin türdeş olmayan hakikat usulleridir. Oysa felsefenin çağdaş bilimle ilişkisi, felsefenin işlemsel pratiğidir. Mate-matik özellikle de modern küme teorisi, Badiou'da akıl yürüt-menin temellerini anlamakla ilgili olduğu kadar, 'varlık ola-rak varlığı'n ontolojik neliğini telaffuzla ilgilidir. Bu yüzden de felsefi müdahale, her genişlemenin matematik öncüllere (çokluk, küme) dayandığını arayıp bulmak durumundadır.

"Modern küme teorisi, matematiğin matematiksel kendilikler ve işlemlerin türeyişini ve mahiyetini, yani "varlığını" açıklayan kısmıdır. ... Başka deyişle matematik, saf varlık olarak varlığı (ya da herhangi bir anlam ya da tözle lekelenmemiş saf çokluğu) tecrit edebilmek için, diğer bütün nitelikler ve özellikler -maddilik, biçim, doku, renk, yoğunluk...- soyutlandığı zaman varlıktan geri kalanı "eklemleyen" söylemdir" ²

"Eğer felsefe tarihsicilikten ve böylece kendi sonluluğu ya da sonunu, eşanlılığın gelgeç gergisini fetişleştirme takıntısından herhangi bir şekilde kaçış şansıysa, birlikte düşünmenin farklı uğraklarına katılmalıdır. Bu düşüncüyü örgütlemeye vizyonunun anahtarı ontolojinin fiilen matematik olduğu argümanıdır, örn, kendi sonsuz çoğalması içinde saf bir çokluk olarak Varlık, matematiğin söylediği şeydir; "kendi tarihinin bütününde, matematik varlık olarak varlığın ifade edilebilirliğinin telaffuzu haline gelir" ³

2. Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis yay, 2004, içinde, Peter Hallward, 'İngilizceye Çevirenin Sonsözü' s. 144, dipnot.6.

3. Alain Badiou, *Manifest for Philosophy*, State University of New York Pres, 1999, içinde, Norman Madarasz'ın 'Giriş'i, s.7. -Bundan sonraki alıntıları metin içinde sadece sayfa numarasıyla belirteceğim-. (Önsözde de belirttiğim üzere, elinizdeki kitaba ilave edilen Badiou'nun iki makalesi, '...Manifesto'nun bu İngilizce basımından çevrildi. Norman Madarasz, kitabın bu İngilizce basımının çeviren, editörü ve 'giriş'inin yazarı. Bu 'giriş' yazısının Badiou'nun problematiğini anlamada bana büyük katkısı olduğunu teslim etmeliyim.)

Alıntının son cümlesi Badiou'nun. '...ifade edilebilirliğinin telaffuzu...', derken sanki saf matematik ile ontoloji arasındaki paradoks sezgisine bir yanıt gibi duruyor. -Bu soruna az ilerde boşluğun mantıksal mı ontolojik mi olduğu zemininde tekrar değineceğim ama burada çağdaş bilimin (küme teorisinin) bilginin telaffuzunu mümkün kılan bir mantık tıplı olduğunu belirtmekle yetinelim. Ontolojinin ikamesi değil, ontolojinin telaffuzu olan bir mantık tıplı-. Kısaca Badiou'nun hareket noktası, bilimin çağdaş biçimlerini, -özel olarak modern küme teorisinin araçlarını- ontolojinin eksenleri olmaya çağırmaktır. Bunun anlamı, "saf varlık olarak varlığın söylemi olan ontolojinin saf matematik söylemiyle fülen eşitlenmesidir" (P.Hallward, 144).

Kararsızlık sadece felsefenin başlangıç imkanı değil aynı zamanda 20. Yüzyıl başlarında B. Russel'in, kendi adıyla ('Russel paradoksu') bilinen paradoksuyla başlayan, daha sonra, D.Hilbert, E.Zerelo, K.Gödel, G. Cantor, P. Cohen gibi ünlü matematikçilerce geliştirilen küme teorisinin de nesnesidir. Badiou için kararsızlık, 'olay' adını alan hakikat dolayımıdır. Olay Badiou'nun merkezî kavramıdır. Hakikat bir durumun hakikatı olarak olay aracılığıyla ortaya çıkar. Bir olayın 'ek'lenmediği bir durumun hakikatı yoktur. Fakat olayın bir kararsızlık olarak telaffuzu, tam da küme teorisinin araçları olan 'boşluk' 'çokluk', 'küme' gibi parçalarını kullanır. Badiou Hakikat çokluktur, nesnesi yoktur ya da oldukça provakatif olan 'Hakikat anlamda boşluk yaratır' bildirimlerini yaparken (ki bunlar felsefenin *kendisinin* neredeyse devrimsel yeniden açılış bildirimleridir) kendi ontolojisinde, küme teorisinin bu parçalarını tekil destekler ve gereklilikler olarak kullanır. Bu Badiou'nun felsefeye ontolojik yaklaşımıdır. Onun ikinci yaklaşımı da felsefeyi bir 'müdahale' olarak tanımlamaktır. Yine olay merkezli fakat bu kez olay öğretilerine (varlık bakımından varlık olmayanlara) müdahaledir bu. (Badiou için, bu öğretilerin en başında da Heidegger'in Varlığın (unutulmasının) tarihi vizyonu ile felsefi gelişmenin

tarıhsel anlatısı gelir.) Bu öğretileri nesnesizleştirmek ve saf çokluklara, boşluğa indirgemek; müdahalenin anlamı budur. Nesnenin böylece yarılmaması mevcut özne tasarımları dışında bir alternatifin inşasının da zemini olacaktır. Bu iki yaklaşımı kısaca ele alalım. İlkin, varlık olarak varlığın ontolojik neliğini dile getirmek bakımından modern küne teorisi. Ki bu ikinci yaklaşımı olan müdahale'nin (nesnesizleştirme ısrarının) matematik modellemeye olan ihtiyacını önceleyen bir açılım olacaktır.

Badiou G. Cantor ve P. Cohen'in kararsızlık ve sürekli dizi teoremlerine bir çok kereler atıf yapar ve hakikat, olay, çokluk, vb. nosyonları için bir modelleme olarak onları kullanır. Şimdi Cantor'un matematikte devrim olarak değerlendirilen ünlü paradoksuna bakalım:

Georg Cantor'un Küne Teorisi'ne göre her kümenin eleman sayısı, alt kümelerinin künesinin eleman sayılarından azdır. Örneğin verili bir duruma atfen 3 elemanlı bir D künesi düşünelim:

$$D = \{1; 2; 3;\}$$

Buna göre, D kümesinin eleman sayısı 3'tür. D kümesinin alt kümelerini içine alan bir D(t) kümesi düşünürsek, verili bir genişleme elde ederiz. Yani temel bir durumun, D, verili genişlemesinde, genişleme ancak ve ancak D'ye bağlıysa (D'nin elemanlarının bir kümesiye), o küme, D(t). Türeyimseldir. Şimdi bu türeyimsel D(t), kümesinin eleman sayısı:

$$Dt = \{ (1); (2); (3); (1,2); (1,3); (2,3); (1,2,3); (\emptyset)^* \}$$

$$(\emptyset)^* = \text{Boş küne}$$

D(t) kümesinin eleman sayısı 8'dir. Sonuç olarak D künesinin eleman sayısı, kendi alt kümelerinin kümesi olan D(t)

kümesinin eleman sayısından azdır. Burada dikkat çekici olan genişlemenin türeyimsel elemanının seçikleştirilemez olan bir varoluşu kapsadığıdır: ($\emptyset$). Boş küme adı verilen bu 'fazla'nın anlamını, ihtimalin türeyimsel boşluğu, ya da Badiou'daki adıyla 'çokluk' olarak niteleyebiliriz.

Şimdi, aynı şeyi sonsuzluk açısından düşünürsek, yani D'yi tüm -tüm kümelerin kümesi- bir küme olarak düşünürsek ne olur?

Bu durumda D'nin alt kümelerinin kümesi olan D(t)'nin Kardinal sayısının (eleman sayısının) D'ninkinden büyük olması gerektiği Cantor Kuramı'nın bir sonucudur. Oysa D, tanımı gereği tüm kümeleri kapsamaktadır. D(t)'nin kardinal sayısının daha büyük olması tüm kümelerin kümesinden, D'den daha büyük bir kümenin olduğunu gösterir ki, bu paradoksaldır.

Bu basit paradoks ifadenin kararsızlığını kanıtlar. Başka deyişle içinde, örneğin 'insanlık' gibi türeyimsel bir göstere-nin geçtiği bir cümle'nin kanıtının doğru ya da yanlış olduğunun söylenemeyecliğini. Badiou için felsefe böyle bir kararsızlık üzerine konuşmak, ona ad koymak, onu adlandırmaktır. Felsefi müdahale bir adlandırma eylemidir. Daha önce yapılmış adlandırmaların egemenliğinde gelinen noktada ulaşılan dağılma ve yönsüzlük düşüncesini, ('hakikat diye bir şey yoktur' düşüncesini) konumlamak üzere yapılan bir ad koyma. Konumlamak: herşeyin sonunu ilan eden literatür bir bilgiyse, 'neyin bilgisidir?' sorusunun yanıtı olarak ad koymadır. Bu ad koyma mevcut anlamda boşluklar yaratarak onun burkulmasını sağlar. Başka deyişle, ad koymanın hakikatı, "hakikat diye bir şey yoktur'daki hakikatten (koşullar tarafından üretilmiş hakikatlerden) ayrılış hattı boyunca, anlamın egemen yerinden edilmesi olarak, parçalandığı (saf çokluğa, boşluğa indirgendığı) bir burkulmaya delalet eder. Bu 'hakikat diye bir şey yoktur'un kararsızlığının karşısına hayır vardır diye bir kararlılık karşılaması değildir, tam tersine, hakikatı çokluk ya da boşluk olarak kurarak onlardan

ayrılmaktır. Ad koymak böylece felsefenin hakikatler üstündeki müdahalesinin izi olur. Bu iz, seçikleştirilemezli seçik kılar mı? Evet-ancak, bunu seçikleştirilemeze, seçikleştirilemez bir ad koyarak yapar. Nasıl?

Ad koymaya yapısı açısından bakıldığında örneğin 'insan' adıyla, 'insanlık' adı arasında, işçi ile proleter, ya da birey ile kul vb., arasında nesneleri ile olan ilişkileri bakımından problematik bir fark vardır. 'İnsanlık' adlandırmasında, 'insan' adlandırmasında bulunmayan ve dile getirilemez olan bir fazlalık vardır ve bu 'fazlalığın' doğru ya da yanlış olduğu söylenemez. Kararsızlık teoreminin vargısı budur. 'insan' adının nesnesiyle bir problemi yoktur. Onun nesnesi, atomik, somut bir biçim ve nitelikleri tanımlı bir mevcudiyettir. 'insan' adlandırması bu mevcudiyete işaret eder. (Burada amaç adlandırmayı pozitivist bir zemine çekmek değil, 'meta-dilin varlığını sorgulamak'tır). Aynı şeyi 'işçi' adı için de, diğer tüm 'düz anlamlılar' için de söylemek mümkündür. Kısaca, 'insanlık' adının, 'insan' adının sahip olduğu gibi bir nesnesi yoktur? Başka deyişle 'insanlık' veya 'proleter', 'kul', vb.. kanonik adlarla kurulan bir cümlemin doğruluğunun dayandırıldığı kanıt bir yandan bu 'fazla'dır, bir yandan da bu fazla seçikleştirilemez, dilegetirilemezdir. Öncelikle bu kanıt dediğimiz 'şey' nedir? -Anlatmak için bile burada ona 'şey' (nesne) demek zorunda kaldığım-, bu 'şey', bu doğruluk ölçüsü, nedir? Özetle 'İnsanlık' adlandırması neyin adıdır? (bu aynı zamanda, şu 'herşeyin sonu' bilgisi neyin bilgisidir/adıdır, sorusunun kök sorusudur.)

Şimdi Cantor'un küme teorisi ve onu model alan Badiou'nun Kanonik adlar teorisi' (Bkz. Madarasz, s. 14) bu sorunun yanıtını vermektedir. 'Kanonik ad', tarihçesi hristiyan teolojisine gitse de, hemen tüm, dinler, ideolojiler, (reklamlar dahil) tüm hakikat anlatıları, inançlar, itikatlar vb.'lerinin, 'insanlık', 'proleter', 'kul' türünden adlar allesidir. Tüm yan anlamlar buna girer mi? Cümle 'dir'le bittiği sürece girer, (o zaman kanonike girmeyen sadece şiiirdir). Burada

Badiou 'insan' adından 'insanlık' adına (ya da 'işçi' den proleter'e vb..) giden bu genişlemenin, türeyimselliğini küme teorisinin yardımıyla çözer. Şimdi küme teorisinin diliyle konuşur ve yukarda kullandığımız kodlama örneklerini izlersek, Badiou için; temel bir durma [D] alt bir ad ('insan') için D'nin genişlemesi olan -D'nin alt kümelerinin kümesi-D(t)'de ortaya çıkan 'seçikleştiremez varoluş -yani bizzat 'türeyimsel' [(t) diyelim]-, ancak (t)'deki bir adın ('insanlık'ın) duruma ('insan'a) göndermeli değeriyle tanıtlanabilir. Bu tanıtlama D(t)'deki bir ad, (insanlık) ancak ve ancak, D'deki bir adın (insan'ın) genişlemesi, uzantısı ise sözkonusudur ve o seçikleştiremez olan türeyimselden [(t)'den] ancak bu durumda söz edebiliriz. O halde 'değer' bu durumda sadece D(t)'de verili bir adın ('insanlık'ın) göndermesinin, D'de başka bir ad ('insan') olmasından ibarettir. (Bu noktada, 'insan' adının, ya da 'işçi' adının 'insanlık' ya da 'proleter' şeklindeki adın bir göndermesinden ibaret bir hale geldiği göz önüne alınmalıdır. Bizzat kendi 'seçik' nesneleri ile olan ilişkilerinin yerini, kendi kanoniklerinin göndermesi alır).

Burada (t)'nin seçikleştiremez bir varoluş olduğunun kanıtı, Cantor'daki boş kümenin ($\emptyset$) varoluşunun kanıtıdır. Bu kanıtlama mantıksaldır. Ve bu kanıtlama 20. yüzyıl başlarında, B. Russel'in kendi adıyla anılan paradoksun (bkz. google'a yazılacak bir 'Russel's paradox' başlığı altında gelecek yüzlerce site) çözülemezliği karşısında, 'bilimin içine girdiği kriz'in, yine Russel'in kendi tipler teorisi (theory of types) ile bulduğu 'ordinal sıralamadır. O güne kadar bir kümenin elemanları kardinal olarak sayılıyordu. Ve 'kümelerin kümesi' durumunda, bu kümenin kendisinin elemanı olmasının, kendisinin elemanı olmaması paradoksu çözüleliyordu. Kardinal sayı, normal 1, 2,3, eleman sayısını verir. Fakat ordinal sıralama, an alttakinden, en üste kadar parçaları hiyerarşik bir düzen içinde sıralamaya verilen addır. Paradoks ancak bu ordinal sıralama ile çözülebildi.

İşte boş kümenin ($\emptyset$), bir 'yer' olarak telaffuzu ordinal sıralamaya dayanır. Hiyerarşik bir sıradüzen içinde (alta, en alta, üstte, içeride, dışarıda, gezgin vb.) adlar alabilirdir ve bunların hepsi ordinaldir. O adet olarak sayılamaz yer olarak sıralanabilir. Badiou için ise boş küme ($\emptyset$) (boşluk) türeyimsel (t) (çokluk) için minimal bir koşuldur. Kısaca 'koşul' parametresi dışında bir ve aynıdırlar. Özetle, kanonik adda, ('insanlık'da), seçikleştirilemez olan varoluş (D(t)'deki varoluşunun ordinallığı (hiyerarşize edici, sıralayıcılığı) bizzat (t)'nin ordinallığıdır. Yoksa kendi başına herhangi bir anlamı olmayan D(t) ('insanlık), D'deki bir durumun, -Badiou, 'menşei sonsuza dek boşluğa gömülmüş bir Olayın diyor-, izidir. O zaman D(t)'de ordinal-olmayan bir şey vardır ve o da bu izdir, yani 'insanlık' ya da 'proleter'. vb. adlar. Dolayısıyla ordinallığını (hiyerarşik yerini), (t)'den alan bu ad ('insanlık') kendini sadece kendi adıyla teşhis edebilir. İşte kanoniklerin kendilerini sadece kendi adlarıyla teşhis etmeleridir ki onların bir 'şey' ya da bir 'nesne' haline gelişlerini meydana çıkarır. Ve " 'değer' sadece 'D(t)'deki bir adın ('insanlık'ın), D'de başka bir ad ('insan) olmasından ibarettir" olduğu için, yani 'insanlık'ın değeri bizzat 'insan' olduğu için, kendi başına herhangi bir anlama gelmeyen ve kendini kendi adıyla tanıyan D(t) ('insanlık), temel duruma D ('insan'a) bağılıymış gibi durmaya zorlanmış ve türeyimsel boşluk (t), ('insanlık'), D'deki bir adın ('insan'ın) göstereni olmak zorunda kalmıştır. Bu kanıtlama 'insanlık' kümesinin ordinal ve seçikleştirilemez parçası olan (t)'nin [($\emptyset$)'nin], başka bir ad ('insan') üstünde, 'insanlık' 'ad'ıyla, -ona endeksli- bağlanmışlığını onaylar. Sonuç olarak, türeyimselin (t) -aynı zamanda da onun minimal koşulu olarak boşluğun- göstereni olan ve göndermesi D olan herhangi bir kanonikın kullanıldığı bir cümleinin doğru veya yanlış olduğu söylenemez. Çünkü bu cümleinin kanıtının (ölçüsünün) -seçikleştirilemezın telaffuzu olması nedeniyle- doğru veya yanlış olduğunun söylenmesi mümkün değildir.

Badiou'da hakikat boşluktur veya çokluktur bildiriminin

anlamı, hakikat ifadelerinin gösterenlerinin boşluk ve çokluk olmasıyla ilgilidir. Hakikat boşluktur ifadesi bir seçikleştirme (mantıksal kanıtlama) işlemidir, fakat seçikleştirilemez olanı seçikleştirilemez olarak tanıtlama işlemidir. O halde felsefi müdahale, kendini kendi adıyla tanıyarak bir şey, bir 'nesne' haline gelen ifadelerin (hakikat ifadelerinin), nesnesizleştirilmesi-nesnedişleştirilmesi (boşluk olduklarının serimlenmesi) eylemidir. Felsefi eylemi mümkün kılan bu müdahale, felsefenin kendisini bir hakikat olarak sunması değil de, koşullarının (bilim, sanat, politika ve aşk) kendi türeyimsel usûlleri ile kendi hakikatlerinin üretilmesinin, ancak felsefe zemininde birlikte-bir arada mümkün oluşlarının başarımına bağlı olduğunun ilanıdır.

Boşluğun ya da çokluğun anlamının böylece belirlenmesi bizim için temel durumun anlamını da seçik kılar. Badiou'nun kısaca 'durum' dediği şeydir bu. Şimdi bu seçikleştirilemeze daha yakından bakarsak karşımızda olan varlık olarak varlık, yani (bütün bu 'son' ve 'sonra' muhabbetinden sonra 'Bir'i tasfiye ettiğimize göre) çokluk olarak, durumdur. Durum, tikel olan her şeydir. Örneğin 'birey' seçik olmayan çokluk durumudur. Deneyime verili ama henüz simgesel olarak adlandırılma öncesindeki çokluk. Çokluk derken, ikamet edilebilir, tanıtlanabilir ve düşünülebilir bir boşluğu (boş küme'nin türeyimsel boşluğunu) anlıyoruz. Badiou'nun deyişiyle, şeylerin ilksel halini, yani, 'durum'u. Durum burada, bu ilksel halde kendi varlık olarak varlığına eklenmiş haldedir. Ve çokluk olarak kendine özgü istikrarsızlığa kenetlenmiş bir yerdir.

Seçik olan nedir? 'Bir' sayılandır. Varlığını adıyla özdeşleştiren olarak bir sayılan/var sayılandır. Çokluk, ya da durum ancak bir ad aldığı anda seçikleştir, simgesel ikiziyle özdeşleştirildiğinde bütün ve tam olur. Örneğin birey burada artık birey değil, seçmendir, kuldur, proleterdir, insanlıktır, ancak aynı zamanda öğretmendir, öğrencidir, mühendistir, ev kadını ya da öğrencidir vb.. Durum hali durumu stabil kılan,

istikrara kavuşturan bir haldir, ve görüldüğü üzere burada bir problem var.

Probleme biraz daha yakından bakalım. Seçik olan, bilgi nesnesi haline gelen, bilinir olandır, bilgi birikimidir. İşte çokluğun, durumun, alenen sayılması, ad almasıyla girdiği bu hal, Badiou'nun deyişiyle 'durum halı'dir. Durum halı, durumun deneyim sonrası simgesel ikiziyle özdeşleştirildiği, dilin düzeni içine alındığı, bilinir kılındığı, anlam kazandığı, kodlandığı hal. Yani durumun, durum halı tarafından değişmezlik, kararlılık ve istikrar (stabilite) kazandırıldığı sıradan bilginin alanı., varlık olarak varlığın (çokluğun) Varlık (bir) sayıldığı hal. Problem buradaki simgesel ikizlerin ve ordinal ikizlerin biraradalığından kaynaklanır. Simgesel ikizler sadece adlandırmadır (mantıktaki kardinal sayma gibi) -ki bu alanda tedirginlik, karasızlık, bilinemezlik yoktur. Varlık, dil içinde dolu ve tamdır. Ordinal ikizler (sonuç itibarıyla ahlaki vb. buyrukturlar) ise tikelleri sayma değil, 'Bir-olarak-sayma' yoluyla hiyerarşik düzenler-yerler oluşturan ikizlerdir. Tikellere, yer, rol, ödev tahsis eden, ayrıcalıklar, statüler ihdas eden, bu anlamda 'yer' olarak hesaba katılanı-sayılanı (hiyerarşik düzen, yani, kodlama düzeni, yani anlam dünyası içine alınan) ve katılmayanı-sayılmayanı (hiyerarşik düzen dışında bırakılan, dışlanan, terk edilen) belirleyen, çıkarların dağıtımını sınıflandıran, kimlikler kuran, tarih yazan, topluma, sanata, politikaya hakikatler üreten, bir tanrı ihdas eden kodlama düzeni, ordinal saymadır. Bu kodlama düzeninde tikelin hakikati nerede? Ve bu kodlama düzeni ortadayken 'hiçbir hakikat yoktur demek, ordinal sıralamayı hakikat haline getirmez mi? Bu sıralamanın ezeli-ebedi geçerliliğini (veridicality) aynen normal (kardinal) sayma gibi sorgulanmaz mutlak (matematikteki sayıların mutlaklığı anlamında) kabule dönüştürmez mi?, Vb.

Badiou'da felsefi müdahalenin (aynen matematikteki gibi) neden bir çıkarma işlemi olduğunun yanıtı buradadır. Felsefi müdahale kodlama düzeninin içinden simgesel ikizlerle ka-

rışık halde (aynı küme içinde) bulunan ordinal ikizleri çıkarma işlemidir. Başka deyişle, çıkarma işlemi, adlar dünyasından kanonik adları çıkarma işlemidir. Çıkarma işlemi aynı zamanda bu adları nesnesizleştirmek, onların hakikatinin boşluğunu göstermektir. Bu çıkarma yapıldığında kapısı önüne gelen eşik 'başka bir dünya mümkündür' eşiğidir. Bu eşikte anlam ve kodlama dünyası burkulur ve yarılr. Burada durmak, bir sın, bir 'ara'lıkta durmadır. Felsefe hep burada durur. Kendisi bir hakikat üretmez ve onun hakikatı töz değildir, nesnesizdir vb. Fakat sorun devam eder, çünkü felsefe bu yarıkt, bu eşikte, 'bir başka dünya mümkündür'ün ımkânını bu dünyaya getirmekle görevlidir. 'İnsanlığın sonsuzluğu' boşluğundaki 'sonsuzluğu' dünyasallaştırmak. Onun mısyonu budur. Bunu yapabilmesi *kendi koşullarının hakikatlerinin* ortak bir yerde (felsefe zemininde) *birlikte-birarada* (ne sadece politika, ne bilim, ne aşk ve ne de sadece sanat değil, hepsi birlikte ve bir arada) *üretilmesine bağlıdır*. Bu her bir koşulun kendi hakikatı karşısında bir kararverilemezlik eşiğı olarak felsefenin -yukarıdan beri çizegeldiğimiz- rasyonalitesine sadakatle bağlılıktan geçer. Hakikatin boşluğu bu rasyonalitenin sadık izleyicileri için geçerlidir; ne sofistler, ne de aşkın ilahiyatçılar, ne de kimlik histerisi ile tutuşmuş radikal görececiler için değil. Çıkarma işlemi yapanlar için gelinen yer, yani, bu koşulların herbirinin egemen mevcut hakikatlerinden ayrılma hattı boyunca anlamda ortaya çıkan yarılm; hem çetin ve zor bir savaşın eşiğidir hem de çokluğun 'olaysal' karakterinin algısına bağlı kararverilemezlik eşiğidir. Çünkü verili dilin içinde olmayan, ama parçası olan duruma eklenen olay-hakikat ancak bu eşikte telaffuz edilebilir.

Hakikatin olay olarak verili bir duruma eklenmesi, durumun boşluk veya çokluk olması yüzündendir. Badiou için, Hakikat her zaman bir durumun hakikatıdır. Ve durum çokluktur. Ancak bu çokluk-boşluk, sadece durum halinden, -simgesel ikizl açısından- bakınca anlaşılabilir bir boşluktur.

Durum halinin kendi ilksel halini boş olarak nitelemesidir. Kısaca, boşluk tikelin ordinal ikizi tarafından görülmemesidir, sayılmamasıdır. Çok kaba bir örnekle, ormandaki arslan için denizdeki balina, bir boşluktur. Ama bu, varlık olarak varlık anlamında bir boşluk değil, 'bir-olarak sayma anlamında ordinal bir boşluktur. Aslanın dünyasında (getirip önüne yesin diye koymadığınız sürece) balinanın bir anlamı yoktur, balina onun için boştur. Hatta 'balina' adında bir ad da yoktur. Bu balinanın çokluk olmasını engelleyen bir hal değildir. Sadece arslanın dünyasında yeri yoktur, o kadar. Örneğin verili dil için çoğu kez 'aşk' bir boşluktur ve bu boşluk, sadece şîr için doludur. Şîr (dizeleri 'dir'le bitmediği sürece, varlığı gereği boşluğu doldurmaya aday alternatif bir dildir. Biraz daha da ileri gidelim, bugünkü televizyon programlarımız açısından bakınca, bilim, sanat, politika ve aşk tamamen boşlukla doludurlar. Dikkat edilirse, aşk kendisinin verili dille (düz anlamla) kodlanmasını istemeyen, o dile sığmayan ve o dilden kaçan bir durumdur. Ve bu yüzden düz anlam açısından boşluktur. Bilim, sanat, politika ve aşkın günümüz televizyon diliyle sunulmalarını isteyecek kaç kış bulunabilir? Öyleyse durumun boşluğunu, kendine özgü istikrarsızlığına, huzursuzluğuna (durumi- çokluk, simgesel ikiziyle adlanmadan önce doğal olarak bir istikrarsızlığın, düzen denen şeyin yokluğunun yeridir) eklemelenen, verili kodlamadan kaçan (ona sığmayan, onun havsalası dışında kalan) şey olarak anlamalıyız. Zenginler açısından yoksullar, varoşlardaki çıkıntı kalabalık, dışlanmışlar, kısaca 'atık kitleler' boşlukturlar. İşçi sınıfı, patronlar için güruttur, halk aydınlar için 'sürü', köylü şehirli için 'yokluk' vb. Avrupalı açısından göçmenler, yabancılar boşlukturlar. Öylesine boşlukturlar ki, örneğin Fransızlar ya da Almanlar onlara önce 'işçi sınıfı' dediler, sonra 'göçmen işçi' dediler, daha sonra sadece 'göçmen' dediler ve bugün sadece 'yabancı' diyorlar. Avrupalı ya da Batılı tanımının doluluğu açısından dünyanın geri kalanındaki insanların tamamının 'yabancılar' kategori-

sine sokulmaya başlandığı bir çağ yaşanıyor. 'Yabancılar', 'Batı'nın boşluğudur ve bu boşluk çokluktur. Kısaca temsil edilenler açısından temsil edilemeyenler, adlandırılamayanlar, dışlananlar, boşluktur ve çokluktur.

S. Zizek durumun boşluğunu 'hiçlik' olarak tanımlıyor: "durum halinin bakış açısından bakıldığında ise, kendi öncesindeki çokluk sadece *hiçlik* olarak gözükebilir -dolayısıyla hiçlik simgeselleştirilişinin öncesindeki haliyle Varlık olarak varlık'ın asıl adıdır."⁴ Oysa, -görmüş olduğumuz gibi- Badiou'da boşluk, hiçlikle örtüşmez. Burada boşluğun mantıksal belirlilik, hiçliğin ontolojik bir nihilizm olduğunun altını çizelim. Boşlukla hiçlik arasında, Kant'ın Fransız Devrimi okumasındaki aydınların adlandırma ve onaylama kıbrının eylemi hiçlemesi ('eylemcilere nefreti') ile, Badiou'nun 'gerçekle travmatik yüzleşme',-olay- dolayısıyla varılan felsefi hakikat kategorisinin boşluğu arasında hemen hiç ilgi yoktur. Boşluk varlığın adıdır ve varlık hiçlik değildir, o bir çokluktur. Denebilir ki boşluğun hiçlik olmadığını söylemek, seçikleştirmeyeni telaffuz etmenin mümkün olduğunu söylemeden mümkün değildir. Yani, çağdaş bilimin (modern küme teorisinin) araçlarını kullanmadan, matematiğin evreniyle-ontolojiyi bitiştirmeden mümkün değildir. Evet küme teorisi boşluğu kanıtlar ama bir 'seçikleştiremez olarak, bir boşluk olarak. Boşluk, türeyimselliğin minimal koşuludur. Hiçlik ise ontolojik bir nihilizmdir.

"Badiou'nun sisteminde hakikat ve Varlık yoluyla boşluk arasında çapraşık bir ilişki vardır. İnsanın tamuygun idesi boşluğun hiçlikle aynı olmamasıdır. Birinin yerini ötekinin

4. S. Zizek, Gıdıklanan Özne, Çev: Şamil Can, Epos yayınları 2005, s. 156. Badiou ile ilgili bölümün (ss. 153-203) bütününden Badiou'yu tanımak noktasında fayda var. Fakat, oldukça manipülatif anlatımıyla Zizek'in, okuyanın 'kendisi olarak Badiou'yla buluşması ya da onun sistematliğini anlaması noktasında katkı sunmasını beklemek boş bir çaba. Metin bittiğinde elde kalan Badiou'nun ne dediğinden çok Zizek'in ona yapıştırdığı etiketler oluyor. Zizek'in metni yeni Kantçılığın geri dönüş yaygarası içinde Badiou'nun ortaya koyduğu alternatifli görmezden gelme eğiliminin etkisinden çok da uzak değil.

alınması, felsefede uzun zamandır süregelen karışıklığın aldığı haldir. Küne teorisinden gelen “boş küme aksiyomu”, boş kümenin her şeye karşın gerçekten de özelliklere sahip olduğunu gösteren boş sistemin bir aksiyomu olarak, anonimdir. O üyesi olmayan bir künedir. O tanıtlanabiliridir. Her şeyden öte o hiçliğe kesin olarak benzemez, o ikamet edilebilirdir, düşünülebilirdir, örn. sadece adıyla bile Varlıktan ayırt edilebilirdir.

Burada iki boşluk eşanlı işler. Boşluk hiçlikle asla eşbıçimli değildir. Boşluk hakikat kategorisinin boşluğudur. Kendi boşluğu içinde, bu boşluk sadece felsefenin kesin bir inceleme nesnesine sahip olmadığını göstermez, fakat aynı zamanda onun herhangi bir hakikat üretmediğini de gösterir. Bu mantıksal boyut, imkansılık ilişkisi uyarınca bir araya getirilen, koşullar tarafından üretilen türdeş olmayan hakikatlerle birlikte anlaşılabilir. ... Öte yandan ontolojik düzeyde, ... boşluk ya da boş küme bizzat Varlıktır. Bir Olay olarak, bir deneyim ihtimalinden ortaya çıkar, ve gerçekte anıdan görülür, sadece bir iz olarak kalır. Bu iz üzerine müdahale, kendi zemininde karar-verilemez boşluk olarak damgalanma yoluyla olayın Varlığını tespit eden ad verme nosyonunu kapsar”(N. Madarasz. 19)

Ad koymanın yapısını ve Badiou'nun felsefi müdahalesini yukarda belirledik. Şimdi kısaca bu ad koymanın, boşluğun (sayılmayanın, hesaba katılmayanın yeri olarak, çokluk olarak adlandırıldığı ve bu nedenle de felsefi müdahalenin bir çıkarma işlemi olarak en net biçimde uygulandığı, bir kaç örneğe değinerek bitireceğim. (Badiou'nun özneyi, eski ideolojik özneyi radikal bir dönüşüne uğratarak alıkoyması meselesini ise [uzunluğu nedeniyle] başka bir yazıya bırakıyorum.)

Felsefi müdahalenin çıkarma işlemi olduğunu, çıkarma sonucu meydana gelen 'hakikatlerden ayrılış hattı boyunca meydana gelen burkulma'nın, anlam dünyalarında açılan yarıklar olduğunu ve hakikatın anlamda bu tür gedikler

açtığı en iyi örnekleyen düşünürlerin başında J. Rancière gelmektedir. Çokluğun, gezgin bir istikrarsızlık olarak seçikleştirilebilirlikten sürekli kaçan ve adlandırılmayan bu çokluğun, yani 'üye olmayan parça'nın, -mevcut kodlama düzeni açısından anlamı olmayan, dışlanan boşluğun-, üyesi olmadığı halde parçası olarak çağımızın 'atık' kitleleri olduğunu ve onları sayma ya da saymama tarzının da doğrudan politika denen şeyi meydana çıkardığını anlamak bu noktadan çok uzakta değildir.

Rancière'de boşluk ya da çokluk olarak bu parça, tarihselliği içinde mevcudiyet olarak, güçsüz taraf ya da parça ('a part or party of the poor'), adıyla ele alınır; 'hiçbir paya sahip olmayan parça'dır o. ('a part of those who have no part'). Burada toplum denen kümeyi oluşturan elemanlardan üye olanlar ile parça olanlar arasındaki diyalektik, çokluk parçasının tam da ordinal sıralamada en alt, en dış, tanımsız bir çokluk olarak sayılması (yani sayılmama olarak sayılması) ve kendi minimal koşuluna, boşluğa terk edilmesinin diyalektikliğidir. Çağımızın dışlama olgusuna bir anlam vermenin mümkün olduğu tek diyalektik açılımı. Bu mantıksal bir paradoks ve bizzat 'düşüncenin skandalı'dır. E. Balibar'ın 'özgürleşime içsel bir diyalektik' olarak nitelediği⁵ bu skandalı Rancière şöyle tanımlar:

"Özgülsüz (mülkiyetsiz) insanlar kütlesi, sıfatlarının veya özgümlüklerinin doğal etkisi gereği kendilerini "herhangi bir şeyde hiçbir payı olmayanların varolmayışına sürükleyenlerce onlara karşı sürekli işlenmekte olan yanlış adına toplulukla özdeşleşir. Halkın topluluğun bütünüyle özdeşleşmesi, başka tarafların halka karşı işlediği yanlış adına olur. Hiçbir paya sahip olmayan her kim ise kadim zamanların yoksulları, üçüncü sınıf, modern proletarya, onun aslında hep ya da hiç dışında herhangi bir payı olamaz. Üstüne üstlük, bu hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının, hep olan bu hiçin varoluşu sayesinde ki topluluk politik bir toplu-

5. E. Balibar, *Politics and the other Scene*, Verso, 2002, p.5

luk olarak varolur yani, temel bir çekişmeyle, topluluğun taraflarının "hakları"ndan daha fazla sayılmasıyla ilgili bir çekişmeyle bölünmüş olarak"⁶

Egemen iktidarın yapısı tartışması içinde istisna'nın mekanizmasını temellendirmeye çalışan G. Agamben de küne teorisi ile karşılıklı bir akıl yürütmeyi izler ve Badiou'yu tanık gösterir. Ve boşluk burada 'istisna' biçiminde ortaya çıkar. "*İstisna, üyesit olduğu bütün tarafından içlenmeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün bir üyesit olmayan şeydir.* Bu sınırsal figürün karşımıza çıkardığı şey, üyelik ile içlenmeyi, dışarıdaki ile içeridekini, istisna ile kuralı birbirinden kesin biçimde ayırma yolundaki bütün girişimlerin karşılaştığı radikal krizdir"⁷

Badiou, Cantor'un paradoks, Rancière'in skandal, Agamben'in 'istisna' dediği, şeye, Olay der. Çünkü burası verili dil içinde ad koyma imkânının gerçekten de kalmadığı bir karar verilemezlik eşiğidir. Bu noktada ad koymak, kodlama düzeninin tahakkümü altında konmuş adları (kanonik adları), anlamın düzeninden 'çıkarma' (dolayısıyla orada gedikler açma) müdahalesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu, 'İstikrarlı dolulukları, istikrasızlaştırmak, burkmak demektir. "Durumla bağlantılı bir hakikat sürecinin ortaya çıkabilmesi için" diyor Badiou, "saf bir olayın bu duruma eklenmesi gerekir. Bu ek, ne adlandırılabilir ne de durumun sahip olduğu araçlarla (durumun yapısı ve durumu adlandıran terimleri geliştiren dil tarafından) temsil edilebilirdir. Bu ek, özgül bir adlandırmayla fazladan bir gösterenin ortaya atılmasıyla kayıtlanır"(Badiou. Bl. 10). Zizek'in yaptığı gibi sadece 'devlet'e analogiyle statüko olarak değil, olağan devingenliği ve tekamülü içerisinde zaten kendi hakikatlerine bağlı olan (hakikat diye bir şey yoktur'un kendisi bir hakikat olmuştur.) felsefenin koşulları olan dört koşulun (bilim,

6. J. Rancière, *Uyuşmazlık: politika ve felsefe*, çev: Hakkı Hünler, Ara-lık yay. Kasım 2005. s. 28

7. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı yay. 2001. s.38

sanat, politika ve aşk) herbirinde işleyen türn bir kodlama düzeninin kendisi olarak verili anlam dünyası bu eki (olayı) temsil edemez, dile getiremez.

Olay mevcut bilgi birikiminin, gerçeğe uygunluklar evreninin dışından, mevcut bilgi ile açıklanamayan, durumdan-çokluktan daha doğrusu duruma ait hakikatın boşluğundan bir ihtimalin türeyimidir. Bu yüzden de nadiren gerçekleşir ve aniden olur. Badiou, bir olayın varlığına en sadık hakikat türüne 'türeyimsel hakikat' der. Olay, bu türeyimsel hakikat ihtimalinin mevcudiyet kazanarak gelip kodlama düzeninin parçası olarak içeriye ilişmesidir. Ve o kodlama düzenini paramparça etmesidir. 1789 devrimi, (veya ekim devrimi) mevcut kodlama düzeninin dili içinde karşılığı (anlamı) olmayan, bu düzen için bir boşluk olarak, olaydır. Fakat bu olay (1789) felsefenin koşullarından birinin, yani politik koşulun hakikatıdır. Eğer politik koşul anılan olayın durum üzerindeki etkilerinin oluşturduğu türeyimsel usulü felsefeye teyellemiş ve felsefeye egemen olmuşsa (ki olmuştur) o zaman, kendi hakikatını felsefenin hakikatı olarak sunmuş, kendisini hakikatın yeri olarak esrikleştirmiş, kendi hakikatının adını kutsallaştırmış ve hakikatın gücünü diğer koşulları (bilim, sanat ve aşkı) 'var olması gerekmeyen olarak ilan etmiş (terör uygulamış) demektir. Ve bu olayın öteki koşullar tarafından adlandırılmamış olması, tek başına politik koşulun hakikatının bir tözsellik olarak sonsuzluk iddiasına kavuşmasını sağlamıştır. Badiou'nun etik felaketler dediği bu negativizme karşı bugün felsefenin kendisini kendi koşullarına dayatmak zorunda olması, sadece kendisinin münhasır varlığını ilan etmesine dayanmaz, bu dört koşulun her birinin ürettiği hakikatlerin anlam dünyasındaki egemenliklerine (esriklik, kutsallık ve teröre) bir son verme görevine de dayanır. Eğer bu yapılmazsa ve yapılmıyorsa, bugün yaşanan 'hiçbir hakikat yoktur'un tözsel bir hakikat statüsüne yerleşmesi, yerini (piyasa, demokrasi) esrikleştirmesi, adını (insanlık) kutsallaştırması ve hakikatının gücünü

felsefenin koşullarına (sanat, bilim, politika ve aşka) dayatması (terör uygulaması) kaçınılmazdır. Ve bu manzaranın hızla kurumsallaşmakta olduğu açıktır. Badiou, bu nedenle de felsefe hakikat üretmez, onun nesnesi yoktur, der. Ve felsefeyi koşullarının hep birlikte bir araya gelmesini sağlayan bir sığınak bir uzam olarak tasarlar. Felsefe kendi öncülleri olarak koşulları üzerine enlemesine düşünmedir.

Bu düşünme hakikatli dilegetirmenin bir ad koyma olduğunu özenle belirtir. Rancière de adlandırmak ile var kılmak ilişkisi tarihin en çarpıcı anekdotlarında dile gelir, Roma soylusu Menenius'un ayaklanan kölelerle konuşması sahnesi, ya da Ballanche'ın Paris sokaklarında grev yapan işçilerin bildirilerine ilişkin öyküsü.. Bütün bu örneklerde 'saymak', 'adlandırmaktır'. Adı olmayan, kısaca yoktur. Rancière Romalı soylunun seslenişini aktarır: "Taraflar yoktur, çünkü plebler, hiçbir logos'a sahip olmamakla, var değillerdir. "Sizin bahtsızlığınız var olmamak" der bir patrisyen pleblere, "ve bu bahtsızlıktan kaçılmaz". "(Rancière, 49).

Soylunun ve verili dilin anlam dünyası içinden bakınca olay bahtsızlıktır ve kaçınılmazdır. Bugün çokluğun olaysal bir karakter kazanıyor olduğunun görülmesinin eşliğindeyiz. Bugün çağımızın hakikatli sadece çokluğun durumunun bir hakikatli olarak, olaysaldır. Ve bu olay çokluğa 'ek'lenmek üzeredir. Bugün özellikle Avrupa, bu 'ek'lenmenin yeri olacağına dair göstergelerle doludur. Fakat biz henüz (kendi durumumuzun olayına sadakat gösteremediğimizden ve sadece bu yüzden) soylunun -verili dilin- anlam dünyası içerisinden bakarak durumumuzu hala bir 'bahtsızlıktan kaçmamak' bağlamında görüyoruz. (Bu soylunun bakış açısına 'bağlanmış'(dolayısıyla kendi durumuna sadakat göstermeyen) 'köle'nin kendine bakış açısıdır). Çokluğa (durumumuz) 'ek'lenmek üzere olan olayı sadece boşluk olarak görüyor, adlandıramıyoruz. Hiç kimse bu olayın hissedilmediğini söyleyemez. Bu olay hissediliyor, sadece adlandırılmıyor. Adlandırmanın verili anlam dünyalarındaki mevcut hakikatler

nesnesizleştirilmeden yapılamayacağı açık. Felsefe mevcut anlam dünyasına bir müdahaledir ve orada açılan yarılmalar boyunca anlamdaki parçalanmayı hızlandırmak, radikal manada istikrarsızlaştırmaktır. Ötesi, bu zeminde onun koşullarının (bilim, politika, sanat ve aşk) kendi hakikatlerini -birlikte-üretmelerine bağlıdır. Olay hemen adlandırılmaz bu açık, ama öngörülebilir bir gelecekte adlandırılabilir de, en az tersi kadar açıktır. Kendi durumumuza sadakat bunun en kesin ön koşuludur. Esasen Badiou'nun da, Rancière'in de asıl dertlerinin, artık failin adına birilerinin konuşması (olayı adlandırması) değil de, bizzat failin konuşma imkânlarının olabilirliğinin inşası olduğunu düşünüyorum.

Hüsamettin Çetinkaya
Çeşmealtı- 28 kasım 2005

Alain Badiou Felsefe İçin Manifesto

Yakın geçmişe dek, felsefenin koşulları, nesnel ve toplumsal koşullardı. Ve bu koşulların bir anlamda 'Teori'si olarak da daha çok politika idi. Badiou felsefe'ye Batı'da bilimin, Doğu'da politikanın, Batı Avrupa'da ise sanatın eklentilettiğinden (dikiş aftığından) söz eder. Bu doğru bir saptamadır. Türkiye'deki düşünce ortamı için de felsefe politika ile 'dolu'ydu. Badiou'nun da belirttiği gibi özellikle Marx'ın 'Feuerbach' üzerine tezlerinin altıncısında dile gelen 'işaret', yorumlamanın yerini eylemin aldığıın işaretiydi. Ve 'Teori' bu milattan itibaren bir 'eylem kılavuzu' inşasına dönüşmüştü. Badiou için bu, felsefenin koşulları arasında bulunan politikanın kendi türeyimsel usulünün ve hakikatinin, felsefenin usulü ve hakikati haline gelmesiyle sonuçlandı. Aynı şey pozitivizmin felsefeye dikiş atmasıyla da gerçekleşmiş ve rakip 'felsefeler' olarak yüzyılı damgalamışlardı. Ve 20 yüzyıl ortalarından itibaren, özellikle Heidegger'le başlayan 'varlığın unutulması' günahının sorumlusu olarak başta Platonculuk olmak üzere, tarihsici ve bilimci felsefeler yerlerini sanatın (şiirin) egemen olduğu 'felsefe'ye bıraktı. Bugün gelinen yerden bakınca (şiir ve sanat dahil) bu koşulların, hüküm kayıbyla malû oldukları açık.

Şimdi bu manzara karşısında ne yapılmalı? Badiou için yapılması gerekenler öncelikle "sorgulamalarımızın mantık tipinin düşünülebilir tutarlılığını sağlamak durumunda olan bir mantık tipi"ni bulmak ve ikincisi "Karar tipinin kavram inşalarını mümkün kılabilcek ontoloji düşüncesini dikkate almak zorunda" olmaktır. Bir mantık, ele alınan sorunun nasıl ifade edileceğini anlamayı gerektirir. Sorunun içeriği ise sadece zihnimizi meşgul eden fikirlerle değil, bunları iletecek araç tipini bulmakla da ilgilidir.

Aralık Toplum Politika Felsefe
ISBN 975-98047-1-9



9 78 975 980471 8

