

P

Sosyal Bilimler Dergisi | ISSN: 2667-4181 | Yıl: 1 | Sayı: 3 | Eylül 2019

P

PASAJLAR

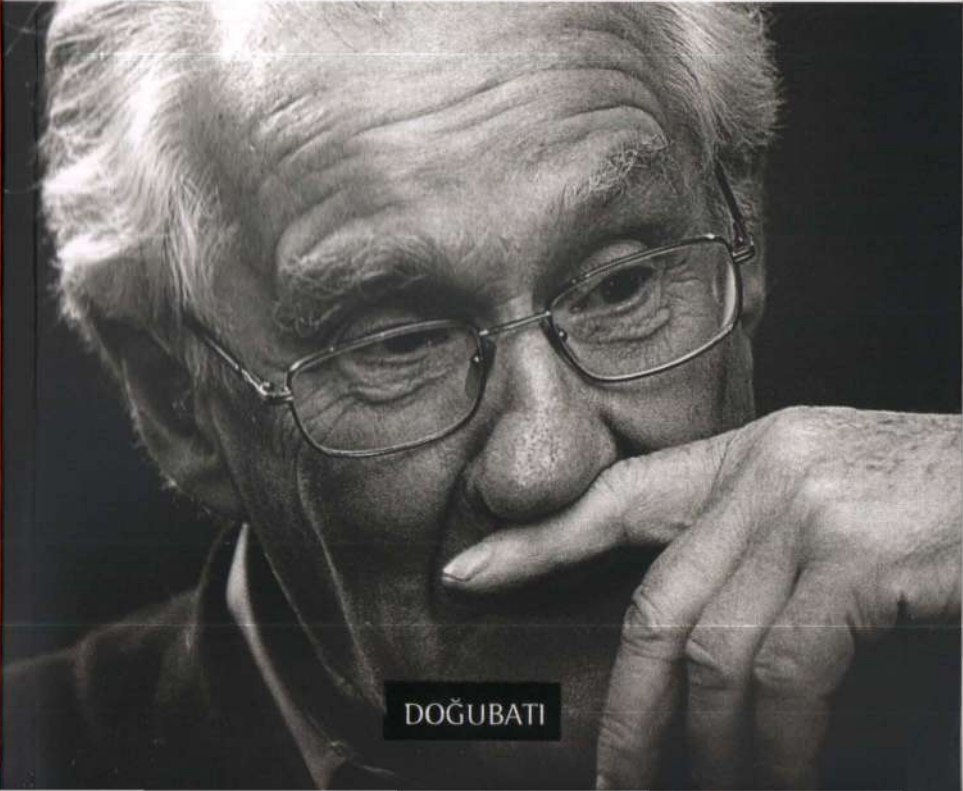
Alain Badiou

3

ALAIN BADIOU

DOĞUBATI

DOĞUBATI



PASAJLAR

DOĞUBATI

PASAJLAR

sosyal bilimler dergisi

ALAIN BADIOU

03

PASAJLAR

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Yerel Süreli Hakemli Yayın

ISSN: 2667-4181

Sayı 3 / Eylül 2019

Doğu Batı Yayınları

Adına Sahibi

Taşkın Takış

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Talha Dereci

Sayı Editörü

Mustafa Demirtaş

Yayın Kurulu

Oğuz Adanır, Mücahit Bilici, Nilgün Çelebi,
Mustafa Erdoğan, Ferhat Kentel, Neşe Özgen,
Ali Yaşar Sarıbay, İbrahim Sirkeci,
Özgür Taburoğlu, Çetin Türkyılmaz, Ali Utku

Bu Sayının Bilim Kurulu

Çetin Balanuye, Mahmut Mutman, Ali Utku,
Umut Tümay Arslan, Bora Erdağ,
Çetin Türkyılmaz, Özlem Avcı Aksoy,
Hakan Atay, Ömür Birler, Mustafa Demirtaş,
Levent Kavas, Özgür Soysal, Duygu Türk,
Utku Özmkas, P. Burcu Yalın

Yazışma Adresi

Doğu Batı Yayınları
Kültür Mah. Libya Cad.
Becerikli Sok. No: 20/5
06660 Kızılay-Çankaya/ Ankara
0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
pasajlar@dogubati.com
www.pasajlar.dogubati.com

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Kapak Resmi

Alain Badiou

Baskı ve Cilt

Tarcan Matbaacılık
İvedik Köy Mah.
İvedik Cad. No: 417/A
06378 Yenimahalle/Ankara

Sertifika No: 15036

1. Baskı: 1000 Adet

21 Ekim 2019

Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi, yılda üç sayı olmak üzere;
Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayımlanır.

Gelecek sayıların bilgileri de dahil olmak üzere, dergiye ilişkin tüm detaylara
www.pasajlar.dogubati.com adresinden ulaşılabilir.

Pasajlar ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
sorumlu yazı işleri müdürü ile yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

   @pasajlardergisi

İÇİNDEKİLER

- 15** ALAIN BADIOU
Biyografi Olarak Felsefe
- 23** ALAIN BADIOU
Platon, Sevgili Platon'umuz!
- 27** HAKAN YÜCEFER
Komünist Platon:
Alain Badiou'nun *Devlet*'i
- 63** ÖZGÜN BULUT
Platon ile Kant Arasında:
Alain Badiou'nun Hakikat
Düşüncesi
- 81** JEAN-LUC NANCY
Koşullar Olmadan Felsefe
- 95** DANIEL BENSÂİD
Alain Badiou ve
Olayın Mucizesi
- 113** ALAIN BADIOU İLE SÖYLEŞİ
"Bir Halk Disiplinine
İhtiyacımız Var" Çağdaş
Politika ve Olumsuzun Krizi
- 129** ADRIEL M. TROTT
Alain Badiou'da
Siyaset Hakikati:
"Sadece Bir Dünya Var"
- 149** JASON READ
Öznelleştirme Olarak Siyaset:
Badiou ve Rancière
Düşüncesinde İşçi Figürünü
Yeniden Düşünmek
- 163** BRUNO BOSTEELS
Yasasızlığın Gücü:
Alain Badiou'nun
Adalet Teorisi
- 189** İLKUNUR GÜLER AKAN
Alain Badiou'nun
Sanat Anlayışının Temelleri:
'Estetikten İnestetiğe'
- 215** SELVİN YALTIR
"Beckett'i Harfi
Harfine Almak":
Badiou'nun Beckett
Okumasının Hedefleri,
Sonuçları ve Sorunları
- 239** ÖZGÜR TABUROĞLU
Badiou'nun Beckett'i:
Beckett Anlatılarında
Eylem ve Olay
- 255** PETER HALLWARD
Türeyimsel Egemenlik:
Alain Badiou'nun Felsefesi

Adaletle yönelik her türlü tanımlayıcı ve program niteliğinde yaklaşım onu devlet eyleminin bir boyutuna çevirir. Ama devletin adaletle hiç alakası yoktur, çünkü devlet öznel ve aksiyomatik bir figür değildir. Devlet, devlet olmaklığıyla, hakikatlere temas eden herhangi bir siyasi yönelimin varlığına kayıtsız ya da düşmandır. Modern devlet sadece belli işlevleri yerine getirmeyi ya da bir kanaat mutabakatı imal etmeyi amaçlar. Tek öznel boyutu, ekonomik zorunluluğu -yani Sermaye'nin nesnel mantığını- teslimiyete ya da hınca dönüştürmesidir. İşte bu yüzdendir ki devletin herhangi bir programa ya da devlete dayalı olarak tanımlanması onu tam tersine çevirir: Adalet çıkarların etkileşiminin uyumlu hâle getirilmesi olur çıkar. Ama bir eşitlik aksiyomunun teorik adı olan adalet zorunlu olarak, *çıkarlardan bütünüyle arınmış* bir öznelliğe atıfta bulunur. [...] Devlet, varlığı gereği, adaletle kayıtsızdır. Öte yandan, eylem hâlinde düşünce olan her türlü siyasi yönelim, kuvvetiyle ve inatçılığıyla orantılı olarak, devletin başına ciddi belalar açar. İşte bu yüzdendir ki siyasi hakikat her zaman zor ve dertli zamanlarda tezahür eder. Demek ki adalet, devletin ya da toplumsal düzenin olası bir kategorisi olmak şöyle dursun, kopuş ve düzensizlik hâlinde işlerlikte olan ilkeleri andıran şeydir.

Alain Badiou
Sonsuz Düşünce

Tarifi Zor Karşılaşma

“Duruma ait olmak herkesin doğal kaderidir ama bir hakikat öznesinin oluşumuna ait olmak belli bir rotayla, kalıcı bir kopuşla ilgilidir.”

Alain Badiou

Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme

Kanaatlere teslim olmuş, tüm eylem planlarını, atılacak adımları kanaatlere dayandıran, iflâh olmaz bir seyir hâlinde olanlarla, zaman ve mekâna göre konumlanmakta oldukça usta olan yargıda bulunanların kanaatlerine hizmet eden ve kaçınılmaz bir son olarak hakikati dışlayan bir siyaset... Kanaatleri belirleyen talimatın kaynağı, rüzgârda savrulan yaprak misali yeterli kadar keyfiyet ve sürekli değişkenlik gösterse de [ki Badiou, bu kaynağın muğlak veya açık olmadığı zamanlarda, ortalıkta görünmemesine rağmen o kaynağı yönlendirenin kim/ne olduğunu defaatle dile getirmiştir] günün sonunda kanaatlerle şekillenmiş, onunla inşa edilmiş bir rejimin sularında yüzmek zorunda kaldığımız gerçeği...

Adı, cismi, şekli, zamanı ve mekânı her ne olursa olsun, böylesi kaotik bir atmosferde soluklanmak; hiç şüphesiz kaygı veren, can yakan, asap bozan ve dengeleri altüst eden bir deneyim. Küçük dünyasına sıkışmış, kendisine öğretilenleri hakikat bilmiş, o öğretilenlerin sınırları dışında kalan her şeyi öteki bellemiş, tüm dünyayı kendi öğretileri ile inşa etme hayali ile soluk alıp veren, bunu başardığı ölçüde kibrini katmerleyen ve saf bir kötülüğün baş aktörü olan bir kitle [şüphesiz toplum olmayı beceremeyişinden gelir bu adlandırma] ile kayda değer, sıkı bir *karşılaşma* kaçınılmaz.

Bu karşılaşma neye gebe? Ve bu karşılaşmayı verimli kılacak olan nedir? Kanaatleri belirleyen talimatın kaynağına karşı mesafe koymak. Şüphesiz bunun gibi bir mesafe koyuş hâlini; belirli idealar, fikirler, izmler üzerinde inşa etmek, onun üzerinden tanımlamak zorunda değiliz. Böylesi hayati bir duruş ve *uyanış*, üst anlatılarından sıyrılmış esaslı bir *özne* ortaya çıkarmanın yanında yalnızca politik değil hayatın hemen hemen her alanında *özgürleşmeyi* de mümkün kılacaktır.

Bu bir isyan ahlâkı mıdır?

Hiç şüphesiz.

Talha Dereci
Genel Yayın Yönetmeni

Olanaksız Gibi Görünen Bir Yolun Taşlarını Döşemek

“Umut edelim, eyleme geçelim. Dünyanın herhangi bir yerindeki herhangi bir kişi doğru siyaseti yapmaya başlayabilir. Sonra da bunun etrafında, yaptığıının etrafında konuşabilir. Her şey böyle başlar.”

Alain Badiou

Alain Badiou’nun düşüncesi, kendimizi içinde bulduğumuz liberal kapitalizmin teritoryal ve ideolojik hegemonyası altındaki dünyanın değişimini talep eder. Dünyanın mevcut halinin radikal değişiminin gerçekten mümkün olduğunu bize gösterir. Dünya düzeninin radikal bir biçimde değişebileceğini bilmek ya da insanların başlarına gelenlerin, yaşadıkları durumların çarpıcı bir biçimde değişmesinin mümkün olduğunu ortaya koymak, dünyayla yeni bir ilişki kurmak anlamına gelir. Badiou, bu ilişkinin gerçekleşmesini tüm kalbiyle arzular. Onun için bu ilişki halka dayalı bir girişimin uyanışıyla açığa çıkacak olan komünizmdir.

Komünizm, bugün kapitalist dünya düzeninden radikal olarak farklı bir toplumsal düzenin, yeni bir kolektif özgürleşme düşüncesi ve pratiğinin mümkün olduğuna işaret eden bir düşünüm ve eylem alanıdır. Bana göre, Badiou’yu değerli kılan noktalardan biri dünyayı değiştirmeyi komünizm fikriyle birlikte düşünmesidir. Bu fikri tekrar sahneye çıkarmaya, onu yeni kavramlarla ilişki içerisine sokarak kurtarmaya çabalaması, onun paylaşılmasının hemen hemen her zaman gerekli olduğunu vurgulamasıdır. Bu fikir, yerel bir eylemin failini bütün insanlığın tarihsel özgürleşmesinin faili olarak etkinleştirir. Aynı zamanda, temsil mantığının tüm biçimlerinden koparak mücadeleye katılan, şu veya bu grubun özel çıkarlarının peşinde

koşmayan bireylerin birlikteliğine dayanan yeni bir kolektif biçimlendirmeyi tahayyül eder. Bu biçimlendirmenin nüveleri Badiou'nun düşüncesi ni boydan boya kat eder. Olay, hakikat, özne ve sadakat gibi temel kavramlar komünizm fikri çatısı altında evrensel bir özgürleşmeyi amaçlar. Bütün insanlığın özgürleşmesine dönük bir biçimde küreselleşmiş kapitalizmin himayesi altında olmayan yeni bir dünya umudunu, olanın ötesinde yeni bir yaşam biçimini açığa vurur.

Badiou için verili ya da kurulu dünyayı hükümsüzleştirecek kapitalist olmayan bir dünyanın imkânı bir "olay"la başlar. Badiou'nun düşüncesinde kanımca en çok eleştirilen, ama aynı zamanda en dikkat çeken kavram olaydır, yani dünyanın aşkın yasalarına bağlı olmayan gerçek değişimdir. Komünizm fikrinin işleyişi de bu değişimle bağlantılıdır. Olay, yerleşik düzenin bakış açısından basitçe olanaksız görünen bir şeyi gerçekleştirir. Olanaksız olduğu iddia edilen kapitalist dünya düzeninden özgürleşmeyi olanaklı hâle getirir. Dünyayı değiştirebilecek bir kopuşun, bir kırılma anının olabileceğini bize gösterir. Örneğin Paris Komünü, Kültür Devrimi ya da Mayıs 68 bir olaydır, çünkü her biri kapitalist dünya düzeninden kendini ayıran bir anın, bir momentin gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu an kısa süreli de olsa, unutulmaya yüz tutsa da özel mülkiyete ve çıkara dayalı olmayan başka bir dünyanın tarihsel olarak mümkün olduğunu açığa vurur. Başka bir dünyanın mümkün olmasına, ta Eski Yunan'dan beri dünyanın adaletsizliğine karşı koyan bir felsefi arzu, bir başkaldırma arzusu eşlik eder. Badiou'nun felsefeden beklediği de "olayın hâlâ ussal olmaya devam eden bir şekillenme içinde nasıl tahayyül edilebilir olduğunu kabul buyurmaya ya da düşünmeye muktedir olmasıdır." Felsefeden böyle bir beklenti, düşüncenin ve dünyanın meseleleri karşısında gerçek yaşamın içkin olarak deneyimlenebileceği inancını içinde barındırır.

Badiou, yerleşik düzen açısından öngörülemez, hesaplanamaz, düşünülemez olan yeni bir şeyin, yaşamın yeni bağlarının yaratılmasını ısrarla savunur. Kapitalist piyasadan, ordudan, polisten, kâr düzenine sahip yasalardan ve özel çıkarlardan kurtulmuş bir dünyanın gerçekleştirebileceğini ileri sürer. Devletin çizdiği sınırlarla koşullanmış bir şekilde yaşamaya mecbur olmadığımızı, kapitalizmin tek mümkün yol olduğu inancının dışında başka bir yolun her zaman belli ölçülerde mevcut olduğunu vurgular. Badiou'nun düşüncesi olanaksız gibi görünen bu yolun taşlarını döşer. İnşa ettiklerimizden vazgeçmeyi bilerek karşımıza çıkan bu yolda yürümeye başlamak ya da bildiğimiz doğrultuda her zamanki gibi yürümek ise bize kalmıştır. Biz de bu çalışmada, Badiou'nun düşüncesinden hareketle başka bir yolun mümkün olduğunu göstermeyi amaçlayarak okurların dikkatini bu yola doğru çekmeye çalıştık. Burada karşılaşılacak yenilikler nere-

ye kadar bu yolun takip edilebileceğinin ya da edilmeyeceğinin sınırlarını gösterecektir. Bunu görmek için en azından başlangıçta yeni olan bu yola girmeyi deneyebiliriz. Yol önümüzde uzanıyor.

Mustafa Demirtaş
Sayı Editörü



Çizim: Övünç Demiray

Biyografi Olarak Felsefe*

ALAIN BADIOU

NİETZCHE, bir felsefenin, her zaman felsefecinin biyografisi olduğunu söyler. Belki de felsefecinin kendisi tarafından yazılan felsefecinin biyografisi, felsefenin bir parçasıdır. Bu yüzden size özel hayatımdan dokuz hikâye anlatacağım, felsefi etikleriyle beraber tabii... İlk hikâye, baba ve annenin hikâyesidir.

Babam, École Normale Supérieure mezunu ve matematik doçenti [agrégé], annem École Normale Supérieure mezunu ve Fransız edebiyatı doçenti idi. Ben École Normale Supérieure mezunu ve doçentim, ama ne doçenti; felsefe. Yani, muhtemelen, edebiyatçı anne ve felsefeci baba arasında rahatça gezinmenin en mümkün yolu. Bu, felsefenin kendisi için bir derstir: Nihayetinde felsefe dili, her zaman matematik ve şiir, anne ve baba arasında kendi alanını oluşturur.

Collège de France'tan meslektaşım Fransız analitik felsefeci Jacques Bouveresse bunu açıkça görmüştü. Benden de bahsettiği yeni kitabında beni bir buçuk metrelik bir tavşana benzetti ve şöyle yazdı: "Alan Badiou'nun bu bir buçuk metrelik tavşanı matematiksel biçimcilik yönünde tam hız koşuyor ama sonra birden akıl almaz bir dönüş yaparak bu sefer de aynı hızla kendini edebiyata atıyor." Evet... Böyle bir anne ve babanız olunca insan bir tavşana dönüşebiliyor.

İkinci hikâye: Anne ve felsefe.

* Çeviri: Melis Kayhan. **Orijinal Kaynak:** Badiou, Alain. (2008). "Philosophy as Biography", *The Symptom*, Vol: 9. Link: <https://www.lacan.com/symptom/philosophy.html>

Annem çok yaşlıydı ve babam Paris'te değildi. Onu restoranda yemek yemek için dışarı çıkarırdım. Böyle durumlarda bana daha önce anlatmadığı her şeyi anlatırdı. Çok yaşlı ebeveynleri olanlar bilir, bunlar çok dokunaklı bir şefkatin son ifadeleridir. Bir akşam, bana babamla bile tanışmadan önce Cezayir'de öğretmenlik yaparken bir felsefe öğretmeni için çok büyük ve içini yiyip bitiren bir tutku beslediğini söyledi. Bu hikâye tamamen gerçek. Sizin de tahmin edebileceğiniz bir pozisyonda hikâyeyi dinledim ve kendime dedim ki: Tamam, işte bu kadar, annemin Cezayirli felsefecinin ihmâl ettiği arzusunu yerine getirmek dışında başka bir şey yapmamışım. Adam bir başkasıyla birlikte çekip gitmiş ve ben annemin seksen bir yaşına kadar bile varlığını içten içe sürdüren korkunç acısına teselli olabilmek için elimden geleni yapmışım.

Felsefe adına vardığım sonuç şudur ki, bildiğiniz "metafiziğin sonu"na göre yapılan klasik ifadenin aksine felsefenin tam olarak bir sonu olamaz, kendi içinde lanetlidir çünkü zaten var olan bir problem içinde, bir adım daha atmayı gerektirir. Bunun, felsefenin doğası olduğuna inanıyorum. Onun doğası, bir şeyin sonsuza dek ona miras bırakılmış olmasıdır. Bu mirasın sorumluluğu ondadır. Daima mirasın kendisini ele alıyor, daima size miras bırakılan şeyin hükmünde bir adım daha atıyorsunuz. Kendim, en bilinçsiz şekilde, hiç duymadığım bir çağrıya cevap vermek dışında felsefeci olarak hiçbir şey yapmadım.

Üçüncü hikâye bağlılık kavramı üzerine.

Paris'e 1955'te, Cezayir'deki savaşın başlangıcı sırasında geldim. Günümüzde bu savaşın dehşeti herkes tarafından iyi bilinmekte. Toplu katliamlar, işkenceler, baskınlar ve sistematik tecavüzler... Buna rağmen, 1955'te, Cezayir'deki savaşa karşı olan, bu dehşeti durdurmak isteyen çok küçük bir azınlıyız. Zaman zaman Saint-Michel Bulvarı'nda "Cezayir'e barış!" diye bağırarak gösteriler düzenledik. Caddenin sonuna geldiğimizde polisler bizi bekler, bize pelerinleriyle saldırır ve bizi seve seve yere sererlerdi. Garip olan, tek söyleyebildiğimiz şey "tekrar yapmalıyız" olurdu. Ama yine de size şunu söyleyebilirim: Bu "pelerin" pek keyif verici bir şey değil. Hatta copla dövülmeyi tercih ettiğimi bile söyleyebilirim. Fakat bunu tekrar yapmak zorundaydık çünkü salt gerçek bu: Savaşın sona ermesini istemek. Felsefenin, çağdaş olanın hızını ne kadar çabuk özümserse o derecede var olabileceği inancına vardım. Bu sadece bir bağlılık ya da politik dışsallık meselesi değil, entelektüel üretimi ne kadar sofistike olursa olsun çağdaş olanın her zaman ham olması ve felsefenin bu hamlığa tanıklık etmesi veya onun içinde yer alması gerektiridir.

Dördüncü hikâye aşk ve din ile ilgili.

Paris'e gelmeden önce bir kasabada yaşadım. Paris'e biraz geç gelen bir kasabalıyım yani. Kasabada geçen gençliğimi tanımlayacak özelliklerden biri de kızların büyük çoğunluğunun hâlâ din ile yetiştiriliyor olmasıdır. Bu kızlar ya tuhaf bir kadere mahkûm edildiler ya da geri planda bırakıldılar. Bu kızların önlerinde hâlâ farklı dindar figürler var iken, onlar Tanrı'nın varlığını reddettiler. Bu, çok cezbediciydi çünkü hem suç teşkil ediyordu hem de birinin gerçekten bunu yapmaya niyeti varsa söylemsel olarak da harikaydı.

Erdemlerini kazanmadan önce ruhların kiliseden atılması gerekiyordu. Hangisinin en kötü olduğuna rahipler karar versin. Çok erken yaşta aklıma gelen fikir, en tartışılır, en soyut felsefenin her zaman bir cezbedicilik oluşturmaya çalışmasıydı. Temeli cinsellik olan bir cezbedicilik, buna şüphe yok. Tabii ki, felsefe görüntülerin cezbediciliğine karşıdır ve ben bu noktada Platoncu kalmayı tercih ediyorum. Ayrıca cezbediciliğe de karşı çıkar. Gençleri yozlaştırmak, kışkırtıcı biçimde cezbediciliğin normal düzenine düşman olmak demektir. Buna devam ediyorum ve tekrarlıyorum, felsefenin kaderinin gençliği yozlaştırmak, ona geçici zevklerin değerinin az olduğunu fakat aynı zamanda daha üstün zevklerin var olduğunu öğretmektir. En sonunda, Tanrı'nın varlığını nasıl çürüteceğini bilen genç adam, bir kıza evlenme teklif edenden daha çekici olacaktır. Bu bir tenis oyununa benzer. Felsefeci olmak için iyi bir neden.

Bu, aşk sorusunun, felsefenin kendisinin kilit sorusu hâline gelmesidir. Aşk meselesi, mutlak olarak felsefenin merkezinde yer alır çünkü onun kuvvetini, halka seslenişini, baştan çıkarıcı gücünü yönlendirir.

Beşincisi Marksist bir hikâye.

Doğal olarak, aile geleneğince sol görüşlüydük. Babam bana dönemin koşullarını yansıtan şu iki rehber imgeyi miras bıraktı: Savaş sırasındaki anti-Nazi direnişçisi ve ardından iktidardaki sosyalist militanın imgesi. Çünkü on üç yıl boyunca büyük bir Fransız kasabası olan Toulouse'un belediye başkanıydı. Hikâyem, bu tür bir resmi soldan kopma hikâyesidir.

Asıl soldan kopma hikâyemde iki dönem var. Sonuncusu iyi bilinen 68 Mayıs'ı ve devamında olanlar. Diğeri, daha az bilinen, daha gizli ama daha etkin. 1960'ta Belçika'da genel bir grev vardı. Detayları vermeyeceğim. Bu grevi bir gazeteci olarak ele almaya gönderildim. Genellikle gazetecilik yaptım, sanıyorum ki yüzlerce belki binlerce makale yazdım. Maden işçileriyle grevde görüştim. Onlar, bir çeşit yeni ve popüler bir meşruiyet inşa ederek ülkenin tüm sosyal yaşamını yeniden düzenlediler. Yeni bir para bile oluşturdular. Toplantılarında bulundum, onlarla konuştum ve o günden şimdi sizinle konuştuğum bugüne kadar felsefenin o tarafta olduğuna ikna oldum. "O taraf" sosyal bir belirleme değil. Bunun anlamı şu: Felsefe

orada söylenenin ve konuşulunun tarafında, insanlığın bu ortak karanlık parçasının tarafında, eşitliğin tarafındadır.

Felsefenin soyut ilkesi mutlak eşitliktir. Belçika'daki maden işçileri grevi deneyimimden sonra kendime felsefi bir talimat verdim: "Hakikat kavramını öyle bir hâle getir ki eşitlikçi ilkeye uyabilsin." Bunu uygulamak üzere hakikate üç özellik bahşettim:

- i. Hakikat bozulmaya bağlıdır, bir yapıya değil. Herhangi bir hakikat yenidir. Bu, olgunun ilkesini oluşturacak.
- ii. Radikal anlamda hakikat evrenselidir ve özünde herkes için anonim eşitlikçilik, herkes için açıktır ve bunu kendi doğasında taşır. Bu, onun jeneriği olacaktır.
- iii. Bir hakikat kendi öznesini oluşturur, tam tersi olmaz. Bu, onun miltan boyutu olacaktır.

Bütün bunlar, hâlâ tamamen belirsizlik içinde 1960'ta Belçikalı maden işçileriyle tanıştığımdaya başladı.

Altıncı hikâye çok ahlaki bir hikâye.

68'den sonra, kızıl yıllar diyebileceğimiz zamanlarda, yeni şeyler icat ettiğimizde, bilmediğimiz insanlarla bağ kurduğumuzda, bizi bekleyen akademik kaderimiz haricinde tamamen başka bir dünyada olacağımız inancındayken çok sayıda insanla politik bir girişime başladık ve ben dahil bazılarımız bu girişimi devam ettirdi.

Ancak beni asıl etkileyen, burada bahsetmek istediğim deneyim, 1970'lerin ortasından başlayarak bu girişimden vazgeçenlerle ilgili. Sadece bu girişimden vazgeçmekle kalmadılar, 1970'lerin sonundan itibaren, yeni felsefecilerle başlayarak yavaş yavaş kendilerini baştan yaratan, yayılan ve hükmeden sistematik bir yeniden yapılanmaya girdiler. Bu, felsefeyi bir ok gibi vurdu. Şimdi bu kendi içinde bir soru: Bir kişinin hakikatin öznesi olmayı bırakması nasıl mümkün olabilir? Kişi dünya rutinine tekrar nasıl döner? Bu soru benim felsefeyi oluşturan şeyin sadece olayın canlılığı içinde değil aynı zamanda onun oluşunda olduğu inancımı besliyor. Yapısal pasifliğe asla dönmek... Bu, felsefenin düşünce olarak doğru bir şekilde oluşturulmasıdır. Sadakat olarak adlandırdığım şey bu. Sadakat özneyi, olayı ve hakikati bir araya getiren bir kavramdır, bunların arasında bir düğüm oluşturur. Bu, hakikat oluşturma kabiliyetine sahip bir olayı özneye bağlayan şeydir.

Şimdi yine Platon'u düşünüyorum. *Devlet* kitabının sonunda Sokrates, planlı ideal kentin muhtemelen asla var olamayacağı itirazına cevap veriyor. Bu, genç insanların yaptığı muazzam bir itiraz: "Bütün bunlar muhteşem, ama bunun olacağını bilmiyoruz!" Sokrates buna aşağı yukarı bunun gibi

bir cevap verir: Bu şehrin var olduğu ya da bir gün var olabileceği önemli değildir, çünkü davranışımızı dikte etmesi gereken sadece şehrin yasalarıdır. Sonuç ilkesi budur. Ve bu, bir varoluş ya da var olma probleminden çıkarılan bir soru değildir. Devam etmek bizim felsefi görevimizdir.

Bu, benim erotik olan yedinci hikâyem. Bu, tüm biyografi yazarları tarafından yapılan bir şey. Hayal kırıklığına uğrayacak mısınız? Gizli bir erotik tarz içinde kalacağım. Bu, “yumuşak” bir hikâye.

Tıpkı herkes gibi, bizim de 50 ve 60’lı yıllarda cinsellik konusu başımızı çok ağrıttı. Bu durum ilk romanlarımda, 1964’te *Almagestes*’te ve 1967’de *Portulans*’ta kesinlikle çok belirgin. Ancak edebiyat burada bir filtre görevi görüyor. Doğrusu, bu sorun felsefeye büyük klasik geleneği gereğince yabancıdır. Nedenini yavaş yavaş öğrendim. Cinselliğin büyüleyici olduğu kesindir, bu durumların formalizminin, erotik formalizmin olağanüstü derecede zayıf olduğu da kesindir. Tüm gücü, şartlara göre değişiklik gösteren tekrarlanan bir uyarıya bağlıdır. O zaman hayatta, küçük küçük bu formalizmle büyülenmiş bir ilişki kurulduğunu söyleyebilirim. Nihayetinde ne suçlu bir cazibenin ne de süper ego baskısının bu ilişkide yeri var. Felsefi olarak, en azından benim için, arzunun felsefenin asıl konularından biri olmadığı ve olamayacağı kadar keskin bir sonuca vardım. Ya da daha doğrusu, arzular felsefeye -tıpkı *jouissance* [mutluluk] gibi- vücutlar aşk tarafından ele geçirilince temas eder. Bu nedenle, bu uzun cinsel işkenceden çıkarılacak son sonuç, başka nedenlerle daha önce de söylediğim gibi, aşkın, arzunun değil, hemen kavramın bünyesine geri dönmesi gerektiğidir.

Sekiz numaralı hikâye formel ya da formlarla ilgili bir hikâye.

Erotik uyarılanma konusunda “formalizm” dedim ve bunu bir felsefeci olarak söyledim. Çünkü, tekil bir gerçeğin -aşk olduğu kadar politikanın da- felsefeye temas etmesine izin veren şeyin nihayetinde o şeyin formu olduğuna yürekten inanıyorum. Bu açıdan, tek felsefenin formalist olduğunu savunuyorum. Belki de Platon’un dediği gibi: “Doğrulanabilir tek düşünce formlardadır.” Genellikle “idea” olarak ifade edilen şeyi “form” olarak yorumlamak daha doğru olacaktır. Kavramların yaratılmasının şunda yattığına inanıyorum: Felsefe, gerçeklik teoremlerinin tekilliğini ortaya koyuyor. Şimdi tekrardan Platoncu bir programımız var. Neden Platoncu? Diyalektik formların bilimidir ve form felsefede tekilliktir. Sokrates’in *Phaedo*’da dediği gibi: “Kendisiyle özdeş kalan şeyin benzersiz formu”dur.

Buradan, felsefe ve matematik arasında sıkı bir bağ olduğunu söyleyebiliriz (Platon’un kendisi tarafından kuvvetle tematize edilmiş bir bağ). Felsefi kavramlar hakikat kavramının formunun sonunda ise, o zaman formalizasyonun kanıtını da desteklemeliler. Bu kanıt ne olursa olsun. Tüm büyük felsefeciler, kavramı ezici, spekülâtif bir formalizasyon şeklin-

de sundular. Bence matematiğin benim için bir tutku olarak kalmasının nedeni bu. Matematikte bunu tam anlamıyla irdeliyorum: Saf formuna adandığında düşünce formun gerçekliği olarak neler yapma kabiliyetine sahiptir? Ve ilerledikçe çıkardığım sonuç, saf form olarak düzenlendiğinde yapabileceklerinin, olduğu gibi olmayı düşündüğüdür. Bu, benim efektif ontolojinin, konstitütif matematikten başka bir şey olmadığı fikrini uyan-dıran formülü veriyor. Açıkçası, psikanalistlerin gözünde, benim arzumun sadece matematikçi babamın imajını yüceltmek için var olduğu anlamına geliyor.

Son hikâye, dokuz numaralı hikâye, ustalarım hakkında.

Felsefe ustalık meselesidir. Bunun üç anlamı var. İlki, Lacan'ın, ustanın söylemi olarak adlandırdığı şeydir. İkincisi, kendi öznelliğinde bir ustayla karşılaşmayı varsayar. Son olarak, eğer ona yakından bakarsak, benim düşünce göre felsefe her zaman aslı bir gösteren [signifier] ile oluşturulmuş söylem ile sona erer. Üç durumda da felsefe bir ustalık meselesidir. Peki ya benim ustalarım kimlerdi?

Eğitimimin önemli yılları boyunca üç ustam vardı: Sartre, Lacan ve Althusser. Hepsinin ustalığı farklıydı.

Sartre'ın bana öğrettiği şey basitçe varoluşçuluktur. Fakat varoluşçuluk ne anlama gelir? Bu bir yandan kavram ile diğer yandan seçimin, hayati kararın varoluşallığı arasında bir bağa sahip olması gerektiği anlamına gelir. Bu anlamda, kavramın her zaman varoluş ile bir ilişkisi olmalıdır. Sartre'ın bana öğrettiği şey budur.

Lacan bana öznelere teorisi ile formların teorisi arasındaki gerekli bağlantıyı öğretti. Form teorisine bu kadar sıklıkla karşı çıkılan öznelere düşüncesinin nasıl ve neden yapıldığını ve aslında bunun sadece bu teori çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu öğretti. Bana öznenin psikolojik nite-likte değil, aksiyomatik ve formel bir soru olduğunu öğretti. Diğer bütün sorulardan daha fazla hem de!

Althusser bana iki şey öğretti: felsefeye uygun hiçbir obje yoktu, bu onun en büyük tezlerinden biriydi ama düşünce yönelimleri, bunların birbirlerinden ayrıldıkları çizgiler vardı. Kant'ın daha önce söylediği gibi, yeni koşullar içinde bir tür ebedi, sürekli tekrardan başlayan bir mücadele. Sonuç olarak, bana sınır çizme olarak adlandırdığı kısıtlama duygusunu öğretti. Özellikle de felsefenin belirsiz bir bütünlük söylemi olmadığı veya orada ne olduğuna dair genel bir yorum olmadığı inancını... Politika ve felsefe iki ayrı şeydir, sanat ve felsefe iki ayrı şeydir, bilim ve felsefe iki ayrı şeydir. Sartre'a uzun süre karşı karşıya kaldığı hiçe sayılmalara rağmen değer verdim. Lacan'a, öğrencilerinin korkunç karakteri olarak adlandırılması gereken şey olmasına rağmen değer verdim. Ve ben, Althusser'e,

68 Mayıs'tan başlayarak bana karşı olan önemli siyasi ayrılıklara rağmen değer verdim. Unutulma olasılığını, müritlerin yayılmasını ve politik çatışmayı geçerken, üç ayrı ustaya sadakatimi korumayı başardım.

Ve bugün usta felsefecilerin gerekli olduğuna yönelik inancımı sürdürüyorum. Felsefenin demokratik olarak meslekleşmesine yönelik eğilime ve günümüzde yaygın olan ve "küçük olun ve takım olarak çalışın" şeklinde şeyler empoze etmeye ve gençliği aşağılamaya karşı düşmanlığımı sürdürüyorum. Ayrıca, usta felsefecileri aşmak gerektiğini de düşünüyorum ama onları reddetmek felaketten başka bir şey getirmez.

Artık bitiriyorum. Fikirlerimin sonuna geldiğimde, hep bir şiir kullanırım. Bu da benim püf noktam. Ergenliğimin şairini seçtim. Saint John Perse. Onunla, başka bir yaşam boyutundan, yoldaşlardan, varoluş yoldaşlarından söz edebilirim.

Şairin yoldaşları, felsefecinin yoldaşlarından farklıdır. Felsefecinin yoldaşları, hakikat sorusunun en azından sorulabildiği farklı toplumlardan gelir. Şairin yoldaşları genellikle kendi yalnızlığının yoldaşlarıdır, bu yüzden Saint-John Perse onları, kendisinin sürgüne gitmesi gerektiği zaman anar ve yalnızlığına geri döner ve şöyle der:

Dünyanın tüm plajlarında, izleyicisi ya da tanıklık edeni olmadan, Batı'nın kulağına hafızası olmayan bir deniz kabuğu koyuyor Yabancı:

Şehirlerimizin eteklerindeki şüpheli kalabalık, ne sözünüzün ne de altınınızın değeri olmadığı Lloyds limanından geçemezsiniz...

"İsmimi yaşatacağım" diye cevap veriyor onlara;

Tıpkı yıldırım düştüğünde açığa çıkan bu büyük demir paralar gibi, Siz bu masalarda sorundan başka bir şey üretmiyorsunuz.

"İsmimi yaşatacağım": Bu, her bir kişi ve herkes için felsefenin mümkün kılmaya çalıştığı şeydir. Daha doğrusu; felsefe, her birinin ve herkesin ismini yaşatması, orada bulunması için koşullar arar, ismini yaşatan tarafından bir bütün olarak algılanır.

Bu yüzden bu kadar çok kaynak mobilizasyonu yapıyoruz. Monoton biyografimizin kullanabileceği şey de bu: Her bir kişinin isminin yaşatılabileceği koşulları aramak için sürekli olarak yeniden başlamak.

Platon, Sevgili Platon'umuz!*

ALAIN BADIOU

BİR felsefenin kendi argümanlarını daima bir yanda doğru düşünceyi mahveden ahlaksızlığı ve diğer yanda doğru düşünceyi mümkün kılan çaba veya iradeyi tanımlayan iki buyruk -biri olumlu, diğeri olumsuz- arasında ortaya koyduğunu varsaymak akla yatkındır. Böylece filozof, bu çok değerlikli işçi, içinde dünyanın anlamını taşıyacağı tuvali için çerçeveyi kurar.

Kendisiyle her şeyin başladığı Platon da bu çerçeveleme operasyonlarına başlar. Olumsuz olarak, kendinizi yalnızca vatansever ve savaşçı ritimlerle kısıtlayarak, şiirle özellikle betimsel veya lirik şiirle her ticareti yasaklamak zorundasınız. Şairlerin ideal şehirden kovulması gerekir. Olumlu olarak, kendinizi en derin ve en zor matematik incelemeleri on yılına sunmak zorundasınız -Platon'un çağında bu, metotları henüz icat edilmiş olan uzamsal geometriydi. Geometri öğrencisi olmayan hiç kimseyi bu şehre sokmayalım.

Entelektüel durumumuzun avantajlı noktasından görüldüğünde bu buyruklar hem şedid hem belirsizdir. Her şeyden önce bu yüzden "Platoncu" genellikle pohpohlayıcı bir yakıştırma değildir -Heidegger, Popper,

* **Çeviri:** Ali Utku. **Fransızca Orijinal Kaynak:** Badiou, Alain. (2005). "Platon, notre cher Platon!", *Magazine Littéraire*, No. 447, 32-34. **Çeviriye Esas İngilizce Kaynak:** Badiou, Alain. (2007). "Plato, our Dear Plato!", Trans. Alberto Toscano, *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, Vol: 11, No: 3, 39-41. Bu çeviri metni ilk olarak *Özne* dergisinin 2006 tarihli "Kierkegaard" temalı 25. kitabında yayımlanmıştır.

Sartre ya da Deleuze için değil, hatta altın çağın katı Marksistleri için bile değil, ya da ister Viyanalı ister Yanki mantıkçılar için değil. "Platoncu" neredeyse bir hakarettir, çağımızın misyonunun "Platon hastalığından kurtulmak" olduğunu iddia eden Nietzsche için öyleydi.

Bu arada diyelim ki, (felsefi) çareler sıkça hastalıktan daha kötü olduğundan çağımız Platon hastalığından kurtulmak için bir rölativist, belli belirsiz şüpheli, hafif spirüalist ve yavan moralist ilacından böyle dozlar yutmaktadır, sözde demokratik konforunun küçük yatağında usul usul ölüm sürecindedir. Platon ile ilişkili olmak isteyenler kendilerini spekülâtif ötanaziye maruz bırakırlar. Ama Platonun bu buyruklarını "şedid ve belirsiz" olarak adlandırdım? Dilin yoğun kullanımını, sözün büyüğü yeniden icadını, şiirin, tek başına şiirin damıtmayı başardığı deyişin sonsuz gücünün özlü araştırmasını bastırmak şediddir.

Ve bizi matematik sayfası üzerinden şifreli kara işaretlerin sınırlandırıcı karmaşıklıklarını izlemeye zorlamak da şediddir. Bu karmaşıklıklar bizi öyle sonuçlara götürür ki, bunların empirik dünyayla bağlantısı öylesine zayıftır ki popüler akıl onları yarı deli insanlar aristokrasisi için, "matematik kafası" olanlar için ayrılmış faydası olmayan bir çileden başka bir şey olarak görmezler. Deli, dik fakalı Platoncular için mi?

Şairleri Kovmak İsteyen Şair

Şu da belirsizdir ki üslupçu Platon -o büyük nesir şiirlerinin, unutuş ırmağının kenarındaki ruhların kaderini veya eylemin beyat ve siyat atlarını bize anlattığı mitlerin yazarı- *Devlet*'in sonunda, savunduğu bütün politikaların en önemlisinin şairlerin sürgün edilmesi olduğunu ilan edecek ölçüde, öylesine nadir şiddetle şiirsel takliden üstesinden gelir.

Ayrıca şu olgu da belirsizdir ki, arkasında yalnızca teatral diyaloglar bırakan, sıklıkla sonuca varmaktan kaçınan ve -Descartes, Spinoza ya da Kant'ın aksine- hiçbir şeyi aksiyomatik veya formel olarak tanımlayıcı formda sunmayan bu aynı düşünür, felsefi yolun yazgısını uçsuz bucaksız matematiksel bekleme odasının çapraz geçişine böylesine bütün bütün bağımlı kılar. Şüphesiz ki ilk önce, felsefenin Platonik tanımıyla her ikisinin de ilişkili olduğu kadarınca Platonik çerçevelenmenin bu iki buyruğunun birbirine ne ölçüde bağlı olduğunu anlamak zorundayız. Felsefe, her şeyden önce rölativizm veya şüphelilik uçarılığına kapılmadan Doğru'nun otoriter rejimine sekte vuran şeydir. Bir ifadenin doğruluğu kendisini destekleyen argümana değil de ister Tanrı, kral, rahip, profesör, isterse peygamber, onu söyleyen kişinin konumuna dayanırsa, bir otoriter rejim var olur. Doğru'nun otoriter rejiminin eleştirisi doğruların mutlaklığı ve evrenselliğinin

bastırılmasına yol açtığına rölativist veya şüpheci bir uyarılık hüküm sürer. Platoncu anlamıyla, felsefe söylediği şeyi kamusal yargıya açar, ortak mantıksal kuralları önvarsayar ve ilk gelenle diyaloga girer. Bunu yaparken ifadeyi söyleyen kişinin otoritesini ifade edilen şeyin içkin değeri lehine geri alır. Ancak simetrik biçimde yalnızca doğrunun mutlaklığını elde tutmakla kalmaz, ayrıca sınırlanmaktan, sonlu olmaktan uzak, rölatif ve şüpheyeye mahkûm insan düşüncesinin aslında, karşılaşabileceği ve karşılaşmak zorunda olduğu bu mutlağa tamamen bağımlı olduğu fikrini de elde tutar.

İmdi, güzelliği kadar cömert olabilen şiir, kesinlikle otoriter bir beyan formudur. Otoritesini yalnızca kendisinden alır, argümandan iğrenir ve kendisini dayatan şeyin duyumsal formuyla bu dayatmayı paylaşmak zorunda kalmadan olan şeyi bildirir. Kendisini Mutlak'ın eşiğinde tutar ancak çok sık biçimde kendisini bu eşiğin kendinden menkul muhafızı olarak görür. Tersine, matematik, dilin tekil dehasıyla değil apaçık kurallarla düşünceyi disipline eder ve nihai bir açıklıktan asla vazgeçmeden -kuruluşunun olabildiği kadar karmaşık- paylaşılmış bir tanıtlamayı herkese sunar. Doğru'yu hiçbir şeyi titrek veya varoluşsal şüpheyeye teslim etmeden şedid zorunluluğunu açığa çıkardığı şeyin önünde oluşturur. Öyleyse doğrulamak gerekir ki, genellikle söylenenin aksine, demokratik olan matematiktir, aristokrat ya da saltanatlı olan şiirdir. Bu yüzden günümüzde bir Platoncu olmanın neden zorunlu olduğunu anlamaya başlayabiliriz. Çünkü her yerde övülen ve yüceltilen fikir demokrasisi doğrunun dışlanmasıdır; birey olan, ticari taklitlerde yer edindiği ölçüde kendisini giderek artan biçimde kendi varoluşunun özgür şairi olarak düşünen o tamamen boş fiğüre saltanatı bağışlar. Aksine, Platon'un gördüğü üzere, doğru demokrasi İdea ve taklitsel "iletişimler" in reddi önünde eşitliktir. Özellikle, Platon'un zamanında da olduğu gibi, şehrin beyhudeliğin içine çöktüğü günümüzde demokrasi, çıkar oyunuyla ayrışmasına karşı yeniden icat edilmesi zorunlu politik İdeanın önünde eşitliktir. İnsan, ancak şiiri salt İdea kisvesi içinde matematik aydınlığın yavan gücüne tabi kılırsa, şiire demokratik biçimde dönebilir. Bu, her şeyden önce Mallarmé'nin ve çağdaş şiir içinde değerli olan her şeyin projesiydi. Denilebilir ki bir Platoncu şiir, Pessoa ile birlikte "Newton'ın binomu Milo Venüsü kadar güzeldir" beyanında bulunan şiir gibidir. Demokratik şiir, bu da bireylerin özgür ifadesi sofistlik fikrinden ayrılır ve gerçeğe erişimin müşterek emeğini destekler. "Gerçek" burada, üç katlı, kullanışsız bir isim olarak alınır: Doğru, Güzeli, İyi.

İdeanın bu esasen demokratik karakterinin temsiline sahip olmadığı-muz doğrudur. Bizzat Pessoa Güzeli ve Doğrunun Platonik eşdeğerliğini yeniden olumlayarak şöyle ilave ediyordu: "Sorun şu, kimse bu eşitliği" (Newton'ın Binomu=Milo Venüsü) "ciddiye almıyor." Güzeli, bunu ciddiye

almak için gereken çabayı evrensel biçimde adlandırır. Bu yüzden onun öğretisi dünyayı daha ilginç kılar. Çok daha ilginç.

Platonumuz, sevgili Platonumuz! Onunla birlikte, eldeki bütün araçlar vasıtasıyla, yükünü çektiğimiz bu "özgürlüğün," önemsiz nesnelere ve çok küçük arzulara bel bağlama özgürlüğünün hayaletine karşı doğru İdea'yı, İlke'yi onaylayalım.

Komünist Platon: Alain Badiou'nun *Devlet*'i*

HAKAN YÜCEFER**

Özet

Alain Badiou *La République de Platon* [Platon'un Devleti] başlıklı kitabında hem *Πολιτεία* [Devlet] diyalogunu serbest biçimde Fransızcaya çeviriyor, hem de metne bir dizi müdahalede bulunuyor, bazı pasajları atıp yenilerini ekliyor, Platon'un argümanlarını yer yer epeyce değiştiriyor. Bu makalede, Badiou'nun *Devlet*'i yeniden yazarken izlediği stratejiyi açığa çıkarmak için iki farklı düzeyi birbirinden ayırmayı öneriyorum. İlk düzey, *Devlet*'i günümüz okurları için ilginç hâle getirecek, çoğu zaman biçimsel olmaktan öteye geçmeyen müdahalelerden oluşuyor; dramatik unsurlar, göndermeler, örnekler ve metaforlar gözden geçiriliyor. İkinci düzeyde ise Badiou metnin içeriğini doğrudan etkileyebilecek daha temel, felsefi değişiklikler sunuyor; katı bir iş bölümü ilkesine dayanan Platoncu devlet anlayışına karşı iş bölümü ilkesinin tersine çevrildiği bir devlet taslağı çiziyor. Makale Badiou'nun stratejisini izlerken her bir müdahale düzeyinin ardında yatan varsayımları da tartışıyor ve Platoncu iş bölümü ilkesinin Badiou'nun yaptığı gibi reddedilmesinin sonuçlarını eleştirel biçimde değerlendiriyor.

* Bu makalede kör hakemlik süreci uygulanmıştır. **Geliş Tarihi:** 02/09/2019, **Kabul Tarihi:** 11/09/2019.

** PhD. E-Posta: hyucefer@gmail.com

Anahtar Kelimeler: Alain Badiou, Demokrasi, Devlet, İş Bölümü, Komünizm, Platon

Okumak, Çevirmek, Yeniden Yazmak

Bir felsefe metnini okumak bizi metinle çok katmanlı bir diyaloga girmeye zorlar. Nedir bu diyalog? Bazen düşüncenin akışına müdahalelerde bulunuruz, metnin hesaba katmadığı varsayımlardan yola çıksaydık, başka ön kabullerden hareket etseydik neler olabileceğini tartışırız. Bazen itirazlar geliştirip yazarın önerebileceği olası çözümleri hayal etmeye çalışırız. Metinde önerilen fikirleri başka durumlara, kendi hayatımıza uygulamayı deneriz. Bazen ayrıntılara odaklanırsınız; metindeki örnekleri, benzetmeleri, göndermeleri daha uygun, daha etkileyici yeni örneklerle, benzetmelerle, göndermelerle değiştiririz... Okumamıza alttan alta hep şu soru eşlik eder: "Bu metinde bir dizi değişiklik yapma hakkım olsaydı neleri değiştirdim, müdahalelerim metnin bütünü açısından ne gibi sonuçlara yol açardı?" Bir felsefe metninin gücünü hissetmek bu soruyu üstlenmeyi, bazı pasajları bir türlü anlamasak da anlamamaktan yorulsa da okuma deneyimini sürdürmeyi, okuduğumuz şeyi her adımda kendi dilimize çevirmekten, kafamızda yeniden yazmaktan vazgeçmemeyi içeriyor.¹

Alain Badiou'nun *Platon'un Devleti* başlıklı kitabı uzun ve yoğun bir okuma deneyiminin ürünü.² Altı yıllık bir çalışmaya dayanan bu kitapta, Badiou kendi adına söz alarak Platon'un *Devlet* diyalogu üzerine konuşmuyor, yeni bir *Devlet* yorumu önermiyor. Hepimizin *Devlet*'i okurken kafamızda yaptığımız şeyi kâğıda döküyor sadece, irili ufaklı bir dizi değişiklik yaparak metni yeniden yazıyor. Bu yeniden yazma işleminin büyük ölçüde metnin serbest biçimde Fransızcaya çevrilmesinden ibaret olduğunu söylemek mümkün. Ama *Devlet* diyalogunun filolojik değil de felsefi bir çevirisi, bir dilden diğerine değil de bir düşünce ikliminden diğerine aktarılması söz konusu. Bu aktarım çabasının sonunda, *Devlet*'in aslından çok daha uzun olduğu, Platon'un hayal bile edemeyeceği fikirler barındırdığı hâlde

¹ Okuma deneyimiyle iç içe geçen böylesi bir çeviri ya da yeniden yazım çabası bizi okuduğumuz metinden uzaklaştırıp yeni bir yola mı sürükler, yoksa o metinle daha derin bir ilişki kurmamızı, metnin önerdiği düşünceyi benimsemenin yeni yollarını keşfetmemizi mi sağlar? Böyle sorulduğunda fazlasıyla genel ve soyut kalan, tek tek her bir durumda farklı biçimde yanıtlanması gereken bir soru.

² Metnin Fransızcası için bkz. *La République de Platon*, Fayard, Paris, 2012. Türkçesi için bkz. *Platon'un Devleti*, çev. Savaş Kılıç, Nihan Özyıldırım, Metis, İstanbul, 2015. Alıntılarda genelde Türkçe çeviriyi kullandım, bazen çeviride değişiklikler yaptım. Dipnotlarda hep bu çeviriye gönderme yapacağım ve çeviride değişiklikler yapmışsam bunu belirteceğim.

orijinal metni adım adım izlemeyi sürdüren alışılmadık bir kitap ortaya çıkıyor. *Devlet*'le hem örtüşen hem örtüşmeyen, onu tekrarlarken ondan farklılaşan, tam da bu farklılaşma sayesinde orijinali tekrarlayabilen yeni bir *Devlet*. Yorumlayıcılığa düşmeden çeviriden de uyarlamadan da fazlasını sunan bir metin. Can Yücel'in Shakespeare çevirileri gibi.

Badiou'nun kendisi metnin başında yer alan kısa önsözde bu yeniden yazma çalışmasını nasıl yürüttüğünü anlatıyor. Badiou çeviriden ya da yorumdan değil metni belli bir "işleme tabi tutmaktan" söz ediyor. Bu işlem üç aşamadan oluşuyor. İlk aşama çeşitli Fransızca çevirilerden de yardım alarak Platon'un Yunancasını çözmekten, metni cümle cümle okuyup anlamaktan ibaret. İkinci aşama *Devlet*'in düşündürdüklerini yazıya dökerek metnin gevşek bir çevirisini sunmak. Üçüncü aşama ise bu dağınık ilk taslağı gözden geçirerek geliştirmek, tutarlı, okunaklı, bütünlüklü bir metne dönüştürmek. Badiou, özellikle bu üçüncü aşamanın Platon'un metninden belli ölçüde uzaklaşmayı gerektirdiğini saklamıyor ama metinden uzaklaşmanın düşünceye yaklaşmak için zorunlu olduğunu da ekliyor: "Çoğu zaman, orijinal metnin harfiyen söylediklerinden biraz daha uzaklaştım, ama bu uzaklaşmanın üst düzey bir felsefi bağlılıktan kaynaklandığını iddia ediyorum."³

Bu üst düzey felsefi bağlılık, bu metinden uzaklaşma pahasına düşünceye bağlı kalma iddiası Badiou'nun *Devlet* diyalogunu yeniden yazarken neyi hedeflediğini açıkça gösteriyor. Badiou'nun amacı, *Devlet*'i güncelleyerek metnin anlaşılabilirliğini arttırmak, Platon düşüncesinin değerli yanlarını daha da görünür, daha da çarpıcı kılmak. Metnin eskimiş, şu ya da bu şekilde zamanaşımına uğramış, bize yadırgatıcı gelen yanlarının düşüncenin gücünü gölgelemesine izin vermemek. Metni değiştirerek Platon'un düşüncesini sağlamlaştırmak, Platoncu olmanın ya da Platoncu kalmanın önündeki engelleri ortadan kaldırmak. "Çünkü bugün Platon'a ivedilikle ihtiyaç duyuyoruz ve bunun da sebebi çok açık: Bu dünyadaki hayatımıza yön verebilmemiz için mutlak olana bir şekilde erişmemiz gerektiği inancına hayat veren Platon'dur."⁴

Günümüz Okurları için Platon: Altı Müdahale

Şimdi Badiou'nun Platon'un metnini yeniden yazarken nasıl bir strateji izlediğine bakalım. Badiou'nun stratejisini anlayabilmek için iki farklı düzeyi birbirinden ayırmamız gerek. Badiou, bir yandan metni günümüz okurları için okunaklı ve ilginç hâle getirecek, çoğu zaman biçimsel olmaktan öteye

³ Platon'un *Devleti*, 11 (çeviri bana ait).

⁴ Platon'un *Devleti*, 9.

geçmeyen, görece ikincil müdahalelerde bulunuyor, bir yandan da düşüncenin içeriğini doğrudan etkileyebilecek daha temel, felsefi değişiklikler öneriyor. Bu iki düzeyi ayrı ayrı ele alacağız ve her bir düzeyin tam olarak neye karşılık geldiğini, hangi örtük ya da açık varsayımlara dayandığını göstermeye, güçlü ve zayıf yanlarını görünür kılmaya çalışacağız. Felsefi değişikliklerin tartışılmasını sonraya bırakıp ikincil müdahalelerin neler olabileceğini soralım. Bu türden altı müdahale saptamak mümkün:

1. Badiou metnin bölümlenişini gözden geçiriyor. Platon'un on kitaptan oluşan *Devlet* diyalogunu on sekiz bölüme ayırıyor. On kitap yerine bir ön konuşma (prolog), on altı bölüm ve bir son konuşma (epilog). Bu büyük bir müdahale değil, çünkü Platon'un *Devlet* diyalogunun günümüze ulaşan bölümlenişi başka pek çok Antik Yunan metninde de olduğu gibi epeyce rastlantısal bir nitelik sergiliyor.⁵ Badiou kendi önerdiği bölümlemeyi *Devlet*'teki akıl yürütmelerin birbirine eklemeliğine dayandırıyor ve bana kalırsa metni doğru yerlerden bölüyor. *Devlet*'i okurken geleneksel bölümlenişi olduğu gibi kabul edemeyeceğimiz açık. Badiou'nun bölümlemesinin en azından bu geleneksel bölümlemeden daha ikna edici olduğu da kesin.

2. Badiou metindeki ana karakterlerden birini değiştiriyor. Bilindiği gibi, *Devlet*'in ikinci kitabının başından itibaren, diyalog sadece Sokrates'le Platon'un iki erkek kardeşi (Adeimantos ve Glaukon) arasında geçiyor. Badiou, bu erkek kardeşlerden birini (Adeimantos'u) Platon'un kız kardeşi olarak sunduğu Amantha'ya dönüştürüyor.⁶ Platon'un hiçbir diyalogunda bir kadın konuşmacının olmadığını anımsarsak bu ikinci müdahalenin önemini kolayca görürüz. Platon'un kadınların asker hatta filozof olabileceğini kabul ederek kendi cinsiyetçiliğinin sınırlarını en çok zorladığı metin olan *Devlet*'te bile sözü bir kadın figüre bırakmamasına karşılık Badiou Amantha'yı yer yer Sokrates'e kafa tutan güçlü bir karakter olarak kurguluyor.⁷ Yine de Badiou'nun müdahalesinin bir tane de kadın olsun diye

⁵ Kabaca söylersek, ikinci, üçüncü ve dördüncü kitaplar, beşinci, altıncı ve yedinci kitaplar, sekizinci ve dokuzuncu kitaplar her biri kendi içinde süreklilik gösteren ama birbirine bağlanan üç dizi oluşturuyor. Ayrı bir diyalogmuş izlenimi uyandıran ilk kitap ve dokuzuncu kitabın tamamlanma hissi veren son satırlarının ardından gelen onuncu kitap ise metnin diğer kısımlarından görece bağımsız birer bütün gibi duruyorlar. Bu durumda, metnin on kitaba ayrılmış olmasını saçma bulduğunu söyleyen Badiou'ya katılmamak elde değil.

⁶ Diogenes Laertios'a bakacak olursak, Platon'un "Adeimantos ve Glaukon adında iki erkek kardeşiyle Potone adında bir kız kardeşi vardı" (*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, İstanbul, 2003, III, 4, 132). O zaman neden Potone değil de Amantha? Görebildiğim kadarıyla, Badiou bu soruyu yanıtlamaya izin verecek bir ipucu sunmuyor.

⁷ Kadınların da erkeklerle aynı işleri yapması, aynı eğitimi alması gerektiği fikri *Devlet*'in beşinci kitabının ana tezlerinden biri. Öte yandan, bu tezin ortaya konmasının

diyaloga bir kadın figür dahil etmenin ötesine geçtiğinden emin değilim. Platon'un cinsiyetçiliğiyle hesaplaşmanın en iyi yolu bu mu gerçekten? Üstelik, Badiou'nun karmaşık akıl yürütmelerden zevk alan, soyut düşünmeye yatkın, akılcı, mantıkçı bir figür olarak sunduğu Glaukon'la keskin bir karşıtlık içinde Amantha'yı sabırsız, ateşli, tutkulu, çabuk sıkılan, çabuk öfkelenen bir karakter olarak tasarlaması yine bir cinsiyetçilik göstergesi gibi okunabilir.

3. Badiou diyalogu daha canlı hâle getiriyor. Platon'un *Devlet*'inin birinci kitaptaki ateşli tartışmanın ardından dramatik olarak epeyce sönükleştiğini söylemek yanlış olmaz. İkinci kitaptan itibaren, Sokrates diyalogun merkezine yerleşiyor ve argümanı neredeyse tek başına ilerletiyor, Adeimantos ve Glaukon ise ikinci kitabın başında her birinin uzun birer söylev çekmesine, beşinci kitabın başında tartışmanın seyrini değiştirecek önemli bir müdahalede bulunmalarına karşın çoğu zaman "evet Sokrates", "çok haklısın Sokrates" diyen cılız figürlere dönüşüyorlar.⁸ Bu kuruluşu ortadan kaldırmak için Badiou, Sokrates'in söylediklerinin bir kısmını diğer karakterlere söyletiyor. Badiou'nun Sokrates'i uzun bir akıl yürütmeye başladığında artık tek başına ilerlemiyor, Amantha ya da Glaukon sözü alıp bazen akıl yürütmeyi devam ettiriyor, bazen Sokrates'in eksiklerini göstererek itirazlarda bulunuyor. *Devlet* böylece daha dinamik, daha canlı, tam anlamıyla çoksesli bir metne dönüşüyor, diyalogun hiçbir anında tartışmanın dramatik gücü zayıflamıyor.

Bu çokseslilik sayesinde Badiou, gerektiğinde Platon'un metni karşısına eleştirel bir mesafe almasını sağlayacak bir dramatik araç da keşfetmiş oluyor. Birçok Platon yorumcusu, olgunluk dönemi diyaloglarında Sokrates'in Platon'un sözcüsü olarak görülebileceğini, Platon'un Sokrates'in ağzından kendi görüşlerini aktardığını varsayar. Bundan asla tam olarak emin olamasak da *Devlet* diyalogunda Platon'un görüşlerini yansıtmaya en uygun karakterin Sokrates olduğunu öne sürebiliriz. Badiou'nun *Devlet*'inde ise güçlü sesler çoğaldığı için durum karmaşıklaşıyor. Badiou, bir yandan tıpkı Platon gibi Sokrates'in ağzından konuşmayı sürdürüyor, bir yandan da Glaukon'u ve Amantha'yı Platon'la polemığe girmek ve kendi görüşlerini dillendirmek için kullanıyor. Özellikle Sokrates'le Amantha arasında çatışma çıktığı durumlarda Amantha Platon'a karşı Badiou'nun sözcülüğünü üstleniyor. Üçüncü bölümde Sokrates'e karşı çıkarak bütün yurttaşların asker olması gerektiğini savunurken, on altıncı bölümde Sokrates'in şiiire

hemen ardından kadının hiçbir işte erkek kadar iyi olamayacağını söylendiğini de unutmayalım (bkz. *Devlet*, V, 455c – 456b).

⁸ Badiou'nun Glaukon'u Platon'un metnindeki bu didaktik tonla açıkça dalga açıyor. Bkz. *Platon'un Devleti*, 240-241.

yönelttiği eleştirilere şiddetle itiraz ederken Amantha'nın sesinin ardından kolayca Badiou'nun sesini duyabiliyoruz.⁹ Böylece metindeki katmanlar baş döndürücü biçimde çoğalıyor. Bazen Badiou Sokrates'in ağzından Platon'un düşüncelerinin gözden geçirilmiş, düzeltilmiş halini sunuyor, bazen Sokrates Platon'u temsil ederken Amantha ve Glaukon Badiou'yu temsil ediyor, bazen Sokrates Platon'a karşı Badiou'nun görüşlerini temsil etmeye başlıyor.¹⁰ Rollerin bu şekilde sürekli değişmesi de Badiou'nun metnini okumayı eğlenceli hale getiriyor.

4. Badiou Platon'un metnindeki göndermeleri güncelliyor. Platon'un *Devlet*'inde bir dizi tarihsel, bilimsel, sanatsal, felsefi gönderme var. Önemli bir kısmı geçerliliğini ya da en azından Antik Yunan'a özel ilgi duymayan okurlar açısından canlılığını yitirmiş durumda olan göndermeler bunlar. Platon kendi döneminin müzikle, tıpla, geometriyle ilgili kuramsal tartışmalarını anımsattığında çoğu zaman metni izlemekte zorlanıyoruz, tarihsel göndermeleri hemen anlamıyoruz vb. Badiou işte bu göndermeleri güncelliyor, Platon'un Hippokrates'ten, Yunan müziğinin makamlarından ya da Antik Yunan geometrisinden söz ettiği yerlerde Badiou Freud ve Lacan'dan, tonal ve atonal müzikten, cebirsel topolojiden söz ediyor. Badiou'nun karakterleri sadece Homeros, Sophokles, Aristophanes ya da Herakleitos hakkında değil, Shakespeare, Goethe, Rimbaud, Kant, Hegel ya da Marx hakkında da konuşabiliyorlar. Tiranların yerini faşist diktatörler alıyor, Paris Komünü ya da Birinci Dünya Savaşı örnek olarak kullanılabilir. Sokrates sık sık Mao'dan alıntılar yapıyor. Ama bu modern göndermelerin hiçbiri Platon'un metninin ilerleyişini bozacak ölçüde geliştirilmiyor. Badiou'nun müdahaleleri okurda anakronizm duygusu yaratacak hızlı göndermeler olmanın ötesine neredeyse hiç geçmiyor.¹¹

5. Badiou Platon'un kullandığı imgeleri yeniliyor. Platon'un *Devlet*'i bir yandan akıl yürütmelerle ilerlerken, diğer yandan öykülere, imgelere, benzetmelere, alegorilere başvuran bir metin. Badiou bu benzetmelerin, imgelerin bir kısmını güncelliyor. Böylece *Devlet*'in yedinci kitabının başındaki mağara bir sinema salonuna, mağara duvarındaki gölgeler de sinema per-

⁹ Bkz. *Platon'un Devleti*, 98-100; on altıncı bölümün tamamı.

¹⁰ Bu son durumun çarpıcı bir örneği ideal devlette ailenin yeri tartışılırken karşımıza çıkıyor. Platon'un Sokrates'i ailenin tamamen ortadan kalkması için elinden geleni ardına koymazken Badiou'nun Sokrates'i bambaşka bir tavır sergiliyor: "Hayır, hayır. Badiou'nun bana verdiği fırsattan yararlanarak, düşünceme kardeşiniz Platon'un getirdiği yoruma resmen ve açıkça karşı çıkıyorum" (*Platon'un Devleti*, 197). Bu pasaj aynı zamanda metinde Badiou'nun adırın geçtiği tek yer.

¹¹ Metnin elimdeki Fransızca baskısında (Fayard/Pluriel, Paris, 2014) Badiou'nun göndermelerini bir bütün olarak görmeyi sağlayan bir dizin var. Bu dizin ne yazık ki Türkçe çeviride yer almıyor.

desindeki imgelere dönüşüyor. Altıncı kitapta Sokrates'in Atina demok-rasisini betimlemek için geliştirdiği kaptansız gemi imgesi mazot sızdıran bir petrol tankerine dönüşüyor vb. Ama doğrusunu söylemek gerekirse, Platon'un imgeleri, benzetmeleri, alegorileri öylesine parlak ki Badiou'nun bu müdahaleleri çoğu zaman metni güçlendirmekten çok zayıflatıyor. Örneğin, sinema alegorisi mağara alegorisiyle boy ölçüşecek bir derinlik ve çağrışım zenginliği sunmaktan uzak.

6. Badiou Platon'un felsefi terminolojisini gözden geçiriyor. *Devlet*'te sıkça karşımıza çıkan kavramları yeniliyor, başka kavramlarla değiştiriyor. Ruh yerine özne diyor, Tanrı yerine Başkası ya da Büyük Başkası diyor.¹² İyi ideası yerine doğruluk ya da hakikat ideası diyor.¹³ *Techne*, *politeia* gibi bazı terimlerin nasıl karşılanması gerektiği metin boyunca açıkça tartışma konusu ediliyor.

Badiou'nun *Devlet*'i yeniden yazarken benimsediği stratejinin ilk düzeyi işte bu müdahalelerden oluşuyor. Bu ilk düzey söz konusu olduğu sürece, Badiou'nun *Devlet*'inin Platon'un *Devlet*'ine yakından bağlı kaldığını hissediyoruz. Badiou Platon'un göndermelerini güncellese de *Devlet*'teki dramatik unsurlarla oynasa da terminolojik değişikliklere başvursa da iki metni yan yana koyup satır satır eşleştirmeler yapmak mümkün. Badiou'nun nadiren başvurduğu büyük eklemeleri ve çıkarmaları bir yana bırakırsak iki *Devlet* metni çoğu zaman birebir örtüşüyor. Badiou neredeyse hiçbir cümleyi atlamadan Platon'un metnini tekrar ediyor. Bu düzeyde Badiou'nun tek yaptığı şey *Devlet*'i bugünün okuruna seslenebilecek hale getirmek. Badiou'nun yeniden yazma işleminin daha derin bir ikinci düzey barındırdığını göreceğiz. Ama önce bu ilk düzeyin hangi varsayımlara ya da gerekçelere dayandığını soralım.

¹² İnsanda yüceltmeye değer bulduğumuz şeylerin en radikal hali olarak Başkası kavramı açıkça Lacan'dan ödünç alınarak Tanrının yerine geçiriliyor. Böylece Tanrı insanların zihnindeki yön verici ideale dönüştürülmüş oluyor. Bkz. *Platon'un Devleti*, 106.

¹³ Bu sonuncu terminolojik değişiklik bana kalırsa diğerlerinden çok daha tartışmalı. Platon İyi ideasını diğer bütün ideaları güneş gibi aydınlatan ve onları düşünülür kılan unsur olarak sunuyordu. Ama İyi ideası sadece diğer ideaları düşünülür kılmıyor, aynı zamanda düşünülür olanın iyi olmasını da sağlıyordu. Bu da varolmakla düşünülür olmak ve iyilik arasında derin bir bağ olduğu, bir başka deyişle bir şeyin varolmasının varolmamasından, aslına uygun olarak varolmasının da aslına uygun olarak varolmamasından iyi olduğu fikrine dayanıyordu. Badiou'nun İyi ideasının yerine Doğruluk ideasını geçirmesi Platon düşüncesinin iyilikle ilgili bu boyutunu tamamen ortadan kaldırıyor. Oysa ideaların bilgisinin soyut teorik bir bilgi olmayıp bizim etik, politik yaşantımızı belirleyebilecek bir bilgi olması, Platon'un ontolojiden etiğe ve politikaya rahatça geçebilmesi tam da Badiou'nun ortadan kaldırdığı bu boyuttan kaynaklanıyor gibi görünüyor.

Felsefi Çekirdek ve İdeolojik Kabuk

Badiou'nun Platon'un *Devlet*'ini yeniden yazarken az önce sıraladığım müdahalelere başvurmasının ardında yatan varsayımlar neler? Badiou, her şeyden önce, yaptığı müdahalelerin Platon'un düşüncesinin özüne etki etmediğini, tam tersine okurun Platon'un düşüncesini saflığı içinde kavramasının önünü açtığını kabul ediyor. Dolayısıyla bir felsefe metninin ait olduğu tarihsel bağlam tarafından belirlenmiş bir dizi ideolojik, folklorik, stilistik ikincil unsur barındırdığını, bu unsurların zamanla geçerliliğini ya da en azından etkileyciliğini yitirdiğini, metnin bu unsurlardan temizlenmesinin metinde savunulan felsefi düşünceleri daha da görünür kılacağını varsayıyor. Badiou'nun yaklaşımını anlamak için, Platon'un metnine felsefi değerini kazandıran ana eksenle bu eksenenden görece bağımsız yan unsurları, metnin felsefi çekirdeğini oluşturan temel argümanlarla tarihsel bağlam tarafından belirlenen ideolojik kabuğu birbirinden ayırmak zorundayız.¹⁴ Platon'un cinsiyetçiliğinden ve köleciliğinden savaşı bir veri olarak alıp hiç sorgulamamasına ya da içinde yaşadığı dönemin edebiyat, sanat, geometri, tanrılar, ölümden sonra yaşam vb. hakkındaki ön kabullerini şu ya da bu şekilde üstlenmesine uzanan bu ideolojik kabuğu söküp attığımızda felsefi çekirdeğin gücünü yitirmeden varlığını sürdüreceğine inanmak zorundayız. Badiou tam da buna inandığı için Platon'un metnine yaptığı bütün müdahalelere karşın Platon'un düşüncesine bağlı kaldığını iddia edebiliyor. Tam da bir metindeki ikincil, ilineksel unsurları bir yana atarak, değiştirerek ya da güncelleyerek o metnin ana argümanını, düşünsel çekirdeğini sahiplenmenin mümkün olduğunu kabul ettiği için *Devlet*'i yeniden yazmak gibi baş döndürücü bir projeye girişerek Platon'un düşüncesini canlandırma cesaretini gösterebiliyor.

Badiou'nun bu varsayımı kendiliğinden açık olan, tartışmasızca kabul edilebilecek bir varsayım değil. Psikanalitik okumalardan Marksist ideoloji analizlerine, feminist okumalardan Heideggerci okumalara ya da yapısöküme, bugün geçerliliğini ve etkisini koruyan pek çok okuma yöntemi bir metindeki temel unsurlarla ikincil unsurların, çekirdekle kabuğun bu şekilde birbirinden ayrılabilmesi fikrini reddediyor. Badiou'nun aksine, bu okuma yöntemleri ikincil bulabileceğimiz, kolayca göz ardı edebileceğimiz pasajların bir metni anlamada kilit rol oynayabileceğini, bu pasajların metnin bütünü üzerindeki etkilerini hesaba katmaksızın o metni anlayamaya-

¹⁴ Çekirdek ve kabuk metaforlarını Marx'tan alıyorum. Marx, *Kapital*'in Almanca ikinci basımına yazdığı sonsözde bu metaforları Hegel'in diyalektiği için kullanıyordu: "Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Gizemsel kabuğun içindeki rasyonel özü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir" (*Kapital*, 1. cilt, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıhan, Yordam, İstanbul, 2011, 29).

çağımızı varsayıyor. Dramatik zenginliğiyle, karakterlerinin sahiciliğiyle, metaforlarının ve imgelerinin karmaşıklığıyla Platon diyaloglarının bu tür okuma yöntemlerine son derece elverişli bir zemin sunacağını tahmin etmek hiç de zor değil. Derrida'nın *Platon'un Eczanesi*'nde *Phaidros* diyalogunu ya da *Khōra*'da *Timaios* diyalogunu okurken metnin çok katmanlılığını nasıl ortaya çıkardığını anımsayalım. Leo Strauss'un *Devlet* üzerine derslerinde diyalog boyunca kimsenin yemek yememesi, Glaukon'un tartışmanın bir anında gülmesi ya da Thrasyamakhos'un yüzünün kızarması gibi önemsiz sayılabilecek dramatik unsurların bile metnin genel ekonomisi içinde oynadığı rolü nasıl gösterdiğini anımsayalım.¹⁵ Platon yazım tarzıyla, diyaloglar yazarak felsefe yapmayı seçmiş olmasıyla okurlarını sahnenin, karakterlerin, dil sürçmelerinin, metaforların, sözcük seçimlerinin, ideolojik ya da psikolojik denebilecek unsurların, yazarın geçerken söylediği, açıkça söylemeden ima ettiği şeylerin metnin ana argümanı kadar belirleyici olduğu bir okuma çerçevesini benimsemeye zorluyor adeta.

İlk bakışta, bu sözünü ettiğim okuma yöntemlerinin sergilediği incelik karşısında Badiou'nun benimsediği yaklaşımın fazlasıyla indirgemeci ve basit olduğu izlenimine kapılabiliriz. *Devlet*'in ikincil unsurlarını bir yana bırakıp ana argümana odaklanmak, Platon'un savunduğu fikirleri içinde yer aldıkları metinsel ve tarihsel bağlamdan kopararak ele almak bu kadar kolay mı gerçekten? Bunu yapmaya kalktığımızda yüzeysel benzerliklere dayanarak Platon'un söylediklerini kendi istediğimiz gibi anlamış olmayacak mıyız? Ama görünüşteki bütün indirgemeciliğine karşın Badiou'nun okuma yönteminin göz ardı edilemeyecek bir avantaj taşıdığı açık. Badiou'nun yaklaşımı bizi bir filozofun düşüncesini tamamıyla metinselliğe ya da tarihsel bağlama hapsetme tehlikesinden kurtarıyor. Felsefi çekirdeğin tarihsel kabuktan ayrılabilceğini kabul etmezsek, örneğin Nazi olduğu için Heidegger'i, köleci olduğu için Aristoteles'i, cinsiyetçi olduğu için Spinoza'yı (ve başka birçok filozofu) okuyamaz hale geliriz. Bambaşka bir kültürel bağlama ait olduğu için Çin felsefesine ait herhangi bir metni asla tam anlayamayacağımızı kabul etmek ya da Türkiye'deki birçok muhafazakâr felsefecinin yaptığı gibi Batı felsefesiyle Hristiyanlığı özdeşleştirmek zorunda kalırız vb. Bir metnin felsefi çekirdeğinin son kertede onu kuşatan tarihsel bağlamdan bağımsız olduğunu kabul etmek Heideggerciliği Nazizmin sofistike bir versiyonu olarak görmekten, Aristoteles'in ya da Spinoza'nın politik görüşlerini köleciliğin ve cinsiyetçiliğin felsefi bir semptomuna indirgemekten kurtulmanın tek yolu. Badiou'nun *Devlet* diyalogunu yeniden

¹⁵ Bkz. Leo Strauss, *Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, editörlük ve sunuş: Peter Ahrens-dorf, çev. Özgüç Orhan, Pinhan, İstanbul, 2019 (sayfa numarası vermiyorum, çünkü derslerin tamamı bu türden saptamalarla dolu).

yazarken dayandığı varsayım felsefe tarihiyle *felsefi* bir ilişki kurabilmenin kaçınılmaz önkoşulu. Felsefe tarihçiliğini ideoloji ya da söylem analizinden ibaret bir alan gibi görmeyeceksek, felsefe metinleriyle gerçek bir diyaloga girme olanağını açık tutmaktan vazgeçmeyeceksek felsefi düşüncelere gö-reli bir bağımsızlık, gö-reli bir metindışılık ve tarihdışılık yüklemek zorundayız. *Devlet* gibi doğrudan belli bir politik-tarihsel bağlamla ilişki içinde yazılmış bir metin bile, eğer bugün *Devlet*'i okumak hala felsefi bir etkinlik olarak görülecekse, bağlamdan bağımsız bir düşünsel içerik taşımak zorunda. Badiou'nun *Devlet*'i yeniden yazma girişimi işte bu düşünsel içeriği açığa çıkarma iddiası taşıyor.

Filozof-Kral Yerine Filozof-Halk

Az önce üzerinde durduğum altı müdahaleyi (ve benzer başka müdahaleleri) göz önünde tuttuğumuz sürece şunu söyleme hakkımız var: Badiou'nun yaptığı şey Platon'un *Devlet*'inde bugünün okuruna yadırgatıcı, hatta antipatik gelebilecek unsurları bir yana bırakarak metnin felsefi çekirdeğini görünür kılmak. Platon'un harfiyen söylediklerine değil düşüncesine bağlı kalmak. Ama Badiou'nun stratejisi ikincil unsurların güncellenmesiyle sınırlı değil. İkinci bir düzey, felsefi bir düzey daha var. Badiou, metnin felsefi çekirdeğinde de değişiklikler yapıyor, *Devlet*'te Sokrates'in ağzından ortaya konan ve diyalogun büyük kısmını oluşturan temel argümanda da düzeltmeler öneriyor. Bu ikinci tür düzeltmelerin, doğrudan felsefi öğre-tiye, *Devlet*'in temel argümanına yapılan müdahalelerin yepyeni sorunlar doğuracağı açık. İdeolojik kabukla felsefi çekirdek arasındaki ayrımı, bu iki katmanın gö-reli bağımsızlığını bir kez kabul ettiğimizde, bir metnin ideolojik kabuğunda istediğimiz değişikliği yapıp yine de o metne felsefi olarak bağlı kaldığımızı iddia edebiliriz. Badiou'nun yaptığı gibi, *Devlet*'in dramatik unsurlarını, karakterleri, metnin bölümlenişini, metaforlarını, terminolojisini değiştirip yine de *Devlet*'in temel argümanını sahiplenebiliriz. Oysa felsefi çekirdeğe müdahale etmeye kalktığımızda son derece kırılgan bir yüzeyde ilerlemeye başlamış oluyoruz. Bu kez atacağımız adımların çok daha ölçülü olması gerek, yoksa Platon'u düzeltmek yerine tamamen terk etmek zorunda kalırız. Öyle bir yol bulmalıyız ki Platon'un düşüncesinde yapacağımız değişiklikler bir bütün olarak bu düşünceyi benimsememizi engellemesin.

Anladığım kadarıyla Badiou'nun stratejisinin bu ikinci düzeyi temel bir ilkeye *Devlet*'in yeniden yazımı boyunca bağlı kalmasına dayanıyor. Badiou'nun bağlı kaldığını düşündüğüm ilke şu: Platon'un metninin felsefi içeriğinde sadece ve sadece tek bir temel önermeyi değiştirmek ve bu de-

ğişikliğin öğretinin bütününde yol açacağı etkileri adım adım açığa çıkarmak. Birden fazla temel önermenin gözden geçirilmesi bizi Platonculuktan tamamen uzaklaştırabilir. Buna karşılık, baştan bir sınırlandırma getirmek ve tek bir önermeyi değiştirmekle yetinmek Platoncu felsefi çerçeveyi terk etmeksizin *Devlet*'teki argümanın belli unsurlarını düzeltmeyi, geliştirmeyi sağlayabilir.¹⁶

Peki Badiou hangi temel önermeyi değiştiriyor, Platon'un düşüncesini hangi noktada düzeltmeyi seçiyor? Yanıtı bulmak için, Badiou'nun *Devlet*'ine hızlıca göz atmak ve söylediklerini Platon'un temel savlarıyla karşılaştırmak yeterli. Platon'un *Devlet*'indeki Sokrates her insanın doğal olarak belli bir işi yapmaya yatkın olduğunu varsayıyor, bu varsayımdan yola çıkarak toplumsal sınıfları keskin biçimde birbirinden ayırıyordu. Önce üreticiler, farklı iş kolları ve satıcılardan oluşan sınıfla koruyucular sınıfı arasında bir ayırım yapılıyor, ardından da koruyucular arasından çıkacak olan filozofların ideal devletin başına geçmesi gerektiği söyleniyordu. Toplumsal adaletin sağlanması felsefi bir aristokrasinin ya da tek başına bir filozof kralın ideal devletin yönetimini üstlenmesine bağlıydı. Badiou, tam da bu türden bir "uzmanlaşma ilkesine", yani ideal devlette her bireyin sadece kendi üzerine düşen işle ilgilenmesine, başkalarının işine karışmamasına, üreticilerin üretici, askerlerin asker, filozofların da filozof olarak kalmasına karşı çıkıyor.¹⁷ Badiou'nun ideal devletinde, vatandaşların her biri hem üretici hem asker hem filozof olmasını sağlayacak bir eğitim alacak ve toplumsal, politik yaşamın bütün yönlerine etkin biçimde katılabilecek hale gelecek. Böylece, filozof-kralın yerine filozof-halk geçmiş olacak. Devlet artık ayrıcalıklı bir azınlık tarafından değil halk tarafından yönetilecek.

¹⁶ Kastettiğim şeyin ne olduğunu somutlaştırmak için kendi okuma deneyimlerimden iki örnek vereyim hızlıca. Aristoteles'in *Metafizik*'ini okurken hep şu soruyu sormuşumdur: Eğer *Metafizik*'te sadece tek bir önermeyi değiştirseydik ve Θ kitabının 8. bölümünde karşımıza çıkan, "edimsel olanın gücül olandan önce geldiği" savını Aristoteles'in anladığından daha gevşek biçimde anlasaydık, bu savın tersine çevrilebileceği durumları genişletseydik, gücül olanın edimsel olandan önce gelmesini zamansal önceliğin ötesine taşısaydık bunun Aristotelesçi ontoloji açısından doğuracağı sonuçlar neler olurdu? Bu yolla Aristoteles'in ontolojisine Bergsoncu-Deleuzecü bir virtüellik fikrini dahil edebilir miydik? İkinci örneğim, Spinoza'nın *Ethica*'sı. Birinci kitabın birinci tanımından hiçbir şeyin "kendinin nedeni" olamayacağı, çünkü hiçbir şeyin özünün o şeyin varoluşunu kuşatamayacağı sonucunu çıkarırsaydık bunun Spinozacı ontoloji ve etik üzerindeki etkileri neler olurdu? Bu hamleyle Spinozacılığı teolojik ya da olumsuz anlamıyla metafizik kabuğundan sıyrıp onu çıplaklığı içinde kavrayabilir miydik? Bana kalırsa, iki örnekte de tek bir temel önermeyi gözden geçirmekle işe başlayıp o filozofun düşüncesinin güncellenmiş, yeni bir versiyonuna ulaşırdık.

¹⁷ "Uzmanlaşma ilkesi" ifadesini önde gelen *Devlet* yorumcularından Julia Annas'a borçluyum. Bkz. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981, 73.

'Demokrasi' Karşıtlığından Demokrasi Karşıtlığına

O hâlde Badiou'nun *Devlet*'in felsefi içeriğine yönelik temel müdahalesini saptamak zor değil. Zor olan, Badiou'nun bu müdahalesinin ardında yatan niyeti saptamak. *Devlet* özellikle yirminci yüzyıl boyunca sert eleştirilere maruz kalmış, anti-demokratlıkla, yönetimi tamamen politik bir elite teslim etmekle, hatta totaliter rejimlerin öncüsü olmakla suçlanmış bir metin. Karl Popper'ın *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın birinci cildinde Platon'a yöneltmiş olduğu ağır eleştiriler bugün *Devlet*'i okuma tarzımızı derinlemesine belirlemiş durumda. Sokrates'in çizdiği ideal devlet tablosunda ister istemez faşizmin bir taslağını görüyoruz. Durum böyle olunca, Badiou'nun filozof-kralın yerine halkı geçirme hamlesi bize *Devlet*'in temel argümanını anti-demokratik unsurlardan arındırma, ideal devleti demokrasiyle buluşturma yönünde atılmış bir adım gibi görünüyor. Okuma ufkumuz Platon'a yöneltilen modern eleştirilerce belirlendiği ölçüde Badiou'nun *Devlet*'inde de açık toplum hedefiyle örtüşecek biçimde güncellenmiş bir devlet projesi bulmayı umuyoruz.

Badiou'da bulmayı umduğumuz şey bu. Ama Badiou'nun yaptığı şey hiç de bu değil. Tam tersine, Badiou, Platon'un demokrasi eleştirisini coşkulu biçimde sahipleniyor. 2015'te yayımlanan bir söyleşide Badiou'nun bu konuda söylediklerine bakalım:

[...] anti-Platonculuk zamanımızın hâkim görüşüdür. Burada sözünü ettiğimiz demokrasi (ki asla gerçek bir demokrasi değildir) herhangi bir evrensel hakikatin varlığıyla bağdaşmaz. O halde 'demokrat' olan herkes aynı zamanda anti-Platoncudur, ama bugün Batıda 'demokrat' olmayan var mı? Platon bunu biliyordu: onun alışveriş hazlarının İdeadan öğrenebileceklerimize tamamen üstün tutulduğu toplumsal örgütlenme olarak 'demokrasi' eleştirisi değerinden hiçbir şey kaybetmemiştir.¹⁸

Burada Badiou açıkça kendisini çağdaş felsefenin baskın anti-Platoncu çizgisinden ayırıyor, bunu yaparken de Platon'un anti-demokratlığını üstlenme riskini alıyor. Badiou hakikatle demokrasi arasında bir karşıtlık kuruyor ve Platoncu olmakla anti-Platoncu olmak arasındaki sınırı bu karşıtlık üzerinden kavırıyor. Bugün baskın eğilim anti-Platoncu, çünkü bugün herkes demokrat, bu yüzden de evrensel hakikatlerin varlığına kimse inanmıyor. Badiou Platoncu, çünkü evrensel hakikatlerin varlığını kabul ediyor, bu yüzden de anti-demokrat. Ama Badiou günümüzde demokrasiden anlaşılan şeyle gerçek demokrasi arasında da ayırım yapıyor. Böylece Platon'un eleştirdiği demokrasinin ötesinde, hakikatin varlığıyla bağdaşabilecek baş-

¹⁸ Alain Badiou, Maria Kakogianni, *Entretien platonicien*, Lignes, Paris, 2015, s. 16.

ka bir demokrasi olabileceğini ima etmiş oluyor. Metindeki tırnak işaretlerinin anlamı da bu: Platon demokrasiyi değil 'demokrasiyi' eleştiriyor.

Bu imayı izleyerek Platoncu demokrasi eleştirisinin demokrasinin kendisine değil de belli bir demokrasi tipine yönelik olup olmadığını sorabiliriz. Aynı şekilde, Badiou'nun *Devlet*'inde 'demokrasi' eleştirisinin yanı sıra bir demokrasi savunusu olup olmadığını da sorabiliriz. İleride bu soruları soracağız. Ama önce bu tırnak içindeki demokrasinin ne olduğunu anlamak için Badiou'nun *Logiques des mondes* [Dünyaların Mantıkları] çalışmasının başında diyalektik maddecilikle demokratik maddecilik arasında yaptığı ayrımı anımsayalım. Badiou, içinde yaşadığımız toplumların hâkim düşüncesinin demokratik maddecilik olduğunu söylüyor. Demokratik maddecilik sadece bedenlerin ve dillerin (bireylerin ve sözlerin, toplulukların ve uzlaşıların) varlığını kabul ediyor. Diyalektik maddecilik ise bedenlerin ve dillerin yanı sıra hakikatin de varlığını kabul ediyor.¹⁹ Badiou'nun Platon'a duyduğu ilgi tam da Platonculuğun demokratik maddeciliğin ötesine geçme olanağı sunmasından kaynaklanıyor.²⁰ O hâlde, Badiou'nun *Devlet* diyalogunu yeniden yazma girişiminin ardında Platon düşüncesini demokratik hale getirme arzusunun değil, aksine Platon'un demokrasi eleştirisini keskinleştirerek *Devlet*'i demokratik maddeciliğin dışında yer alan bir politik öneri olarak okuma arzusunun yattığını söyleyebiliriz.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Badiou'nun *Devlet*'i Platon'un *Devlet*'inden daha da anti-demokrat bir hava taşıyor. Badiou, yeniden yazım sırasında Platon'un demokrasiye hiç söz etmediği pasajlara da demokrasiye yönelik eleştiriler ekliyor. Ama eleştirilerin hedefinin doğrudan demokrasinin kendisi mi, yoksa sadece belli bir demokrasi anlayışı, Badiou'nun demokratik maddecilik dediği şey mi olduğu konusunda hep bir belirsizlik kalıyor. Şimdi metin boyunca Badiou'nun demokrasi eleştirilerinin nasıl farklı hatlar izlediğini görebilmek için sekiz ayrı pasaja bakalım.²¹

1. Platon'un *Devlet*'inde, ikinci kitabın başında, Glaukon Sokrates'i tartışmayı sürdürmeye ve Thrasyamakhos'un söylediklerini daha ayrıntılı biçimde çürütmeye ikna etmek için uzun bir söyleve girişerek Thrasyamakhos'un savlarının tutarlı bir savunusunu sunuyor. Kendisi Thrasy-

¹⁹ Bkz. Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006, s. 9-17.

²⁰ Bkz. Platon'un *Devleti*, s. 9-10.

²¹ Badiou'nun *Platon'un Devleti*'nde demokrasiye söz ettiği pasajların tüketici bir listesini sunmaya çalışmıyorum. Burada üzerinde duracağım pasajların dışında, metnin başka yerlerinde de demokrasi ele alınıp tartışılıyor. Ama seçtiğim sekiz pasajın Badiou'nun demokrasiyle ilgili görüşleri hakkında bütüncül bir fikir oluşturmayı sağlayacağını düşünüyorum. Ayrıca Badiou kitabın on dördüncü bölümünde doğrudan demokrasi ve demokratik insan üzerine uzun bir betimleme sunuyor. Bu bölümü daha ileride ayrıntılı olarak tartışacağım.

makhos gibi düşünmese de fikirlerin netleşmesi adına bir süreliğine Thrasymakhos'un görüşlerini benimseyen biri gibi konuşuyor. Badiou'nun *Devlet*'inde, Sokrates Glaukon'un söylevinin başında araya girerek ondan kendi adına konuşmasını, gerçekten düşündüğü şeyleri söylemeye cesaret etmesini istiyor. İki pasajı karşılaştırarak okuyalım:

Thrasymakhos'un söylediği şeyi gözden geçireceğim. İlk olarak, herkesin anladığı haliyle adaletin ne olduğunu ve nereden kaynaklandığını, ikinci olarak, adaleti uygulayanların bunu iyi olduğu için değil zorunlu olduğu için, istemeyerek yaptıklarını, üçüncü olarak da böyle yaparak akılcıca davrandıklarını göstereceğim, çünkü dediklerine göre, adaletsiz olanın yaşamı adaletlinin yaşamından çok daha iyidir. Bana gelince, Sokrates, ben böyle düşünmüyorum. Ama Thrasymakhos'u ve binlerce başkasını duya duya şaşkına döndüm, kulaklarım uğulduyor.²²

Bir anlamda Thrasymakhos'un rolünü üstlenerek üç noktayı geliştireceğim. Birinci nokta: en azından egemen kanaatin gördüğü şekliyle adaletin özünün ve kaynağının anımsatılması. İkinci nokta: eylemlerini adalet idesine uyduranların bunu iyi olduğu için değil, istemeyerek, zorunluluk yüzünden yaptıklarını göstermek. Üçüncü nokta: böyle davranmakta haklılar, çünkü onlara göre adaletsiz olanın yaşamı adaletlinin yaşamından sonsuzca üstündür.

Bunun üzerine Sokrates sabırsızlanır gibi oldu:

– Bizi 'egemen kanaate göre', 'herkes', 'onlara göre' gibi ifadelere boğuyorsun. Fakat Glaukon, sen ne düşünüyorsun? Başkalarının kanaatlerinin uysalca gözden geçirildiği, değişken çoğunlukların kabul gördüğü 'demokratik' tartışmalara benzemez felsefe. Bizde hakikate cesaret edilir.

– Sokrates, dedi Glaukon ürküntüyle. Gayet iyi biliyorsunuz ki ben Thrasymakhos gibi düşünmüyorum! Bununla birlikte bu mesele hakkında içimin rahat olmadığını da itiraf edeyim. Bir yandan Thrasymakhos'un ve onu izleyen bir yığın kaba sofistin güçlü nutukları kulaklarımda çınlıyor; diğer yandan [...]²³

Badiou'nun *Devlet*'i yeniden yazarken yaptığı müdahalelerin güzel bir örneğiyle karşı karşıyayız. Badiou'nun Sokrates'i, Glaukon'a felsefi bir tartışmayla 'demokratik' tartışmalar arasındaki farkı anımsatıyor. Demokratik tartışmalar kanaatlere odaklanıyor ve tartışmanın sonucunu çoğunluğun fikirleri belirliyor. Oysa felsefi tartışmada kanaatlerin yerini hakikat alıyor, herkes kendi adına konuşuyor, tartışmanın sonucunu çoğunluğun ne düşündüğü değil hakikatin ne olduğu belirliyor.

²² Platon, *Devlet*, 358 b-c. Platon'dan yaptığım alıntıları Yunancadan kendim çeviriyorum.

²³ Badiou, *Platon'un Devleti*, 70-71 (çeviriyi epeyce değiştirdim).

2. Badiou'nun *Devlet*'inde, Glaukon'un ardından sözü alan Amantha az önce Sokrates'in Glaukon'a yönelttiği itirazı bu kez Sokrates'in kendisine yöneltiyor. Adalet üzerine konuşacaksak felsefi biçimde konuşmalıyız, kanaatleri bir yana bırakarak adaletin gerçekte ne olduğu sorusunun peşine düşmeliyiz. Amantha'nın itirazından bir bölüm okuyalım:

Maddi ya da toplumsal çıkarlara, kanaatlere, iyi ya da kötü şöhrete gelince, bunların hepsini benim için çöpe atın! Elbette genel yabancılaşmayı ve medya propagandasını göz önüne alınca, adaleti yüceltirken sesi titreyen ve mağdurlar için hıçkırma hıçkırma ağlayarak adaletsizliği reddeden ama kafasında itibardan, rahatlıktan, güvenliklerden ve yönetici maaşlarından başka bir şey olmadığı çabuk anlaşılan herhangi biri için harcayacak değilim kızgınlığımı. Böyle biri vicdanımı rahatlatayım derken çürümüştür; insanlığın, ahlakın ve merhametin aşılmaz modelini Batı 'demokrasilerinin' küçük burjuvalarının temsil ettiğine inanır canı gönülden. Adaletten asla hiçbir şey anlamayacaktır. Bu kişi zaten kaybedilmiştir, ısrara gerek yok! Ama siz Sokrates, siz bana bunu emretseniz bile, bir saniyeliğine de olsa böyle bir bakış açısıyla saygınlığınızı lekelemenize katlanamam. Siz bütün hayatınızı adalet meselesini enine boyuna araştırmakla geçirdiniz.²⁴

Burada da az önceki demokrasi-felsefe, kanaat-hakikat karşıtlığının bir benzerini buluyoruz. Ama bu kez 'demokrasi' sadece kanaatlerin ve çoğunluğun belirleyici olduğu bir tartışma tipi değil, merkezinde küçük burjuvazinin yer aldığı, propagandanın ve rekabetin belirleyici olduğu bir toplum modeli.

3. Badiou'nun *Devlet*'inde, Sokrates sanatlarda taklidin sınır tanımadan kuralısızca kullanılmasını eleştirdikten sonra, gerçek politikanın da taklide ve temsile değil yaratıcılık ve cesarete dayanması gerektiğini söylüyor. Glaukon da tam bu noktada araya girip yine sözü 'demokrasiye' getiriyor:

En azından siyaset alanında, salt mimetik bütün dilleri – geçici olarak? – reddiniz, ülkemizin müstakbel yöneticileri söz konusu olduğunda, onların dile getirmek ya da anlatmak istediklerine iyice belirlenmiş biçimlerin kendini dayatacağına işaret ediyor gibi geldi bana. Bu da bizim bugün gördüğümüz şu 'demokratik' çağrından çıkmışlıktan epey farklı olacak.²⁵

Herkesin hiçbir ölçüye başvurmada serbestçe herkesi taklit edebildiği mevcut 'demokratik' konuşma düzlemiyle yöneticilerin belli normlara bağ-

²⁴ Platon'un *Devleti*, 86-87 (çeviride küçük değişiklikler yaptım).

²⁵ Platon'un *Devleti*, 115.

lı kalarak söz alacağı ideal devleti karşı karşıya getiriyor Glaukon. Bu pasajın ilginç yanı ideal devlette kaçınılmaz bir zorlama unsurunun devreye gireceğini, politikacılara belli normların dayatılacağını ima etmesi.

4. Zorlama fikri metnin devamında iyice belirgin hale geliyor. Platon'un Devlet'i bedensel ya da ruhsal açıdan yetersiz vatandaşları ölüme terk ederken Badiou'nun Devlet'i onları eğitim kamplarına gönderiyor. Yine iki pasajı karşılaştırarak okuyalım:

O hâlde, *polis*'te sözünü ettiğimiz gibi bir tıpla bu türden bir yargıyı yasalaştıracaksın, onlar vatandaşlarının bedenleri ve ruhları doğuştan iyi olanlarına bakacaklar. Böyle olmayanlara gelince, bedence iyi olmayanların ölmelerine izin verilecek, ruh bakımından doğası kötü ve iyileştirilemez olanları ise yargıçlar öldürecek.²⁶

Ülkemizde tıbbın ve yargı aygıtının kısaca sunduğumuz modele uygun olması gerektiğini beyan etmen yeter. Göreceksin ki insanların büyük bir kesiminin fiziksel ve manevi imkanları ellerinden gelenin en iyisine ulaşacak. Diğerlerine, kronik hastalara, sakatlara, tembellere, yoldan çıkmışlara gelince, onları gözden çıkarmayacağız, tam aksine, bedenlerinden bilmedikleri ve faydalı hareketler, zihinlerinden yeni ışıklar çıkarmak için gayret edeceğiz. Böyle bir şey ne kadar gerekiyorsa o kadar zaman alacak ama bu zaman konusunda asla cimrilik etmeyeceğiz.

Amantha kaşlarını çatarak konuştu: – Sanıyorum Batılı demokratlar arasında pek muteber olmayan bir uygulamadan, 20. yüzyılın sosyalist devletlerinde gelişen şu 'yeniden eğitim kamplarından' söz ediyorsunuz.

– Bütün 'kampların' berbat, beyhude ya da cinai olduğunu düşünüyorum. Fakat yeniden eğitim fikrinden nasıl vazgeçelim? Bugünkü egemen eğitimin gerici, salt muhafazakârlar, hatta tam bir hiçlik ürettiği ortadayken yeniden eğitimden başka ne yapmalı?²⁷

Burada Amantha karakterinin Badiou'nun metnine nasıl dramatik bir derinlik kattığını görüyoruz. Sokrates ve Amantha, Badiou'nun düşüncesinin iki kutbu gibi karşımıza çıkıyor. Bir yandan, Badiou'nun Sokrates'i hastaların, sakatların, tembellerin zorla eğitilmesinden söz ediyor. Diğer yandan, Amantha bu türden bir eğitim fikrinin kamp deneyimine fazlasıyla benzediğine dikkat çekiyor ve Sokrates'in sözlerindeki aşırılığı dengeleyecek bir hamle yapıyor. Bu pasajda demokrasinin artık tırnak içinde olmaması

²⁶ Platon, *Devlet*, 409e – 410a.

²⁷ *Platon'un Devleti*, 132-133 (çeviride küçük bir değişiklik yaptım).

da dikkat çekici. Badiou tırnak işaretlerini unutmuş mu, yoksa Batılı demokratlar kampları eleştirirlerken o kadar da sözde-demokrat değiller mi artık? Her durumda, Sokrates yeniden eğitim fikrinden vazgeçmiyor ve demokratik eğitimin muhafazakârlar yetiştirmekten başka bir işe yaramadığını söylüyor. Dolayısıyla Badiou'nun demokrasi karşıtlığı belli bir eğitsel şiddetin kabul edilmesini de içeriyor.

5. Badiou'nun Sokrates'i, gençlerin eğitimini tartışırken bir yerde “‘demokrasi’ ya da ‘cumhuriyet’ sözcüklerinin ardına saklanan katıksız gerici-lerin düzeninden” söz ediyor.²⁸ Burada son derece örtük biçimde de olsa demokrasinin bir çeşit gerici şiddeti barındırdığı, yeniden eğitimin dönüş-türücü şiddeti karşısında bir çeşit demokratik şiddetin olduğu ima ediliyor.

6. Sokrates bir ülkede zenginlerin ve yoksulların varlığının o ülkenin birliğini tehdit ettiğini söylediğinde araya girip “ya orta sınıf?” diye soruyor Badiou'nun Glaukon'u. Badiou'nun Sokrates'i de şöyle yanıt veriyor:

Kısıtlı sürelerle yayılan nadir devrimci dönemler hariç, sözde ‘orta sınıf’ özellikle de demokrasilerde zenginlerin iktidarının kitle tabanını oluşturur.²⁹

İlk dikkatimizi çeken şey demokrasinin bu pasajda da tırnak içinde olmaması. Geçici dönemler hariç, demokrasilerde orta sınıf yoktur, sadece zenginler ve yoksullar vardır diyor Sokrates. Badiou bu kez hakikati arayan felsefeyle kanaatlerle yetinen demokrasi arasında değil, sınıfsız ideal devletle sınıflı demokrasiler arasındaki farka işaret etmiş oluyor.

7. Bir başka pasajda, Badiou'nun Sokrates'i aileden söz ederken “alacakaranlık kapitalizmin siyasi rejimi olan yozlaşmış demokrasi ‘şeffaflığa’ bağlıyor” diyor.³⁰ Böylece demokrasinin kapitalizme karşılık gelen yönetim biçimi olduğu açıkça öne sürülmüş oluyor. Bir kez daha, demokrasi tırnak içinde değil.

8. Son olarak, Badiou'nun Sokrates'i demokrasilerde gençlerin felsefeye ilgi duymasının önündeki başlıca engelin “kanaat özgürlüğü” olduğunu söylüyor. Televizyonda, gazetelerde, politik toplantılarda, hatta arkadaş sohbetlerinde herkesin serbestçe kendi kanaatlerini dile getirdiğine, bunu da en küçük bir hakikat kaygısı gütmeden yaptığına tanık oluyoruz. Herkes desteklediği politik görüşleri, sevdiği filmleri, romanları, inandığı fikirleri hiçbir rasyonel argümana başvurmada sahipleniyor. Herkesin istediğini söylemekte serbest olduğunu kabul ettiğiniz sürece istediğinizi söylemekte serbestsiniz. “Ben Shakespeare'i sevmiyorum.” “Ben de seviyorum.” Rasyo-

²⁸ Platon'un Devleti, 134 (çeviriyi değiştirdim).

²⁹ Platon'un Devleti, 149.

³⁰ Platon'un Devleti, 197.

nel gerekçeler sunmadığınız sürece bundan fazlasını söylemeniz mümkün değil. Böyle bir ortamın felsefenin gelişip serpilmesi için hiç de elverişli olmadığı açık. Peki ya bu durumu kabul etmeyenler, direnenler ne olacak? Sokrates'in yanıtını okuyalım:

Direnenlere gerektiği gibi muamele ederiz! Uzlaşmacı bir demokrat, azılı bir 'kanaat özgürlüğü' yanlısı değilseniz ayağınızı denk alın! Belli şeyleri yapmanızı yasaklayan insafsız yasalar olacak, sizi çamurda sürükleyecekler, gençliğin isyanını cezalandırmak için karakollar ve hapishaneler kurulacak, tansiyon yükselirse ufukta belki ölüm de olabilir, bazılarının tahminine göre ben de ölümle cezalandırılacağım.³¹

Kuşkusuz bu pasajda bir abartma söz konusu. Kimse kanaat özgürlüğünden yana olmadığı için ölüme mahkûm edilmez. Ama tam da bu abartma Badiou'nun eleştirisinin radikalliğinin göstergesi. Badiou bu kez Platon'un metninde de karşılığı olan bir demokrasi eleştirisini ele alıp geliştiriyor, onu günümüze uyarlayarak keskinleştiriyor, bir yandan da açıkça Sokrates'in ölümüne gönderme yapıyor. Üstelik demokrat yine tırnak içinde değil.

Demokrasiyi hedef alan, sonuncusu hariç Platon'un metninde karşılığı olmayan, Badiou'nun *Devlet*'i yeniden yazarken tartışmaya dahil ettiği, farklı kapsamda ve uzunlukta sekiz pasaja baktık. Pasajların bir arada okunmasından doğan sonuçları maddeler halinde özetleyebiliriz:

- a. Badiou, Platon'un demokrasi eleştirisiyle arasına mesafe koymak bir yana, bu eleştiriye sahipleniyor ve derinleştiriyor. Platon'un demokrasiden hiç söz etmediği yerlerde bile demokrasinin sorunlu yanlarını gündeme getiriyor.
- b. Badiou, demokrasiye üç temel eleştiri yöneltiyor. Demokrasi 1., 2., 3. ve 8. pasajlarda hakikati susturup kanaatlerin serbest dolaşımını sağlamakla, 2., 6. ve 7. pasajlarda kapitalizmin, burjuvazinin ya da zenginlerin yönetim biçimi olmakla, 3., 4. ve 5. pasajlarda gerçek bir eğitimin koşullarını ortadan kaldırıp eğitsel bir şiddetin yerine muhafazakarlığın şiddetini geçirmekle suçlanıyor.
- c. Badiou, 1., 2., 3. ve 5. pasajda demokrasiyi tırnak içinde yazarak eleştirilerinin hedefinin gerçek demokrasi olmadığını, başka bir demokrasinin mümkün olduğunu ima ediyor. Ama diğer pasajlarda tırnaklar ortadan kalkıyor ve gerçek demokrasi iması belirsizleşiyor. 'Demokrasi' karşıtlığı demokrasi karşıtlığına dönüşüyor.

³¹ Platon'un Devleti, 229 (çeviriyi değiştirdim). Ayrıca bkz. Platon, Devlet, 492b-d.

Uzmanlaşma İlkesinin Tersine Çevrilmesi

Badiou'nun *Devlet*'in felsefi içeriğinde yaptığı değişikliğin ardında Platon'un düşüncesini anti-demokratik unsurlarından arındırmak gibi bir niyet olmadığını gördük. Badiou'nun esas niyeti Platon'u demokrat yapmak değil komünist yapmak. *Devlet*'te zaten mevcut olan komünist unsurları kısımlıklarından kurtararak ideal devleti komünizme dönüştürmek. Bu niyetin Badiou'nun yeniden yazma çabasını nasıl baştan sona belirlediğini görmek için "uzmanlaşma ilkesinin" eleştirisine yakından bakmamız gerekecek.

Daha önce söylediğim gibi, Platon'un *Devlet*'indeki ana argümanın çıkış noktası bir çeşit uzmanlaşma ilkesi, yani her insanın doğal olarak belli bir işi yapmaya yatkın olduğu fikri. Platon'un çizdiği çerçevede, toplumsal hayata geçiş de ideal devletteki düzen de bu ilkeye bağlı olarak açıklanıyor. Toplumsal hayat doğası gereği sadece belli bir işi yapmaya yatkın olan insanın diğer insanların ürettiklerine gereksinim duymasından doğuyor. Doğal yatkınlıklar ve karşılıklı gereksinimler toplumsal iş bölümünü zorunlu kılıyor. İş bölümü ise çiftçinin zamanının tamamını yatkın olduğu işe yani çiftçiliğe ayırırken duvarcının, dokumacının, kunduracının ürettiklerinden yararlanmasını sağlıyor.³² İdeal devlette de durum aynı. Bu kez, doğal olarak felsefeye yatkın olanlar, yani akla bağlı olarak yaşayan insanlar devleti yönetecekler. Doğal olarak yürekli olanlar asker, doğal olarak arzularıyla hareket edenler de üretici olacaklar. Nasıl bir ruhunuz olduğu, ruhunuzda aklın mı yürekliliğin mi arzuların mı egemen olduğu devletin hangi sınıfına dahil olacağınızı belirleyecek.

Badiou'nun yaptığı şey işte bu temel varsayımı, *Devlet*'in çıkış noktasını oluşturan fikri tersine çevirmek. Badiou'nun önerdiği çıkış noktası şu: Her insan doğal olarak insana özgü bütün işlere yatkındır.³³ Her insan çiftçi, duvarcı, dokumacı, kunduracı da olabilir, asker de olabilir, filozof da ola-

³² Bkz. Platon, *Devlet*, 369e vd.

³³ Burada ister istemez *Alman İdeolojisi*'ndeki meşhur pasajı düşünüyoruz: "hiç kimse-nin kesin bir faaliyet alanına sahip olmadığı, dilediği her alanda kendini yetiştirebildiği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler. Böylece de bana, dilediğimce, bugün bu işi, yarın bir başka işi yapabilme - avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmamı gerektirmeden, sabah ava çıkıp öğleden sonra balığa gitme, akşamları hayvan yetiştirme, yemekten sonra da eleştiri yapma olanağı sağlar" (Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2016, üçüncü basım, 41). Zaten pek çok Platon okuru da Platoncu uzmanlaşma ilkesiyle Marx ve Engels'in insan anlayışı arasındaki karşıtlığa dikkat çekmiştir. Örneğin, daha önce *Devlet* üzerine derslerine gönderme yaptığım Leo Strauss şöyle diyor: "Sokrates, herkesin doğal, tek yönlü istidadını izlemesi gerektiğini söyler. Ürünler ancak bu şekilde iyi olacaktır. Burada Marx'ın zıt kutbunda durur; bunun farkında olmalısınız.

bilir. Platon'un devlet tasarısı nasıl uzmanlaşma ilkesine dayanıyorsa Badiou'nun devleti de iş bölümü ilkesinin reddine ya da tersine çevrilmesine dayanacak. Badiou, henüz metnin başında Platon'un ana argümanına öylesine temel bir müdahalede bulunuyor ki bundan sonra devlette hiçbir şey aynı kalmayacak. Argümanın çıkış noktasına yapılan müdahale argüman boyunca bir dizi değişikliğe yol açacak. *Devlet*'in kilit noktasının tersine çevrilmesi Badiou'nun metni yeniden yazma girişimi boyunca yankılarını hissettirecek.

Badiou'nun bu tersine çevirmeyi adım adım nasıl gerçekleştirdiğine bakalım. Üç adımlı bir işlem söz konusu.

İlk adım uzmanlaşma ilkesinin ya da iş bölümü fikrinin tarihselleştirilmesi. Tıpkı Platon'un Sokrates'i gibi Badiou'nun Sokrates'i de toplumların ortaya çıkışı ve gelişimini açıklamak için iş bölümü ilkesine başvuruyor. Ama Badiou'nun Sokrates'i iş bölümünü doğallaştırmak yerine tarihsel gelişimin zorunluluklarına dayandırıyor. Amantha'nın da araya girip sormasıyla Sokrates ideal devlette iş bölümünün ortadan kalkacağını açıkça söylüyor:

Uzmanlaşma, en azından görünüşte, daha rasyoneldir: Çiftçi bütün zamanını kendisi için olduğu gibi başkaları için de mükemmel bir buğday üreterek geçirsın ve bu buğdayı kunduracı, duvarcı ve terzinin toplumun tamamı için bütün zamanlarını kullanarak ürettikleri sağlam ayak-kabırlarla, güzel bir evle ve bedenine uygun kıyafetlerle takas etsin.

– Neden 'görünüşte' diyorsunuz? diye sordu kurnaz Amantha. İş bölümü görüldüğü kadar rasyonel değil mi?

– Ay! diye güldü Sokrates. Yakalandım! İş bölümü gerçek toplumların ortaya çıkışını aydınlatır şüphesiz. Ancak göreceğiz ki adalet fikrimize uygun düşecek geleceğin toplumunun ilkesi olamaz. O toplumda herkesin her şeyi ya da neredeyse her şeyi yapabilmesi gerekecektir.³⁴

Toplumları incelediğimizde daima iş bölümü üzerine kurulu örgütlenmelerle karşılaşırız. Ama bu örgütlenme biçimleri artık Platon'dakinin aksine doğal değil. Binlerce yıldır varlığını sürdüren iş bölümü "yerleşik olduğu kadar kuşku götürür de olan" iki inanışa dayanıyor: 1) doğa insanlara aynı yetenekleri vermez, her insan doğaca belli bir işe yakındır; 2) iş bölümü ve uzmanlaşma işlevseldir, her bir insanın farklı bir işte uzmanlaşması verimliliği artırır.³⁵ Badiou'nun büyük müdahalesi bu inanış-

Sanırım anti-Marksist görüş hiçbir yerde bu sayfalardaki kadar net bir şekilde belirtilmemiştir" (*Platon'un Politik Felsefesi, Devlet*, 157).

³⁴ *Platon'un Devleti*, 92 (çeviriyi değiştirdim).

³⁵ Bkz. *Platon'un Devleti*, 92.

ların ilkinin tersine çevirmek ve iş bölümünün doğal değil tarihsel, evrensel değil dönemsel olduğunu göstermek. Böylece ikinci inanış, iş bölümünün işlevselliği fikri kendiliğinden zayıflamış oluyor. Ama Badiou'nun bu ikinci inanışı hiç tartışmadığını, işlevsellik fikrini dolaylı olarak reddetmekle yetindiğini de not edelim.

İkinci adım askerlikle ilgili. *Devlet*'in ikinci kitabında, Sokrates temel gereksinimlerin karşılanmasına dayalı "ilkel" toplumdan bolluk toplumuna geçişle birlikte savaş tehlikesi ve ordu kurma zorunluluğunun ortaya çıktığını gösteriyor. Ardından da beklenebileceği gibi uzmanlaşma ya da iş bölümü ilkesine başvurarak doğa bakımından bu işe yatkın insanların gereken eğitimi alarak asker olmasını savunuyor, yani bir çeşit "profesyonel ordu" fikrini öne sürüyor.³⁶ Badiou'nun Sokrates'i de aynı akıl yürütmeyi benimsemeye kalkıyor ama bu kez özellikle Amantha'nın sert itirazlarıyla karşılaşiyor:

Kokuşmuş emperyalizm aşamasında değilsek, askerlik bir mesleğe karşılık gelmez, bir ulusal özneliliği kendinde toplar. Askerlik bir zorunluluk, koşulların bireyden bir talebidir. Savaşın insanları neye zorladığını iş bölümünün şapşal bağlamı dışında mükemmelen inceleyebiliriz. Aslında matematikçi, yarıstığı satıcısı ya da imalat makinesi işçisi olan yurttaşların faşist bir istilacıya karşı aslanlar gibi çarpıştıkları defalarca görülmüştür [...] ³⁷

Amantha askerliğin uzmanlaşma ilkesinin dışında tutulması gerektiğini, çünkü asker olmanın bir meslek değil bir vatandaşlık görevi olduğunu söylemiş oluyor. Profesyonel orduya gerek yok çünkü halk koşullar zorladığında "vatanı korumak için"³⁸ mesleği ne olursa olsun "aslanlar gibi" çarpışır. Badiou'nun burada milliyetçi ve militarist çağrışımları olan bir dili kolayca benimsemesi şaşırtıcı hatta rahatsız edici gelebilir. Ama Amantha'nın itirazı metnin ilerleyişinde can alıcı bir kırılmaya neden olacak ve Badiou'nun uzmanlaşma ilkesine karşı üçüncü ve nihai adımı atmasını sağlayacak.

Üçüncü adım askerlik hakkında söylenenlerin iş bölümü ilkesini bütünüyle ortadan kaldıracak biçimde kullanılması. Platon'un *Devlet*'inde profesyonel ordunun gerekliliğinin kabul edilmesinin ardından askerlerin eğitime odaklanılacak ve nüfusun geri kalanı güdülmesi gereken bir sürü

³⁶ Bkz. *Devlet*, 373e vd. Glaukon'un 374a'daki tepkisi kayda değer. "Profesyonel ordu" önerisini duyunca tipik bir Atinalı olarak her vatandaşın asker olması gerektiğine inanan Glaukon vatandaşlar kendi kendilerini savunamazlar mı diye soruyor. Sokrates uzmanlaşma ilkesini anımsatmak ve bu ilkenin özellikle askerlik söz konusu olduğunda ne denli vazgeçilmez olduğunu vurgulamak zorunda kalıyor.

³⁷ Platon'un *Devleti*, 99 (çeviriyi değiştirdim).

³⁸ Platon'un *Devleti*, 100.

gibi görüldüğü için tartışmaya dahil edilmeyecek.³⁹ Oysa Badiou'nun *Devlet*'inde herkes asker olduğu için askerlerin eğitilmesi artık halkın eğitilmesi anlamına geliyor, Platon'un yönetici olmaya aday bir toplumsal sınıf için öngördüğü eğitsel ilkeler halkın eğitilmesinin ilkelerine dönüşüyor ve bu yolla Platoncu uzmanlaşma ilkesi bütünüyle aşıyor. Amantha'nın profesyonel orduya itirazının sınıflı toplumdan sınıfsız topluma geçişi nasıl hazırladığını şimdi açıkça görüyoruz.

Ters Çevirmenin Etkileri

Uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrilmesi bir bakıma *Devlet*'in tamamının tersine çevrilmesi demek. Çıkış noktasında yapılan değişiklik kaçınılmaz olarak bütüncül etkiler yaratıyor ve argümanın eksenini kaydırıyor. Etkilerin zincirleme biçimde birbirlerine bağlanması nedeniyle Platon'un *Devlet*'ini okumuş olan biri Badiou'nun temel müdahalesini benimsediği andan itibaren metnin devamını Badiou'nun geçtiği yollardan geçerek kendisi de yazabilir. Şimdi uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrilmesinin Platon'un argümanı üzerindeki belli başlı etkilerini maddeler halinde sıralayalım.

1. En çarpıcı değişiklik hiç kuşkusuz Platon'un askerler için öngördüğü, özel mülkiyete ve paraya izin vermeyen, her şeyin ortak olduğu, komünist denebilecek yaşam biçiminin Badiou'da toplumun bütününe yayılması. Böylece ortaya sınıfsız, herkesin her işe şu ya da bu biçimde katıldığı, yöneten-yönetilen ayrımının belirsizleştiği yeni bir ideal devlet çıkıyor.⁴⁰ Badiou, metin boyunca bu yönetim biçimine farklı farklı isimler veriyor, bazen "komünizmden", bazen komünizm-öncesi dört politik düzeni de hesaba katarak "beşinci politik düzenden", bazen de çelişik gibi görünen terimlere başvurarak "evrensel aristokrasi" ya da popüler/halkçı aristokratizmden", "eşitlikçi aristokratizmden" söz ediyor.⁴¹

2. Platon'un *Devlet*'inde kilit rol oynayan dört temel erdem öğretisi baştan sona yenileniyor. Uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrilmesiyle birlikte

³⁹ Bilindiği gibi, Platon *Devlet* boyunca birçok yerde halkı koyun sürüsüne, filozof-kralı çobana, askerleri çoban köpeklerine, tiranları da kurtlara benzetiyor.

⁴⁰ Belki de kısmen Platon'un belli bir sınıf için tasarladığı modelin toplum ölçeğinde işler kılınması nedeniyle Badiou'nun Platoncu modelin keskinliklerini törpülemeye çalıştığını görüyoruz. Örneğin, aile konusunda Badiou son derece esnek davranıyor, Platon'un aileyi ortadan kaldırarak bütün toplumu, özellikle de askerlerden oluşan sınıfı tek bir aile haline getirmesi karşısında Badiou kasıtlı olarak belirsiz bırakılmış ifadelerle ailenin aşamalı bir ortadan kalkışından söz ediyor.

⁴¹ İlk iki adlandırma metinde sık sık karşımıza çıkıyor. "Evrensel aristokrasi" ve "halkçı aristokratizm" için bkz. *Platon'un Devleti*, 182; "eşitlikçi aristokratizm" için bkz. 291. Badiou'nun ideal devleti demokrasi olarak adlandırmaktan kaçındığına da dikkat çekelim.

bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adaletin tanımı baştan sona değişiyor. Her bir erdemın nasıl dönüştüğüne bakalım:

- a. Platon'da bilgelik devletin yönetiminden sorumlu olan filozofun (ya da filozofların) ayırt edici erdemiydi. Badiou'da devlet yönetimi bir uzmanlık alanı olmaktan çıktığı ölçüde herkes politik bilgelikten pay almaya başlıyor ve yönetime katılma hakkı kazanıyor. Akla uygun, hakikatle örtüşen kararlar alabilme anlamında bilgelik artık filozof-kralın ayırt edici erdemi değil halkın erdemlerinden biri. Herkes hem yöneten hem yönetilen olacak ve yönetim için gerekli politik bilgelige sahip olacak.⁴²
- b. Platon'da cesaret askerlerin ya da "koruyucuların" ayırt edici erdemiydi ve bir devletin cesaret erdemine sahip olup olmaması temelde askerlerinin cesur olup olmamasına bağlıydı. Badiou'da askerlik bir vatandaşlık görevi olarak kavrandığı, dolayısıyla herkes asker olacağı için cesaret herkesçe paylaşılan ortak bir erdem haline geliyor. Ayrıca Badiou cesareti askerlikle sınırlı bir erdem olmaktan çıkarıp toplumu bir arada tutan değerlerin, ortak ilkelerin korunmasına yönelik bir erdeme dönüştürüyor.
- c. Platon'da ölçülülük ortak bir erdem olsa da yönetenler ve yönetilenler açısından farklı anlamlar taşıyordu. Yönetilenlerin ölçülülüğü devleti bilgece yöneten filozof-kralın buyruklarına koşulsuz itaat anlamına gelirken yönetenlerin ölçülülüğü aklın yolundan şaşmaktan ibaretti. Badiou'da herkes sırayla hem yöneten hem yönetilen olacağı için bu ikilik ortadan kalkıyor. Artık herkes akla uygun hareket etmek, yönetenlerin değil aklın buyruklarına boyun eğmek zorunda.
- d. Platon'da adalet belli bir toplumsal sınıfın değil devletin bütününün erdemiydi ve herkesin yerini bilmesine, kendi işiyle uğraşmasına dayanıyordu. Dolayısıyla uzmanlaşma ve iş bölümü fikri Platon'un adalet tanımını doğrudan belirliyordu. Badiou'da iş bölümü toplumsal örgütlemenin temeli olmaktan çıktığı ölçüde adalet her bireyin bütün toplumsal işlevleri yerine getirme gücüne sahip olması, ama aynı zamanda istediği alanda kendini geliştirme araçlarının

⁴² Badiou'nun Sokrates'i şöyle diyor: "Politika bir uzmanlık alanı değildir ve olamaz. Politikada yalnızca belli bir konu hakkında değil, ülke sakinlerinin karşı karşıya geldikleri bütün durumlar hakkında karar verilir. Bu alanda yetkinlik de *a priori* olarak herkese aittir, birkaç kişiye değil. Dolayısıyla tartışmalardaki ve kararlardaki bilgelik özel olarak yetiştirilmiş birkaç yurttaşta değil, komünizmin genel koşullarına cevap veren ve kendini ortak kaderimizin paydaşı gören bütün zihinlerde bulunması gereken bir erdemdir" (*Platon'un Devleti*, 156, çeviriyi değiştirdim).

elinden alınmaması anlamına gelmeye başlıyor.⁴³ Buna koşut olarak, adaletsizliğin tanımı da değişiyor. Artık adaletsizlik bir kişinin doğaca yatkın olmadığı, uzmanlaşmadığı bir işi yapmaya niyetlenmesi değil belli bir toplumsal işleve indirgenmesi *ya da* kendi yeteneklerini geliştirmesinin engellenmesi.⁴⁴

Badiou'nun dört temel erdem öğretisini bu şekilde gözden geçirmesi Platon'un *Devlet*'indeki tuhaf bir gerilimin de aşılmasını sağlıyor. *Devlet*'in temel argümanı ruhla devlet arasında kurulan analojiye dayanıyordu. Bilgelik devleti yönetecek filozof-kralın erdemi olduğu kadar ruhun bir parçası olan aklın da erdemiydi. Aynı şekilde, cesaret hem koruyucular sınıfının hem ruhun bir diğer parçası olan yüreğin erdemi, ölçülülük hem (itaat etme anlamında) üreticiler sınıfının hem ruhtaki arzulayan kısmın erdemiydi. Adalet devlet ölçeğinde her sınıfın kendi işini yapmasına, ruh ölçeğinde ise ruhun diğer parçalarının akla uygun davranmasına karşılık geliyordu. Sözüünü ettiğim gerilim işte bu noktada karşımıza çıkıyor: Platon'un ruh-devlet analojisini hızlıca özetlediğim şekilde anlarsak ideal devlette sadece bir kişinin yani filozof-kralın ruhunda adalet olabilir, çünkü sadece onun ruhunun parçaları arasında gerçek bir denge var. Nüfusun geri kalanı adil bir devlette yaşadığı halde tam anlamıyla adil bir ruha sahip değil. Koruyucuların ruhu yürek akıldan daha baskın olduğu için, üreticilerin ruhu da arzular akıldan daha baskın olduğu için adaletten yoksun. Filozof olmayanların ruhu ideal devlette ancak dolaylı yoldan, yani bilgece yönetilen bir devlette yaşadıkları için adil sayılabilir belki. Ama bu ruhlar kendi başlarına ele alındığında adil değiller. Badiou'nun *Devlet*'inde, bütün vatandaşlar bilge, cesur ve ölçülü olacağı için bu gerilim ortadan kalkıyor, ruh-devlet *ya da* birey-devlet analojisi çok daha güçlü biçimde işlemeye, birey düzeyinde adaletle devlet düzeyinde adalet örtüşmeye başlıyor. Artık ideal yani adil devlette sadece filozof-kralın değil herkesin ruhu adil olacak. Tam da herkesin ruhu adil olduğu için herkes her işi yapabilir hale gelecek, iş bölümüne dayalı sınıfsal ayrımlar ortadan kalkacak. Platon'un ideal

⁴³ "Kısacası, adaletin şuna dayandığını söylemiştik: Her birey, kendinde gördüğü istidatları geliştirebilir; Marx'ın 'çokbiçimli işçi' dediği, duvarcılıktan matematikçiliğe, temizlikçilikten şairliğe, askerlikten doktorluğa, tamircilikten mimarlığa, dönemin kendine sunduğu imkanlardan hiçbirini dışarıda bırakmayan bir insana dönüşmek için kendini aynı yoğunlukla hazırlayabilir" (*Platon'un Devleti*, 162).

⁴⁴ Badiou'nun Sokrates'i adaletsizliği şöyle tanımlıyor: "adaletsizlik hem herkesin evrensel uzmanlığını engellemek hem de bu evrensellik adına herkesin kendinde bulduğu özel yetenekleri geliştirmesini yasaklamaktır" (*Platon'un Devleti*, 163, çeviride küçük bir değişiklik yaptım).

devleti filozof-kralın ruhuna benziyordu, Badiou'nun ideal devleti halkın ruhuna benzeyecek.⁴⁵

3. Uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrilmesi sadece dört büyük erdemin değil *Devlet*'te karşımıza çıkan başka temel kavramların da gözden geçirilmesine yol açıyor. Örneğin, *mimesis* kavramının Platon'un *Devlet*'inden Badiou'nun *Devlet*'ine geçerken nasıl dönüştüğüne bakalım. Taklit Platon'un *Devlet*'inde önce üçüncü kitapta, sonra da daha sert biçimde onuncu kitapta eleştiriliyor, sadece ideal devletin kurucu ilkeleriyle örtüşen şeylerin taklit edilmesine izin veriliyordu. Badiou taklit konusunda çok daha karmaşık bir strateji izliyor. İlk olarak, Platon'un taklit eleştirisine bambaşka bir yön kazandırıyor ve bir modelin olduğu gibi uygulanmasına, körü körüne taklit edilmesine dayalı bir politika anlayışına saldırıyor.⁴⁶ İkinci olarak, iş bölümünü tarihselleştirdiği gibi taklidi de tarihselleştiriyor. İş bölümünün egemen olduğu toplumlarda taklit taklitçinin uzmanlığıyla sınırlı; komedya yazarının tragedya yazması bile, komik olanı taklit ettiği gibi trajik olanı da taklit etmesi bile mümkün değil. Dolayısıyla taklidin sınırları, tarihsel olarak, iş bölümüne dayalı toplumsal örgütlenme tarafından belirlenmiş durumda. Oysa Badiou'nun ideal devletinde iş bölümü ortadan kalkacağı için herkes herkesi taklit edebilir hale gelecek, en beklenmedik yer ve kılık değiştirmeler mümkün olacak.⁴⁷ Üçüncü olarak, Badiou'nun tasarladığı ideal devlette insanların kolayca birbirlerinin yerine geçebilmesinin çoğu zaman taklit sayılmayacağı ortaya çıkıyor. Bir asker filozofu taklit edebildiği için değil zaten kendisi de filozof olduğu için onun yerine geçecek. Tek bir alanda uzmanlaşmanın getirdiği kısıtlılıklar aşıldığında taklide gerek kalmadan herkes farklı toplumsal rolleri üstlenebilecek.⁴⁸ Badiou'nun met-

⁴⁵ Platon'un analogisindeki gerilim Platon'un ruhtaki adaletten çok devletteki adaletle ilgilendiğinin, önceliğinin adil bir devlet projesi önermek olduğunun göstergesi sayılabilir. Buna karşılık, Badiou devletle ilgilenirken bireyleri gözden çıkarmıyor, adalet kavramını her iki düzeyde de işleyebilecek biçimde yeniliyor.

⁴⁶ "Mekanik ve kölece taklitlerin getirdiği mutsuzlukları, 20. yüzyılın komünist partileri tek bir modelden ilham aldıklarında gördük. O tek model, her daim haklı olan Partisi ve halkların küçük babası, dahi şefleri Stalin'le, 'sosyalizmin anavatanı' Sovyetler Birliği'di" (*Platon'un Devleti*, 114).

⁴⁷ "Erkekler, şiş göbekli, sakallı, kaba saba adamlar da olsalar, dekolterileriyle baş döndüren süslü genç kızları ya da zehirli ve vurucu bir dille kocalarına hakaret eden yaşlı kadınları ustalıkla taklit edebilirler" vb. (*Platon'un Devleti*, 114).

⁴⁸ "Elbette bizim inşa ettiğimiz toplumda kunduracı ve pilot, çiftçi ve yüksek mahkeme yargıcı, albay ve bakkal olunabilir. Ama şunu iyi anlamak lazım, bakkal albayı taklit etmez, zira albay olduğunda hakikaten albaydır" (*Platon'un Devleti*, 116-117). Dolayısıyla Badiou'nun devlet tasarısı taklidin sınırlarını hem genişletmiş hem daraltmış oluyor. Bir yandan, insanlar birden fazla işte çalışmaya başladıklarında çok daha fazla insanı, kendilerine hiç benzemeyen insanları bile taklit edebilir hale gelecekler. Diğer yandan, çoğu zaman başkalarıyla aynı becerilere sahip olacakları için onların yerine geçtiklerin-

ninde *mimesis*'in irdelenişi çok daha ayrıntılı bir okumayı hak ediyor kuşkusuz. Ama bu kadarı bile uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrilmesinin taklit kavramını ele alış biçimimizi nasıl değiştirdiğini görmemiz için yeterli.

4. Badiou'nun *Devlet*'inde sadece kavramlar değil mitler, alegoriler, benzetmeler de anlam değiştiriyor. Platon *Devlet*'in üçüncü kitabının sonunda uzmanlaşma ilkesini "soylu yalan" olarak bilinen bir mitle destekliyordu. Buna göre, bütün insanlar topraktan geliyordu, ama tanrı yönetici olmak için doğanların mayasına altın, asker olmak için doğanlarınkine gümüş, üreticilerinkine de demir ve tunç katmıştı. Böylece uzmanlaşma ilkesinin ardında yatan doğal yatkınlıklar teolojik, mitolojik bir zeminde temellenmiş oluyordu. Badiou'nun Sokrates'i bu öyküyü anlattıktan sonra sözlerine şöyle devam ediyor:

Yalnız bazılarına göre mit burada bitmez. Günün birinde, der bu bozguncu vaizler, henüz suretini bilmediğimiz bir tür karşı-tanrı gelecek. Erkek mi? Işıltılı güzellikte bir kadın mı? Bir ekip mi? Bir fikir, her tarafı ateşe verecek bir kıvılcım mı? Onu bilmek imkânsız. Her halükârda bu karşı-tanrı bütün Fenikelileri, hatta belki bütün insanlığı eritecek ve bundan böyle istisnasız hepsi toprak, demir, altın ve gümüş karışımından oluşacak şekilde onları yeniden biçimlendirecek; böylece kader eşitliğine aynı şekilde sahip oldukları için bölünmeden yaşayabilecekler.⁴⁹

Platon'un anlattığı öykü tarihsel olarak iş bölümünün egemen olduğu toplumlara, Badiou'nun eklediği kısım ise iş bölümünün aşılacağı geleceğin toplumuna karşılık geliyor. Komünizme geçiş karşı-tanrının müdahalesiyle olacak. Herkes aynı mayadan meydana geldiği için iş bölümüne gerek kalmayacak, herkes sırayla her işi yapacak.

Benzer bir değişiklik mağara alegorisinde de karşımıza çıkıyor. Badiou sadece mağarayı sinema salonuna çevirerek Platon'un imajlarını yenilemiyor, aynı zamanda alegorinin metin içindeki işlevini de değiştiriyor. Artık mağara alegorisi "istisnasız bütün bireylerde eşit ve pozitif bir düşünce gücü olduğu" varsayımını canlandırmaya hizmet ediyor.⁵⁰ Bundan böyle filozofun tek başına hakikati görüp gelmesi ideal topluma geçiş için yeterli sayılmayacak. Herkes filozof olacak. "Herkes, isteyerek veya zorla,

de onları taklit etmiş olmayacaklar. Gerçekte olmadığımız şeyin yerine geçtiğimizde o şeyi taklit ederiz. Zaten o şeye dönüşebiliyorsak onu taklit etmemiz söz konusu olamaz. Taklitçilik, barındırdığı bütün tehlikelerle birlikte, ancak Platon'un devleti gibi keskin sınıfsal ayrımlar sergileyen bir toplumda gelişip serpilebilir gibi görünüyor.

⁴⁹ Platon'un *Devleti*, 141 (küçük değişiklikler yaptım).

⁵⁰ Platon'un *Devleti*, 261.

mağaradan çıksın! Güneşli doruğa yapılan sefer herkesin olsun!” diyor Badiou’nun Sokrates’i.⁵¹

5. Son olarak, ideal devlete nasıl geçileceği konusunda da önemli bir değişiklik meydana geliyor. Platon’un metninde, Sokrates askerlerin müziğe, şiire ve bedensel egzersizlere dayalı eğitimlerini ele aldıktan sonra nihayet ağzındaki baklayı çıkarıyor ve devleti yönetenlerin filozof olması gerektiğini söylüyordu. Badiou’nun Sokrates’i de aynı yoldan ilerliyor, ama bu kez bütün halk yönetime katılacağı için herkesin filozof olması gerektiği sonucu çıkıyor.⁵² Platon’da ideal devletin kurulması için tek bir kişinin ya da bir avuç insanın, devleti yöneten azınlığın filozof olması yeterliydi. Dolayısıyla talihin yardımıyla filozofların başa geçmesi ya da bir tiranın çocuklarının tanrısal bir esinlenişle felsefeye merak sarmaları ideal devlete geçişi mümkün kılacaktı.⁵³ Bir kez başa geçtikten sonra filozof-kral yukarıdan aşağı bütün toplumu dönüştürerek devlet düzeyinde adaleti sağlayabilirdi. Badiou’da geçişi açıklamak çok daha zor. Çünkü bütün halkın nasıl filozof olacağı sorusuna ikna edici biçimde yanıt vermek kralın ya da tiranın nasıl filozof olacağını açıklamaktan çok daha zor. İster istemez bir tür döngüsellğe düşüyoruz: Herkesin filozof olması toplumsal dönüşümü sağlayacak politik koşulların oluşmasına bağlı, ama bu koşulların oluşması da yönetimin zaten filozof-halkta olmasına bağlı.⁵⁴ Platon’un talihten ya da tanrısal bir esinlenişten söz ettiği yerlerde Badiou “gizli bir tanrı” olarak “öngörülemez olaydan” söz ediyor. “Uzlaşmacı rutini kıracak”, kanaatlerin egemenliğini kesintiye uğratarak düşüncenin önünü açacak, hakikatle politikayı buluşturarak demokrasilerin üzerini örttüğü yeni kolektif örgütlenme biçimlerinin hayata geçirilmesini sağlayacak bir olay.⁵⁵ İdeal devlete geçişi işte bu beklenmedik olay sağlayacak.

⁵¹ *Platon’un Devleti*, 262.

⁵² Burada ilk öncülü Platoncu, ikinci öncülü anti-Platoncu bir akıl yürütme olduğunu söyleyebiliriz: a) Politikayla felsefe buluşmadan ideal devlet ya da komünizm kurulamaz, b) ideal devlette herkes yönetime katılacak, herkes politikayla uğraşacak, c) öyleyse herkes filozof olmalı, herkes mağaranın dışına çıkmalı.

⁵³ Bkz. Platon, *Devlet*, 499 b-d. Platon’un çizdiği çerçevede, tiranlık toplumsal dönüşüm için en elverişli zemin gibi görünüyor çünkü tek bir kişinin, tiranın filozof olması yetecek. Demokrasi ise en elverişsiz zemin çünkü bütün halkın filozof olması mümkün değil.

⁵⁴ Döngüsellikten çıkmanın bir yolu ara aşamalar varsaymak. Tıpkı “proletarya diktatörlüğü” gibi geçici bir filozoflar diktatörlüğü bütün halkın filozof olmasının koşullarını yaratamaz mı? Badiou yer yer “büyüyecek ve üstün gelecek bir azınlık”tan söz etse de (bkz. *Platon’un Devleti*, 233) genelde geçiş konusunda sessiz kaldığı için tahmin yürütmekle yetinmek zorundayız.

⁵⁵ Bkz. *Platon’un Devleti*, 229-230.

Komünizm-öncesi Parlamenter Demokrasi

Badiou'nun tasarladığı devlet gözümüzde canlanmaya başladı: uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrildiği, özel mülkiyetin olmadığı, halkın hem üretici hem asker hem filozof olduğu, yöneten-yönetilen ayrımının ortadan kalktığı bir toplumsal örgütlenme. İdeal devleti bu şekilde resmettikten sonra tıpkı Platon'un *Devlet*'in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarında yaptığı gibi Badiou da kendi metninin on üçüncü ve on dördüncü bölümlerinde çarpık yönetim biçimlerini, "komünizm-öncesi" politik düzenleri tartışıyor.

Platon çarpık yönetim biçimlerini ideal devletin yozlaşmış halleri olarak sunuyordu. Filozofların devleti yönettiği bir "altın çağın" ardından önce askerlerden oluşan bir azınlığın yönetici konumunda olduğu timokrazi, sonra zenginlerden oluşan bir azınlığın yönetimi üstlendiği oligarşi, sonra herkesin yönetime eşit biçimde katıldığı demokrasi, en sonunda da tutkularının kölesi olmuş bir zorbanın yönetimi ele geçirdiği tiranlık geliyordu. Platon'un tarihsel anlatısı ideal devletten gitgide uzaklaştığımız bir çöküş öyküsüydü.⁵⁶ Badiou bir yandan dört çarpık yönetim biçimini "komünizm-öncesi" politik düzenler başlığı altında düşünüyor, böylece Platon'un çöküş anlatısını bir ilerleme öyküsüne dönüştürüyor, komünizmi tarihsel anlatının başlangıç noktası olarak değil varış noktası olarak sunuyor. Diğer yandan, Platoncu altın çağ fikrini bir şekilde koruyor ve çarpık yönetim biçimlerini ideal devletin (komünizmin) bozulmuş halleri olarak görmeyi sürdürüyor.⁵⁷ Dört bozuk düzen hem yozlaşmanın çeşitli derecelerine hem ideal olanın ardışık ön aşamalarına karşılık geliyor.

Badiou timokrazi, oligarşi ve tiranlığı incelerken Platon'dan çok da uzaklaşmıyor. İlginç olan, Badiou'nun demokrasi hakkında söyledikleri. Badiou'nun çizdiği demokrasi resmi Platon'unkinden çok daha net, çok daha eleştirel ve keskin.

⁵⁶ Platon tiranlığa özel bir ilgi gösteriyordu. Çünkü tiranlık hem yozlaşmanın en ileri noktası, ideal devletin radikal karşıtı, hem de tiranın çocukları tanrısal bir esinle filozof olabileceği için ideal devlete dönüşü sağlayacak en elverişli politik zemindi. En çarpık politik düzen yozlaşmanın gitgide derinleştiği çizgisel bir çöküş anlatısıyla yozlaşmanın ardından altın çağın yeniden geleceği döngüsel bir kurtuluş anlatısının kesişim noktası gibiydi.

⁵⁷ Badiou aslında Platoncu altın çağ mitini komünist ülkelerin dağılışını, Rusya ve Çin'in geçirdiği dönüşümü tartışmasına dahil etmenin bir aracı gibi kullanıyor. Bu araç sayesinde Lenin'den Putin'e giden bir hat çizerek komünizmin nasıl adım adım timokraziye, oligarşiye, demokrasiye ve sonunda tiranlığa ya da diktatörlüğe dönüştüğünü irdeleyebiliyor. "Sovyetler Birliğinin yıkılmasından sonra komünist devletin aparatçikleri ve sözde muhalifleri post-komünist kapitalizmin en zengin 'oligarklarına' dönüştü" vb. (Platon'un Devleti, 297, çeviriyi değiştirdim).

İki büyük belirsizlik Platon'un demokrasi hakkında gerçekten ne düşündüğüne karar vermemizi zorlaştırıyordu. İlk olarak, Platon demokratik toplumu betimlerken öylesine etkileyici bir çoğulculuktan söz ediyordu ki erkeklerle kadın, yerliyle yabancı, efendiyle köle, yaşlıyla genç, hatta insanla hayvan arasındaki bütün ayrımların ortadan kalktığı, herkesin kendi hayatına özgürce yön verdiği bu politik ortamın Platon'un ütopyası değil de kâbusu olduğunu iddia etmek gitgide güçleşiyordu. Platon'un eleştirileri bu çoğulcu toplumsal yaşamın kendisini mi hedef alıyordu gerçekten, yoksa asıl sorun böyle radikal bir çoğulculuktan zorunlu olarak tiranlığın çıkacak olması mıydı?⁵⁸ İkinci olarak, *Devlet*'teki demokrasi betimlemesinin bazı unsurlarına odaklanarak eleştirilerin hedefinin Platon'un yaşadığı dönemdeki Atina demokrasisi olduğu izlenimine kapılsak da Julia Annas'ın işaret ettiği gibi, betimlemenin bütününe hesaba kattığımızda bu izlenimimiz bulanıklaşmaya mahkumdu. Atina'da örneğin kadınlarla erkeklerin eşit olmadığını ya da herkesin kamusal alanda fikirlerini özgürce ifade edemediğini gayet iyi bildiğimize göre, Platon'un içinde yaşadığı toplumu eleştirirken bir yandan da hiç deneyimlemediği bir yaşam biçimini hedef aldığını söylemek zorundaydık.⁵⁹

Platon'daki belirsizliklerin ilki Badiou'da tamamen ortadan kalkıyor. Platon'un aksine Badiou sahici bir çoğulculuk ve özgürlük ortamını değil, sahte bir özgürlüğü, yüzeysel bir çoğulculuğu tartışıyor. Demokrasilerde herkes özgürlükten dem vurup dursa da "insan ticaret yapmakta ve bütün gezegendeki yoksulların sırtından zengin olmakta 'özgür' sadece".⁶⁰ "İnsanın özerkliği", "bireysel özgürlük", "sosyal başarı", "gerçeklerden hareket etme cesareti" gibi ifadeler asıl anlamlarını yitirmiş durumda. Artık toplumsal meseleler karşısındaki duyarsızlık özerklik ve özgürlük olarak, kariyer peşinde koşmak sosyal başarı olarak, eşitsizlik ve baskıyı savunmak gerçekçilik olarak görülüyor.⁶¹ İnsanlar "dış görünüşleri bakımından büyük bir çeşitlilik sergiliyorlar", ama konu ciddi meselelere gelince aynı insanlar "tuhaf biçimde birbirlerine çok benziyor ve papağan gibi birbirlerini tekrarlıyorlar."⁶² Aynı fikrin başka bir ifadesi:

⁵⁸ Platon'un demokratik toplumu tam da hakikatin ortadan kalktığı, *doxa*'nın egemenliğine boyun eğmiş bir toplum olduğu için eleştirdiğini söyleyebiliriz elbette. Ama demokratik çoğulculuğun felsefenin gelişmesi için gerekli özgür ortamı sunduğunu hesaba katarak demokrasinin hakikatin keşfine en açık toplum olduğunu da söyleyebiliriz.

⁵⁹ Bkz. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, 300-301.

⁶⁰ *Platon'un Devleti*, s. 312.

⁶¹ Bkz. *Platon'un Devleti*, s. 318.

⁶² *Platon'un Devleti*, s. 312 (çeviriyi değiştirdim).

Önemli kararların çoğu (polisle, savaşla, ittifaklarla, büyük sanayi veya finans gruplarıyla ilgili kararlar) kapalı kapılar ardında düzenlenen toplantılarda gizlice alınır; bu tür toplantılar tabii anayasalarda öngörülmez, halkın bunlardan haberi yoktur. Bu arada eşcinsel din adamlarının evliliği veya mavi balinaların korunması gibi ikincil konular üstüne yapılan hararetili 'tartışmalarla' halk oyalanır.⁶³

Kısacası, Badiou kolay bir hedef seçiyor, yönetimin gerçekten halkın elinde olmadığı, zenginlerle yoksulların aynı haklardan yararlanmadığı, çeşitliliğin yüzeyde kaldığı, bireyciliğin temel değer haline geldiği, kanaat özgürlüğünün sadece ikincil konularda fikirlerini serbestçe söyleme hakkına indirildiği bir sahte demokrasiye yöneliyor eleştirilerini. Bu da Platon'un metnindeki derinliğin Badiou'da kaybolmasına yol açıyor. Ancak "görünüşte anarşik ve çokrenkli olan" bir iktidarı eleştirmek mümkün elbette.⁶⁴ Ama felsefi açıdan bakarsak, bu hamleyle eleştirinin düşündürücü gücü zayıflamış oluyor.

Platon'daki ikinci belirsizlik de Badiou'da ortadan kalkmış gibi görünüyor. Platon, döneminin Atina demokrasisinden çok gerçekten "anarşik ve çok renkli" olan kurgusal bir toplumu betimliyordu. Oysa Badiou'nun demokrasiden anladığı şey Batılı parlamenter demokrasiler. Platon'un aksine Badiou sadece içinde yaşadığı toplumu eleştiriyor. Eleştirilerinin net ve keskin olmasını sağlayan da bu. Ama bu eleştirileri okurken Badiou'nun gerçekten demokrat, gerçekten çoğulcu ve özgürlükçü olan bir toplum hakkında ne düşündüğünü merak ediyoruz. *Platon'un Devleti* bu merakımızı gidermeye izin vermiyor. Daha önce gördüğümüz gibi, Batılı demokrasilerin eleştirisi yer yer demokrasinin kendisinin eleştirisine dönüşür gibi oluyor, Badiou bazı pasajlarda sahte demokrasiye karşı gerçek bir demokrasiden yana olmak yerine toptan demokrasi fikrini hedef alıyormuş izlenimi uyandırıyor. Bu da Platon'dakine benzer bir belirsizliğin (Atina demokrasisi mi kurgusal bir demokrasi mi?) Badiou'nun metninde alttan alta varlığını sürdürmesine yol açıyor. Eleştirilen şey komünizm-öncesi, yozlaşmış parlamenter demokrasiler mi, yoksa demokrasinin kendisi mi? Bu soru yanıtız kalıyor.⁶⁵

⁶³ *Platon'un Devleti*, s. 313 (atlanmış bir kısmı çeviriye ekledim).

⁶⁴ Bkz. *Platon'un Devleti*, s. 314.

⁶⁵ Badiou'nun *Platon'un Devleti*'ni hazırlarken yazdığı başka metinlerde de aynı belirsizliği ve gerilimi bulmak mümkün. Örneğin, "Demokrasi Bayrağı" başlığıyla Türkçeye çevrilen kısa bir metninde, Badiou önce Batılı demokrasileri dünyanın geri kalarını dışarıda tutmakla, "demokratlar" arası sınırlı bir dünya içinde kalmakla suçluyor. Ardından *Devlet*'in sekizinci kitabına yöneliyor ve bütün gerici, aristokrat yanlarına karşın Platoncu demokrasi eleştirisinin demokrasinin ve demokratik insanın özünü yakalamayı başardığını söylüyor. Demokratik tipin nasıl sürekli bir haz yaşantısına zor-

Ütopyacılık, Hakikat, Demokrasi, Kapitalizm

Ortaya çıkan tablo şu: Badiou'nun Batılı parlamenter demokrasiye karşı önerdiği şey sınırları epeyce belirsiz kalan bir tür komünizm. Badiou'ya göre, bu komünizmin fikir babalarından biri, belki de en önemlisi Platon. Platon'un *Devlet* diyaloguna belli müdahaleler yaparak metni yeniden yazdığımızda *Devlet* Badiou'nun özlediği türden bir komünizmin savunusuna dönüşüyor.

Badiou'nun *Devlet*'i yeniden yazarken izlediği stratejinin iki ayrı düzey sunduğunu, metne yapılan müdahalelerin hangi düzeyde yer aldıklarına bağlı olarak iki ana kümeye ayrılabilceğini gördük. Bir yandan Badiou metni güncelleştirmeye, günümüz okurlarının ilgisini çekebilecek hale getirmeye çalışıyor, bu yönde ikincil denebilecek düzeltmeler, değişiklikler yapıyor. Diğer yandan *Devlet*'in felsefi çekirdeğinde önemli bir değişiklik öneriyor, uzmanlaşma ilkesini tersine çeviriyor ve bu tersine çevirmenin Platon'un ana argümanı üzerindeki etkilerini açığa çıkarıyor. İlk türden değişikliklerin bir Antik Yunan metnini okurken kaçınılmaz olduğunu, bugün *Devlet*'le felsefi bir ilişkiye girmenin metnin zamanaşımına uğramış unsurlarını güncellemekten geçtiğini düşünüyorum. Dolayısıyla Badiou'nun stratejisinin ilk düzeyine ait müdahalelerin ardında yatan varsayımın doğru olduğuna inanıyorum. İkinci kümeye ait müdahaleler ise daha tartışmalı görünüyor. Şimdi Badiou'nun çalışmasına dışarıdan bakarak bütüncül bir değerlendirme yapmaya, uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrilmesini ve bunun sonuçlarını ütopyacılık, hakikat, demokrasi ve kapitalizm problemlerine odaklanarak genel bir düzlemde tartışmaya çalışacağım.

1. Çoğu zaman, Platon'un *Devlet*'i felsefe tarihinin ilk büyük ütopyası gibi sunulur. Ama Platon'la Badiou'yu karşılaştırdığımızda Platon'un sanıldığından çok daha az ütopyacı olduğunu fark ediyoruz. Eğer ütopyacılıktan ideal bir toplum tasarlayıp onun hayata geçirilmesini beklemeyi anlıyorsak *Devlet* hiç de ütopyacı bir metin değil.⁶⁶ Platon, *Devlet* boyunca, önerdiği

landığını, sürekli genç kalmaya mahkûm edildiğini, bu ebedi gençliğin ardında nasıl bütün değerleri eşitleyen ve değersizleştiren bir nihilizmin yattığını gösteriyor. Demokrasinin asıl karşıtının tiranlık, totaliterlik ya da diktatörlük değil komünizm olduğunu iddia ediyor. Ama metnin son satırlarında da "gerçek demokratlar" olmak istiyorsak komünist olmanın yeni yollarını bulmamız gerektiğini öne sürüyor! Demokrasi komünizm-öncesi, komünizm karşıtı bir rejim mi, yoksa Batılı demokrasilerden ayrı komünist bir demokrasi mümkün mü sorusu yine yanıtlanmadan, hatta açıkça ifade edilmeden kalıyor. Bkz. "Demokrasi Bayrağı", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, haz. Eric Hazan, çev. Savaş Kılıç, Metis, İstanbul, 2010, 15-23.

⁶⁶ Platon'un ya da Badiou'nun ütopyacı sayılıp sayılamayacağı ütopyacılıktan ne anladığımıza bağlı. Ütopyacılık farklı biçimlerde tanımlanabilir. Ben burada bütün zihinsel enerjisini nasıl bir toplumda yaşamamız gerektiğini açıklamaya harcayan, ideal toplu-

ideal toplum taslağının hayata geçirilmesi konusunda epeyce kuşkucu olduğunu bize hissettiriyor. Platon'un açıkça söylediği tek şey ideal devletin gerçekleşmesinin olanaksız olmadığı, çünkü tiranın filozofa dönüşmesinin ideal devlete geçişin önünü açmaya yeteceği. Ütopyacılıktan çok gerçekçi bir olasılık hesabı söz konusu. Üstelik nasıl bir ressam kusursuz bir insan resmi çizdiğinde resmi gerçeği yansıtmadığı için değerini yitirmeyecekse kusursuz bir devlet tasarısının da gerçekleştirilemez oluşu yüzünden değersizleşmeyeceğini düşünüyor Platon.⁶⁷ İdeal devlet tasarısı hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olsa bile adil olmak isteyen bireye yaşantılarında yön vermeyi sürdürebilir, tek tek kişiler o ideal devletteymişçesine yaşamayı seçebilirler. İdeal devlete geçiş olanaksız değil, ama bu olanak hiç gerçekleşmeyecek olsa bile ideal devletten söz etmek anlamsız değil.

Badiou'nun yaklaşımı çok daha ütopyacı. Çünkü Badiou'da komünizme geçiş artık tek bir kişinin filozof olmasına bağlı değil, tanrısal denebilecek özelliklere sahip "öngörülemez bir olayın" etkisiyle kolektif bir hakikatin açığa çıkmasına, bu açığa çıkmanın da köklü bir toplumsal dönüşümü tetiklemesine ve bütün halkı felsefeye yönlendirmesine bağlı. Bu türden bir öngörülemez olayın gerçekleşmesi tiranın filozof olması kadar bile olası değil.⁶⁸ Dolayısıyla Badiou'da her şey gerçekçiliği bir şekilde korumayı sağlayan bir olasılık hesabına değil tuhaf bir olay metafiziğine bağlanıyor. Üstelik Platon'un ideal devletinin aksine, Badiou'nun komünizmi bireysel olarak yön verici bir işleve de sahip değil. Aksine radikal bir ütopyacılık mevcut durumun karşımıza çıkardığı sorunlar karşısında politik ve etik bir kayıtsızlık doğuracakmış gibi görünüyor. Toplumsal dönüşümleri öngörülemez olayla bağlantılı olarak düşünmek bizi mucizevi bir olayı beklemekten başka bir şey yapmamaya, politik eylemsizliğe itmeyecek mi? Ütopyacılıktan yerel, kısmi politik hedefleri olan hareketler karşısında tepkisel bir tavır takınmaya, bu tepkisellikten de politik nihilizme geçmek çok kolay.

2. Badiou neden kendisini Platoncu olarak gördüğünü ya da bugün neden hala Platon'a ihtiyaç duyduğumuzu açıklarken Platon'un dillerin ve bedenlerin yanı sıra evrensel hakikatlerin de varlığını kabul ettiğini (yani Platonculuğun demokratik maddeciliğin dışında yer aldığını) ve hakikatle politika arasında doğrudan bağlantı kurduğunu vurguluyordu. Haki-

ma geçişin koşulları üzerine gerçekçi bir değerlendirme yapmaksızın bütün umudunu bu geçişin bir gün gerçekleşebileceği fikrine bağlayan filozoflara ya da düşünürlere ütopyacı diyorum.

⁶⁷ Bkz. *Devlet*, 472d-e.

⁶⁸ Kuşkusuz Badiou öngörülemez olaydan söz ederken büyük devrimleri düşünüyor. Daha önce olduğuna göre tekrar neden olmasın? Ama tarihsel devrimleri *Platon'un Devleti*'nde arzulanan türden bir toplumsal dönüşümün örnekleri olarak görmek zor. 1917 Devriminde bütün halk bir anda ya da aşamalı olarak filozof olmadı.

kat-politika ilişkisi Platon'la Badiou arasında düşünsel bir yakınlık ve süreklilik kurmayı sağlasa da Platon'un ve Badiou'nun hakikatten anladığı şeylerin bütünüyle örtüştüğünü söyleyemeyiz elbette. Ama Badiou *Devlet* diyalogunu yeniden yazarken İyi ideasının yerine hakikat ideasını geçirmek dışında Platon'un idealar öğretisine ya da hakikat anlayışına yönelik ciddi bir müdahalede bulunmuyor. Platon *Devlet*'te idealara ilişkin tamamlanmış bir öğretilen çok bir çeşit taslak, hatta bir dizi farklı taslak sunuyordu. Badiou bu taslağı ya da taslakları neredeyse olduğu gibi koruyor, sadece yer yer ufak tefek terminolojik değişikliklere başvurarak idealardan anlaşılması gerekenin kendi olay ve hakikat kavrayışı olduğunu hissettiriyor. *Platon'un Devleti*'ni okuduğumuzda Badiou'nun Platon'dan ayrıldığı noktanın idealara ya da hakikate yönelik yeni bir kavrayış sunmasında değil, hakikatin bilgisinin ayrıcalıklı bir azınlıkla sınırlı kalmayıp bütün halk tarafından paylaşılacağı fikrinde yattığını görüyoruz. Badiou'nun Platon okumasının odağında idealar öğretisinin yenilenmesi değil, hakikatle politika arasındaki ilişkinin uzmanlaşma ilkesinin tersine çevrilmesi sayesinde derinleştirilmesi var.

Badiou'nun idealar öğretisini yenileme yönünde hiçbir ciddi çaba sarf etmemesi öngörülemez bir olayla açığa çıkacak hakikatin tam olarak ne olduğu, bu tür bir hakikatin politikaya etkilerini nasıl düşünmemiz gerektiği gibi soruların yanıtız kalmasına yol açıyor. Badiou'nun az önce üzerinde durduğum ütopyacılığının ve hakikat-politika ilişkisi hakkında söylediklerinin belirsizliğinin birbiriyle ilişkili olduğunu ve bir arada ele alındığında bu iki unsurun Marksist düşüncenin krizinin bir semptomu olarak görülebileceğini düşünüyorum.

Kabaca söylersek, Marksizm kendisini felsefenin yerine geçmeye aday bir bilim olarak sunuyordu. Felsefenin bağımsızlığını sürdürdüğü ideolojik alanı yitirmesiyle ya da "gerçekleştirilerek ortadan kaldırılmasıyla" birlikte somut insan ilişkilerine odaklanan yeni bir bilimsel bakış doğacaktı. Bu yeni bilim mevcut toplumsal ilişkilerin incelenmesinden, olanın betimlenmesinden başka bir şey değildi. Ama olanın bilgisi ya da bilimi olacak olanın da bilgisini içeriyordu. Mevcut kapitalizmin incelenmesi gelmekte olan komünizmin de bilgisi demekti. Kapitalizmi statik bir durum olarak değil de dinamik bir hareket, bir eğilim olarak incelediğinizde bu hareketin zorunlu olarak komünist bir topluma götürceğini öngörebiliyordunuz. Marksizmin büyük teorik gücü mevcut durumun incelenmesinden mevcut durumun nasıl aşılacağına bilgisini çıkarabilmesiydi. Bu yüzden Marx ve Engels ütopyacıla bütünüyle karşıydılar. "Ütopyacı sosyalizm" başlığı altında düşünülen yaklaşımlar mevcut durumu yeterince incelemeksizin ideal bir toplumun nasıl olması gerektiği üzerine kafa yoran hayalcilerdi

sadece. Ütopyacılık olanın bilgisiyle olacak olanın öngörülmesi, hakikatle politik eylem arasındaki ilişkinin yadsınmasından başka bir şey değildi.

Bugün Badiou'nun hakikatle (ya da bilimle) ütopyaı karşı karşıya getirmek yerine Platon'a dönerek bu ikisini buluşturmaya çalışması artık Marksizmin sunduğu güçlü teorik zeminden yoksun olduğumuzun (ve belki bu zemini mümkün kılan toplumsal koşulların ortadan kalkmış olduğunun) bir göstergesi aslında. Artık kapitalizmin incelenmesi komünizmin bilgisini sunmuyor. Olanla olması gereken arasında teorik bir süreksizlik var. Bu yüzden Badiou ütopyacılığa yöneliyor, Platon'un bir hipotez olarak idealer öğretisini öne sürmesi gibi bir komünist hipotez öne sürüyor, devrimi öngörülebilir bir toplumsal olgu olarak değil öngörülemez bir olay olarak düşünüyor. Bu yüzden hakikatin bilgisi olayın öngörülemezliğinin yarattığı boşluğu doldurmak yerine bu öngörülemezliğe dayandırılıyor. Bir ütopya olarak komünizm fikri kapitalizmin incelenmesinden geleceğin toplumu-na ilişkin hiçbir öngörü elde edememenin semptomu.

3. Badiou'nun demokrasi eleştirisi hem Platon'unkinden daha keskin hem de daha belirsiz. Platon yer yer Atina demokrasisine göndermeler yap-sa da gerçekten eşitlikçi ve çoğulcu kurgusal bir toplumu hedef alıyordu. Oysa Badiou mevcut Batılı demokrasileri hedef alıyor. Eleştirilerinin keskinliği de zaten buna dayanıyor. Ama Badiou'nun demokrasi üzerine söylediklerinde bir belirsizlik de var. *Platon'un Devleti'*ni okurken Badiou'nun Platon'un betimlediği türden "gerçek" bir demokrasi hakkında ne düşündüğünü bir türlü kestiremiyoruz. Bir yandan, Badiou Batılı parlamenter demokrasileri eleştirirken başka bir demokrasinin mümkün olduğu izlenimini uyandırıyor. Diğer yandan, kendi komünist toplum idealini demokrasi olarak adlandırmaktan bile kaçınıyor, evrensel bir aristokrasiden söz etmeyi demokrasiden söz etmeye yağıyor.

Komünist devlet demokratik mi olacak? Eğer Batılı toplumlar sahte demokrasilerden başka bir şey sunmuyorlarsa gerçek demokrasi nasıl işleyecek? Demokrasinin mevcut kötü kopyaları değil de ideal gerçek hali hakkında ne düşünmeliyiz? Badiou bu sorulara hiçbir zaman yanıt vermiyor. Platon'un aksine, bütün dikkatini mevcut durumun eleştirisine yoğunlaştırarak demokrasi problemiyle yüzleşmekten sürekli kaçınıyor. Bu yüzden, Badiou'nun metninde komünizmin devletle, bürokrasiyle, merkeziyetçi otoriter iktidarla ilişkisi hiç tartışılmıyor. Üstelik Badiou'nun *Devlet'*inde komünist toplumun pek de demokratik olmayacağı kuşkusunu uyandıran pek çok pasaj var. "Herkes, isteyerek veya zorla, mağaradan çıksın!" diyor Sokrates. İnsanların "zorla" mağaradan çıkmasını nasıl anlamalıyız? Platon'dakine benzer bir pedagojik şiddet mi söz konusu? Metnin devamı pek de öyle olmadığı izlenimini uyandırıyor:

Bizim için önemli olan belli tip bir hayatın bütün ülkeye yayılmasıdır. Tartışma ve anlaşmaya ayrıcalık tanıyarak, ama güç kullanımı karşısında da gerektiğinde geri adım atmaksızın, insanların ezici çoğunluğunu bu ilke etrafında toplamak istiyoruz.⁶⁹

Gerektiğinde güç kullanmaktan kaçınmama önerisi kaçınılmaz olarak gerekmediğinde de güç kullanmayı meşrulaştırmaya hizmet etmeyecek mi? Hangi durumlarda güç kullanmanın gerekli olduğuna kim karar verecek? Badiou Platoncu uzmanlaşma ilkesine karşı çıkarken yer yer herkesin “sırası geldiğinde” her işi yapacağını söylüyor. Peki bu sırayı kim belirleyecek? Devlet iktidarıyla hesaplaşmamış, yarı örtük yarı açık anti-demokratik öncülleri olan bir fikir değil mi bu? Elbette ideal durumda hangi işi hangi sırayla yapacağımıza hepimizin ikna olması lazım. İktidarın değil hakikatin bizi zorluyor olması lazım. Ama herkesi başka bir zorlayıcı unsuru devreye sokmadan ikna edecek güçte bir politik hakikat var mı? Devlet baskısı, iktidar, bireysel özgürlükler gibi problemleri burjuva demokrasilerine özgü sahte problemler olarak görmekten vazgeçmediğimiz sürece bu soruları gerçekten sormamız bile mümkün değil.

4. Badiou’nun burjuva demokrasisi dışında bir demokrasinin neye benzeyeceğini ya da nasıl olması gerektiğini hiç tartışmamasının ardında kapitalizmle demokrasiyi aynı madalyonun iki yüzü gibi görmesi yatıyor. Badiou’ya göre, demokrasi temelde kapitalizme özgü yönetim biçimi demek. *Platon’un Devleti*’nde sunulan modern toplum tablosunda, ekonomik liberalizmle (kapitalizm) politik liberalizm (demokrasi) birbirlerine ayrılmazcasına bağlılar. Demokrat olmak kapitalist olmayı, kapitalist olmak da demokrat olmayı neredeyse zorunlu olarak içeriyor. Bu yüzden kitap boyunca kapitalizmin eleştirisi burjuva demokrasisinin eleştirisine, burjuva demokrasisinin eleştirisi de toptan bir demokrasi eleştirisine kolayca dönüşebiliyor.

Badiou’nun bu yaklaşımında kapitalizmi demokrasiyle, totalitarizmi de komünizm ya da sosyalizmle eşleştiren bir ideolojik denklemin izini hissetmiyor muyuz? Eğer komünistseniz eşitlik uğruna baskıcı bir devlet mekanizmasının anti-demokratik uygulamalarını da kabulleniyorsunuz demektir. Eğer demokrasiden yanaysanız, demokrasiyi eşitliğe feda etmek istemiyorsanız o zaman da serbest piyasanın ürettiği eşitsizliklerin kapitalizm içinde çözülebileceğine inanmalısınız. Problem bu şekilde ortaya konduğu sürece büyük olasılıkla oyunuzu demokrasiden yana kullanırsınız. Badiou’nun metnindeki sorunlu yan bu ideolojik denklemi tartışmadan, problemin ortaya konuş biçimini eleştirmeden oyunu komünizmden

⁶⁹ *Platon’un Devleti*, s. 262.

yana kullanması. Üstelik Badiou bunu 2012'de çıkmış yakın tarihli bir metinde yapıyor. Oysa demokrasiyi kapitalizmle, totalitarizmi komünizmle eşleştiren denklemin komünist rejimlerin çöküşüne kadar anti-komünist propagandayı beslediğini, çöküşten sonra demokrasi-totalitarizm karşıtlığının da totalitarizm kavramının da ideolojik işlevlerini yitirdiğini rahatça söyleyebiliriz. Badiou'dan beklenebilecek şey denklemin içinde kalarak komünizmi seçmek yerine denklemin dayattığı eşleştirmeleri sorunsallaştırması olurdu. Böyle bir sorunsallaştırma demokrasisiz işleyen ya da "sandık demokrasisi" denebilecek bir şeyle yetinen kapitalist rejimler olduğu gibi demokrasiyle bağdaşacak komünist rejimler de olup olmayacağı sorusunun önünü açardı.

Öyleyse bu dört eleştirel saptamayı aklımızda tutarak şunu söyleyebiliriz: Badiou Platon'un *Devlet'*ini yeniden yazarken uzmanlaşma ya da iş bölümü ilkesini tersine çeviriyor ve adım adım bu tersine çevirmenin Platon'un genel argümanı üzerindeki etkilerini açığa çıkarıyor. Ama bunu yaparken çoğu zaman Platon'un metnindeki anti-demokratik unsurları benimsiyor ve bazen radikalleştiriyor. Çünkü Badiou zaten iş bölümü ilkesini de anti-demokratik bir yoldan tersine çeviriyor: "Her insan doğası gereği belli bir işe yatkındır" yerine "Her insan gerekli toplumsal koşullar sağlandığında her işi yapabilir olmalı". İş bölümü ilkesini bu şekilde tersine çevirdiğimizde kimin hangi işi ne zaman yapacağını belirleyecek merkezi bir devlet aygıtına kapı aralamış oluyoruz. Oysa aynı ilkenin demokratik bir yoldan tersine çevrilmesi de olanaklı: "Her insan doğası gereği belli bir işe yatkındır" yerine "Hiçbir insan doğası gereği belli bir işe yatkın değildir" ya da "Hiçbir insan belli bir işi yapmaya mahkum edilemez" ya da "Hiçbir insan tek bir işi yapmakla yükümlü değildir"... İş bölümü ilkesinin bu şekilde reddedilmesi Platon'un genel argümanı üzerinde ne tür etkiler yarattı? İş bölümünün demokratik reddi zorunlu olarak kapitalizme mi götürürdü, yoksa demokratik bir komünizm fikrini tartışmanın önünü mü açardı? Bu sorunun yanıtını bulmak *Devlet'*i yeniden yazmaya devam etmekten geçiyor.

Platon ile Kant Arasında: Alain Badiou'nun Hakikat Düşüncesi*

ÖZGÜN BULUT**

Özet

Felsefe tarihi içerisinde birçok filozof, kendi felsefelerini, felsefenin ya da metafiziğin içine düşmüş olduğu belli bir kriz düşüncesi üzerine temellendirmişler, yaşadıkları döneme etki eden felsefe geleneğini eleştirmişlerdir. Alain Badiou'nun düşüncesinde ise hem bu tür bir felsefi geleneğin eleştirisi hem de belli bir tarzda bu geleneğin sürdürülmesi söz konusudur. Badiou, kendi felsefesini, hermeneutik, analitik ve postmodern yönelimlerden farklı bir konuma yerleştirme çabası içinde olduğunu açıkça yazar. Ne var ki düşüncesi, hermeneutik ve analitik gelenekten kolayca ayırt edilebilse dahi postmodernizmin içinde kalan bir felsefi tarzı sürdürür gözükmektedir. Postmodern düşüncenin sıklıkla başvurduğu dört temel kategori (karar-verilemezlik, ayırt-edilemezlik, adlandırılmayan, ölçülemeyen), Badiou'nun felsefesinde de asli bir öneme sahiptir. Hakikatlerin merkezi konumda yer aldığı düşüncesi, postmodern geleneğin kavramlarını ödünç almakla kalmaz, postmodernizme yöneltilen görelilik sorununu da devralır. Bu çalışmada, Ba-

* Bu makalede kör hakemlik süreci uygulanmıştır. **Geliş Tarihi:** 01/09/2019; **Kabul Tarihi:** 04/09/2019.

** Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, Doktora Programı.
E-Posta: ozgunbulut@yahoo.com

diou'nun düşüncesinde postmodern kavramlarla kurulmuş hakikat düşüncesinin yeri, olay ile bağlantısında açığa çıkan görelilik sorunun aşılmasına yönelik felsefi çabanın, Platon ile Kant arasındaki konumu gösterilmiş ve Badiou'nun felsefi tavrının, Platon'dan çok Kant'a yaklaştığı iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Kant, Hakikat, Olay, Özne, Görelilik, Post-modernizm

Giriş

KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [Saf Aklın Eleştirisi] çalışmasında, "tüm bilimlerin kraliçesi" olarak anılan metafiziğin, hor görülmeye başladığını yazıyor (Kant, 2015: vii), felsefi çabasının merkezine metafiziğin olanağının araştırılmasını yerleştiriyordu. Hegel, *Wissenschaft der Logik* [Mantık Bilimi] çalışmasının önsözünde, "metafizik denilen şeyin" köklerinden koparılmış olduğunu, bilimler arasındaki yerinin silinip yok olduğunu yazıyordu (Hegel, 2010: 7). Nietzsche'nin "nihilizm" eleştirisi, Platon sonrası metafizik düşüncenin de bir eleştirisiydi. Heidegger'e göre ise, Yunan köklerinden koparılan felsefenin ilk kırılma noktası Platon felsefesi olmuş, Kant felsefesiyle "ilk ve son kez" krize girmiş (Heidegger, 2010: 20) ve kriz, Batı metafiziğinin zirvesi olan Hegel felsefesini de içine alarak günümüze kadar süregelmiştir (Heidegger, 2010: 10). Felsefe tarihinde örneklerini çoğaltabileceğimiz, bu metafiziğin ya da daha genel olarak felsefenin krizi teması, birçok filozofun kendi düşüncesini gelenekten ayırmak için başvurduğu bir tarz ve yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür bir eleştirinin izlerini, Platon'un sofist düşünce eleştirisine ve Aristoteles'in "endoksa"sına kadar geriye doğru takip etmek mümkündür.

Günümüz felsefesi içinde Badiou ise, felsefeye dair böylesi bir kriz temasını hem eleştirmekte hem de bir yönüyle bu düşünce tarzını sürdürmektedir. Badiou, *L'être et l'événement* [Varlık ve Olay] çalışmasının başında, felsefenin küresel durumunun analizine üç esas varsayımla başlar: (1) Heidegger, filozofluğu evrensel olarak kabul edilen son filozoftur. (2) Matematikteki, mantıktaki ve Viyana Çevresi'ndeki gelişmeleri takip eden, özellikle Amerikan düşünce programları, düşünce için bir paradigma olarak bilimsel rasyonalite figürünü korumayı başarmışlardır. Üçüncü olarak ise Marx ve Lenin'den Freud ve Lacan'a uzanan bir post-Kartezyen özne öğretisi ortaya çıkmıştır (Badiou, 2010: 1). Bu üç varsayım, aynı zamanda felsefenin günümüzde üç yönelimin etkisi altında olduğuna da işaret eder: (1) Alman romantizminden kaynaklanan "yorumbilgisel" yönelim ki en ünlü isimleri

Heidegger ve Gadamer'dir. (2) Viyana Çevresi ile birlikte doğan "analitik" yönelim. Bu yönelimle irtibatlı başlıca isimler Wittgenstein ve Carnap'tır. (3) "Postmodern" yönelim ki en aktif isimleri Derrida ve Lyotard'dır (Badiou, 2006a: 14). Badiou, felsefenin günümüzdeki bu üç yöneliminin biri olumlu diğeri olumsuz iki ortak noktasını tespit eder. Olumsuz olarak bu üç yönelim, metafiziğin sonunu ilan eden, bir "son", "kapanma", "nihayete erme" teması barındırır ve hakikat fikri yerine anlamların çoğulluğu fikrini ikame eder. Bu üç yönelimin ortak olumlu noktası ise üçünde de merkezi yerin "dil" meselesine verilmiş olmasıdır. Dolayısıyla, felsefeyi etkisine alan bu üç yönelim, hakikat metafiziğinin imkânsızlaşmış olduğunu ilan eder ki buna göre felsefe de artık bir hakikat arayışı değildir. Dilin anlam sorunu, felsefenin merkezi yerindedir ve bu yüzden de hakikat sorununun yerini anlam sorunu almıştır (Badiou, 2006a: 16-17).

Felsefe için "ölüm", "son" gibi söylemlerin kullanılması, artık felsefenin alanı içinde sayılamayacak olan alanların ilan edilmesi anlamına gelir. Badiou, felsefecilerin artık felsefenin dolduramadığını ilan ettikleri bu yeri, felsefenin ilgi alanlarından birinin doldurabilmesi için dolambaçlı yollar arayışına düştüklerini söyler (Badiou, 2005: 16). Bu yönelimler, hakikat kategorisini görmezden geldikleri ve böylece bugünün dünyası karşısında anlamın çok değerliliği dışında bir şey bırakmadıkları sürece, felsefe, "para ve malumat ticaretine tabi bir dünyanın kendisine yönelttiği meydan okumaya asla karşılık veremeyecektir". Bu yüzden hakikat kategorisi yeniden inşa edilmelidir (Badiou, 2006a: 19).

Badiou'ya göre, felsefenin varoluş tarzı, zamanda ve uzamda "sürek-sizlik"tir (*discontinuité*). Felsefe her zaman var değildir, yani felsefenin bir başlangıcının olması gerekir. Bu yüzden felsefe, koşullara tabidir. Bu koşullar, "düşünceyle ilişkisi görece değişiklik göstermeyen usullerdir". Badiou'nun düşüncesinde bu değişmez ismi ise "hakikat"tir (Badiou, 2005: 21). Badiou'ya göre, felsefenin dört koşulu vardır: Bilim, sanat, siyaset ve aşk. Bu koşulların birlikteliği felsefenin koşuludur ve içlerinden birinin eksik olması, felsefenin dağılmasına yol açar. Bu bağlamda felsefenin koşulu, hakikatlerin tanıtlanabildikleri düzenlerin her birinde ortaya çıkmasıdır (Badiou, 2005: 23-24):

Felsefenin özgül işlevi, hakikat usullerine (*procedures*) hareket noktası işlevi gören olayların adlandırılmasının ikamet ettiği bütünleşmiş bir kavramsal uzam önermektir. Felsefe tüm fazladan-isimleri bir araya toplamayı amaçlar. Felsefe, düşüncede, düşünceyi koşullandıran usullerin (*procedures*) birlikte mümkün olabilirlik (*compossible*) niteliğini ele alır. (Badiou, 2005: 26)

Bu açıdan bakıldığında, Badiou'ya göre felsefenin tek sorunu, hakikat sorunudur. Felsefe hakikatleri üretmez, fakat bu hakikatlerin bütünlüğüne bir erişim kipi, "türeyimsel" usullerin birlikte-mümkün-olabilirliklerinin düşünüldüğü kavramsal bir uzam/bölge (site) sunar. Bu bağlamda felsefe, hakikati dile getirmez, onu bağlamsallaştırır (Badiou, 2005: 26-27).

Badiou, felsefenin "hasta" olduğundan şüphe etmez, fakat bu ölümcül bir hastalık da değildir. Bu hastalığın en önemli sebebi, felsefenin, hakikatini yerini alan anlamların uyuşmazlığı sorununa takılıp kalması ve kendisi de dâhil olmak üzere, tarihsel bir karamsarlıktan mustarip olmasıdır (Badiou, 2006a: 22). Aslında mesele, felsefenin koşulları olarak gördüğü hakikat usulleri (sanat, bilim, politika, aşk) arasında bir geçiş ya da bir entelektüel dolaşım imkânının kısıtlanmış olmasının, felsefenin "askıya alınmasına" yol açacağı düşüncesidir. Bu engellemenin nedeni, bir birlikte-mümkün-olabilirlik uzamı oluşturmak yerine, felsefenin işlevlerini onlardan birine devretmesi ve düşüncenin bütünü tek bir türsel usule bırakmasıdır. Bu durumu Badiou, *teyelleme* (suture) olarak adlandırır (Badiou, 2005: 49) ve özellikle 19. yüzyıldan itibaren felsefenin, bu hakikat usullerinden birine teyellenmiş olduğunu ve bir birlikte-mümkün-olabilirlik uzamı oluşturmadığını iddia eder.

Öyleyse felsefeyi günümüzdeki baskıdan, teyellemelerden kurtarmak ve temel sorun olan hakikat sorununa geri dönmek zorunludur. Bunun yolu da Badiou'ya göre "Kartezyen meditasyona doğru fazladan bir adım atmaktır" (Badiou, 2005: 67). Bu, yeni bir özne öğretisi olacaktır. Bu özne, evrensel değil tekil olacaktır, çünkü her zaman özneyi bir hakikat olarak kuran bir olay olacaktır (Badiou, 2006a: 25). Dolayısıyla Badiou, felsefenin mevcut durumu karşısında bir "olay" felsefesi önermektedir.

Varlıktan Olaya

Badiou'ya göre hakikat, bir olayla başlayan sürecin adıdır. Duruma eklenen bu olayla karşılaşan öznenin, durumu olaya göre düşünerek hareket etmesi -olaya sadakat göstermesiyle- durum içinde ürettiği şey hakikattir. Bu yüzden Badiou'nun hakikat kavramı, ancak olay kavramı ile olan bağlantısında incelenebilir. Badiou, bir olay felsefesi önermektedir, fakat felsefenin kendisi koşullara bağlıdır. Felsefe ancak bu koşullar altında üretilen hakikatleri yakalar. Bu bağlamda, kadim "varlık olarak varlık" sorusunun muhatabı da felsefe değil, bu koşullardan biri olan bilimdir (Badiou, 2005: 17). Dolayısıyla koşullara bağlı felsefe anlayışı, felsefe ile ontolojiyi de birbirinden ayırmayı gerektirir. Badiou'yu felsefe tarihi içerisinde özgün bir konuma oturtan da bu radikal belirlenimdir. Žižek'e göre "Badiou'nun kur-

duğu teorik yapının temel eksenini -en önemli eserine verdiği addan da anlaşılacağı üzere- *Varlık ve Olay* arasındaki uçurumdur" (Žižek, 2012: 155). İşte bu "uçurumun" analizini yapan Badiou, özgün bir ontoloji önermektedir. Felsefeden ayrı olarak bu ontoloji, ancak "varlık olarak varlık" sorusunu konu edinen yegâne bilim olan matematikle olanaklıdır.

Badiou, felsefe tarihi içerisinde matematiğe yaklaşım konusunda ege-men olan birbirinden tamamen farklı iki tarz olduğunu öne sürer. Buna göre, "küçük tarz" olarak belirlediği yaklaşım, matematiği felsefi incelemenin bir nesnesi olarak inşa eder. Matematik bu yaklaşım açısından felsefi bir uzmanlık alanı içinde yardımcı/alt bir role sahiptir. Bu tarz, matematiğin ontolojik egemenliğini çözündürerek, onu "matematiğin felsefesi" olarak adlandırılan akademik bir uzmanlığa hapseder (Badiou, 2004: 3).

Oysaki "büyük tarz" bundan tamamen farklıdır. Büyük tarz, matematiği, felsefenin bir şeyleri aydınlatabilmesi için bir gereklilik olarak görür (Badiou, 2004: 7). Örneğin matematik, Descartes'ta felsefe için kesinlik paradigması sağlar (Badiou, 2004: 8); Spinoza'da matematik, evrensel olarak kavranabilen ve "düşünemeyeceğimiz bir şey var" maksimi ile özetlenebilecek bir batıl inancı yıkar (Badiou, 2004: 8); Kant'a göre, bilime giden yolun başlangıcı, mutlak tarihsel tekilliğe eşit, bir kez açıldığında zamanda ve uzamda yolu sonsuz olan, ampirik ve formal olmayan bir bilgi alanıdır (Badiou, 2004: 9); Hegel'de "sonsuzluk" hem spekülatif felsefenin hem de matematiğin ortak temel kavramıdır (Badiou, 2004: 10); Platon için ise matematik doksayı ve sofist kovandır (Badiou, 2004: 12).

Ayrıca Badiou'ya göre, felsefe ve matematik arasındaki ilişki açısından birbirinden farklı üç modalite bulunmaktadır. Birinci modalite, matematikte "ilk ilkeleri" veya varlık ve hakikate dair bilgiyi düşünebilmek için gerekli yeteneği görür. Felsefe ve matematik arasındaki bu ilişki, "ontolojik modalite"dir. İkinci modalite, matematiği bölgesel bir disiplin olarak ele alır ve genel olarak bilme için bir alan olarak görür. Felsefe matematiğin bu bölgesel karakterinin hangi temellere dayandığını inceler, bu "epistemolojik modalite"dir. Üçüncü bakış ise felsefeye uygun sorular ya da sorgulamalar ile matematiği tamamen bağlantısız olarak ortaya koyar. Bu bakışa göre matematik, dil oyunlarının bir kaydı, bir formel tip, tekil bir gramerdir. Matematik herhangi bir şey düşünmez. Badiou, bu modaliteyi ise "eleştirel modalite" olarak adlandırır. (Badiou, 2004: 21). Badiou, matematiğe "büyük tarz"da yaklaşan kendinden önceki filozoflara paralel şekilde düşünür ve matematiği "ontolojik" bir modalite içinde ele alır. Matematik, felsefi bir uzmanlık değil, varlık ve hakikati konu alan ontolojinin kendisidir.

Badiou, öncelikle herhangi bir mümkün ontolojinin *a priori* koşullarını tespit etmeye çalışır. Bunun için ise ontolojinin Parmenides'ten bu yana

ou, 2010: 26). Deneyim, bir çıkarımsal icat, bir sonuçtur ve bilgi içerisinde tamamen iletilebilir bir şeydir. Bu yüzden varlık, herhangi bir mevcudiyet ya da deneyim temelinde ele alınamaz. Eğer varlığın bir sunumu olamaz ise -çünkü varlık tüm sunumlarda ortaya çıkar- bu durumda geriye tek bir çözüm kalır: Ontolojik durum, sunumun sunumudur (Badiou, 2010: 27). Eğer bir ontoloji mümkün ise bu bir sunumun sunumu olmalıdır yani saf çokun durumu, “kendi-içinde” çokun durumu olmalıdır. Ontoloji kararsız çoklukların teorisidir. Ontoloji bu anlamda “çok olarak çok”un bilimi olmak zorundadır (Badiou, 2010: 28).

Bu noktada başka bir problem ortaya çıkar. Çünkü ontolojinin Bir olarak saydığı “çok”, Bir-olarakçok’un tanımı için açık bir işlem ortaya koyabildiği bir “çok” değildir. Ontoloji “çok olarak çok”un bilimi ise, ontolojinin konusu, çokluğun çokluğu, kararsız çokluğun kendi-içindeki durumunun incelenmesiye, “çok”un ne olduğunun ortaya konulması gerekir. Fakat Bir’in yasası, Bir’i (ki yoktur) ya da Bir-olarak-saymayı açıkça ortaya koyamaz. Ontoloji çoklu, Bir olmadan ve çoklu tanımlamadan ayırt etmek zorundadır. Bir-olarak-sayma, her şeyi çoklukların çoklukları olma üzerine yasalaştırır, saf çok dışındaki her şeyi yasaklar ve bunu “açık” bir biçimde yapmaz. Çünkü kimse, saf çokluğun bir kriterini ya da tanımını ortaya koyamaz. İşte bu sıkıntının aşılması aksiyomatik bir sistemin önerilmesiyle olur. Aksiyomatik sistemde, konu edinilen nesnelerin ya da terimlerin tanımlanması gerekmez. Aksiyomatik sunum, tanımlanmamış terimler üzerine temellenir ve böylece “kural”ı belirler. Fakat belirlenen bu aksiyomatik kural, *de facto* durum içerisinde kendini ispatlar.

Aksiyomatik başlangıçların ve aksiyomatik kuralların *de facto* durum içerisinde kendini ispatlamasının en iyi örneği, konusu çokluklar olan küme teorisinde ortaya konur. Küme teorisinin gelişim aşamalarının başlangıcında Cantor, bir kümeyi, “verili kesin bir özelliği karşılayan elemanların tümünün bir araya toplanması” olarak tanımlamıştır. Fakat daha sonra Bernard Russell, böylesi bir tanımın yapılmasının bir paradoksa yol açtığını göstermiştir. Daha sonra ise Zermelo ve Fraenkel’in çalışmaları bu paradoksu aşan, modern matematikte hâlâ geçerli olan ve dokuz aksiyomdan oluşan aksiyomatik küme teorisinin (Jech, 2006: 3-4) geliştirilmesini sağlamıştır. Bu teoride, kümenin bir tanımı yapılmaksızın aksiyomlardan oluşan bir başlangıç yapılır.

Olay, Hakikat ve Postmodern Düşünce

Böylece Badiou, kendi özgün ontolojisi içerisinde olayın ele alınabilmesini sağlayan matematiksel temelleri ortaya koyar ve felsefenin güncel durumu-

nu etkisi altına aldığını iddia ettiği üç yönelimden (hermeneutik, analitik ve postmodern yönelim) ikisiyle, yani metafiziği aşma çabasındaki Heideggerci bir hermeneutik ile matematiğe ve hakikatlere yaklaşımı bağlamında analitik gelenekle yollarını ayırır. Fakat her ne kadar, felsefede merkezi yeri hakikatlerden uzaklaştırmış ve dil üzerinden anlamların çokluğuna bırakmış bir postmodern düşünceden uzaklaşsa da postmodern düşüncenin sıklıkla başvurduğu, “belirsizlik”, “aradalık” kavramlaştırmalarını ödünç alır ve kendi felsefesinde temel bir konuma yerleştirir.

Lytard, *La Condition Postmoderne* [Postmodern Durum] çalışmasında, “modern” terimini, “kendini metasöylemlerle meşrulaştırmak için büyük anlatılara açıkça başvuran her türlü bilim” olarak tanımladıktan sonra (Lytard, 1984: xxiii), “postmodern” terimini de “metaanlatılara yönelik şüphecilik” olarak tanımlar (Lytard, 1984: xxiv). Lytard açısından, modern ile postmodern arasındaki temel fark, modernizmin açıkça büyük anlatılara başvurması, postmodernizmin ise bu anlatılara ya da bu tür bir bilgiye karşı geliştirmiş olduğu şüpheli yaklaşımdır. Bu yeni bilgi durumu, Lytard’ın ifadesiyle:

“Bizim farklara dair hassasiyetimizi saflaştırır ve ölçülemeyene dair müsamahamıza ilişkin yeteneğimizi güçlendirir, ilkesi uzmanların homolojisi değil, mucitlerin paralojisidir” (Lytard, 1984: xxv).

Bu ifade, postmodernizmin temel argümanlarının bir tür özeti sayılabilir. Büyük anlatıların özünde barınan homolojik düşünceye, tüm bir sistemin/anlatının temelini oluşturan, bir tür mutlaklık kategorisinin vazgeçilmez olduğu düşünme biçimine yönelik, şüpheli bir eleştiri söz konusudur. Bu yeni bilgi durumu, belli bir öz/töz/mutlak üzerine inşa edilmiş düşünmeyi eleştirmeyi/sarsmayı/sökmeyi, böylece de farklara dair hassasiyeti ve ölçülemeyen/karar-verilemeyen/adlandırılmayana dair tolerans yeteneğimizi güçlendirmeyi amaçlar.

Postmodern düşüncenin temel iddiası, “homoloji”nin yerini “paraloji”nin almasıdır. Bunun anlamı, bilgi durumumuzda, büyük anlatıların ortaya koyduğunun aksine, paradoksal, adlandırılmayan, karar veremediğimiz sorunların varlığının gösterilmesinin mesele edinilmiş olmasıdır. Hâlbuki Badiou, “büyük anlatılar” geleneğine eklemelendirilebilecek, hakikat kategorisinin merkezde olduğu yeni bir özne felsefesi önermekte ve bunu postmodern düşüncenin asli kavramları üzerinden temellendirmektedir. Badiou’nun düşüncesini dört temel “paralojik” kategorinin belirlediği söylenebilir: Karar-verilemezlik, ayırt-edilemezlik, adlandırılmayan ve ölçülemeyen.

Bu bağlamda, Badiou'nun felsefesinde "olay" da bu negatif kavramlardan biriyle, karar-verilemezlikle bağlantısında ele alınır. Olay, bir tarafta bölgesine ait tüm çoklardan, diğer tarafta ise olayın kendisinden oluşan bir Bir-çokudur¹. Bir durum içerisindeki bir olayın sunulması için, öncelikle onun, kendisinin bir elemanı olarak sunulması gerekir. Örneğin, Fransız Devrimi'nin bir olay olduğunu bilmemiz için öncelikle ve kesinlikle kendisine içsel bir terimin kurulması gerekir. İşte "karar-verilemezlik" de buradadır. Olay, bilinebilir olması için kendisine içsel olan bir terimin kurulmasına ihtiyaç duyar. Bu yüzden, ancak "yorumsal bir müdahale" bir durum içinde olayın sunulduğunu söyleyebilir (Badiou, 2010: 181).

Olay, matematiksel olarak, kümenin "olaysal bölge" olarak adlandırılan, bütün kümelerin bir alt kümesi olan "boşluğun kenarı"ndaki bir yerel alanda konumlanır. Boşluk ise, her zaman bir durumun varlığına teyellenmiş (*suture*) olarak bulunur, fakat Bir-olmama tarzı içinde, tüm yapılandırılmış sunumlar, kendi boşluklarını sunmazlar (Badiou, 2010: 55). Badiou, "hiç" yerine "boşluk" terimini tercih eder. Çünkü hiç, daha çok yapının "küresel" etkisine (her şey sayılır) vurgu yapar. Oysaki "boşluğun" imlediği anlam daha "yerel"dir. "Boşluk", durumun içinde "sayılmamış" olarak kalan yerel bir bölgeye gönderme yaptığı için daha uygun bir terimdir. "Hiç", daha çok "tümün-değiline" (*not-of-the-whole*) işaret ederken, "boşluk" Bir'in var-olmayışına, Bir-değil'e (*not-one*) işaret etmektedir (Badiou, 2010: 56).

İşte söz konusu yorumsal müdahale, "boşluğun kenarındaki" bu yerel bölgeye dairdir. Eğer olay, duruma aitse, yani sunulmuşsa, o zaman kendisi "boşluğun kenarında" değildir. Bu durumda olay, kendisi tarafından boşluktan ayrılır. İşte buna Badiou, "ultra-Bir" demektedir. Çünkü olayın tek ve biricik terimi, boşluğun kenarında olmamasını sağlamış, Bir-olarak-saymaya tabi olmuş ve durum tarafından sunulmuştur. Bir olayın duruma ait olduğunu deklare etmek demek, onun kavramsal olarak kendini, kendi ile boşluk arasına koyarak, bölgesinden ayırması demektir. Bu araya koyma, kendine ait olmaya bağlıdır ve ultra-Bir'dir. Çünkü hem bir sunulmuş çok olarak hem de kendi sunumunda sunulmuş çok olarak, aynı şeyi iki kere sayar (Badiou, 2010: 182).

Badiou'nun hakikati doğruluktan ayırmak için kullandığı bir diğer postmodern paralojik kategori, "ayırt-edilemezlik"tir. Badiou'ya göre, her

¹ Formal olarak izah edilecek olursa, bir tarihsel durum içindeki, X olaysal bölgesini ele alalım.

X: Hem bölgesinin hem de kendisinin bir araya toplanmasından oluşan birçok.

S: durum

e_x : X bölgesinin olayı

x: elemanları ise

$X \in S$ (X, S'ye aittir; X, S tarafından sunulur) ve $e_x = \{x \in X, e_x\}$ olur.

şey hakikat/bilgi çiftine bağlı olarak söz konusu edilir (Badiou, 2010: 327). Bilgi, bir durum içerisinde, dilin kesin sözcükleriyle işaret edilen şu ya da bu özellikleri ortaya koyan çokları ayırt etme kapasitesidir. Bilginin tüm alanlarının temel işlemi muhakeme (*discernment*) ve sınıflandırmadır (*classification*). Muhakeme, yargılama (özelliklere dair konuşma) kapasitesi; sınıflandırma ise yargıları birbirine bağlama (parçalara dair konuşma) kapasitesidir. Bu anlamıyla bilgi, bir “ansiklopedi” olarak gerçekleşir. Badiou’nun ansiklopedi kavramının anlamı, ortak bir belirleyen altında yargıların toplanmasıdır (Badiou, 2010: 328).

Badiou, bu bağlamda doğru ile hakikiyi birbirinden ayırır. Doğru (*veridical*), bir bilgi tarafından kontrol edilebilen, bir ansiklopedik bilgiye cevap verebilir nitelikte olan, durumun bir parçasıdır. Hakiki ise hakikat süreci tarafından kontrol edilen, olayın numaralandırmayı-aşan (*supernumerary*) ismine bağlantılı çokları bir araya gruplayan durumun bir parçasıdır. Bilgi; olaya dair, müdahaleye dair, numaralandırmayı-aşan isme dair, sadakati yöneten işleme dair herhangi bir şey bilmek istemez. Bir sorgulama, hakiki ile doğruyu ayırt edemez. Çünkü sorgulamanın hakiki sonucu, aynı zamanda zaten doğru önermeye ait olarak önceden kurulmuştur (Badiou, 2010: 332). Hakiki, sadece sonsuz olduğunda “doğru”dan ayrılabilir. Bir hakikat, durumun sonsuz parçası olmak zorundadır. Çünkü tüm sonlu parçalar, bilgi tarafından zaten ayırt edilmiş ve sınıflandırılmıştır (Badiou, 2010: 333).

Olaya bağlantılı çokların oluşturduğu sınıf, durumun dili tarafından formüle edilen herhangi bir özellik tarafından belirlenemez. Bu yüzden bilgi için ayırt edilemez ve sınıflandırılmazdır ve bundan dolayı hakikat, doğruluğa (*veridicity*) indirgenebilir değildir. Bir hakikat, sorgulama tarafından sakınılan en az bir ansiklopedik belirleyen içeren sadakat sürecinin sonsuz toplamıdır. İşte bu sürece Badiou, türeyimsel (*generic*) demektedir (Badiou, 2010: 338). Türeyimsel, herhangi bir hakikatin varlığının bulunduğu kavramdır ve ayırt-edilemezle neredeyse aynı anlamdadır. Fakat ayırt-edilemez, bir olumsuz imayı muhafaza ederek, söz konusu edilenin bilgiden çıkarıldığını ya da kesin bir adlandırmadan çıkarıldığını işaret etmektedir. Ayırt-edilemez, bir hakikatin her zaman, bir bilgi içerisinde bir delik açtığını vurgulayan bir olumsuzlamayı saklar. Türeyimsel ise olumlu olarak kendini ayırt etmeye izin vermeyenin, gerçekte, bir durumun genel hakikati olduğunu anlatır (Badiou, 2010: 327).

Badiou’nun düşüncesinde hakikat, kendisini bilgiden sonsuz oluşuyla ayırır. Hakikat ele geçirilen, karşılaşılan değil, inşa edilen, sonsuzca kurulan bir süreçtir ve sadakat ediminin, adlandırma işleminin faili olan bir özneye muhtaçtır. Badiou’da bir hakikatin inşasının başlangıcı, her zaman

rastlantısal bir karaktere sahip olan olay ile karşılaşmaya dayanır. Siyaset, bilim, sanat ve aşk alanlarının içerisinde, olayın vuku bulduğuna ya da duruma eklenmiş bu yeniliğin olay olarak adlandırılmasına karar veren ise özne olmaya aday faildir. Badiou'ya göre, olay öncesi durum içerisinde bir öznenen söz edilemez. Durum içerisinde ancak bir "insan-hayvan" olarak varolabilen kişi, olay ile karşılaşmasından sonra, olaya göstereceği sadakat ve bu sadakat sürecinde inşa edeceği hakikate bağlı olarak özneleşebilir. Dolayısıyla öznenin bir sürekliliğinden bahsedilemez; özne, sadakat koşuluyla bağlı olarak özneleşmenin sonucudur. Badiou'da özne, bir töz değildir. Bir boşluk noktası da değildir çünkü varlığın uygun adı olan boşluk, insan-olmayandır (*inhuman*), öznel-olmayandır (*a-subjective*). Özne, deneyimin ya da anlamının bir organizasyonu, sunum içinde sabit bir terim ya da bir sonuç da değildir. Özne, bir hakikatin ortaya çıktığı, bir türeyimsel usulün herhangi bir yerel konfigürasyonudur (Badiou, 2010: 391-392).

Özneleşme, müdahaleye dayalı bir adlandırmanın, yani olayın uygun adına dair verilen aksiyomatik kararın ardından ortaya çıkan bir işlemdir. Özneleşme bir İki'nin formu şeklinde ortaya çıkar. Bir taraftan olaysal bölgenin sınırlarına doğru bir müdahaleyi, diğer taraftan türeyimsel usulü kapsar. Özneleşme bir anlamıyla ultra-Bir'in ve çokun bir araya getirilmesidir. Uygun isim hem müdahalesel adlandırma hem de sadık bağlantının (olaya sadakat sürecinin) kuralıdır; bu ise İki'sinin ortaya çıkışıdır. Örneğin Lenin hem Ekim Devrimi'dir hem de Leninizm'dir. Bu bağlamda özneleşme, hem olaydan ya da müdahalesel adlandırmadan hem de sadakat sürecinden oluşan bir İki formundadır (Badiou, 2010: 393).

Her ne kadar özne yerel bir konfigürasyon olsa da hakikat küreseldir. Bu bağlamda da özne için hakikat ayırt edilebilir değildir. Bir öznenin sonluluğu ile bir hakikatin sonsuzluğu arasında bir "ölçsüzlük" mevcuttur. Dahası özne, duruma içsel olarak, sadece durumda sunulan terimleri ya da çokları (bir olarak sayılan) bilebilir ya da onlarla karşılaşabilir. Fakat hakikat, durumun sunulamayan parçasıdır. Sonuçta özne, olayın numaralandırmayı-aşan (*supernumerary*) ismi ve durumun dilinin bir kombinasyonundan oluşan bir dilin içerisinde kalır. Fakat bu dil, hakikati ayırt etmeye yetmez (Badiou, 2010: 396). Bu bağlamda tüm hakikatler, özneye aşkındır (*transcendent*) (Badiou, 2010: 397).

Mesele, doğruluk ve hakikat arasındaki ilişkiye ya da durumun dili ile özne-dili arasındaki ilişkiye dairdir. Asıl soru şudur; olay sonrası öznenin, durumu adlandırmasıyla oluşan "özne-dili"nin bir beyanının, hakikatin ortaya çıktığı durum içerisinde doğru olmuş olması nasıl olanaklıdır? Bunun olanaklı olabilmesi ancak durumun bir teriminin hem o hakikate ait olması hem de beyanda göz önüne alınan isimlerle özel bir ilişkiyi, durumun (bil-

ginin) ansiklopedik belirleyenince belirlenen bir ilişkiyi sürdürmesine bağlıdır (Badiou, 2010: 401). Badiou'nun "zorlama" olarak adlandırdığı işlem bu noktada devreye girer. Durumun bir teriminin özne-dilinin bir beyanını zorlamasının anlamı şudur: "Durumun içinde bu beyanın doğruluğunun (gelecekte) ortaya çıkması ile bu terimin, türeyimsel usulün sonucu olarak ortaya çıkan ayırt edilemez parçaya aidiyetinin eşitliğidir". Bu terim hem hakikate aittir hem de durum içerisinde doğruluğu "pozitif" olarak ortaya konmuştur (Badiou, 2010: 403).

Zorlama, hakikatin sonsuzluğu karşısında, geleceği içeren ve hakikatin tamamlanmışlığına dair bir kurgusal kabuldür. Bir hakikat tamamlanamaz, fakat özne, bir hakikatin yerel bir konfigürasyonu olarak, bu hakikatin türeyimsel bütünleşmesini tamamladığı bir evren varsayımında bulunabilir, yani bir zorlamada bulunarak tamamlanmış bir hakikat kurgulayabilir. Örneğin âşık biri, "seni her zaman seveceğim" diyerek, "bütünleşmiş bir aşk hakikatine dair tahmin niteliğinde bir varsayımda bulunur. Bu varsayımdan hareket ederek, ötekini kendilerini farklı bir biçimde tanımaya ve farklı muamele etmeye zorlarlar" (Badiou, 2006a: 33).

Öznenin bir hakikat karşısında zorlamaya dayalı varsayımı, duruma dair bilgi parçalarının dönüşmesini zorunlu kılar. Bu karşılaşmadan itibaren özne, bilgideki dönüşümü gözetmek ve her şeyi olaya göre düşünerek hareket etmek ve böylece hakikati inşa etmek zorundadır. Zorlamanın sonucu olarak, hakikate dair parçalar bilgi haline gelebilir ve adlandırılabilir. Fakat Badiou'ya göre, hakikatin tüm unsurları bu adlandırmaya tabi olmazlar ve her zaman bu adlandırmaya direnen bir nokta bulunur. Bu noktaya Badiou, durumun "adlandırılmayanı" demektedir. Adlandırılmayan zorlamaya gelmeyen bir terimdir. "Adlandırılmayan, bir hakikatin söylenmesine cevaz verdiği her şeyin ifade edilemeyen gerçeği gibi bir şeydir". Bu bağlamda her şeyi ne pahasına olursa olsun adlandırma isteği ise "Kötülük"tür (Badiou, 2006a: 33-34).

Badiou'ya göre, bir hakikatin gücünün her mutlaklaştırılması bir Kötülük örgütler. Bu kötülük, durumu ortadan kaldırmakla kalmaz, adına hareket ettiği hakikat-sürecini de kesintiye uğratar. İşte Badiou, bu bağlamda hakikatin gücünün mutlaklaştırılmasına "hakikat felaketi" der (Badiou, 2006b: 87). Kötü, bu bağlamda, "bir hakikat koşulu altında ve ne pahasına olursa olsun, adlandırılmayanı zorla adlandırmak istemektir" (Badiou, 2006b: 89).

Platon ile Kant Arasında

Görüldüğü üzere Badiou, hakikat düşüncesini, postmodern kavramlar aracılığıyla temellendiriyor olmasına rağmen, postmodernizmin altını boşaltmaya giriştiği bir mutlaklık/sonsuzluk anlayışından da vazgeçmemektedir. Badiou, tek ve mutlak bir hakikat anlayışını savunmuyor olsa da hakikatlerin varlığını dile getirmekten hatta felsefenin tek meselesinin bu hakikatleri kapmak, yakalamak, dile getirmek olduğunu söylemekten geri durmaz. Hatta felsefenin, “sonsuz hakikatler fikri olmaksızın pek bir anlamı olmadığını” söylemektedir (Badiou, 2006b: 117). Badiou’ya göre bu iddia, aynı keskinlikte Platon’da da ileri sürülmüştür. Badiou, birkaç istisna dışında, geçen yüzyıldaki neredeyse bütün önemli filozofları anti-Platoncu olarak görmesine rağmen (Badiou, 2006b: 117), kendisini açık ve kışkırtıcı bir tarzda Platoncu olarak ilan eder. Badiou, bugünkü dünyanın Platon’a ivedilikle ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bunun sebebi ise, “sonsuz hakikatler”in inşasına katkı sunan bizlerin, “bu dünyadaki hayatımıza yön verebilmemiz için mutlak olana bir şekilde erişmemiz gerektiği inancına hayat verenin” Platon olduğunu düşünmesidir (Badiou, 2015: 9).

Badiou’ya göre Platon, kendinden önceki dönemde de hakikatlerin var olduğunu bilir ve bu hakikatlerin sistematik bir incelemesini, dört temel alandaki, matematik, sanat, politika ve aşk karşılaşmaları üzerinden yapar (Badiou, 2005: 117). Bu karşılaşmalar üzerinden yapılan inceleme ve özellikle hakikatlerin varlığının ilan edilmesi, esas olarak bir sofist-karşıtı düşünme yapısını gösterir. Badiou, çağımızda geçerli olan Platon karşıtlığı ile hakikati yok sayan sofist düşünce arasında belli bir paralellik görür. Bugün de Wittgenstein’in izinden giden yaklaşım, hakikatlerin karşısına “kural idesini, dilsel bir otoriteyi” geçirmeye kalkışmaktadır (Badiou, 2005: 111). Bu bağlamda Badiou’ya göre Platon hem hakikatlerin heterojen yapısını hem de felsefenin ayakta durmasını sağlayan bir birlikte-mümkün-oluş çizgisini sofistliğe karşı savunmuştur (Badiou, 2005: 117).

Platon ile sofist düşünce arasındaki kadim karşıtlığın temel eksenini, hakikat anlayışı çerçevesinde belli bir öznellik-nesnellik tartışmasıdır. Sofistlerin ilki ve en büyüğü olarak kabul edilen Protagoras’ın “*Hakikat*” başlıklı bir kitabının olduğunu Platon’dan öğreniyoruz (Platon, 1997: 161c). *Theaitetos* diyalogunun ana konusunu oluşturan tartışma, Protagoras’ın *Hakikat* metninde ortaya konan hakikat öğretisinin çürütülmesinden başka bir şey değildir. Protagoras’ın bu eserinin temel meselesi, sofist düşüncenin omurgasını oluşturan, “insanın her şeyin ölçüsü olduğu” anlayışdır. Bu rölativist düşünce, öncelikle doğru ve yanlışın ortadan kaldırılmasına yol açar, herkesin fikri doğru olacağından bilgelik, dolayısıyla da hakikat, anlamını yitirir. Hakikat, öznel bir yargının alanına hapsedilir.

Hakikatlere dair Badiou'ya yöneltilen eleştirilerin merkezi de bu noktadadır. Badiou, bir Platoncu olarak, sonsuz hakikatlerin varolduğunu iddia etmekte, postmodern düşünceyi ve analitik geleneği eleştirmekte, fakat hakikatlerin inşa edileceği süreçlerin başlangıcını, karar-verilemezlik içinde verilen bir karara, bir seçime, öznel bir "müdahale"ye dayandırmaktadır. Öyleyse, sonsuz hakikatlerin varlığı nasıl olanaklıdır?

Bu bağlamda Badiou'nun hakikat düşüncesini belirleyen, sonlu özne-sonsuz hakikat, tekillik-evrensellik, öznellik-nesnellik gibi temel karşıtlıkların ele alınışı, Kantçı bir felsefi çizgiye yaklaşmakta, bu karşıtlıklar arasındaki uçurum, Kantçı bir temellendirmeye aşılmaya çalışılmaktadır. Badiou'nun felsefi temellendirmesinin Kantçı bir tarza yaklaştığını gösterebilmek için, konuyu sınırlandırmak adına, Kant'ın iki temel felsefi yaklaşımı (özgürlük idesi ve Fransız Devriminin ele alınışı) ile Badiou'nun düşüncesi arasındaki ortak zemin gösterilmeye çalışılacaktır. Bu noktada Žižek'in, Badiou'nun "Varlık'a ilişkin pozitif Bilgi'nin düzeni ile bundan tümüyle farklı olan Hakikat-Olayı arasındaki ayrımı gayet Kantçıdır" (Žižek, 2012: 201) tespiti genişletilerek sürdürülecektir.

Bilindiği üzere Kant felsefesi, bir "eleştiri" felsefesidir. Kant'ın eleştiri anlayışı ise, bir sınır çizme, kapsamını belirleme faaliyetidir. Eleştiri, aklın, deneyden bağımsız, saf, a priori bilgilerce belirlenen sınırlarının tespit edilmesidir. Bu bağlamda Kant, aklın, biri bilme yetilerinin bütünü olan, diğeri ise olanaklı deney alanını aşan (*transzendent*) ilkeleri üreten yetileri ifade eden, ikili kullanımı ortaya koyar. Buna göre, aklın bu ilk kullanımında bilgimiz, "zihnin iki ana kaynağından" çıkar. Bunlardan birincisi, tasarımları alma yetisi, diğeri ise bu tasarımlarla düşünmedir. Kant bu iki yetiyi, "duyusalılık" ve "anlama yetisi" olarak adlandırır (Kant, 2015: 44). Dolayısıyla tüm bilgimiz ya da bilgi olarak anılabilecek herhangi bir şey, duyusalılık ve anlama yetisinin ortak faaliyetinin bir sonucudur. Žižek'in "pozitif Bilgi'nin düzeni" dediği alan da burasıdır. Aklın bir diğer kullanımında ise, kavram ve ilkeler kaynağını ne duyusalılıktan ne de anlama yetisinden alır. Aklın bu "reel" kullanımında akıl, kaynağını olanaklı deney alanını aşan ilkelerini ve kavramlarını kendiliğinden üretir. Bu belli kavramlar, Kant'ın terminolojisinde "ide" olarak anılır. Böylece, aklın kendi yapısından kaynaklanan sınır aşımı, Kant'ın "kuruntunun mantığı" olarak adlandırdığı bir diyalektiği ortaya çıkarır. Kant'a göre, saf aklın bu diyalektiği, "doğal ve kaçınılmazdır" (Kant, 2015: 189).

İşte özgürlük de aklın aşkın kullanımın sonucu olarak, kuruntunun diyalektiği içerisinde ortaya çıkan, kaynağını duyusalılıktan ya da anlama yetisinden almayan bir ide olarak belirlenir. Kant, saf aklın, dolayısıyla da bilginin sınırlarını belirlemiş ve özgürlüğü bu kapsamın dışına yerleştirmiş

onu bir ide olarak adlandırmıştır. Fakat, pratik alanın kurulması, eylemlerimizi belirleyebileceğimiz ahlaksal yasaların temellendirilebilmesi için, bir ide dahi olsa özgürlük kavramına ihtiyaç duymuştur. Bu temellendirmenin yapılabilmesi için özgürlük idesinin diğer idelerden ayrılması, özgürlük idesinin farkının ortaya konması, adeta bir “önkabal”ın yapılması gerekmiştir. Kant’a göre özgürlük, “teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek ide-dir; çünkü ahlak yasasının koşuldur, bu yasayı da biliyoruz” (Kant, 2009: 4). Kant’a göre burada herhangi bir “tutarsızlık” yoktur. Çünkü “özgürlük, ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognosendi*’sidir” (Kant, 2009: s. 4). Kant, ahlak yasasını daha önce aklımızda açıkça düşünmüş olduğumuz için özgürlük gibi bir şeyi kabul ettiğimizi, ama özgürlük olmasaydı, içimizdeki ahlak yasasıyla da hiçbir zaman karşılamayacağımızı söyler (Kant, 2009: 4).

Bu noktada Badiou’nun küme teorisinden ödünç aldığı, aksiyomatik düşünce tarzına geri dönelim. Badiou’nun temellendirmesinde aksiyomatik sunum, tanımlanmamış terimler üzerine temellenir ve böylece “kural”ı belirler. Fakat belirlenen bu aksiyomatik kural, *de facto* durum içerisinde kendini ispatlar. Örneğin, “Kural” Bir olarak sayar, fakat tanımlanmamış terimler yine de kompozisyonlarına göre *de facto* durum içinde tanımlanmış olurlar. Çünkü Badiou’nun ifadesiyle, “*de facto* bir yasak vardır ki her kompozisyonda kural bozulmaz ve *de facto* bir kural-koyma vardır ki her şey kuralı onaylar” (Badiou, 2010: 29-30). Kant’ın, özgürlük ile ahlak yasası arasındaki kurduğu bağlantıyı, Badiou’nun dilinde, spekülatif bir tarzda sergilemek isteseydik, şu şekilde söylemek belki de yanlış sayılmazdı: “*de facto* bir ahlak yasası vardır ki, her bir pratik durumda özgürlüğü gerektirir ve *de facto* bir imperatif vardır ki her şey yasayı onaylar”.

Badiou, pratik alanda hareket edebilmek için, hakikatlere dair kurgusal bir kabule başvurduğunda, yani olumsal bir olayın ardından verilen karar-verilemezlik içerisindeki bir kararı takip eden, hakikatin tamamlanmışlığına dair bir kurgusal kabulde bulunduğu, Kantçı bir perspektifte, bu kabulün ya da zorlamaya dayanan bu adlandırmanın *de facto* durum içerisinde kendini ispatlayacağını düşünür. Badiou’nun pratik alanda yol alabilmesi ya da varlıktan olaya geçebilmesi için, tamamlanmamış, sonsuz hakikatlere dair yaptığı “zorlama” kavramlaştırması ile Kant’ın pratik alana geçiş yapabilmek için özgürlüğü bir “kilit taşı” olarak kullanması arasında felsefi bir bağlantı kurmak mümkündür.

Bu tür bir felsefi bağlantı, Kant’ın Fransız Devrimi’ne yaklaşımında da ortaya konulabilir. Kant, politik yazılarında sıklıkla devrimleri ahlaksal bulmadığı için yanlışlar. Kant, halkların sahip oldukları hakları hayata ge-

çirebilmek için kullandıkları araçları, ahlaka uygunluk koşulu altında sınırlandırır ve devrimleri her zaman haksız bulur (Kant, 2006: 157). “Ebedi Barış” makalesinde, “devrim henüz sürerken, ona açık ya da örtük bir şekilde katılan herkes isyancılara layık görülen cezayı hak etmiş olacaktır” diye yazar (Akt. Arendt, 2019: 101). Buna rağmen, Kant’ın Fransız Devrimi’ni coşkuyla karşıladığı bilinmektedir. Her ne kadar eylem ilkeleri açısından devrim fikri kabul edilemez olsa da Fransız Devrimi, sonuçları itibarıyla insanlığı ileriye doğru taşıyan önemli bir olay olarak değerlendirilir. Bu ilişkili durumun en yerinde tespitini Hannah Arendt’in yaptığı söylenebilir. Arendt’e göre, Kant’ın ahlak felsefesi bireyi merkeze alırken, tarih felsefesinin merkezinde insan soyunun ya da insanlığın ebedi ilerlemesi yer alır:

“Bu genel görüş açısına veya bakış açısına ise seyirci yerleşir; o bir ‘dünya yurttaşı’dır veya daha doğrusu bir ‘dünya seyircisidir’. Bütüne dair fikri olması itibarıyla, herhangi bir bireysel, tikel olayda ilerleme kaydedip kaydedilmediğine karar veren odur”. (Arendt, 2019: 117-118)

Fransız Devrimi’nde asıl önemli olan, onu unutulmaz bir olay kılan şey, devrimin aktörlerinin edimleri değil, “kendileri müdahil olmamış kişilerin kanıları ve coşkulu onaylarıydı. Ayrıca müdahil ve katılımcı olmayan -bu itibarla olayı insanlık tarihinin bir parçası ve dolayısıyla gelecekteki eylemler için bir temel haline getiren” bu seyirciler, birbirleriyle de ilişkilidirler (Arendt, 2019: 127-128).

Kant, Fransız Devrimi’ne “tarihsel bir olay” olarak yaklaşır ve onu bu bağlamda, sonraki kuşaklar için bir umut olması ve Arendt’in “dünya izleyicisi” dediği bir perspektifte, izleyicilerin eylemleri için bir temel olması noktasında olumlar. Badiou’nun da olay olarak nitelenebilecek bir durumu “tarihsel” olarak tanımladığı göz önünde bulundurulmalıdır. En az bir olaysal bölgenin ortaya çıktığı durumlara Badiou, “tarihsel” demektedir ve bir olgu ile bir olay arasındaki farkın temelinde de doğal durum (küresel olana dair kriterler) ile tarihsel durum (yerele dair kriterler) arasındaki fark yatmaktadır. En az bir bölgesi sunulan durumların içinde biricik olaylar vardır. Olay, durumun tarihselliğinin konsantre olduğu bir yere, bir noktaya eklenmiştir. Tüm olaylar, tarihsel bir durum içinde tekilleştirilebilen bir bölgeye sahiptir (Badiou, 2010: 178-179). Dolayısıyla olay, Kantçı bir bakış açısından, belli bir tarihselliğe sahiptir ve izleyicilerinin ya da Badiou’nun terminolojisiyle “sadık öznelerinin” eylemlerini belirlerken dikkate almak zorunda kaldıkları, sadakatle inşa etmek zorunda oldukları hakikatleri saklar. Kant, eylem ilkeleri açısından, tikel ve ahlak felsefesi içerisinde kalan devrimleri yanlışlar. Fakat, *de facto* durum içerisinde, artık doğal durumdan ayrılarak tarihsel bir olay statüsünü kazanmış Fransız Devrimi’ni

olumlar, bundan sonra bu olaya “göre” düşünür ya da “olaya sadakat” gösterir, insanlığın ilerleyişine dair umudu yükseltir.

Sonuç

Felsefe tarihi içerisinde birçok filozof, kendi felsefelerini, felsefenin ya da metafiziğin içine düşmüş olduğu belli bir kriz düşüncesi üzerine temellendirmişler, yaşadıkları döneme etki eden felsefe geleneğini eleştirmişlerdir. Alain Badiou da benzer bir yol izlemiş, *Varlık ve Olay*’ın ilk cümlelerinde, günümüz felsefesinin etkisinde kaldığı yönelimleri belirleyerek, kuracağı yeni felsefe ya da ontoloji için, gelenek içerisinde kendisine bir yer açmaya girişmiştir. Ne var ki hakikatlerin ve matematiğin merkezde yer alacağı bu yeni ontoloji ve bu ontolojiden ayrı olduğunu iddia ettiği felsefe, hermeneutik ve analitik gelenekten kolayca ayırt edilebilse de postmodern düşünceden kolaylıkla ayırt edilemez. Badiou’nun hakikatleri öne çıkaran düşüncesi, postmodern düşüncenin sıklıkla başvurduğu birçok kavramı ödünç alarak, postmodernizme postmodernizm içerisinde bir eleştiri girişimi izlenimi uyandırır. Bu bağlamda Badiou’nun düşüncesi, postmodern düşüncenin ana temalarından olan, Sofistlerden beri felsefenin kadim meseleleri, öznellik-nesnellik ya da görelilik-mutlaklık sorunlarından da kendini kurtarabilmiş gözükmez. Yola bir Platoncu olarak çıkan, hakikatlerin, sonsuzluğun ve evrenselin varlığını keskin bir tarzda savunan Badiou’nun, bu kadim meselelerin çözümüne dönük tavrı, Platon’dan çok Kant’a yaklaşıp gözükmektedir. Badiou, Kant’ın pratik alana geçerken kullandığı ve pratik içinde *de facto* durum içindeki gerçekliği dikkate alan, benzer bir felsefi tarza yaklaşmaktadır. Sonuçta hakikatlerin sonsuzluğu korunurken, tamamlanmamış hakikatlerin tamamlanışına dair kurgusal kabulün, Kant’ın özgürlük kavramını ele alışı olduğu gibi, yaşamın, pratik alanın, *de facto* durumun içinde, kendini tanımlayacağı anlayışından hareket edilmektedir. Böylece, hakikatlerden vazgeçmeden, pratik alanda hareket edebilmenin yolu da açılmış olmaktadır. Bu bağlamda, hakikatlerin varlığında ısrar eden ve özgün bir tarzda, felsefeyi yeni bir düşünüşe çağıran Badiou’nun düşüncesi, günümüz felsefecilerinin dikkate almak zorunda oldukları ve gelecek kuşakları da etkisine alacak bir felsefi anlayış olarak gözükmektedir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Badiou, Alain. (2004). *Theoretical Writings*, Trans. Ray Brassier, Alberto Toscana, London&New York: Continuum.
- _____. (2005). *Felsefe İçin Manifesto*, Çev. Nilgün Tural, Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları.
- _____. (2006a). *Sonsuz Düşünce*, Çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- _____. (2006b). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- _____. (2010). *Being and Event*, Trans. Oliver Feltham, London&New York: Continuum.
- _____. (2015). *Platon'un Devleti: Bir Önsöz, On Altı Bölüm ve Bir Sonsözden Oluşan Diyalog*, Çev. Savaş Kılıç, Nihan Özyıldırım, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bulut, Özgün. (2015). *Heidegger ve Badiou'da Hakikat*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Hegel, G. W. Friedrich. (2010). *Science of Logic*, Trans. G. Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (2010). *Being and Truth*, Trans. Gregory Fried, Richard Polt, Indiana: Indiana University Press.
- Kant, Immanuel. (2006). *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, Trans. David L. Colclasure, New Haven and London: Yale University Press.
- _____. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- _____. (2015). *Critique of Pure Reason*. Trans. J. M. Dow Meiklejohn, New York: Dover Publications.
- Liotard, Jean-François. (1984). *The Postmodern Condition*, Çev. Geoff Bennington, Brian Massumi, United Kingdom: Manchester University Press.
- Jech, Thomas. (2006). *Set Theory*. Verlag-Berlin-Heidelberg-New York: Springer.
- Platon. (1997). *Plato, Complete Works*, Ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Žižek, Slavoj. (2012). *Gıdıklanan Özne*, Çev. Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları.

Koşullar Olmadan Felsefe*

JEAN-LUC NANCY**

AŞAĞIDAKİLER iki grup görüşün birleşimidir. İlk gruptakiler Alain Badiou'ya hitap etmektedir; onun çalışmalarına ayrılan fakat kimi durumların katılmama mâni olduğu bir kolokyumda gerçekleştirmem gereken bir hitap bu. İkinci gruptakilerse bir başka rastlantısal fırsatın, üniversitedeki ders izleğinin gündeme getirdiği bir soruya yanıttır: Bugün metafizik hakkında ne söylemeli? Benim açımdan, söylem için bu iki fırsat arasındaki bağ tamamen açıktır. Badiou hakkında ya da onunla konuşmam istendiğinde, kendi kendime hemen şunu dedim: "Koşullar olmadan felsefe." Bu sözcükler, bir heteroloji olarak, itiraz anlamına gelmeyen bir şeyi işaret etmek üzere kendiliğinden geldi aklıma. Badiou ile ben, birden fazla noktada birbirimize yakın olmamıza, birden fazla noktada felsefi bir alışverişe sahip olmamıza rağmen, düşüncenin tamamıyla farklı mahallerini mesken tutuyoruz. Dahası, tam da bu olgu, yani içerisinde kimi heterotopyaların mümkün hatta zorunlu olduğu bu müşterek uzamı paylaşma olanağı (diğer bir deyişle, mahallerinin belirgin uyumsuzluğu içinde aynı felsefi uzamı paylaşma olanağı), Badiou'nun yerini tayin etmenin, izninizle şöyle ifade edeyim, bende yarattığı direncin veya en azından çekincenin kaynağıdır. Zira

* **Çeviri:** Sercan Çalcı. **Fransızca Orijinal Kaynak:** Nancy, Jean-Luc. (2002). "Philosophie sans conditions", in *Alain Badiou: Penser le multiple*, Ed. Charles Ramond, Paris: L'Harmattan, 65-79. **Çeviriye Esas İngilizce Kaynak:** Nancy, Jean-Luc. (2004). "Philosophy Without Conditions", in *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Trans. David Macey, Ed. Peter Hallward, New York: Continuum, 39-49.

** İsviçre'deki The European Graduate School'da Felsefe Profesörü.

bu müşterek uzam, prensipte, felsefenin birden fazla tanımının mümkün olduğu felsefi bir uzam olarak muhakkak verilir. Felsefenin tanımı, bizzat onun çoğalmasına müsaade etmelidir. Bence bu zorunlu müsaade genel olarak felsefi olanaklılığı tanımlar ve bu olanaklılık bir yandan bizzat kendi koşuluna nazaran özel bir tarihsel durum içerisinde –Batı’nın tarihsel durumu– diğer yandan ise en genel yapısına nazaran koşulsuz olanın tahkikinde dile getirilir. Koşulsuz olanın tanımlanamayan tahkikini tanımlayan bir tarihsel koşul da mevcuttur. Bu çifte karakter, teknik olarak bilinen şeye göbek bağıyla bağlı olduğu düşünülen metafiziği oluşturur. Burada kısaca ele almak istediğim tema bu.

Mutlak anlamıyla ve bir kavramın ibresi olarak alınan, (1992 tarihli önemli bir eserin başlığında olduğu gibi) daima çoğul yazdığı şiarı *koşullar* aracılığıyla Badiou, felsefeyi, belirli koşulların nizamına teslim eder. Nizam verdikleri ve koşulladıkları felsefeyle tarihsel olarak değişken bir ilişki içinde olan ve birlikte dört ‘koşulu’ meydana getiren bilim, politika, sanat ve aşk, dört “hakikat prosedürünü” oluşturur; koşullamanın işleviyse bir “hakikat prosedürü” oluşturduğu ölçüde bu koşulların her birini “sergilemeye” dayanır.¹

Bu prosedürlerin her biri nizam vericidir çünkü bir hakikat prosedürü veya süreci, onların her birinde özgül bir şekilde icra edilir ve felsefenin işi daima şu ya da bu hakikat türünün eskizini çıkarmaya dayandığından onların her biri aynı zamanda koşullayandır. Demek ki mevcut bağlamın (bir mutabakatı garanti etmekten ziyade bir hakikati oluşturma veya meydana getirme bağlamının) sağladığı kesin anlamda “doğrulama” işlemi denebilecek şey, kendi koşullarının değişimiyle ilgili vurguyu, tarihin gidişatının değişken kıvrımları açısından görür. Ancak buna karşın felsefenin kendisi tarihsel değildir. Daha ziyade, o, hem kendi içlerinde hem de felsefeyle ilişkili olarak koşullara etki eden değişik hareketler için bir sabittir. Veyahut açıkça felsefe olarak mevcut olduğundan beri bu sabit olagelmıştır en azından. Badiou’ya göre bunun anlamı en temelde şudur: Platon’dan beri. Kendisinden ve yalnızca kendisinden “itibaren” ortaya koyulan felsefe: Göreceğimiz gibi, benim direncimin başladığı nokta budur. Yine de felsefeyi bu şekilde ortaya koyan yalnızca Badiou değildir ve kuşkusuz, felsefe, aşağı yukarı felsefenin tamamı kendisine nazaran bu yolda ilerlemiştir. Bu ise onu daha az problematik kılmaz, belki de Badiou’nun kuvvetli ve son derece kararlı müdahalesi, bizler tarafından şu sorunun hiç olmadığı kadar büyük bir kaçınılmazlıkla sorulmasına olanak tanır: Felsefenin bizzat kendi menşei hakkında ne söylemeli?

¹ Gayet açık bir formülasyon için bkz. *Petit Manuel d’Inesthétique*, 21.

Badiou'nun koşullara ilişkin tezi kayda değer avantajlara sahiptir; bilhassa felsefenin, deneyimlerin çeşitliliğini tek bir nihai sacayağına oturtan bir hakikat altında toplamak olarak anlaşılmasını veya felsefenin de kendisini bu şekilde anlamasını önlemek bakımından. İşte bu açıdan Badiou, son derece kararlı bir biçimde, felsefenin en genç geleneği denebilecek yolu tutar: Yapıbozumun (bu sözcüğü geçici olarak kullanıyorum) "bilimlerin kraliçesi" olarak tahta çıkarılmasıdır bu yol; bir "hakikat" söyleminin farazi egemenliğinin doğası ve dayanaklarının yanı sıra evvelden mevzu bahis "bilimlerin" doğası ve dayanaklarının da kökensel bir yeniden-değerlendirmesinden daha fazlasını içeren bir yapıbozum yolu.

Badiou'ya göre felsefe, doğrulama işlevini boşluğun çerperini düzenleyerek veya "boşluğun fonuna karşı" bir dizi "bir arada mümkün hakikatler" ile birlikte icra eder (Badiou, 1992, 80); bunlar, tam da bir arada mümkünlükleri dahilinde kendi aralarında kıyas kabul etmezler. Hakikatlerin çoğulluğu ve onların müşterek "doğrulamalarının" boşluğu, olgusal olarak, "Tanrının ölümü" denilen olayı, dolayısıyla Nietzsche'yi ve varlığın belirli bir unutuluştan ya da onun feshinin unutuluşundan (daha kesin bir deyişle, Heidegger'in bilhassa ortaya koyduğu gibi, onun unutuluşunun unutulmasından), yani artık "mevcudiyet metafiziği" (söz konusu hakikat ister bilimlere ve tarihe ister insana ilişkin olsun, boş-olmayan ve dolayısıyla dolu ve tamamlayıcı olabilen bir hakikat mefhumuna karşı bu genç geleneğin güttüğü davayı kuşkusuz en iyi biçimde özetleyen bir ifade) olarak nitelenen bir unutuştan kurtarılmış olmasını sağlayan süreci kat etmekte olan bir düşüncenin zorunluluğuna aittirler. Kuşkusuz felsefi başlangıcın kendisinden beri yürürlükte olan radikal kıyaslanamazlık açımlayıcıdır ya da en azından açığa vurur: deneyimler, diller, özneler –ayrıca özne ile onun kendisi– ve son olarak, genel anlamda ("doğa", "teknoloji" ve tarihin ilintili genişlemesi olarak) varlıklar arasında olduğu kadar, boşluk içerisinde (bu onun "boşluğudur" [emptiness]) ve de varlığın özü (bu onun sonsuz tekilliği ya da sonluluğudur) eş zamanlı olarak açılan bir kıyaslanamazlıktır bu. Bu yüzden kıyaslanamazlık, sözcük sicillerini harmanlayarak "dahili eksiltme içerisindeki bir metafizik" diyebileceğimiz, felsefe içerisinde açımlar.

Kabul ediyorum ki meseleyi bu şekilde ortaya koyarak, Badiou'yu, kendi iradesinin aksine, bizzat onaylamadığı bir geleneğe doğru zorluyorum; onunla –yarı-aktarımsal, yarı-parodik *L'être et l'énement* [Varlık ve Olay] başlığının açık ve sarıh biçimde onayladığı– ilişkisinin karmaşık doğasını işaret etmeme rağmen gerçekten de meydan okumaya ve mesafesini korumaya çalıştığı bir geleneğe. (Aslında Heidegger ve Sartre'a istinaden ikiden fazla kez aktarımsal olan bir başlık bu: Memnuniyetle bir dördüncüsünü ekleyeceğim bu üç formülasyonu karşılaştırmak da ilginç bir talim

olacaktır: *Être étant* [*Varlık Olmak*, ya da *Varlık Varlık*]) veya benim buradaki pozisyonumun bir yönü olan varlık ve varoluşun ayrırt edilemezliği.

Her ne olursa olsun, şunu da hemen teslim etmeme izin verin: Hareket noktasını Heidegger'den almakla birlikte (ve bu hareket noktası sayesinde) Badiou, en azından, "varlığın" sırf mümkün tözselleştirilmesi veya (ve) kişileştirilmesine (ya da hiç olmadı onun örneklenmesine ve tanılanmasına) özgü tuzaklardan kaçınmak amacıyla, Heidegger'e sırtını çevirecek kadar ileri gitmemiştir asla. Bu sebeple, Badiou'nun "fundamental ontolojiyle" ilişkisi, tamamen zıt bir tarzda olsa da (bir için açılan boşluk, öteki için açılan yüz) Levinas'ın onunla kurduğu ilişkiden farklı değildir.

Bundan böyle, sadece, varlığın emanetçisi (*dépositaire*) olmaya çalışmayan fakat bunun yerine varlığı azletmeyi (*depose*) ya da onu tahtından indirmeyi amaçlayan her ontolojiyle uzlaşa içinde olabilirim. Bana öyle geliyor ki bu gibi ontolojilerin temel *itkileri* Varlık'ta (*Being*) değil, Heidegger'in fiil olarak anladığı, yani geçişli bir fiil olarak kendi edimi aracılığıyla kendini azleden ya da tahtından indiren (böylelikle, bizim bu genç geleneğimiz içerisinde Derrida tarafından geliştirilen hatla da uygun olarak kendisinden farklılaşan), "olmak" tadır (*being*). Bense, Badiou'nun, kendi farkı (*différence*) [hem *a* ile hem *a'sız*] denebilecek şeyi icra etme kuvvetine ya da varlığı saymamasına (*décompte*) hayranlık duyabilirim sadece. Kuvvet, her açıdan, Badiou'nun hem fiziği hem de metafiziği (*métaphysique*) bakımından tanımlayıcı özelliği ve tınısıdır. Bu basit bir sözcük oyunundan ibaret de değildir. Bu gürbüz meslektaşın bizzat kendi metafiziği tarafından yatırım yapılan bir beden olduğunu savunuyorum. Bu bedenin dilini, lehçesi ve sesinin her tanesini irdelememiz gerekir; fakat burada bunu yapamayacağım için bu düşünce dokusunda yankılanan şiddetli, güzel ve samimi şivelerin bazılarının iştirilebileceği tümce kırıntılarını alıntılarla sınırlamak zorundayım kendimi: "Varlığın bir oyuğu, gri-siyahın kayıtsız nankörlüğünden bir eksilme mevcuttur (...). Tam-olmayan vardır; hem konuşmanın konumlandırmakla kendisini tükettiği öz-rastlantıda hem de yeryüzünün nankörlüğünde" (Badiou, 1992, 347).

Ancak bir noktada ciddi bir anlaşmazlığımız var ve beni burada harekete geçiren de -bu sözcük ortak dostumuz Lyotard'ın verdiği anlamda alınırsa- bu ihtilafın (*differend*) ciddiyetinden başka bir şey değildir; bir başka deyişle ihtilafın bir gün basitçe çözülebilir veya üstesinden gelinebilir olmaması anlamında; yani sayesinde *felsefenin* bizzat "tam-olmamasını" sağlayan, onun kendi tasfiyesinden ziyade muhafazası olması anlamında.

Bu nokta, tarih noktasıdır ya da en azından tarih sorusunun zeminine yerleştirilebilir. Sonuncusu, Heidegger'e göre varlık sorusundan ayrılmaz. Badiou şöyle yazar:

"[Heideggerci gelenekte] hâkim fikir, metafiziğin tarihsel bir tükeniş noktasına varmış olduğudur ancak bu tükenişin ötesinde bulunan bize henüz verilmemiştir (...). Öyleyse felsefe, kendi tarihsel olanaklılığının tükenişi ile sağaltıcı bir alt üst edişin kavramsal-olmayan teşrifi arasında kısıtılır. Çağdaş felsefe kendi geçmişinin yapıbozumuyla kendi geleceğine ilişkin boş beklentiyi birleştirir. Benim tüm amacım bu teşhisle köprüleri atmaktır (...) Felsefe kendi içindeki tarihselcilikle köprüleri atmalıdır" (Badiou, 1992, s. 58).

Ben çifte bir yanlış anlamının etkisini görüyorum burada.

Öncelikle, bizzat tarihsel olanaklılığın (ya da tarihin anlamının) tükenişi olduğu ölçüde metafiziğin tükenişi tarihseldir, öyle ki bu anlamda böyle bir tükeniş en azından Nietzsche'den ve belki de daha dolambaçlı bir yoldan bizzat Hegel'den beri kabul edilmiştir. (Kuşkusuz, Heideggerci tarih kavrayışında, bu tükeniş benim de kabul etmediğim yazgısal bir motifin yenilenmesi ve -şu şekilde ifade etmeme müsaade ederseniz- yeniden doldurulmasıyla birleştirilir). Ama hiç olmadı bu birleştirme, "yazgısallığın" kendisi üzerinde bulunan görmezden gelinemeyecek birtakım izler bırakır ardında: söz konusu yazgısallığı süresiz kılan ya da en azından onun "Tarih"le senkronizasyonunu bozan izleri.

Felsefenin kendi tarihinin seyri boyunca oluşmaya son vermesi anlamında kavranan muntazam tarihsel olanaklılık (ya da metafiziğin, metafiziksel bir tarihin ve bir tarih metafiziğinin olanaklılığı) bir rasyonalitenin ve Zeminin (*Grund*) gerçekleşmesinin bir süreç tarafından kendi sonuna götürülebileceği olanaklılıktır. Bir başka deyişle, tarihsel sürecin bir doğal süreç gibi işleyebileceği olanaklılıktır; ardından gelecek olanlar hesaba katılırsa dikkate değer bir noktadır bu. Metafiziksel tarih *fizik* olarak düşünülmüş tarihtir; yani "tarih" in henüz bir süreç değil daha ziyade bir "derleme" anlamına geldiği antik bir ifadeyi bir kez daha gündeme getirirsek "doğa tarihi" olarak. Bu tarihin hakikati, bir kez tamamlandığında, doğayı (yeniden) oluşturarak tarih biçiminde kendisini yadsıyacak olmasındı.

Bu kavrayışta tükenen, *bir sona götürmek (la menée a terme)* mefhumudur. Son (*le terme*) ister mevcudiyet, özne, üstün varlık isterse de bütün insanlık olarak adlandırılsın, o, tükenen bir *terminus ad quem'e* (*varış noktası*) sahip olma ve onu soğurma kapasitesidir. O halde tükenen, nihai bir terimin tükenişi fikri ya *teleolojidir* tam da. Çünkü bu, Hristiyan selamet mefhumuyla uyum içindeki Platonik ü-topyanın ya da ek-topyanın *anamnezik* hareketini yeniden modelleyen felsefenin, Tarih olarak kurmuş olduğu tükeniştir (tamamlanma, olgunluk). Bu yüzden tükenmiş olan, tarihin nihai şimdisinin artık bir *praes-entia* olmayan mevcudiyetidir ya da varlık kipi

kendisinin-önünde-olmak olan fakat ancak kendisine eşit ve kendi içinde nötr bir varlıktır.

Bu tükenişin tükenmesi –doğa tarihinin arızalı ve *doğasının bozulmuş* (*denatured*) olması– felsefenin kendisinden ya da kendisi bakımından icra ettiği kopuş tarafından da doğrulanır. Bu kopuş, onun kendi tarihindeki tarihsel bir kırılmadır; Heidegger, tarihte ve dolayısıyla Tarihe (bir “varlık tarihi” ya da onun “gönderilerinin yazgısallığı”nın en azından sadece *doğasının bozulabilmesi* vasıtasıyla) olup bitenin derinliğini ve ağırlığını işaret etmek amacıyla “felsefenin sonu” der buna. Bu açıdan Mutlak Bilginin kendisini, onun bilinmesi ancak kendi sonlandırılmazlığı aracılığıyla mümkün olduğu ölçüde, gerçekten ve mutlak anlamda tükenmez olarak bildiği doğruysa (ve bu mesele de açıklamaya değerdir), Badiou’nun gerçekleştirmeye teşvik ettiği tarihten kopuş, tekrar söylemem gerekirse bizzat Hegel’in hiç de yabancı olmadığı bir kopuşun sürdürülmesinden ibarettir. (Fakat bu, “sürdürme” dediğim şey, Badiou’yu, Heidegger’i ve başkalarını, sanki kendisinden doğdukları kaynak oymuş gibi Hegel’in içinde yeniden eritmek anlamına gelmez. Badiou, Heidegger veya başkaları temelinde bu görelî süreklilik aynı düzeyde gösterilebilir, bir başka deyişle yeni bir tarih sorusu, yeni bir tarih felsefesi ve felsefe tarihi soruları gün yüzüne çıkabilir).

Sonuç olarak (benim ikinci itiraz noktam budur), Badiou’nun ortaya koyduğu gibi, “bir kavram olmadan” olsa bile, gelecek beklentisi, tıpkı Kantçı estetik yargıda olduğu gibi, hakikatin (ve/ya bir evrenselin), verili [*donée*] olmayan bir hakikat olarak koyutlanmasıdır yine de. Ne bir köken ne de nihai terim olan verili-olmayan hakikat esas olarak açıktır ve kendisine de kapalı değildir: kendini beklemenin ve/ya kendine sadakatin, kendiyle karşılaşmanın yapısı ve tözüdür o. Bu anlamda hakikat, Badiou’nun terimiyle “boştur.” Onun terminolojisinde bunun anlamı, anlamdan yoksun olmasıdır, benim terminolojimde ise “anlamlamadan yoksun olmaktır”; bir başka deyişle tamamlanmış anlamdan, kökensel ve nihai anlamdan yoksun olmaktır. Bana öyle gelen ikimiz için (ve daha birçokları için) şu anlama gelir: Sözünü ettiğim gibi tükenişten yoksun olmak, “tüm-lük”ten, bir başarının veya sona ulaşmanın taşkınlığı ya da canlılığından mahrum veya yoksun olmak, bolluktan yoksun olmak ve dolayısıyla kendinde ve kendine açılmak.

Yukarıda Badiou’dan alıntıladığımız satırlardaki “yapıbozum” mefhumunu kuşatan muğlaklık ve müphemliği dağıtmak için elverişli nokta tam da budur. (Badiou, birçok kavramın başına genellikle gelen, en sonunda bir ad değişimini gerekli kılması muhtemel ve bir süredir etkin olan bu müphemlikten bizzat sorumlu değildir). Heidegger’in (hatta belki de Hus-

serl'in²) *Abbau*'sundan (*İndirgeme*) Derrida'nın yapıbozumuna kadar, hem bir süreklilik anlamında hem de enerjinin taşıyıcısı anlamında, iletken bir zincir (*fil conducteur*) mevcuttur; bunun formülasyonu şu şekilde ifade edilebilir: Tarihin (onun anlamının, nedeninin veya selametinin) tümlüğünün tükenişi veya tahliyesi, (Platon, Paul ya da Augustine'in yeniden açılması veya yeniden kaydedilmesi anlamında) hiç de ilksel olmayan ancak başlangıçları önceleyen, onların altına gömülü ve bu anlamda hâlâ gizli olan olanaklılıkları, gereksinimler ve potansiyeliteleri açar. "Yapıbozum yapmak", başlangıçların üzerine dikilenleri, onların altında açılmış çukurların günyüzüne çıkarılabilmesi amacıyla parçalarına ayırmak anlamına gelir. Dolayısıyla, yapıbozum yapmak, felsefi (metafiziksel) geleneğin mabetlerinin ve bu geleneğin kendi kendisini tarihsel konumlandırışının (yık-maktan ziyade) altını oymaktır aynı zamanda. Peki, nedir başlangıçların üzerine dikilenler ve bu başlangıçlar bizzat kendilerini niteleyebilir hale nasıl gelmişlerdir? Yine, belki de (göstermeyi umduğum gibi) en önemlisi, bu başlangıçlara hangi menşei atfedebiliriz? Son çözümlemede (her ne kadar Heidegger ve Derrida hiçbir zaman açıkça böyle bir şey söylememiş olsa da) belki de "yapıbozum" basitçe şu anlama gelir: Şu andan itibaren felsefe kendi tarihselciliği sorusundan muaf tutulamaz. Bu, felsefenin hem içsel tarihselciliği hem de onun dışsal menşeinin anlamı için geçerlidir. (Bir tamamlama ya da durma anlamına gelen bu öge açıkça olmadan da felsefenin kıyıları, aşırılıklar, sonlar ya da hudutlar meselesi olabilmesinin sebebi de budur).

Felsefenin başlangıçları: Bu sözcük çoğul yazılmalıdır; çünkü bir başlangıç belirleyememek dahi mümkün olmakla birlikte, kimse tek bir başlangıç belirleyemez. Böyle bir felsefe aslında başlamış ve başlamış olduğunu da ilan etmiştir: Şüphesiz, başlamış olduğunu (Platon, Descartes, Kant vd.) ilan etmeden kendisini de ilan edemezdi hiçbir zaman. İşte bu, felsefenin, kendi adını ve bu adın (hem en sonunda hem de yeniden başlamak için ancak felsefe yapmaya teşebbüs ederek belirleyebileceğimiz) çağrıştırdığı kavram ya da kavramları *philosophia* olarak tesis etmek suretiyle, kendi zorunlu başlangıcının temsilini nasıl temin ettiğini gösterir en azından. Bu şekilde felsefe, kendisini, karar ile kararsızlığın harmanlanması üzerinden tesis eder ve nihayetinde "yapıbozum" felsefe ile birlikte ve onun yanı başında doğmuştur, çünkü felsefe hem kendi inşasını hem de kendi

² Anne Montavont, *Abbau* (*İndirgeme*) teriminin Husserl tarafından, çağdaş düşüncede/düşüncenin çeşitli *Abbau*'lardan Gestell'in (Çerçeve) *Abbau*'suyla meşgul olma isteği uyandıran bir kullanımının olduğunu gösterir. Krş. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: PUF, 1999), ss. 215–16.

düzlemini (*plan*) dahi öncelemek zorunda olduğu düşüncesi temelinde inşa eder kendisini.

Karar ile kararsızlığın bu harmanlanması –ya da kendisi hakkında açıkça yerleşik bir karar olmadan kendisini ortaya koyma kararı veya bu kararın ivedi ve sonsuz mobilizasyonu olarak– şu nitelemeler açısından çok daha iyi bir şekilde çözümlenebilir: Felsefe başladığında, kendisini, kendisinin en muntazam yasası olarak, bizzat kendi nizamı olarak aldı; hem kendi kökeninin (kadim olandaki) imkânsız bir *anamnesisi* hem de umduğu, kendisine yöneldiği ve de hak talep ettiği hakikate ilişkin bir kör perspektif olarak. Felsefe bir yandan kendisini başlangıçsız ya da kendi kendine başlayan olarak (filozofu mağaradan kurtarmaya kim gelir?) sunar; fakat diğer yandan hakikat kendisini, tam da gelmek zorunda olanın, Badiou gibi söylersek, tıpkı diyalektik yükselişin ötesine geçen ama asla atılmayan ve asla garanti edilmeyen bir adım gibi, hiçbir zaman başa gelmeden meydana gelmek zorunda olduğu ölçüde gelmek zorunda olanın karanlığı ya da ışıltısında namevcut hale getirir.

Kadim olana doğru atılan geri adım ile gelmeye (l'*inadvenir*) doğru atılan ileri adımdan oluşan bu çifte koyutlama, “metafizik” dediğimiz şeyin karakteristik özelliğidir ve metafizik “sona ermiştir” dediğimizde, onun, bizzat kendi ileriye bakışının yanı sıra kendi geriye bakışını da tamamlamaya yeltenen ne varsa tükettiğini söylemiş oluruz sadece. İlki ve ikincisi başarılabilir olmalıdır; bunlar, felsefenin özüne uygun olarak, kendi başarılarına başarılabilir olmalıdırlar, böylece bu durum onun kendi tarihinden ayrılabilir olmadığını kanıtlar: onun kendi menşei ve sonunun namevcut kılınmasına doğru uzamış kendi sabitliğidir bu.

Bu öncüllerden de anlaşıldığı gibi şu iki önerme birlikte öne sürülmelidir: Metafiziğin ne başlangıcı ne de sonu vardır, metafizik başlar ve sona erer. Belki de o, “başlangıç-veya-son olmadan” başlamaya ve sona ermeye asla dur durak vermez. Onun artzamanlı olmaktan çok yapısal anlamda *sonlu* olması demektir bu: Anlamın ya da istikametın verilmemişliğini (*un-giveness*) telaffuz ettiğinden sonludur (muhtemelen kendi hakikatinin “boşluğunu” oluşturan bir “verilmemişlik”: Bu açıdan Badiou ve Heidegger genellikle sanıldığından daha çok ortak yana sahip görünmektedir; ontolojik sonluluk boşluğa açılan ama bunu yaparken varlığı da açandır). Yapısal sonluluk tarihsel tamamlamaları (mesela, rasyonalizmin, ampirizmin veya eleştirelciliğin ve hatta bizatihi onto-teolojinin şu ya da bu figürünü ve Lacoue-Labarthe’in “onto-tipoloji” olarak vaftiz ettiği biçimsel figürü) yapıbozuma uğrattır. Benzer şekilde, sınırsız bir erimin tadını çıkaran metafiziğin kendisi daima başlar, başlamıştır ve *gebaut* (yapılı) olanın (mabet ve sarayla,

mesken ve abideyle, ayrıca imparatorluk ve ticari kurumlarla daima bir ilgisi olan) *Abbau*'su olarak tekrar başlar.

En başından beri –ya da henüz doğmadan önce, milattan önce on ikinci ve dokuzuncu yüzyıllar arasında– felsefe, paramparça olan bir dünyanın yapılarının yapıbozumuydu: Tam ve mevcut olan verili bir anlamın ve hakikatin mitik-dinsel dünyası. Bir dizi tekniğin (demir, yazı, ticari uzlaş gibi tekrar ele alacağımız şeyler) henüz geliştirilmiş olduğu bu dünyada, trajedi, anlamın kaçışına ve hakikatin uçurumuna dair ilk kanıtı ve ritüel kurbanın son tecellisini aynı anda açıklamaktadır: Aslında, kavram, anlam, soru ve hakikat gibi terimlerin doğum anı tam da budur.

Adları ve kavramları, tam da Badiou'nun ayırt ettiği anda ortaya çıkan dört koşul –politika, bilim, sanat ve aşk– söz konusu kaçışın ve bu açılmanın dörtlü çoğaltımını meydana getirir. Batının ilk *firarı* (*échappée*) denilebilecek şeyin bu dört tavrını çözümlemeye devam edeceğim: Her birinin (Blanchot'nun bir terimini kullanırsak) *ab-sense*'e (*yok-anlamdan uzağa kaçan*, *absens*) doğru bu firar tarafından yapılandırıldığını görmek pek de zor olmayacaktır. Politika, bilim, sanat ve aşk imkansızlığın dört yapısıdır. Aynı şekilde bu dörtlü topluluğu oluşturan şey, onları çaprazlayan firarın bir başka yönüdür: Dört koşul arasındaki karşılıklı kıyaslanamazlıktır (mitik-dinsel dünyada bilinmeyen veya birden zayıflatılmış bir kıyaslanamazlık) bu. Felsefe bu kıyaslanamazlığın ortak meskenidir; felsefe, firarı ya da *yok-anlamı* (*ab-sebse*) kıyaslanamaz olanın genel rejimi olarak telaffuz eder. Bu yüzden daha sonradan metafizik denilen şey bu kıyaslanamazlığın, kendinde varlığın yani kendisine *ek-sist* olduğu ölçüde varlığın ya da anarşik ve ereksiz (*a-telic*) ilkelerin ve sonların telaffuzu olarak doğar.

Metafiziğin ortaya çıkmış olması sadece olgusal olarak verili bir şeyden ibaret değildir (her ne kadar Budizm ve Konfüçyüsçülük biçiminde Doğulu bir *analogon* olmadan bu ortaya çıkış imkânsız olsa da *de facto* olarak Akdeniz uzamundaki halkların tarihindeki belirli bir anda ortaya çıkar: bu anlamda felsefenin *factum rationis*'idir bu) bu olgudan daha fazlası da söz konusudur; metafiziği oluşturan şey işte bu ortaya çıkıştır. Metafizik ortaya çıktığında, o, bir firar olarak bir ayrılış olarak vücut bulur; yani tanrıların ayrılışı olarak (Batıdaki ilk adı tektanrıcılık olan ve hâlihazırda "Tanrının ölümü"ne gebe olan bir ayrılıştır bu; hatta şu da eklenebilir: Platonculuk, trajedi ile tektanrıcılığın kenetlenmesi değilse nedir ki?). Bu ayrılış, bir ortadan kaybolma, bir veda ya da örtbas etmeden ibaret değildir. Her şeyden önce bu bir işaretlemidir: yokluğun bir işareti (ve Platon'un hattı böyle bir işaret olarak adlandırılabilir), Badiou gibi söylersek bir eksiltme, Heidegger ve Derrida gibi söylersek bir çekilme.

Eğer metafizik, ilkeler ve sonların bilimi olarak doğuyorsa, argonun olarak tanıdığı anlam bulanıklığını kullanmamda mahzur yoksa, bunun sebebi ilkeler ve sonların *üzerinin çizilmesidir (barrés)*: Onlar silinmiştir, onlar ölüdür (argonun ayrıca ima ettiği gibi *oyulmuş [taillés]*) ve hatta daha detaylı bir şekilde söylersek kendilerinden ve kendilerinde bölünmüşler. Her halükarda, onlar, yalnızca *üzerleri çizildikleri* an temelinde, “ilkeler ve sonlar” olarak, bizatihi ortaya çıkarlar: (mabetler, imparatorluklar, soyların tesisi ve sonlanması açısından) bizzat kendi otoriterlerinden eksiltilmiş olarak.

Ancak bu eksiltme bir yerlerden, şu ya da bu kuvvet (hatta umulmadık oluşumunun dahi olumsal olduğu kuvvettir bu: Hiçbir şey, meydana gelende herhangi bir zorunluluğu tesis etmez; potansiyel olarak insanlık ve dünya düzeyinde gerçekleşse dahi) üzerinden gelir (her halükârda bir meskenin ve bir dönemin olumsallığı içerisinde bir yerlere varır). Bu kuvvet, her bakımdan, tekniğin (*la technique*) kuvvetidir. Netleştirmek zorunda olacağımız son derece kesin bir anlamda, *techno-logy* haline gelecek olanın ötesinde, demir, ticaret (gemicilik açısından olduğu kadar muhasebe açısından da) yazı ve kent planlamacılığı gibi bir dizi teknik mevcuttur. Teknolojinin bu anında bir faz geçişi gibi bir şey meydana gelir. İnsanla çağdaş olan, eksiltme veya tahliye yoluyla ilerleyen bu hareket (açıkçası insanımsılık [homonidity] olarak teknik, *homo sapiens*in üreticisi ve kavramsallaştırıcısı, kendisinin teknisyeni olarak *homo faber*), en başından beri, farklı bir karakter üstlenir: geçim sağlamak yerine, onun için yeni koşullar üretir ya da doğa içerisinde veya onun dışında tuhaf bir “geçim” üretir. Geçim araçlarının üretimi Neolitik aşamayı halihazırda tanımlamıştır. Akabinde, yani onuncu ve yedinci yüzyıllar arasında, Küçük Asya’nın zirvede olduğu zamanlarda, sonların üretimin biçim almaya başladığı söylenebilir.

Bu hareket (insanımsılık) kendisine bizzat kendi ilkesi ve kendi sonu olarak görünür. Bir başka deyişle, kendisine, tam olarak, ilkeden ve sondan yoksun olarak görünür; çünkü bu hareket, kalıcılığı, aşırı istikrarsızlığa bağlı olan dolayısıyla demir almış olanın değişkenliğine dayanan ve “insan koşulu” denebilecek ilk demir almadan kaynaklanır. O halde olumsallık bu “tarihin” zorunluluğunu şekillendirir. Ona -kökensel, bütün ve istikrarlı “doğa”yı varsayan sahte bir inanmış gibi- *doğabozumu (denaturation)* diyelim. Dolayısıyla “insanlığın” insanımsı *doğabozumunun* belirsiz ve sonsuz sonu için dizinsel bir ad olduğu söylenebilir.

“Doğa” temsili gibi bir şeye ya da öz-ereksel (auto-telic) ve dolayısıyla teknik-olmayan bir düzen üzerinden *doğabozumu* üretilebilir; *doğabozumunun* doğadan ve doğa içerisinde nasıl doğabilmiş olduğunu kavramak gibi son derece güç bir problemi kendi kendine yaratan bir temsil üzerinden (ku-

surlu hayvan, uygun koşullardan yoksun hayvan nasıl doğar?). Bu yüzden, eşzamanlı olarak, bir yandan *peri phuseôs* ya da *de natura rerum* sorgulamasının özel bir tekniği, diğer yandan ise “*ex nihilo yaratım*” kehaneti altında doğanın doğal-olmayan menşeyini düşünmeye yönelik bir teşebbüs de bu bağlantı noktasında bulunur ayrıca. Metafiziğin, başlı başına *doğabozumu* sorgulamasını ya da başka bir deyişle kâh ilkelerin ve sonların kâh tüm varlıklardan ayrı olarak varlığın doğumu ya da firarının sorgulanmasını, en başından beri şekillendirdiği çeşitli yollardır bunlar.

Doğa, *phusys* veya *natura*, gibi bir şeyin var olması, –ve burada kişi Heidegger’in, sanki daha doğal bir “doğa”nın gerileyişini ölçüyormuş gibi, iki ad arasında ölçebileceğini iddia ettiği mesafeden şüphe etmelidir ve bu doğanın insani teknikleri içerisinde barındırmadığı da atlanmamalıdır– ancak ve ancak bu “doğa” bir doğa-olmayanın karşısına koyulduğu kadarıyla mümkündür. Bir başka deyişle asıl “doğa” teması bizzat *doğabozucudur*. Pre-Sokratik İyonyalıların “fiziği” mitik-dinsel düzen sekteye uğradığı anda ortaya çıkan bu nesne “doğa”yı manipüle etme tekniğidir: bu fizik amaçlar ve araçların *üzerini çizme* tekniğidir.

Nihayetinde sanki rastlantı sonucu doğmuş gibi görünen *metafizik* adı, aslında hiç de rastlantısal değildir. Hem teorik hem de pratik bir manipülasyon nesnesi olan “doğayı” üretmiş olan bir teknikler kümesi aracılığıyla hazır hâle getirilmiştir. Gerçi aynı zamanda “teknik”, ilkesi ve sonu tamamen kendi içerisinde bulunan –tıpkı ticarete, yazıda ya da tam olarak ilkeler ve sonların üretiminde olduğu gibi– bir şeye çevirir. Bu hareketin, tam da verili olmayandan meydana gelmesi ve genel anlamda tekniğin henüz imal edilmemiş olana uygulanan bir bilgi-beceri (*savoir faire*) olması sebebiyle bir *oluş* olması zorunludur. Demek ki teknikle birlikte tarih de “doğa”ya karşıt hale gelir. Fakat tıpkı bunun gibi bu oluşun, ister ilerleyici ister gerileyici olsun (ki “anlam”, “mana” ve “hakikat” arasındaki karşıtlıklara istinaden Badiou ile hemfikir olduğum *anlam [sens] budur işte*) bir *anlam ya da yönelim (sens)* oluşturmaması da zorunludur. Her şeye rağmen bütün bir metafizik döneme egemen olacak olan manaya ilişkin kaygı, metafiziğe rağmen ya da onun aracılığıyla kendi kontrolünü yeniden ele geçirmeye çalışan mitik-dinsel “fiziğin” tekerrür eden etkisinden ibarettir. İşte bu, metafiziğin, bir firar ve kapanışın radikal müphemliğinin ya da kapanışın bir firar aracılığıyla firarın da kapanış aracılığıyla meydana gelmesine olanak tanıyan zor bir topolojiyi sürekli olarak işgal etmesinin sebebidir.

Demek ki Badiou’nun koşullar dediği şeyi mümkün kılan bir önkoşul vardır. Bu, aynı anda ve birbirinden ayrılmaz şekilde tarihsel, teknik ve transandantal olan bir önkoşuldur: Bununla, metafizik olarak felsefe için bir sebep olduğu ölçüde onun zorunlu olduğunu, ortada yeter sebep ol-

madığı –buna karşın, teknisyen olarak insanın imkânını içinde barındıran bu genel ve doğuştan (tabiatı ayrı olan) *doğabozumunun* sebebi– için de olumsal olduğunu kast ediyorum. (Bana öyle geliyor ki Rousseau, başlı başına doğa içerisinde sınırsızca kıvrılmış bu *doğabozumunun* kaydını en iyi tutan –bu yüzden de en problematik olan– düşünürdür). Politika, bilim, sanat ve aşk (bu arada son derece Rousseaucu bir dörtlemidir bu), hepsi birden, karşılıklı kıyaslanamazlık dâhilinde, metafiziksel özerkleşme halindeki teknik koşula bir yanıt verirler: Her biri kendi ilkesi ve sonunun devredilemez karakterince yapılandırılır, her biri bir tekniktir veya teknik bir düzenlemedir ya da daha doğrusu her biri teknik dönüştürmelerin belirsiz zincirine doğru açılır. Bu dörtlemenin, felsefe açısından, koşullanan olduğu kadar koşullayan da olmasının sebebi işte budur.

(Yapının daima açık tutulması ve tümleştirilemez kalması amacıyla hem her birinin diğer üçü için bir son görevini nasıl gördüğü hem de her bir konumun eşzamanlı olarak diğerlerinin *telosunu* ve sınırını oluştururken bir “son” olarak diğerleriyle kıyaslanamaz olduğu gösterilerek, bu dört terim diğeriyle ilişkili olarak telaffuz edilebilir).

Fakat bu ayrıca ya da en temelde felsefenin bu şekilde başlamasının (ve hiçbir şekilde mitik-dinsel olanın devamı değildir bu) ve onun anlamın ve/ya hakikatin *teknîği* olarak başlamasının sebebi de budur. Mana veya anlamın *doğası bozulduğunda* –veya mitlerden kurtulduğunda– hakikat bizzat ortaya çıkar. Anlamı inşa etmeye ilişkin bir soru olarak (ve kendi başına varlığın ilkesi ve sonu) ya da *yok-anlamın* (*absense*) bir işaretlemesi olarak, nihayetinde, her metafiziksel inşada ve yapıbozum adını almaya layık her yapıbozumda daima birbirine düğümlenmiş bir çift olarak vücut bulur. Belirli bir anda sofistliğin, teknikler öbeğinin (bir kez daha belirtirsek, pre-Sokratiklerin Küçük Asya’sında ticaret, yasa, kent planlamacılığı, şehir) muadili ve dengi haline gelmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü bu teknikler öbeği, *logosun* bir tekniğinden ibaret değildir, icat edilmiş ve diğer tekniklerin yanı başında biçimlenmiştir. Bu itibarla, söylemin düzeninden doğrulama özerkliğine dek uzanan *logos* kavramıyla birlikte, bir teknik, sadece altta-durandan/geçimden (*sub-sistence*) ibaret olmayıp üstte-durandan da (*super-sistence*, *sursistance*) içeren anlamın kendisini üretme sorumluluğunu üstlenir. Bu, metafiziği bir *tekno-loji* (*techn-logy*) olarak niteliğim anlamdır: tekniğin veya “*doğabozumunun*” doğrulama özerkliği içerisinde bir firarın anlamıdır.

Öyleyse Sokrates’le birlikte felsefenin, en başından beri, kendisini, kimi teknikler veya meta-teknik yorumlamalar aracılığıyla diyalog biçiminde sunmasının sebebinin –her ne kadar ben sadece bir olanaklılığa işaret ediyordum da– tam da bu olup olamayacağının sorulması gerekir: ilk

olarak sofistlikle, ardından kendisini matematikle ya da taş ustası, marangoz veya generalinki gibi çeşitli zanaatlar aracılığıyla örnekleyerek. Benzer şekilde, şu da unutulmamalıdır ki Aristoteles felsefenin, ancak tüm geçim gereksinimleri karşılandığı vakit ortaya çıkabileceğini düşünür (Aristotle, 1924, s. A982b 22): Felsefenin kendisi sanki başka türden bir tatmini, tekniğin duruşuyla süreklilik ve benzerlik taşıyan bir tatmini hayata geçirmeye dayanıyormuş gibi. (Dahası, aynı pasajda [Platon'ı takiben] Aristoteles'in, felsefenin kaynağı olarak belirlediği merakın, bilgisizlik için uygun bir tekniği betimleyip betimlemediği de sorulabilir; bir başka deyişle ne bir öğretmeni bekleyen cehalet ne de bir talimi bekleyen deneyimsizlik değil –bunların her ikisi de mitik-dinsel dünyanın kiplikleridir– kendisini bizzat kendi uçuşumu temelinde telaffuz ederek bağlayan bilmedir söz konusu olan).

Kişi, olanaklılığı, –yine bu konuyu burada daha fazla geliştiremeyeceğimi belirtmeliyim– bir başka deyişle, tekniğin kendisi ve *doğabozumun*dan firarı bakımından sahip olduğu belirsiz ilişkiler dışında herhangi bir anlamı olmasını garanti etmeksizin, onun bugüne kadar ki tarihini kendi kökensel olumsuzluğu içerisinde saptama zorunluluğunu tahayyül edebilir. Bu açıdan, geçimin üretilmesi (tarım, hayvancılık, çiftçilik) için insan bedeninin dolaysız ilavesine (aletler, silahlar, giysiler) ve mübadeleye (para, yazı) ve hatta daha da ileri giderek anlam ve hakikatin (sofistlik, felsefe), bizatihi zenginliğin, başlı başına üretimin (sermaye, emek), toplumun (demokrasi) ve son olarak ister mutasyon ister topyekûn yıkım yoluyla olsun doğanın kendisinin veya onun tam *doğabozumunun* üretilmesine ilişkin teknikler zincirini irdeleyebilir. Ancak aynı anda bütün bu diziyi, –her ne kadar il-keden ve sondan yoksun olsa da– onun ilkesi ve sonu olarak işleyerek, harekete geçiren ve onun gidişatını belirleyen şeyse bir arkhe-teknik olur: üreticinin üretimi (*pro-duction of pro-ducer*) ya da ifşa edilenin ifşası (*ex-position of the ex-posed*); “doğa” bütününün insandaki *doğabozumu* olarak insanın “doğası” veya artık “sembolik” dediğimiz şey. Bir başka deyişle, –bizatihi sembolik olanın ve onunla beraber insanlığın üstünün çizilebileceği ve sesinin bastırılabilirliği uzama dönüşmediği takdirde– dünyanın sonsuz “yaratımının” (yeniden) gerçekleştiği boş bir uzamın açılışı.

Dolayısıyla tekniğin hareketi bir bakıma ne yönelimli ne de anlamlayıcıdır. Mesela, birinin “iş anlayışını” ve genel konuşursak kişinin şu ya da bu tekniğe ilişkin “bir anlayışa sahip olduğunu” imleyen anlam, tam olarak ne ilkelerin ne sonların ne de varlığın verili olduğu ve anlamı yitiren varoluşun bu yitimi bizzat kendi hakikati kılarak kendisini ifşa ettiği yerde, (bizzat varlığın veya varoluşun) ilkeler ve sonlar(ı) olur. Metafizik işte bu anlamın adıdır: Sonların *doğabozumuyla* ya da sonsuzlaştırmayla birleşmiş olan bil-

gi-beceri. Buradan çıkan bir bilme değil bir *ethos* her şeyden önce: *Ethos* olarak *logosun* kendisi; bir başka deyişle, *yok-anlamın* (*absense*) firarında, bir itidal (*tenue, composure*) ve ikamet tekniği veya sanatı. Bu, genel olarak, itidali sürdürmeyi (*de tenir et d'avoir de la tenue*) olanaklı kılana tutunma sanatıdır. "Bu noktada sıkı durun! Felsefenin başka bir hedefi yoktur! Bırakın bu noktayı bulsunlar ve ona tutunsunlar! İçinize düşünme ve neşe gücünün doğduğu nokta!"; işte böyle söyler filozof Ahmed (Badiou, 1995, 101).

Kaynakça

Aristotle. (1924). *Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.

Badiou, Alain. (1992). *Conditions*, Paris: Seuil.

_____. (1995). *Ahmed le philosophe*, Paris: Actes Sud.

_____. (1998). *Petit Manuel d'inesthétique*, Paris: Seuil.

Montavont, Anne. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Puf.

Alain Badiou ve Olayın Mucizesi*

DANIEL BENSAİD**

MARX, felsefinin kendi stratejik gelişmesinin başarısıyla önünde sonunda ortadan kalkacağını söyleme cüretini gösterdi: Artık bu, sadece dünyayı yorumlama meselesi değildir, onu değiştirme meselesidir. Bugün, karşılaştırma yoluyla, Alain Badiou eşsiz bir felsefi tavrı öneriyor; felsefe karşıtlığından vazgeçmenin ve düşünce istibdatının karşısına "Platoncu bir tavrı" yinelemek. Böylece, ona meftun olmuş olan düşüncenin, büyüleyici biçimlerinin karşısındaki kibrini kırdıktan sonra bir kez daha kendisini felsefeyi yücelten olarak görüyor. Son olarak da 19. yüzyıldan bu yana sanat, istisnai bir cazibe oluştururken, bilimsel düşünce, pozitivistizmin farklı biçimlerinin ortaya çıkmasına neden oldu ve politik düşünce devlet felsefesinin bir biçimi olarak ortaya çıktı. Sanat, politika ve bilimden etkilenen, büyülenen ve hatta onlara boyun eğen felsefe, kendisinin kendi tercihlerinden bağımsız olmadığını açıklama noktasına getirildi.¹

* Çeviri: Özlem Avcı Aksoy. **Fransızca Orijinal Kaynak:** Bensaïd, Daniel. (2001). "Alain Badiou et le miracle de l'événement", in *Résistances: Essai de taupologie générale*, Paris: Fayard, 143-70. **Çeviriye Esas İngilizce Kaynak:** Bensaïd, Daniel. (2004). "Alain Badiou and the Miracle of the Event", in *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Trans. Ray Brassier, Ed. Peter Hallward, New York: Continuum, 94-105.

** Fransız filozof, sivil aktivist ve düşünür. IV. Enternasyonal'in Fransız seksiyonu Devrimci Komünist Birlik (LCR) ve Devrimci Komünist Gençlik (JCR) örgütünün başlıca kurucularından olup Paris 68 devrimci kalkışmasının önderlerinin başını çekmektedir. Ölüm: 12/01/2010.

Klasik çağda felsefe, 'Galileo olayının' ardından, onun bilimsel durumunun egemenliği altına girdi. Fransız Devrimi sonrasında, siyasal durumun etkisinde kaldı. Nihayet, Nietzsche ve Heidegger ile birlikte şiirin lehine geri çekildi. Badiou'nun felsefe tanısı, felsefenin durumlarına (özelikle bilimsel ve politik durumlarına) karşı teyelleme ağı tarafından zapt edilmiş olduğunda, ne yazık ki felsefe 'sistematik bir biçimde' kendisini ifade etmenin imkânsız olduğu düşüncesini kabul etti. Görünüşe göre bu kabullenişin temel etkisi, dini olmayan, 'kendiliğinden zamana dahil olan' ve 'adı gerçek olan' herhangi bir sonsuzluk arzusunun yalın ve saf bir biçimde vazgeçişinden ibarettir. Felsefe kendi varoluş amacını yitirerek, kendisinden uzaklaştı. Bundan böyle kendi başına bir yere ait olup olmadığını bilmeksizin, sadece kendi tarihine indirgenmiş oldu. Kendi geçmişinin yapıbozumu ile geleceğinin anlamsız bekleliğini birleştirerek 'kendi kendini müzey'e' dönüştürüyor (Badiou, 1992: 57-8).

Badiou tarafından betimlenmiş olan programın amacı, felsefeyi; bilim, tarih ve şiirin bu üçlü kavrayışından kurtarmayı, Romantik akıl yürütme ve dogmatik pozitivizm ikili felsefe karşıtlığından ayırmayı, dinin her biçiminden uzak tutmayı hedefliyor. Zira 'sonsuz olmama/sonlu olma teması düşüncemize hükmettiği sürece ateizm iddiasında bulunamayız'. Sadece bir kez daha 'bilimlerin katı dünyevi sonsuzluğunu' benimseyerek ateizme ulaşabiliriz ve sadece 'salt bir sayı' olarak onun 'tarafsız sıradanlığını' sonsuzluğa indirgeyerek, kendimizi 'radikal bir kutsallıktan arınmayı' yeniden başlatmayı ve 'kutsallığın berbat bir biçimde örtbas edildiği' bir biçimden kurtulmayı umut edebiliriz (Badiou, 1992: 163-4).

Bu yenilenen felsefi zafer yolu boyunca, Badiou'nun söylemi gerçeklik, olay ve özne kavramları etrafında oluştu; gerçeklik bir olay tarafından harekete geçirildi ve sonsuza kadar eksik kalacak olan öznel bir çabanın nefesiyle körüklenen bir ateş gibi yayıldı. Gerçeklik teorisinin bir konusu değildir fakat ilk ve önemli bir pratik sorgudur: Bilgi ve onun nesnesi arasındaki ilişkiselliğe karşıt olarak, 'yeni bir şeyin ortaya çıktığı'² olaya ait bir istisnanın, fazlalık noktası olarak, gerçekleştiği bir şeydir. Bu, 'her bir gerçeğin nasıl bir anda tekil ve evrensel olduğu'dur.

Süreç hâlindeki bu gerçek, menfaatin dünyevi ilkesine karşıdır. Öncelikle, Badiou'nun düşüncesi, tarihin gidişatına bağlı kalmıştır. Fakat gerçeklik, sözde artık kendi temel yapısındadır lâkin sadece nadiren ortaya çıkmış olan tarihi felaketlerin ağırlığı altında çok parçalı ve kesintilidir. Gerçeklik bundan böyle olayın istilası altında kendini açıkça gösteren, yeraltında kalmış bir patika değildir. Bunun yerine olay sonrasında (post-evental) ait bir sonuçtur. "Tamamen öznel" ve "pür kanaat" meselesi olarak gerçek, bundan sonra emsalleri ve sonuçları olmayan ifadeler alanına aittir.³

Vahye benzemesine rağmen, gerçek hâlâ bir süreç olmaya devam ediyor fakat bu tamamen inançlılıkla devam eden olayın mutlak başlangıcını da kapsayan bir şeydir.

Bu nedenle Kant'ın aksine, Badiou'ya göre Fransız Devrimi'nin evrensel anlamlılığının ve gerçekliğinin, onu izleyenlerin ilgisiz ve coşkulu bakışlarında bulunduğu için olayın gerçeği olaya katılanların gerçeğidir. Bu, Furet ve Thermidoryan⁴ tarihçilerinin ortaya koyduğu bağımsız yorumlardan ziyade Robespierre veya Saint-Just'un ifadelerinde aranmalı veya dinlenmelidir; yargılamaların Carrère d'Encausse ve Stéphane Courtois tarafından emin olarak yapılmasından ziyade Lenin (ve Troçki) tarafından alınan trajik kararlarda aranmalıdır.

Bu kanıtlanmış ya da gösterilmiş olanı aşan bir gerçeklik fikridir. Sadece söylemin tutarlılığını, kelimeler ve şeyler arasındaki tekabülyeti ya da sıradan mantığın güven verici doğruluğunu gerektiren şeylerden çok daha fazla talepkâr koşulları varsayar. Bu bağlamda, tamamen materyalist bir kavramdır: Badiou'ya göre aşkın bir gerçeklik olamaz, sadece zaman dışı bir sonsuzluğa yönlendirilmiş olan gerçekliğin ilişkiler ve durumları, durumlardaki ve ilişkilerdeki gerçeklikleri olabilir.

Bunlar herhangi bir öncülden çıkarılamayan gerçekliklerdir. Onlar aksiyomatik⁵ ve temeldirler. Böylece tüm gerçek yenilikler "bilinmezlik ve karmaşa" içinde ortaya çıkar. Kendi varlığını tanımlama ve açıklama felsefeye kalmıştır. Aynı şekilde, 'yorumlayıcı bir müdahale' ile olayın böyle kabullenilmesi sadece geriye dönük bir şeydir. Bu, olaya ait ve süreçsel gerçekliklerin taşlaşması ya da maddileşmesi –bürokratik, devletçi, akademik olarak– onların hükümsüzlüğüne eş değerdir. Bu, Thermidor adıyla adlandırılan felaketi tekrarlayan bir biçime döner.

Badiou'ya göre hakikat ve bilgi arasındaki ayrım oldukça önemlidir (Badiou, 1992: 201). Gerçekler ortaya çıkar. Her biri, olayın karakteristik bir özelliği olan "anında evrenselleşebilen tekillikler" olarak gösterir kendini. Evrenselleşmenin bu mantığı oldukça kesindir ve bir kere evrensel olandan feragat ettiğimizde bu daima "evrensel korku" riski altındadır (Badiou, 1982: 197). Onların haklarının tanınmasını talep eden kinci ve madun olan tikellikler, başka bir evrenselliğe karşı olması gereken sermayenin sahte ve despotik evrenselliği karşısında aciz kalıyor. Felsefe burada, dini, cemaatçi ya da ulusal tutkunun felaket getiren bir biçimde, 'hem uzmanlaşmış hem de parçalanmış dünyaya' her aşamasında karşı çıkan (bir kadını sadece başka bir kadın anlayabileceği, bir eşcinseli sadece başka bir eşcinselin anlayabileceği, bir Yahudi'yi sadece başka bir Yahudi'nin anlayabileceği ve benzeri iddialara) 'evrensel sorunlarla çevrelenmiş bir bahismiş' gibi anlaşıyor. Eğer evrensel olan her şey, ilk olarak bir tekillik içinde ortaya çıkı-

yorsa ve eğer her tekillliğin kökeninde bir olay varsa, o zaman 'evrensellik, tek bir noktadan kaynaklanan istisnai bir sonuçtur'. Bu bir kararın, bilmek yerine varoluş yolunun bir sonucudur'.⁶

Böylece, felsefenin imkânı bilimsel bilgi ya da ortak akıl ile birleştiremeyecek bir kategori olarak gerçekliğin etrafında döner. Bilim, siyaset, estetik hepsi kendi gerçekliklerine sahiptirler. Buradan, felsefenin hakikatlerin (H)akikatine sığındığı sonucunu çıkarmak cazip gelebilir. Fakat Badiou bu cazibeye direnir: 'Gerçek ve gerçeklikler arasındaki ilişki tahakküm, tevazu, temellendirme ya da güvence altına alma değildir. Bu bir örneklem ilişkisidir: Felsefe, gerçeklerin tadımıdır.' Dolayısıyla felsefe, çıkaran, 'temel olarak eksiltici' olan, yıkan bir düşünceye dayanır. Bir şair olan Mandelstam şöyle der: Önemli olan yüzüğün ortasındaki boşluktur çünkü bu, bir ekmek yendikten sonra kalan tek şeydir. Benzer bir biçimde Badiou bizden felsefenin merkezindeki kategorinin boş olduğunu ve olaya 'hoş geldin' demek için öyle kalması gerektiğini kabul etmemizi ister.

O hâlde felsefede söz konusu olan söylemekten çok dinlemek midir? Boş bir alanın içinde yankılanan şeyi tekrar etme ya da onu dinleme meselesi mi? Böylesine bir dinleme, felsefe karşıtlığının çağdaş bir biçimini oluşturan postmodernitenin felsefi söylemine direnmemizi sağlayacaktır. Büyük anlatıların genel ilkelerinin yıkılmasıyla 'hakikat fikrinde uzlaşmak' ya da 'hakikatin bizi iyileştireceği' öngörülerıyla, bu söylemlerin, kamuoyu tartışmalarında zihinleri karıştığı için kendi kendilerini çürütmüş olurlar. Bu mesele içinde işe yaramaz olan şey, filozof ve sofist arasındaki çekişmedir. 'Antik ya da modern olsun, sofistin kastettiği şey, herhangi bir hakikatin olmadığı, hakikat kavramının sadece sözleşmelerin var olduğundan bu yana kullanışsız ve şüphe duyulan bir kavram olduğu iddiasıdır' (Badiou, 1992: 62). Düşünce ölçeğine hakikati koyan bu alaycı meydan okuma, sürekli olarak filozofu hakikatin tek bir konumunun olduğunu açıklaması için kışkırtır. Oysaki, gerçekten gerekli olan her şey, boş bir kategori olarak 'Hakikatin etkisi ile hakikatlerin olduğu cevabıdır'. Hiçbir cevap (ister pozitivist ister sayısal ya da ister şiirsel) 'aşırı, gergin, feci' olan bu yoksunluğu destekleme talebinde bulunmaz (Badiou, 1992: 72).

Hakikatlerin kavranabileceği yerin boş kalması gerçeği, filozof ile sofist arasındaki mücadelenin asla bitmeyeceğinin kayda değer bir sonucudur. Aslında bu filozof ve onun iki misli olan kendi gölgesi arasındaki bir mücadeledir. Felsefe etiği, bu mücadeleyi canlı tutmaya dayanır. Tartışmacılardan birinin ya da diğerinin ortadan kalkması –örneğin 'sofistin var olmaya hakkı yoktur' kararını vererek– tam anlamıyla korkunç olurdu. Diyalektik, sofistın sözlerini ve sonrakini susturmak için otoriter baştan çıkarmayı

kapsadığı için 'feci olanı düşünmekle karşı karşıya kalıyor' (Badiou, 1992: 74-5).

Bu felaket sadece farazi değildir. Ne yazık ki, hâli hazırda olan bir şeydir. Çünkü felsefe ve sofist, hakikat ve kanaat arasındaki bu çelişkili ilişki içinde düşünceyi kurar. Öyle görünüyor ki Badiou hem genel olarak kendisi hem de demokrasi sorunu için (fakat sürekli olarak baskıladığı tam olarak bu sorundur) konuşmaya mecbur kalıyor. Yeni bir tehlike belirtmeye başlıyor: Olaya ilişkin mucizenin kutsallaşmasıyla beklenen bir felsefenin felsefesi.

Hakikat, 'olan olayın' ardından gelen, 'tamamen öznel olan' ve 'olayla ilgili getirilmiş olan açıklığa karşı saf bir sadakattir', bir 'saf kanaat' meselesidir. Olay dışında sadece güncel gelişmeler ve düşüncenin orta bir güzergahı vardır. Olay, İsa'nın yeniden dirilmesi, Bastil baskını, Ekim Devrimi, tıpkı kendi haklarının öznesi olmak amacıyla, gizli mağdurlar olarak kendi durumlarından kurtulmak amacıyla sokaklara dökülen yasadışı göçmen işçilerdir; bu, işsiz direnmenin öznelere olmak için istatistik oranlarından dışarı çıkmaları ya da hastanın sırf kendilerinin hasta olmalarını beklemeyi reddetmesi ve kendi hastalıklarını düşünme ve harekete geçme çabasıdır.

Benzer bir mantıkla, Pascal Tanrı'nın varlığı için tartışmaya açık bir kanıt ortaya koymayı reddetmiştir. Bunun yerine inancın olaya ilişkin deneyimine başvurmayı tercih etti. Dolayısıyla Pascal lütfu ya da Mallarmé rastlantısı' 'militan bir uğraşı' çağrısının bir örneği olarak hakikati doğuran bir olay ve saflığın sembolik bir biçimi olarak kendilerini ortaya koyar.

Badiou'ya göre bu olay ve çokluğun ontolojisi arasındaki ilişki, çağdaş felsefenin temel sorununu oluşturur. Tam olarak olay nedir? Doğası gereği olay, tekil bir durum dışında tahmin edilemez, hatta bazı öngörülemez olasılık hareketi olmaksızın bu durumdan bile sonuç çıkarılamaz. Böylelikle Mallarméci zar atma, ağır yapısal betimlemeyle hiçbir ilişki olmadığına dayanan 'olayın saf düşüncesini' tasvir eder. Bu olay, tam olarak gerçekleşmemiş olanın öngörülemezliğiyle nitelendirilir. Bu, ona 'dünyevi zarafetin' ruhunu veren şeydir (Badiou, 1997: 89). O, kendi varlığının mutlak olarak adlandırılmasıyla, açığa çıkan hakikate sadakat aracılığıyla geçmişe dönük olarak belirir. Bu yüzden Peguy'a göre Fransız Devrimi'ni 'olmayan yıldönümünün' sayılamayan sıfırı, mirasını devam ettirmek için zorunlu olarak kendi adına yapılabilecek olanlara sadece tanıklık eder.

Buna göre özgün olay, her araçsal hesaplaşmaya indirgenemez. Aşkın (ilk bakışta aşk), siyasi olanın (devrim) ya da bilimsel olanın (eureka, bir problemin çözülme anı, Buldum!) karşılaşması belli bir düzene göredir. Onun özel adı, 'anın müdahale için olgunlaştığında şansın zorlandığı' ölçüde yapısal rutini askıya alır (Badiou, 1982: 187). Uygun anın bu elverişli

bir biçimde olgunlaşması, beklenmedik bir biçimde betimlenmiş olan tarihselliğe ve sonraki koşullara bizi geri götürür. Dikkatsiz bir biçimde, olayın tümüyle ortaya çıktığı ve durumun anlaşılabilmesi iddiasının sürekli tekrarlanması çelişkili görünür.

Koşulları olgunlaştıran şey nedir? Nasıl ölçülmelidir? Badiou bu konuda sessiz kalır. Badiou'nun siyasal kavramı, gerçek tarihin karmaşasına, olayların sosyal ve tarihsel olarak belirlenmesi çabasına girmeyi reddederek, tamamen düşünsel bir boyuta taşınıyor: Bu havaya uçma hareketine eş değer bir biçimde yapılmış, tükenmiş olan ya da sonsuza dek gizemli kalacak olan 'sekanslar' ve herhangi bir koşula bağlı olmayan bir olaylar serisine indirgenmiş olan politiklardır. Sonuç olarak tarih ve olay, Spinozacı anlamda mucizevi (mucize 'nedeni açıklanamayan bir olaydır'⁸) hale geldi. Politika sadece olayın bir teolojisi ya da estetiği ile flört edebilir. Žižek'e göre dini vahiy, onun 'bilinmeyen paradigmasını' oluşturur.⁹

Zira, Bastille ayaklanması sadece Ancien Regim¹⁰ bağlamında anlaşılabilir, Haziran 1848 ayaklanması, sadece kentleşme ve sanayileşme bağlamında anlaşılabilir, Paris Komünü ayaklanması sadece Avrupa uluslarının isyanı ve İkinci Cumhuriyet'in çöküşü bağlamında anlaşılabilir, Ekim Devrimi sadece Büyük Savaş'ın (I. Dünya Savaşı) sarsıcı sonuçları ve 'Rusya'daki kapitalist gelişme' bağlamında anlaşılabilir.

Badiou'nun söyleminde üçüncü terim olarak işlev gören özne sorunsalı, şüphelerimizi doğrular niteliktedir. Althusser'in 'öznesiz süreç'inin ardından, Badiou bize hikâyesiz/geçmiş olmayan bir özneyi sunar. Ya da belki de bu, tarihselciliğin peşine düşen benzer bir çabanın başka bir biçimidir.

Badiou 'özne nadirdir' der.¹¹ Rancière'e göre olay gibi nadirdir, hakikat kadar nadirdir ve her zaman 'egemenlik biçimlerinin geçici bir rastlantısı' olan ve her zaman 'istikrarsız', her zaman 'dakik' olan politika kadar kesintilidir. Onun tezahürü şimdiye kadar sadece 'tutuk bir özne'de imkân buluyor.¹² Oysa bu kaybolan özne, bir hakikat kadar etkili olan şeydir: Mücadele ediyorum, öyleyse varım. Varım, çünkü mücadele ediyorum. Böylece gerçeklik, bir özneleşme süreci olarak tanımlanıyor, mücadele eden bir işçi sınıfı olarak değil. Sonrasında, sosyolojik söylemin bir kategorisi olarak yapının (sermayenin sürekli olarak yeniden üretiminin) işlevsel bir bileşeni, bir tümleyeni olacaktır. Proletarya mücadele eden, mücadele ederek kendini belirleyen ve açığa çıkaran bir sınıfın özneleşmiş biçimidir.

Benzer bir biçimde Pascal'a göre dünya, onu var eden kumarbazın oldukça dikkatli, rastlantısal kararı olmaksızın, tam olarak Tanrı'ya ulaşamaz (Badiou, 1985: 87). Benzer bir biçimde Lukas'a göre siyasi özne, nesneleştirme kısır döngüsü içinde tutuklu kalan sınıf değil, yapıyı bozan ve döngüyü kıran partidir. Parti, öznenin baskı altında tutulmasına neden

olan bu sınıf ilişkilerini sona erdirmek için mücadele eden bir özne olarak proletaryayı ayakta tutar. Sınıf, sadece kendi partisi aracılığıyla özne olur.

Bahse girmek gerekir. Badiou, Pascal'ın uyarısını kendine mal eder: 'Komünist bir politika üzerine bahse girmeliyiz', çünkü 'asla onu sermaye ile açıklayamayacağız'. Onun gerçeğin boş konumuyla (Pascal'ın gizli tanrısında biçimlenmiş bir konumuyla) olan belirsiz ilişkisinden dolayı, pozitif bilginin ve alaycı, dünyevi, bunamış bir şüpheciliğin kati dogmatizminin tam tersine bahis, her yükümlülük için felsefi bir figürü şart koşar. Bu, pozitif bilimin kati dogmatizmine hem de kamuoyunun değişken isteklerine indirgenemeyen bir düşünme biçimiyle ilgilidir: Pascal'ın bahsi ne dünyanın sınırlı değerlerinin kimin için yeterli olduğu ne de dünyanın elverişli ve otantik olan değerlerle onun ihtiyaçlarını karşıladığını düşünen dogmatik şüpheyi içerir. Çünkü açık bir biçimde bahse girmeye gerek duymazlar. İşte bu yüzden, her ikisi de hayatlarını sürdürebilmek için yeterli olan hakikatlere ya da kesinliklere sahip oldukları sürece onları eşit olarak görmek mümkündür.¹³ Zarlar atıldığında gerçeği fark eden kişinin, ille de onun sarsılmaz güveninin temelini oluşturmak için Tanrı'yı arayan bir inanan olması gerekmez. Aksine Tanrı içe kapanık olduğu için tek başına bahse girebilir ve böylece arkada bir boşluk bırakarak modern trajedinin (romantik olmaktan çok) diyalektik bir temsilini ortaya çıkarabilir.

Bu bahsin şüpheyile az da olsa bir ilgisi vardır. Bu, her ne kadar bir yandan hayal kırıklığına maruz kalsa bir yandan da paradoksal olsa da sürekli olarak karşıt bir ihtimalle tehdit edilen, pratik kesinlik içinde bir güven göstergesidir. Bahis oynamak teslim olmaktır. Tek bir parça için bütünü riske artmaktır. Bu, 'orada duygular sayesinde verilmiş olan şey ve anlam arasında, Tanrı ve arkasına gizlendiği deneysel gerçeklik arasında olası bir ilişkinin (birinin tüm varlığını adaması gereken henüz ispatlanmamış bir ilişki) olduğu asla ispatlanamaz olan bir iddia üzerine bahse girmektir'. Böylece belirsiz bir şey uğruna harcanan bir çabanın 'asla mutlak bir kesinliği yoktur ama bilakis bir eylem ve dolayısıyla zorunlu olarak bir bahistir.' Bu anlamda Lucien Goldman, 'Marksizmin Pascalcı mirası nasıl devam ettirdiğini' çoktan anlamıştı.¹⁴

Ancak Badiou'da özne ve olayın kesintili olması, politik düşünceyi problemlili hâle getiriyor. Badiou'ya göre politika, tahakküm mağdurlarının, kendilerini ortaya çıkaran olaya sadakatle kendini tanımlar. Onun politikayı özneleştirmek, devletten uzak politik değer vermek için, olaya hak ettiğini vermek amacıyla onu tarihten kurtarmak için gösterdiği kararlılık, ezilenlerin özerk bir politikası için farazi arayışın bir parçasıdır. Politikayı, yakın tarihte göze çarpmayan yankıları olan, varsayılan 'tarihin anlamı'na tabi kılma yönünde gösterilen alternatif çaba, genel teknikleşme süreciyle

onu birleştirmeyi ve devlet işlerinin yönetimine indirgemeyi öneriyor. Kişi, politik bakış açısıyla, anlam ve yöneliş olarak tarihin olmadığını açıklama cesaretine sahip olmalıdır: Var olan her şey, deneyden önceki (*a priori*) olası durumların periyodik olarak ortaya çıkışıdır. Bununla birlikte olay ve tarih arasındaki ayrılış (olay ve onun tarihsel olarak belirlenmiş koşulları arasında), imkânsız olmasa bile en azından uygulanamaz bir biçimde politik hâle getirme eğilimi gösteriyor (Badiou, 1985: 18).

Aslında Badiou'nun felsefi güzergahı 'partisiz bir siyasete' doğru uzun bir yürüyüş gibi, bir anda imkânsız ve zorunlu olan öznelğin tüketilmesi gibi görünüyor. Aslında partisiz bir politika, politikasız bir politika değil midir? Badiou'nun ifadesine göre politikanın, bir yapının birleştirilmesinden öte sözleşme –olay– ile başlayacak şekilde modern politika kavramının kurucusu olan Rousseau'dur: Öncelikle öznenin kendisi yasa koyucudur. Sonuç olarak, şeylerin düzeni bozulduğunda ve düzenin açıkça gerekliliği reddedildiğinde, özgür kararın saf bir örneği gibi ortaya çıkan politikadan daha aktif bir gerçek yoktur. Böylece şimdiye dek beklenmedik bir olasılık alanına cesaretle girmiş oluyoruz.

Anti-politikanın taşlaşmış biçiminin, olayın hükümsüz ve tam tersi olan durumdan ayrılmasının ardından politikalar ortaya çıkıyor; 'devletin acımasızca uzaklaştırılması'yla politika ilerliyor. Ekonomi alanındaki hiçbir şeyin ekonomiye karşıt olmadığı gibi devletin alanındaki hiçbir şey de devlete karşı olamaz. Ekonominin ve devletin durum üzerindeki kavrayışının devam ettirdiği sürece, politika sadece protestolardan, mahkûm direnişlerinden, meydan okuyormuş gibi yaptıkları saplantılı vesayetle karşı karşıya olan tepkilerden ibarettir. Bu gibi durumlarda mümkün olan tek politika, Gramsci'nin terminolojisinde kullanılan, bir madun politikasıdır. Badiou'ya göre politika ve devlet arasındaki ayrım, politikanın temelinde yatar. Daha net bir biçimde açıklamak gerekirse: bir kez totalitarizmin ya da piyasanın baskısı altında kaybolduktan sonra politikanın tahammül edilebilmesi muhtemel tek biçim olan ezilenlerin politikasının temelinde yatar.

1980'ler ve 90'lar boyunca sistematik olarak üzerinde durulan Badiou'nun felsefi söylemi, sağcı liberal yenilenme bağlamında anlaşılmalıdır. Bu, piyasa belirlenimciliğine, iletişimsel uzlaşıya, tarafsızlık retoriğine, kamuoyu despotizmine, postmodern tevekküle ve totalitarizm karşıtı vulgate¹⁵ karşıdır. Direnişe karşı kesin emir ve olayın sanatını birleştirmeye çalışıyor.

Aşıkların ilk karşılaşmalarını kendilerine örnek alan militan bağlılık, zamanın ruhuna karşı direniş olarak deneyimlediği bir sadakatle, ilk olaya karşı politik bir sadakatle bağlanıyor: 'Her şeyden önce Pascal'da hayran olduğum şey, zorlu koşullarda üstlenilen, akıntıya karşı olan, tepkisel bir

duygulanım içinde olmayan, fakat tüm geçici dönemlerin iradesizce telkin edildiği basit alaycılığın benimsenmesinin ve şeylerin güzergahının basitçe takip edilmesinin aksine eski inançların çağdaş bir biçimini bulma amacında olan çabadır. Tarihin temposunun, kendi biçimini evrenselleştirecek ve dünyayı değiştirecek olan sessizlikle bağdaşmadığını iddia etmek en iyisidir' (Badiou, 1988: 245). Bir uzlaşma ve tevekkül çağına karşı koymak söz konusu olduğunda Pascal gerçekten vazgeçilmezdir. Bu Pascalcı akıntıya karşı durma, Walter Benjamin'in 'tarihin çizgisine karşı koyma' zorunluluğu olarak gördüğü şeyde tam bir karşılık bulur. Her ikisi de hayal kırıklığı içinde yıkıldıktan sonra inancına yol gösterme ve sürekli hata yapma konusunda tehdit eden konformizmden geleneğin korunma yeteneğinde olan bir sadakatin diyalektiğine sahip çıkıyorlar.

Eğer hakikatin geleceğine, devam eden ve devam etmek için bu sadık karara 'bağlı kalanlar tarafından karar veriliyorsa', militan Kilise'nin, Devlet'in ya da Parti'nin bürokratik bir ruhbanlığa dönüşümü sürecinde Paulus'un kutsallık ideali tarafından gizemli görünen politikanın, istisnai olsa bile, 'nadir' olan fikrini gerekli görüyor. Gerçek ve kanaat, filozof ve sofist, olay ve hikâye arasındaki mutlak ayrım, pratik bir çıkmaza neden olur. Onları birbirine bağlayan belirsiz çelişki ve gerginlik içinde çalışmayı reddetmek, nihayetinde geniş solcu bir siyaset biçimi ile onun felsefi sahtekarlığı arasında salınan saf bir gönüllülüğe yol açar. Her iki durumda da teorik elitizm ve pratik ahlakçılığın birleşimi, filozofun olaya ilişkin gerçekliği ve dünyanın sefaletine karşı madun kitlenin direnci arasında sıkışıp kalmış olan kamusal alandan mağrur bir çekilme gösterebilir. Tam da bu noktada, Badiou'nun felsefi radikalliği ve Bourdieu'nun sosyolojik radikalliği arasında bir yakınlık vardır. Bilim insanını sofistten, bilimi ideolojiden sonsuza dek ayıran 'epistemolojik kesik', hem Badiou hem de Bourdieu'da bir ustalık söylemini ifade eder. Halbuki, dünyayı değiştirme amacıyla hareket eden bir politika, insanların kendilerini ifade ettikleri anda ve alanda, kendini belirgin bir biçimde bu kesiğin bıraktığı yarada oluşturuyor.

Kendi tarihsel koşullarından bağımsız (hakikatin saf elması olan) olay, Althusser'in 'rastlantıların zorunluluğu' kavramı gibi bir mucizeye benziyor. Aynı şekilde, politikasız bir politika olumsuz bir teolojiye benzer. Safça bir endişe, politikayı büyük bir reddedişe indiriyor ve politikanın kalıcı etkiler yaratmasını engelliyor. Onun nadir oluşu, devletin sönümlenmesinin gerçekten başarılı bir biçimi olarak onun ilerlemesini düşünmemize engel oluyor. Slavoj Žižek ve Eustache Kouvélakis radikal politikayı imkânsız hâle getiren ve Leninci 'harekete geç' anlayışından uzaklaşacağını gösteren politika ve yönetimin, olay ve düzenin kanunsuzluğuna oldukça haklı olarak dikkat çektiler.¹⁶ 'Solculuğun liberal sorumsuzluğunun' aksine, devrimci

bir politika, kendi tercihlerinin sonuçlarını tam olarak üstlenir. Kendi öfkesine kapılan Žižek, 'her ne kadar hoş olmasa da', bu sonuçların gerekliliğini doğrulayacak kadar ileri gider. Fakat bu yüzyılın tarihi ışığında, iddia ettikleri mantıksal sonuçları olan ilk eylemle ne ölçüde çeliştikleri ve ne ölçüde kaçınılmaz olduklarını belirtmeksizin kimse onlar için sorumluluk alamaz. Dolayısıyla, yeniden incelenmesi gereken şey Stalinist Thermidor ve Ekim, karşı devrim ve devrim arasındaki ilişki sorununun tamamıdır.

1977'den beri Badiou düşüncesi, 1960'ların Maoculuğundan açıkça ayrılmasa da kendisinden yavaş yavaş uzaklaşarak ilerlemiştir. Merkez sağın ve solun ikili siyasi liberalizminin hâkim olduğu bir durumda, belirsiz direnme duygularının dini köktenciliğin ya da tepkisel milliyetçiliğin mutassıp biçimini üstlenilebilen bir durumda, Badiou'nun olay siyaseti, kimlikçi paniğin ve sömürgeci küreselleşmenin tamamlayıcı olgusuna karşı açık bir duruş olduğunu gösteriyor. Badiou'nun övünerek ilan ettiği ortak düşünce, onun güçlü yanı değildir. Çağdaş eğilime karşı, tarihin taşlaşmış idrakinden Mao adını ve Maocu olayı kurtarmaya çalışır. Ve Mayıs 1968'den Balkanlar'daki NATO savaşına kadar, bir militan olmayı asla bırakmadığını cesurca ifade eder.

Bu uzun yürüyüş boyunca, 1968 Mayıs'ı Şam yolu üzerindeki karşılaşmaya eşdeğerdir.¹⁷ Bu, 'bilginin tarihi de dahil olmak üzere' tarihin kitleler tarafından yapıldığını ortaya koyar. Bundan böyle olaya sadakat, pişmanlığın ve uzlaşmanın inatçı bir biçimde reddi, teslim olmaya karşı dirençli bir reddediş anlamına gelecektir. Mao'nun ölümünden sonra, 1977 yılında solun birleşmesiyle kazanılan seçimle birlikte Fransa'da sinyallerini veren ve 'yeni felsefenin [*nouvelle philosophie*]' ortaya çıkmasıyla entelektüel alanda yeni bir dönüm noktası başladı. İngiltere'de ve Amerika'da Thatcher ve Reagan iktidara gelmeye hazırlanıyordu. Liberal oluşum ilan edildi ve 'karanlık bir felaket' başladı.

Badiou daha sonra 'dilsel dönüş', analitik felsefeye, herhangi bir göreceli hermenötike karşı bir direnme biçimi olarak 'politik düşünce' için mücadele edecektir. Badiou, kelime oyunlarına karşı, 'zayıf düşünce' için özür dilemeye karşı, farklılıkların sürekli değişen manzarasından önce evrensel aklın teslim olmasına karşı, büyük başarı kazanmış olan sofizmin tüm iddialarına karşı sadece hakikate dayanmak ister. Badiou, hakikatin bir yerinin olmadığı, kültürel popülizmin sanatın yerini aldığı, teknolojinin bilimin yerine geçtiği, yönetimin siyasete karşı galip geldiği ve cinselliğin aştan üstün olduğu, felsefi parçaların ve felsefenin parçalanmasına karşı 'Platoncu tavrın' sistematikliğini harekete geçiriyor. Er ya da geç bu bükülmeler, düşüncenin kontrol altında tutulmasına ve zaten 1970'lerde arzunun küçük guruları tarafından tahmin edilen teslimiyete neden olacaktır.

Aksine Badiou'ya göre Sartre'da olduğu gibi, insan kendi başkaldırısının olayı sayesinde, her ne kadar geçici de olsa, sadece hakiki insanlığa¹⁸ ulaşır. Bu nedenle olay ve tarihin, eylem ve sürecin, an ve sürenin bir arada olmasının zorluğu hâlâ çözülememiştir. Sonuç olarak bir roman aracılığıyla tarihin ironik kurnazlığı, tarihsel olarak belirsiz tekil durumların politikası, onun direnmeye çalıştığı fazlasıyla postmodern parçalanma ile karşılaştırılabilir hale gelmiştir: Politika olarak ifade ettiğim şey, sadece kısa sekanslar içinde ayırt edilebilen, sık sık hızlı bir biçimde yeniden kapatılan, güncel olaylar karşısında çözülen herhangi bir şey midir?¹⁹

İlk çalışmalarında Badiou, felsefeyi tarihin egemen sürecine tabi kılma-ya çalışıyordu. Artık bu, tarihsel gelişmeyi kesintiye uğratan olaydır. Bu nedenle, Žižek'in de belirttiği gibi, Badiou, 'Katolik dogmatiklerin Fransız geleneğinde son büyük yazar', bir vahiy düşünürü olarak düşünülebilir. Yine de tarihsel perspektifin sürekliliğiyle iz bırakmış olan her projeye meydan okuyan sadakatın salt gerekliliği üzerine bir politika bulma iddiası tehlikeli görünür.

Badiou, günaha girmeden ya da şeytana uymadan önce dehşete kapılmış bir reddetme davranışı içinde 'Tanrı bizi sosyo-politik programlardan korusun!' diye haykırıyor.²⁰ Eşitliğin salt düsturu tarafından sürüklenen partileri ya da programları olmayan bir politikanın karşısında çabalama amacının olmadığı görülüyor. Bu tamamen, onun açıklamasının şu anı içinde yoğunlaşmıştır: 'Tek politik soru şudur: Bu açıklamayla militan sadakatimiz sayesinde bu prensibin (eşitlik prensibi) adına neyi elde etmek mümkündür?'²¹ Böyle bir politikanın program yerine 'reçete' olduğu, örneğin 'her birey bir olarak sayılır' gibi koşulsuz emirler tarafından görselleştirilmiş reçeteler olduğu varsayılır, 'hasta koşulsuz olarak en iyi bakımı almalıdır', 'bir çocuk bir öğrenciye eşittir', 'burada yaşayan herkes buraya aittir'. Dini emirlerin dogmatik bir biçimine sahip olan bu düsturlar, reel politikanın ya da salt oportünizmin ilkesiz konforuna karşı olan yönlendirmelere maruz kalırlar. Fakat hakikate ve pratiğin sıradan deneyimine karşı koymayı reddederek, Kantçı ahlaka yakın bir yolda ellerini temiz tutmasına izin verirler.

Yine de teolojik reçetenin eski zamanlara ait olan alanına kaçışın o kadar da kolay olmayan güç ilişkilerinin gerçeklikleri, salt bir irade olarak bu politika kavrayışıyla aynı düzeye gelir. Pierre Bourdieu'nun takip ettiği yol ile yine paralel olan bir evrimin ardından, *Fark (La Distance)* politikası özellikle piyasa ve sermayenin çıkarı için uygulanan liberal 'âdem-i merkezîyetçilik'e karşı onların etkileyici direnişi için 1955 yılının kış mevsimi boyunca devam eden grevlerden övgüyle bahseder.²² Üstelik, bir noktaya kadar devletin 'kamusal alan ve kamu yararı'nın garantörü olduğunu açık-

layacak kadar ileri gider. Kamusal alan ve kamu yararı nedir? O hâlde! Burada hafif bir safsata esintisi yok mu?

Ancak bu beklenmedik geri dönüş çok da şaşırtıcı değildir. Kutsal arınma, hiçbir zaman şehvet dolu bir günahattan birazcık uzaklaşmaktan daha fazlası değildir. Zaten Badiou'nun 1996'da iddia ettiği gibi, eğer 'devrimler çağı devrildi' ise, geçerli olan şey ya münzevi yaşayanın mağrur yalnızlığına çekilmek ya da güncel olayların sefil durumuna alışmayı öğrenmektir sadece.²³ Gerçekte, partiler ya da tartışmalar olmadan, araçlar ya da temsiller olmadan, devlet kamusal alanın ve kamu yararının garantörü olarak nasıl hayal edilebilir? Organizasyon politikası, pratik anayasal öneriler alanına girmeye cesaret ettiğinde, mesela Cumhuriyet'in başkanlık makamının feshedilmesi (oysa bu kaçınılmaz olabilir), tek bir Meclis seçiminin istenmesi, Başbakanın ana parlamento partisinin lideri olmasının zorunlu kılınması ya da parlamenter çoğunluğun oluşumunu güvence altına alan bir seçim sisteminin önerilmesi (başka bir deyişle, Hallward'ın umursamaz bir alaycılıkla ifade ettiği gibi 'İngiliz Anayasası'na dikkat çekici bir biçimde benzeyen) gibi sunduğu şeylerin sıradan reformlar olması hiç de şaşırtıcı değildir.²⁴

Gerçekçiliğe doğru bu beklenmedik dönüşüm, saflığa karşı duyulan kahramanca arzunun dünyevi dönüşümüdür. Badiou militanı 'devletin duvarlarının dışında bir savaşı' olmaksızın, 'olayın öncülüğünde, hükümsüz olanın nöbetçisi' olarak tanımlıyor. Böylece nöbetçi, hükümsüzlük serabından önce onu bir kahramana dönüştürecek olan düşmanın geleceği Tatar çölüne sürekli uzaktan bakarken daldığı uykudan uyanır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bütün çelişkilerin ve çıkmaz tartışmaların (aporia), tarihin reddine ve Stalinciliğin beğenisini kazanan istikrar-sızlığa kadar izi sürülebilir. Badiou'ya göre Marksist-Leninist paradigmanın başarısızlığı 1967 yılına kadar uzanır. Neden 1967? Çin Kültür Devrimi'ndeki dönüm noktası ve Şangay Komünü'nün yıkılışı yüzünden mi? Neden daha önce değil? Maoculuğun tarihsel hafızasını ve onun Stalincilikle olan derin ilişkisini sınamaktan kaçınmak için mi? François Proust haklı olarak, burada söz konusu olanın, Maoculuktan kurtulmak için 'tarihin etkisini yitirmesini' beklemenin umutsuz bir çaba olduğunu ifade etmiştir. Fakat bu büyük tarihsel sessizliğin bedeli oldukça büyük olmuştur. Althusser'de olduğu gibi Badiou'nun düşüncesinde de olmayan bu durum demokrasiyi düşünülemez ve uygulamaz hale getiriyor.²⁵

François Proust, 'sadakate sadakatin' zorunluluğunun sadece bize hiçbir şey sunmayan fakat baştan çıkaran bir dünyanın karşısında steril bir biçimciliğe neden olduğu üzerinde durur. Devrimci olaya olan sadakat aslında Thermidor ve dünün ve bugünün Thermidor'ları tarafından sürekli

olarak tehdit altındadır. Politik Termidorlarda olduğu gibi, aşkından vazgeçmiş olanın söylediği aynı şey aşık Termidorlar için de geçerlidir. Vazgeçmek için birçok neden vardır! Ayrıca önünde diz çöktürecek birçok cazibe unsuru da vardır! İstifa etmek için, bilgelik ve doğrulukla uzlaştırmacı olmak için, en kötü mevcut tercihin politikasını devam ettirmemek için daha az kötülüğü seçerek (en kötü seçeneğe kısa yoldan ulaşacak olan) ister iyi ya da ister kötü, zararını azaltmak ya da basitçe kendini 'sorumlu' tutacak makul nedenler için birçok bahane vardır. Buna karşın hangi zaman diliminde bir politikanın sorumluluğu ölçülüyor?

Stalinciliğin ve Maoculuğun mirası ile olan ilişkisini netleştiremeyen bu başarısızlık, Badiou'nun Marx ile olan ilişkisini netleştirmedeki yetersizliğinin temelini oluşturmaktadır. Kendi krizini, herhangi bir anti-Marksist'in tahayyül edebileceğinden çok daha fazla gizlemesine rağmen tekil bir terim olarak var olmadığı –en son yapabileceği şey budur– durumdan memnundur. Benzer bir şekilde, 'post-Marksist' sınıflandırmada ima edilen sadakatsizliği reddeder. Fakat dogmatik Marksizm'in belirsiz yakarışlarına rağmen, pozitivizmin suçlanmasını meşrulaştırdığı bir boyutu da vardır: 'Bu konuda, kendilerini zamanın hâkim noktalarına (örneğin felsefeden bilime) bağımlı olduklarını gösteren Marx ve onun varisleri, her zaman devrimci siyasetin bilimin seviyesine yükseldiğini iddia ettiler' (Badiou, 1999: 43). Bununla birlikte, bu iddianın ne kadarı Marx'a atfedilmiş ve ne kadarı onun haleflerinin ve ortodoksinin Stalin'in ölümsüz eseri *Historical Materialism and Dialectical Materialism*? [Tarihsel ve Diyalektik Materyalizm] kitabında sistemleştirilmiştir? Onların her ikisi de bilimin aynı türünden mi bahsediyorlar? Marx nasıl düşünüyor? Ve 'Platoncu tavır' bu diyalektik düşünce ile nasıl açıklanabilir?

Genel olarak oldukça etkileyici ve titiz bir okuyucu olan Badiou, birdenbire filozof ve sofist, bilim ve bilim dışı arasındaki basit ikiliğin içine sıkıştırılamayan bir Marx ile tam olarak ne yapacağını bilememe izlenimi veriyor: 'Marx bir sofistten başka bir şey değildir. Gerçi bu bir filozof olduğu anlamına da gelmez.'²⁶

'... dışında her şey?' Badiou ile birlikte bu güçlendirilmiş eksiklik bir övgü niteliğindedir. Fakat bu 'her şey' nedir? Filozof ya da sofist değil midir? Marx söz konusu olduğunda Platon'un temel ikilemi geçerliliğini yitirir. Bir kişi tesadüfen, kısmen, aşırı, tutkulu bir filozof olabilir mi? Başka bir deyişle, birisi hakikat karşısında önemsiz ve nadir bir ilişkiye sahip olabilir mi? Ve Marx ancak asla sofist olmayan sadece 'ikincil' derecede bir filozof ise o hâlde 'asıl olarak' nedir? Marx'ın filozof ve sofist arasındaki ikili alternatifi bozduğu bu kaygı verici düşünme ve davranış tarzı nedir?

Badiou, mantıksal olarak kendi değerlendirmesinde bu sorularla karşılaşmak yerine, ikili bir görünüme sahip olan kendi kozunu kullanarak onlardan kurtuluyor. Hem bilim adamı hem de militan olan Marx'ın örneğini takiben, Marx'ın çalışmasının ikili bir görünüme sahip olduğu görülüyor: Bir yandan 'tarihin, ekonominin ve devletin bir teorisi bilimin idealine uygun hale getirilmesi'; diğer yandan da tüzüğü *The Communist Manifesto* [Komünist Manifesto] tarafından hazırlanmış olan 'sınıfçı' bir modelin, politikanın tarihsel bir biçiminin kurulması. İkisi arasında filozof 'tümevarımsal bir pozisyon' alır. Ve bu bize söylenmiş olan her şeydir.²⁷

Öyle görünüyor ki, onun açıklamasının bundan böyle dünyayı yorumlamak için artık yeterli olmamasına rağmen, her şeye hatta kendisine rağmen, Marx temel olarak varsayılan ve gerileyen bir filozof olarak kaldı. Badiou, Marx'ın inatla 'eleştiri' çağrısında ısrar ettiği, ayrıca birisinin zamanın 'hâkim pozitivist teyellemeleri' ile anlaşmazlık içinde olan bu bilim yapma yolunu sorgulamadı. Sonrasında, kendi nesnesine yakışır bir biçimde, aslında, sermayeye yakışır bir biçimde düşünmeye başladı. Yine de burada, uygulamalarını sürekli sorgularken çelişkili bir bölünmezlik ilişkisine sahip olan politikanın çelişkilerine boyun eğmeksizin düşünce biçiminde bir şeyler yeniden şekilleniyor.

Peki ya Marx? O bir sofist olmanın dışında herhangi bir şey mi? Kuşkusuz, birisi onu gördüğünde 'Alman bilimi' adına kamuoyunun hayali ile alay ediyordu. Ya da her şey sofist olmanın bir gereği midir? Kuşkusuz, birisi onu gördüğünde, Proudhon'un 'bilimsel aforizmalarını' ve doktriner ütopyalarını şiddetle eleştiriyor. Freudyen Witz gibi, eleştiri de alaycı ve ironiktir. Bu, rahiplerin sessiz kahkahalarına karşı saygısızca büyük bir komünist kahkaha atmasına karşı çıkıştır.

Badiou'da geçmiş olmaya ve içeriği olmayan bir politikaya sadakat, bir direnme aksiyomuna geri dönme eğilimine sahiptir. Rimbaud'un mantıksal başkaldırısı, Cavaille'nin ya da Lautman'ın mantıksal direnişi, burada tüm öngörülerden kurtulan ve gerçek ile bilgi arasındaki ilişkinin gıyabında paradoksal bir çözümü sağlamakla yükümlü olan bir taahhüt örneği olarak algılanıyor. Çünkü aksiyom herhangi bir tanımlamadan daha mutlaktır. Her ispatın ya da reddedişin ötesinde, hâkim olan biçimiyle aksiyom saf varlıklar olarak kendi nesnelerini ortaya çıkarır.

Hâkim öznenin, önemsiz bir şeyin dışında ortaya çıkması, olayın hakikati gibi kendi kuralını ortaya koymasını sağlar. Sadece kendisi tarafından temsil edilir. Bu nedenle ilişkilerin ve bağların, çelişkilerin ve çatışmaların reddedilişi endişe vericidir. Badiou, sürekli olarak göreceli olan şeyin ötesinde mutlak bir düzenlemeyi tercih eder: Hakikatin ve öznenin mutlak egemenliği, kamuoyu hengamesinin ıssız bir yalnızlık içinde başladığı

yerde sona erer. Hallward'ın bu siyaset felsefesinde haklı olarak gördüğü, çoğul öznellikler için küçük bir alan bırakan, demokratik deneyime yaklaşmayan ve sofisti bir çeşit sürgüne mahkûm eden 'mutlakiyetçi mantık'tır.²⁸ Badiou'nun yarı mutlakiyetçi eğilimi nesnesiz bir öznenin hayaletini koruyor. Bu, kararın bütüne hâkim olduğu herhangi bir şeyin üzerinde kurulmuş olan görkemli bir bağımsızlık felsefesine geri dönüştür.

Dipnotlar

- 1 Alain Badiou, 'Nous pouvons redéployer la philosophie' (1993), 2.
- 2 Peter Hallward'ın *Badiou: A Subject to Truth* adlı kitabında bahsettiği gibi "gerçek bir 'eylem' meselesidir"; *Badiou: A Subject to Truth*, 154-5; Ayrıca bkz: Eustache Kouvelakis, "La Politique dans ses limites, ou les paradoxes d'Alain Badiou", 'Y-a-t-il une pensée unique en philosophie politique?', Special Issue (No: 28) of *Actuel Marx* (2000), 39-54.
- 3 Özellikle bkz. Badiou, Saint Paul (1997).
- 4 Termidoryan tepkisi 1794 Haziran ayında Robespierre ve Jakobenlere karşı olan parlamento üyeleri tarafından başlatılan bir tepkidir. Parlamento üyeleri tarafından 'tiran' olarak suçlanan Robespierre'in çöküşü ile sonuçlanmıştır. Termidor, Fransız Cumhuriyet takviminin 11. ayına verilen isimdir. İsyen bu ayda gerçekleştiği için bu adı almıştır (Encyclopaedia Britannica, online, Erişim: 07/09/2019) [ÇN]
- 5 Aksiyomatik, Deleuze ve Guattari tarafından kaleme alınan *Mille Plateaux* [Bin Yayla] çalışmasında, çağdaş kapitalizmin evrensel tarih içindeki işleyişini ve genel semiyolojisini tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Bilim ve matematiksel küme teorisine dayanan aksiyomatik kavramı, birlikte çalıştığı terimlerin tanımlanmasına ihtiyaç duymayan fakat bunun yerine verilmiş bir alandaki emirler ile kısmi kuralların eklenmesi ve çıkarılması yöntemini ifade eder. Böylece aksiyomlar, doğaların belirlenmesine ihtiyaç duyulmayan öğeler ve ilişkiler üzerinde işler (The Deleuze Dictionary (2005), Adrian Parr (ed.), Edinburgh University Press, 21-22). [ÇN]
- 6 Badiou, 'Huit The'ses sur l'Universel' (2000): 11-20; cf. Hallward, *Subject to Truth*, pp. 250-1.
- 7 Stéphane Mallarmé, 1897'de yayımlanan *Un Coup de Dés* [Zar Atımı] adlı şiirinde 'bir zar atımı tesadüfû asla yok etmeyecektir (*Un coup de dés jamais n'abolira le hazard*)' der. [ÇN]
- 8 Cf. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Chapter VI.
- 9 Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject* (London: Verso, 1999), 183.
- 10 Ancien regime terimi sık sık feodalizmle aynı anlamda, yani 800 öncesinden 1800 sonrasına kadar süren tarih kesiti için kullanılır. Sennett'e göre söz konusu kavramın Tocqueville'in önerdiği anlamı ise oldukça önemlidir. Ancien regime 18.

yüzyılda, özellikle de uluslar içinde ticari ve idari bürokrasinin ayakdiren feodal ayrıcalık sahipleriyle yan yana gelişmekte olduğu dönemi anlatır (Richard Sennett (2013), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 73). [ÇN]

11 Örneğin bkz: Badiou, *Une Soirée Philosophique*, 24–5.

12 Rancière, Jacques. *Aux Bords du politique* (Paris: La Fabrique, 1998).

13 Lucien Goldmann, 'Le Pari est-il écrit pour le libertin?', *Recherches dialectiques* (Paris, Gallimard, 1967), pp. 169ff.

14 Age.

15 İncil'in 4. yüzyıla ait versiyonu. [ÇN]

16 Bkz: Kouvélakis and Žižek in *Actuel Marx* 28 (2000).

17 Burada Aziz Pavlus'un İsa'yı çarmıha gerilmiş olduğu anı görmesiyle değişen algısına (olaya olan sadakatine) gönderme yapar. Badiou burada 1968 Mayıs olaylarını etkisini Pavlus'un yaşadığı deneyimle kıyaslar ve Mayıs 68 olaylarını 'benim Şam yolum' diyerek açıklar. [ÇN]

18 Sartre göre tek hakiki varlık insandır. [ÇN]

19 Badiou, 'Nous pouvons redéployer la philosophie', 2.

20 Badiou, 'Réponses écrites d'Alain Badiou', *Philosophie, philosophie* (1992), 70.

21 Cf. Hallward, *Subject to Truth*, 228; *La Distance politique* 19-20 (April, 1996), 9; *La Distance politique* 17–18 (October, 1996), 13.

22 *La Distance politique* 15 (December, 1996), 11.

23 Cf. Badiou, 'Théorie axiomatique du sujet', seminar of 26 November 1997, and Badiou's letter to Hallward, 17 June 1996, in Hallward, *Subject to Truth*, 41, 226.

24 Cf. 'Proposition de réforme de la Constitution', *La Distance politique* 12 (February 1995), 5–6; Hallward, *Subject to Truth*, 239.

25 Bensaïd, Françoise Proust tarafından 1990'ların sonlarında, ölmeden hemen önce verilen yayınlanmamış derslerine atıfta bulunuyor; ayrıca bkz. Bensaïd'in Proust ile röportajı, 'Résister à l'irrésistible', in *Art, culture, politique*, ed. Jean-Marc Lachaud (Paris: PUF, 2000), pp. 149–60, editor's note].

26 Badiou, 'Réponses écrites d'Alain Badiou' (1992), 66–71.

27 Bunların dışında: 'Marx'ın felsefenin sonu hakkındaki anlayışının asıl içeriği aslında Devletin sonunun, dolayısıyla ideolojik-politik bir tez/iddia olarak, komünizmin tezidir/iddiasıdır. Bu, sofistliği tanımlayan bir felsefenin sonu düşüncesi/ideası değildir. Onu tanımlayan şey, gerçek ve dil arasındaki bağ hakkında kendi pozisyonudur/durumudur. Devrimde felsefenin gerçekleşmesini açıklayarak gerçek bir praksis içinde kendi çözülmesini/dağılmasını varsayarak Marx kesinlikle felsefeyi politikaya bağladı. Sonuçta, bu bağlanma noktası felsefenin tükenmişliğinin bir biçimine neden oluyor. Fakat bu bağlanma noktasının sofistlerin moral bozucu kibirleri ile karıştırılmaması gerekir' (Badiou, 'Réponses écrites').

28 Hallward, *Subject to Truth*, 284–91.

Kaynakça

Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*, Paris: Seuil.

Badiou, A. (1985). *Peut-on penser la politique?* Paris: Seuil.

Badiou, A. (1988). *L'Être et l'événement*, Paris: Seuil.

Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*, Paris: Seuil, 1989; *Manifesto for Philosophy*, trans. Norman Madarasz Albany: SUNY University Press, 1999.

Badiou, A. (1992). *Conditions*, Paris: Seuil.

Badiou, A. (1997). *Saint Paul et la fondation de l'universalisme*, Paris: PUF.

“Bir Halk Disiplinine İhtiyacımız Var” Çağdaş Politika ve Olumsuzun Krizi*

ALAIN BADIOU İLE SÖYLEŞİ

Filippo del Luchesse ve Jason Smith: *Felsefe ve politika arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmanızı rica ederek başlamak istiyoruz. Mesela “militan bir felsefe”den bahsederken ne kastediyorsunuz?*

Alain Badiou: Başlangıçtan beri, felsefenin politik olanla ilişkisi esastır. Bu, modernliğin icat ettiği bir şey değildir. *Devlet*, Platon’un temel eseri kabul edilir ve bu kitap tamamen “kent” veya *polis*in meselelerine odaklanır. Bu bağlantı da felsefe tarihi boyunca asli kalmıştır. Ne var ki, bana göre, bu ilişkiyi şekillendirmenin iki temel yolu söz konusudur.

İlk yol, felsefeye, politik olan için bir temel bulma sorumluluğunu verir. Felsefe, bu temele dayanarak politik olanı yeniden inşa etmek üzere çağrılır. Bu eğilim, her politika için etik bir norm saptamanın mümkün olduğunu ve felsefenin öncelikle bu normu yeniden inşa etme veya adlandırma ve sonra bu norm ile politik uygulamaların çokluğu arasındaki ilişkiyi değerlendirme görevine sahip olması gerektiğini savunur. Öyleyse, bu bağlamda, felsefe ile politika arasındaki ilişkiyi başlatan hem bir temel

* Çeviri: Mustafa Demirtaş. **Orijinal Kaynak:** Badiou, Alain. (2007). “*We Need a Popular Discipline*”: *Contemporary Politics and the Crisis of the Negative*, Söyleşi: Filippo del Luchesse ve Jason Smith. Link: <https://www.lacan.com/baddiscipline.html>. Erişim: 01/06/2019. Çeviriyi okuyan ve değerli önerileriyle katkıda bulunan Zeliha Dışcı’ye ve Utku Özmkas’a çok teşekkür ederim. [ÇN]

fikri hem de politik olanın etik bir kavrayışıdır. Ne var ki, tamamen farklı ikinci bir yönelim daha var. Bu eğilim, politikanın belli bir anlamda birincil olduğunu ve politik olanın felsefeden önce ve farklı bir şekilde var olduğunu ileri sürer. Politik olan, benim felsefenin “koşulu” dediğim şeydir. Bu durumda, felsefe ile politika arasındaki ilişki bir anlamda “geriye dönük”-tür. Yani, felsefenin, politik çatışmaları açıklığa kavuşturmak üzere kendini onların içinde konumlandığı bir ilişkidir bu. Çağdaş politikaların genel sisteminin son derece belirsiz olduğu günümüzde, felsefe, durumları “yaratma” iddiasında bulunmadan durumu açıklığa kavuşturmaya çalışabilir. Felsefe, farklı politik uygulamaların somut durumunun koşuluna ve ufkuna sahiptir. Hatta bu koşullar içinde açıklık, meşruiyet vb. araçlarını bulmayı deneyecektir. Bu eğilim, politikanın kendisinin bir düşünce özerkliğine sahip, tümüyle kendi zekâsıyla kolektif bir uygulama olduğu fikrini ciddi bir biçimde ele alır. Günümüzde, bu meselenin özellikle çetrefil olduğuna şüphe yok; çünkü -20. yüzyılda olduğu gibi- iki karşıt politik yönelim arasında net bir ayrımın olduğu bir konjonktürde değiliz. Bu karşıtlık politikasının tam olarak ne olduğu konusunda herkes aynı fikirde değil, ancak herkes klasik demokratik burjuva politikası ile başka bir devrimci seçenek arasında karşıtlık olduğu konusunda hemfikir. Devrimciler olarak kendi aramızda, bu küresel karşıtlığın bizzat varlığını değil, ancak “gerçek yol”un tam olarak ne olduğunu heyecanlı bir biçimde ve hatta şiddetle tartıştık. Günümüzde, bu tür temel bir karşıtlığın varlığına ilişkin bir uzlaşma yok ve sonuç olarak, felsefe ile politika arasındaki bağlantı daha karmaşık ve daha belirsiz hale geldi. Ne var ki, esasen, görev aynıdır: felsefe, somut politikaların çoklu durumunu açıklığa kavuşturmaya ve bu alanda yapılan seçimleri meşrulaştırmaya çalışır.

Del Luchesse ve Smith: *Yani, kendi felsefi müdahalelerinizin, iki karşıt politik yönelim arasındaki klasik çatışmadansa, “daha karmaşık ve daha belirsiz” olarak tanımladığınız bu yeni durum içerisinde mi yer bulunduğunu görüyorsunuz?*

Badiou: Kesinlikle. Nihayetinde felsefemi altmışların büyük mücadeleciler hareketlerinin bir mirasçısı olarak görüyorum. Aslında felsefem bu hareketlerden ortaya çıktı. Dilerseniz, Sartre’a ya da Marksizme belirli bir sadakat içinde bir bağlılık, angajman felsefesi diyebilirsiniz. Önemli olan entelektüelin politikaya angaje olması ve halk ile işçilerin tarafını tutması veya onlara bağlı kalmasıdır. Kendimi bu geleneğin içinde konumlandırıyorum. Felsefem, egemen politikaya gerçek bir alternatif olduğu ve nihayetinde küresel kapitalizm ve temsili, demokratik Devletin birliğine dayanan uzlaşma etrafında toplanma zorunluluğumuzun olmadığı fikriyle en iyi şekilde (her

zaman kolay değildir) canlı kalmaya çalışır. Öyleyse, özgürleşme politikası dediğim bir politikanın olanağı ya da açıklığı fikrini, felsefi açıdan, canlı tutma amacıyla politik gerçekliğin durumu altında çalıştığımı söyleyebilirim. Gelgelelim, buna aynı zamanda günümüzde tartışılabilir terimler olan radikal veya devrimci bir politika da denebilir, yine de hepsi egemen olandan başka bir imkânı temsil eden terimlerdir.

Del Luchesse ve Smith: *Althusser isminin beklediği bu bağlamda Sartre'dan bahsediyorsunuz. Althusserci gelenekle ilişkiniz nedir?*

Badiou: Althusserci gelenek oldukça önemlidir; Althusser'e birçok metin vakfettim. Sartre'dan bahsedersem, basitçe felsefi gençliğimin Althusser'le karşılaşmadan önce Sartreci olmasından dolayıdır. Althusserci akımın özellikle önemli olduğunu, çünkü felsefe ile politika arasındaki bağlantıya, daha az idealist bir biçimde –yani, artık bilinç formundan geçmeyen bir biçimde– yeni bir yaşam ve güç kazandırdığını düşünüyorum. Tabii ki, Sartre'da öncelikle bilinç açısından anlaşılan, mücadele ve işçi örgütlenmeleriyle –sendikalar veya komünist partiler olur– temas kurması gereken klasik bir entelektüel modelini hâlâ buluruz. Althusser'in büyüklüğü, felsefe ile politika arasındaki ilişkinin artık Sartre ile olduğu gibi bilinç biçiminin psikolojisinden geçmeyen yeni bir şema önerdiği gerçeğinde yatar. Althusser, felsefenin politikanın düşünsel alanına müdahale ettiği inancıyla adım atar. “Felsefe, sınıf mücadelesinin teorideki örgütlenmesidir” formülünü önerdiğinde ne demek ister? Sınıf mücadelesi zaten var ve onu kesinlikle felsefe icat etmedi. Sınıf mücadelesi vardır ve zihinsel seçimlerin ötesindedir. Bu seçimler arasındaki mücadeleye felsefe özel bir roledir. Bu rol, müdahale etmek ve dolayısıyla, düşünsel veya teorik sınıf mücadelesi alanında adlandırmak, normlaştırmak, sınıflandırmak ve nihayetinde seçmektir. Sartre ve Althusser çok farklı ve hatta karşıtlardır. Ne var ki, onları bir noktada, yani felsefenin, politik sadakatle bağlantılı değilse hiçbir şey olduğu konusunda uzlaştırabilirsiniz.

Del Luchesse ve Smith: *Kendinizi “türeyimsel anlamda bir komünist” olarak adlandırıyorsunuz. Ne var ki, aynı zamanda klasik Marksist teorinin gerçek bir komünist politika üretememesinin sürekli üstünde duruyorsunuz. “Komünizm”, günümüzde geleceği açan “ortak ad” nasıl olabilir?*

Badiou: Bence, Marksizmi Komünizmden ayırmak gerekiyor. “Komünizm” kelimesini elde tutmanın kesinlikle gerekli olduğunu düşünmüyorum. Fakat bu kelimeyi çok seviyorum. Bu kelimeyi çok seviyorum; çünkü eşitlik

ilkesinin baskın olduğu bir toplumun ve dünyanın, artık klasik toplumsal ilişkiler –servet, iş bölümü, ayrımcılık, Devlet tarafından yapılan zulüm, cinsel farklılık vb.– tarafından şekillendirilmeyen bir dünyaya dair genel bir fikri belirtiyor. "Komünizm" benim için tam da budur. "Türeyimsel anlamda" komünizm ise basitçe toplumsal işlevlerin çokluğu ve çeşitliliği içerisinde herkesin herkese eşit olması anlamına gelir. İş bölümünün radikal bir eleştirisinin halen gerekli olduğunu düşünüyorum. Rasyonel ve adil olanın bu olduğuna inanıyorum. Kütüphanelerindeki entelektüeller onurlandırılırken ve huzur içindelerken –ve genellikle iyi maaşlar alıyorlarken– bir çöpçüye yetersiz ödeme yapılması ve onun Devlet tarafından takip edilmesi için hiçbir neden yok. Bu saçmalık. Komünizm dediğim, bu saçmalığın sonlanmasıdır. Bu, güç ve servet ilişkilerinin ezici ağırlığından tamamen "çıkarılan" bir varoluş ilkesini bulacak bir toplum fikridir ve dolayısıyla, beşerî faaliyetin başka bir düzenlemesidir. Bu anlamda bir komünistim. Dahası, bana bunun imkânsız olduğunu, eşitsizliğin şeylerin ve aynı zamanda insanların da doğası olduğunu söyleyen herkese karşı mücadele ediyorum. Sartre bir yerde, eğer bu komünist fikir var olmasaydı, insanlığın bir karınca yığınından daha iyi olmayacağını, çok daha iyi maymunlar olmayacağını söyler. Bununla birlikte, Marksizm başka bir şeydir. Her şeyden önce, Marksist örgütlenme pratikleri ve somut politika meselesi olduğunda bu böyle. Bu pratikler bize, 1917'deki başarılı halk ayaklanmasının imkânı veya işçiler ile köylüler arasında Çin halk ordusu biçiminde tamamen yeni bir örgütlenmenin imkânı gibi şaşırtıcı sonuçlar verdi. Ne var ki, Lenin'in "Komünizmin ABC'si" olarak adlandırdığı şeyi, yani kitlelerin sınıflara bölündüğünü, sınıfların partiler tarafından temsil edildiğini ve partilerin liderler tarafından yönlendirildiğini dikkate alırsak –şey, bu yine de harika bir fikirdir, fakat günümüzde hiç de faydalı değildir. Kitlelerin örgütlenmesi hâlâ temel meseledir. Fakat küresel kapitalizmin örgütlenmemiş kitlelerini bir başlangıç noktası olarak alırsanız, kitlelerin sınıflara bölündüğünü varsayamazsınız.

Del Luchesse ve Smith: *"Partisiz bir politika"yı ve yeni bir "örgütlenme" modelini savunuyorsunuz. Bunları birbirinden nasıl ve neden ayırt ediyorsunuz? Dahası, günümüzde politika ile Devlet arasındaki ilişki nedir?*

Badiou: Örgütlenme meselesi büyük anarşist gelenek için olduğu gibi, politikanın hiç örgütlenmemesi gerektiğini savunanlar için bile hâlâ temel bir öneme sahiptir. "Örgütlenme" adı, politik eylemin kolektif boyutuna işaret eder. Örgütlenmenin "hareket", "parti", "sendika" ya da sahip olduğunuz şeyin biçimini alabildiğini biliyoruz. Bu muazzam bir gelenek. Ne var ki,

günümüzde, Leninist avangard partinin (estetik bir anlamda bile), sınıf partisinin uzun süredir baskınlığını korumuş modeline doymuş haldeyiz. Bu model sıfırı tüketti. Kanımca Leninist parti başarılı bir ayaklanmayı mümkün kılan bir işleve sahip. Lenin, 19. yüzyılın işçi ayaklanmalarının –özellikle Paris Komünü– kanlı başarısızlıklarına takıntılıydı. Bu, Lenin’in dilini kullanan proletarya diktatörlüğünün ilk deneyimiydi ve kanlı bir başarısızlığa uğradı. Başarısızlıktı; çünkü hareket disiplinsiz, bölünmüş ve güçsüzdü. Bu nedenle Lenin, sınıfı örgütleyecek ve ona öncülük yapacak bir partide işçi iktidarının yüksek derecede merkezileşmesini tavsiye etti. En azından örgütlenme meselesinde, bunun iyi bir fikir olduğunu kanıtladı. 1917 Devrimi insanlık tarihindeki ilk başarılı ayaklanma oldu. Bu yüzden, çok büyük bir tarihi öneme sahiptir. Bir adım atılmıştı. Önceki yüzyılın pek çok işçi isyanından sonra –ki onların hepsi olağanüstü ve kanlı bir vahşetle ezilmişti– Leninist model nihayet başarılı bir devrimi mümkün kıldı.

Ne var ki, bu model daha fazlasını sunmadı. Parti-Devlet modeli, ki bu Troçkistlerin bürokratikleşme eğilimi dedikleri, anarşistlerin Devlet terörizmi ya da Maocuların revizyonizmle tanımladıkları şey olsun ya da olmasın, devlet ve iktidar, devlet iktidarının süresi gibi meselelere ilişkin ciddi sınırlamalar getirdi. Burada bunların hiçbirisi önemli değil. Parti-Devletin başarısız olduğu açık. İktidarı elde etme açısından Parti başarılıydı; ancak iktidarı uygulama bakımından başarılı değildi. Bu nedenle, bir örgütlenme modeli olarak parti meselesinin ötesinde olması gereken ya da olan bir aşamadayız. Bu model, 19. yüzyılın sorunlarını çözdü; ancak biz 20. yüzyılın sorunlarını çözmeliyiz. Bence günümüzde örgütlenme biçimi, devlet ve iktidar meselesi açısından ya da bu meseleyle ilgili olarak doğrudan doğruya daha az dile getirilmelidir. Merkezileşmiş parti modeli, Partinin kendi iktidarından daha azına sahip olmayan yeni bir iktidar biçimini mümkün kıldı. Şimdi benim “Devlete mesafe alma” dediğim noktadayız. Zira her şeyden önce iktidar meselesi artık “acil” değildir: İsyancı anlamda herhangi bir yerin “iktidar olması” günümüzde mümkün gözükmüyor. Yeni bir biçim aramalıyız. Arkadaşlarım ve ben “L’organisation politique” içindeyiz, buna “partisiz politika” diyoruz. Bu, durumun tamamen açıklayıcı, olumsuz bir nitelemesidir. Basitçe, tamamen, Devlet kapsamında dile getirilen bir örgütlenme biçimine girmek istemediğimiz anlamına gelir. Hem Partinin isyan biçimi hem de günümüzün seçim şekli Devlet iktidarıyla eklemlenmiş haldedir. Her iki durumda da parti, iktidar ve devlet dairesine tabidir. Bence, bu tabi olmadan ayrılmak zorunda olan ve nihayetinde, devletin iktidarından –“eksiltilen”– bağımsız politik süreçlerdeki politik örgütlenmeye (hangi biçimi alırsa alsın) angaje olmalıyız. Partinin isyan biçiminden farklı olarak, bu eksiltme politikası artık doğrudan doğruya

yıkıcı, antagonistik veya asgari değil. Bence, Leninist parti aslında askeri bir modeldi. Epey de iyi sebeplerden dolayı üstelik. Bu bir eleştiri değil. Lenin bir meseleye takıntılıydı: savaşı nasıl kazanırsın? Bu nedenle, disiplin meselesi, tıpkı bir ordu için olduğu gibi temeldir. Eğer halk istediği şeyleri yaparsa, birlik olmazsa, vb. savaşı kazanamazsınız. Ne var ki, günümüzde özgürleştirici politikaların meselesi, askeri olmayan bir disiplin modeli icat etmektir. Bir halk disiplinine ihtiyacımız var. Hatta birçok kez olduğu gibi, “hiçbir şeyi olmayanların sadece disipline sahip olduğunu” bile söyleyebilirim. Maddi veya askeri araçları olmayan, gücü olmayan yoksullar –onların hepsinin sahip oldukları şey disiplinleri, birlikte eyleme kapasiteleridir. Bu disiplin zaten bir örgütlenme biçimidir. Mesele, tüm disiplinin, 20. yüzyılın ilk bölümünde baskın olan bir askeri modele indirgenip indirgenmeyeceğidir. Askeri olmayan bir disiplini nasıl bulabilir, icat edebilir, deneyimleyebilir –ne de olsa günümüz bir deneyim çağıdır– veya uygulayabiliriz?

Del Luchesse ve Smith: *“Devlete mesafe alma” ile ne demek istediğinizi biraz daha açıklayabilir misiniz?*

Badiou: “Devlete mesafe alma”, bir politikanın, devletin belirlediği gündem ve zaman çizelgeleri boyunca şekillendirilmediğini veya kutuplaştırılmadığını işaret eder. Örneğin, bu zamanlar, Devletin seçim çağrısı yapmaya veya bir çatışmaya müdahale etmeye karar verdiğinde başka bir duruma savaş ilan eder. Ya da Devlet bir ekonomik krizin bu veya şu eylem yolunu imkânsız hale getirdiğini iddia ettiğinde. Tüm bunlar, Devletin gündemi belirlediği ve politik olayların zamanlamasını kontrol ettiği, “Devlet tarafından yapılan çağrılar” dediğim şeyin örnekleridir. Devlete mesafe alma, Devletten yeterli bir bağımsızlıkla eylemde bulunmanız ve neyin önemli olup olmadığının görülmesi, kime hitap edilip edilmemesi gerektiğine karar verilmesi anlamına gelir. Bu mesafe politik uygulamaların Devlet tarafından yönlendirilmesini, şekillendirilmesini ve kutuplaştırılmasını önler. Bu nedenle, seçim sürecine katılmanın da özellikle önemli olduğunu düşünmüyorum. Bunun, Lenin’in “sol” komünizm dediği şeyle hiçbir ilgisi yok. Bu süreç öylesine ilginç değil. Her şeyden önce en azından şu an için geleceğe dair gerçekçi olmayan bir bakış açısını temsil eder. Bu çerçevede ve bu araçlarla, temel yönelimlerin değişebilmesi mümkün değildir. Ne var ki, daha da önemlisi bu süreç, Devlete ve kararlarına doğru bir yeniden yönelimi tertipler. Politik bağımsızlığı kısıtlar. Bundan dolayı, Devlete mesafe alma, politik sürecin ve kararlarının Devletten tam bağımsız olarak alınması ve önemli görülen, politik olanın çerçevesi olarak uygulanmaya karar verilen şey anlamına gelir. Burada “Devleti”, yönetim, medya ve hatta

ekonomik karar vericileri de içerecek bir biçimde geniş anlamda anlıyorum. Politik sürecin devlet tarafından yönlendirilmesine izin verdiğinizde, oyunu zaten kaybedersiniz; çünkü önceden kendi politik bağımsızlığınızdan vazgeçmişsinizdir.

Del Luchesse ve Smith: *Yine de seçim zamanının, politika anlayışınızda belirli bir rol oynadığı görülüyor. Neticede, önerilen Avrupa anayasası hakkındaki son Fransız referandumunu¹ ele alan bir metin yazdınız.*

Badiou: Haklısınız. Konumum dogmatik değil. Ancak genel olarak, seçim ufkuna gerçek bir ilğim yok. Bahsettiğiniz örnek bilhassa dikkat çekici. Referanduma verilen “hayır” aslında hiç de önemli değildi. Fransızların çoğunluğu anayasaya karşı olduklarını beyan ettiler. Ne oldu? Hükümet düşmedi, cumhurbaşkanı istifa etmedi, Sosyalistler “evet” lehine olan bir aday seçti, vb. Görünüşte muhteşem olan bu oylamanın etkisi neredeyse hiçti. Bunun nedeni, referandumun Devlet tarafından istenmesiydi, seçmenlerin Devlet tarafından “çağrılmasıydı.” Hem sol hem de sağdaki politikacılar, çoğunluğun muhalefetine (bu muhalefet, sırayla, birçok nedene sahipti, aşırı Sol ve aşırı Sağ’ı bir araya getirdi) rağmen, çoktan ve çeşitli nedenlerden dolayı “evet”te hemfikir oldiler. Aslında bu, benim “var olmayan” değil, ancak bu tür politik müdahalenin “etkin olmayan” doğası olarak adlandırdığım şeyin iyi bir örneğidir. Bununla birlikte, seçimlere katılmamak benim için önemli bir politik ilke değildir. Asıl önemli olan, Devlettten bağımsız bir örgütlenme oluşturmayı başarmaktır.

Del Luchesse ve Smith: *Le Siècle [Yüzyıl] kitabınızda “yıkım” politikası (“kardeşlik şiddeti” ve “Terörist nihilizm” ile tanımladığınız) olarak adlandırdığınız şeyden “eksiltme” politikasına geçiş yapmanız gerektiğini belirtmiş görünüyorsunuz. Çalışmanızdaki bu ayrımın yapısını açıklayabilir misiniz?*

Badiou: Burada yine, soru ilk elde felsefi ve politiktir; kesinlikle eleştiri ve olumsuzlama meselesiyle bağlantılıdır. Felsefi bir bakış açısından, tüm bunların sembolü uzun süredir Hegel ve Marx arasındaki ilişkiydi. Marx için diyalektik olumsuzlama anlayışı, diyalektik materyalizm meselesi olarak adlandırılan felsefe ile politika arasındaki ilişkiyi tanımladı. Tıpkı bir zamanlar başarılı ayaklanma biçimi olan partinin günümüzde modası geçmiş olduğu gibi, diyalektik olumsuzlama teorisinin de modası geçmiştir. Artık felsefe ile politika arasındaki canlı bir bağlantıyı ifade edemez. Politik

¹ Fransa’da 29/05/2005’te Avrupa Birliği Anayasası için düzenlenen referandum. Fransız halkının %55’i bu anayasanın kabulüne “hayır” derken %45’i “evet” demişti. [ÇN]

durumu netleştirmeye çalışırken, aynı zamanda eleştiri ve olumsuzlama meselesinin yeni bir formülasyonunu da aramamız gerekiyor. Her şeyden önce, politik eylem alanında sadece yıkıcı ve tam anlamıyla olumsuz yönüyle alınan bir olumsuzlama kavramını aşmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Olumsuzlamanın olumsuzlamasının yeni bir olumlama ürettiği Hegel'in aksine, bugünkü olumsuzluğun gerçekte, yeni bir şey yaratmadığını iddia etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Tabii ki, eskisini yok ediyor, fakat yeni bir yaratıma yol açmıyor.

Del Luchesse ve Smith: *Yine de Hegel diyalektiğinin "büyük Öteki'si Spinoza'nın ontolojisi gibi görünüyor. Spinoza'yı Hegel'in diyalektik mantığının eleştirisi bağlamında nasıl kullanıyorsunuz?*

Badiou: Söyleyimdeki olumsuzlama ve olumlama arasındaki ayrım, bir anlamda, Spinoza'ya kadar uzanabilir. Spinoza ile karşılaşma, Hegelci olmayan bir olumsuzlama kategorisi oluşturma hususundaki çağdaş ihtiyacımız nedeniyle gerçekleşir. Ne var ki, Spinoza ile olan meselem, Bir'in hâlâ aşırı bir potansiyeli olduğu düşüncesinin ontolojik temeli ile ilgilidir. Muhteşem önermelerini sıklıkla alıntıladığım bir yazar: Örneğin, özgür insanın ölümden daha az düşündüğü bir şey yoktur veya en akıllı insan diğerleri arasında en tanınmış olanıdır. Bunlar, muhteşem formülasyonlardır. Ancak ontolojik düzeyde –Spinoza'nın ontolojisi en büyük Hegelci olmayan yapılardan biridir– çokluk ile Bir arasındaki oyun, Bir'in yanına biraz fazla eğilir. Sonsuz sıfatlar çoğulluğu şeması ve modların çokluğunun dışavurumu, ilgilendiğim kadariyle, çağdaş çokluğu açıklamak için yeterli değildir.

Del Luchesse ve Smith: *Yıkım ve eksiltme arasındaki bu ayrımın felsefi çıkarımları hakkında konuştunuz. Ancak bu eklemlenmeler politik düzeyde, politik uygulama açısından nasıl işler?*

Badiou: Politik açıdan, her devrimci veya özgürleştirici politikada, olumsuzlamanın tam anlamıyla olumsuz kısmı ile "eksiltici" dediğim kısım arasında kesin bir düzenleme veya ayarlama olmalıdır. Bir eksiltme artık bir durumun politik gerçekliğinin egemen yasalarına tabi değildir. Bununla birlikte, söz konusu eksiltme, bu yasaların yıkımına indirgenemez. Bir eksiltme hâlâ yürürlükte olan durumun yasalarından ayrılabilir. Eksiltme, bir özerklik noktası yaratır. Bu, bir olumsuzlamadır ancak olumsuzlamanın tam anlamıyla yıkıcı kısmı ile özdeşleştirilemez. 20. yüzyılın Marksist ve Leninist devrimci geleneği boyunca yaygın olan düşünce, yıkımın tek başına yeni bir tarih açmaya, yeni bir insan tesis etmeye vb. gücü yetebilmesiy-

di. Mesela Mao şöyle der: “Yıkım olmaksızın inşa yoktur.” Bugünkü sorumuz, olumsuzlamanın yıkıcı kısmının artık özünde yeniyi üretebilecek durumda olmamasıdır. Durumun baskın yasalarından yeni bir bağımsızlık ve özerklik aları yaratabilen “özde bir eksiltmeye” ihtiyacımız var. Dolayısıyla, bir eksiltme aslında ne bir yıkımdan kaynaklanır ne de bir yıkımın sonucudur. Yıkım ve eksiltme arasında yeni bir eklemleme önerecek olursak, tarihsel anlamıyla, diyalektik sınıf mücadelesinden farklı olan yeni bir olumsuzlama veya eleştiri türü geliştirmeliyiz. Kanımca günümüzde bu olumsuzluk krizinin önemli belirtilerini gözlemlemek mümkündür. Politikanın demokratik muhalefete indirgenmesi, yani “zayıf bir olumsuzluk” olarak adlandırdığım şey, Habermas’ın “uzlaş” dediği şeyden ayırt edilemeyecek yıkıcı olumsuzlamadan kopmuş bir eksiltme olarak anlaşılabilir. Diğer yandan, yıkımı saf bir yaratım figürü ve yeni olan olarak sürdürmek için umutsuz bir girişime tanık oluyoruz. Bu belirti sıklıkla dini ve nihilistik bir boyuta sahiptir. Aslında, olumsuzluğun içsel ayrılması –yıkımın eksiltmeden ayrılması– Batı’da “teröre karşı savaş” olarak adlandırılan bir savaşla ve teröristlerin kendi tarafında, Batı’ya karşı bir savaş, “kafirler” vb. ile sonuçlandı.

Del Luchesse ve Smith: *Günümüzde bir yıkım politikası için herhangi bir öz-gürleştirici boyutu elerseniz, o zaman politikada şiddetin yeri ne olur?*

Badiou: Burada yeniden, felsefe ile politika arasındaki bağa geri dönüyoruz. Günümüzde, şiddet meselesinin bir savunma biçimi alacak biçimde, bağımsız mekânlar yaratma meselesi olduğunu savunuyorum. Böyle bakılınca tüm olası biçimler ve deneyimler ilginçleşir. Zapatista hareketinin² ilk aşaması şiddetin bu “savunma” boyutunun somut bir örneğidir. Ne var ki, başka birçok örnek de söz konusudur. Belki de bu türün ilk figürü, 1980’lerin başında, Polonya’daki Sovyet karşıtı hareketin ilk sırasında bulundu. Bir işçi hareketiydi ve aslında şiddet içermiyordu; örneğin, grevi, hükümeti müzakerelerde baskı altına almak için bir silah olarak kullandı. İşçiler fabrikaları tamamen kontrol altına almıştı. Bu durum çok uzun sürmedi. Kısmen, kilisenin etkisi ve Jaruzelski’nin hükümet darbesi gibi dış etmenlerden dolayı sonu geldi. Fakat bu, kısaca, klasik olarak olumsuz olduğu anlaşılan –grev, gösteriler vb.– eylem araçları arasında yeni bir

² Meksika’da 1994 yılında adını duyuran ve EZLN (Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu) olarak adlandırılan bir harekettir. Meksika’nın Chiapas bölgesinde ortaya çıkan bu hareket çoğunlukla Maya yerlilerinden meydana gelmekte ve ismini 1910-1917 Meksika devriminin öne çıkan isimlerinden Emiliano Zapata’dan almaktadır. Zapatistalar belirli ırk, din veya kültürü temsil etmemektedirler. [ÇN]

diyalektiği ve fabrikalarda yeni bir otonomi alanı yaratılması gibi bir fikri gözden geçirmenin mümkün olduğu bir andı. Amaç, iktidarı ele geçirmek, mevcut bir iktidarı değiştirmek değildi, Devleti işçilerle yeni bir ilişki kurmaya zorlamaktı. Ne var ki, bu ilişki kısa oldu. Her şeye rağmen, çok ilginç bir deneyimdi bu. İlginçti; çünkü hareketin figürleri ile Devlet arasındaki şiddetli bir çatışmanın klasik modelini takip etmedi. Kolektif yöntemi, Devlet iktidarının meselelerine ve gündemine tabi olmaktan ziyade, politik bir tartışma olan politik bir “bölge” oluşturmak için farklılaşmış bir alanın – içkin, fakat ayrılmış– örgütlenmesiydi. Öyleyse şiddete başvurmadan politika yapabileceğimizi söylemek imkânsızdır. Örneğin, Hizbullah olgusunu ve Lübnan’daki en son savaşı³ ele alalım. İsrail’in saldırganlığının bahane üreten doğası açıktı: Bir asker esir alındığı için bütün bir ülkeyi yok etmeye kalkıştılar. Hizbullah, cephe savaşını istemeksizin, neyse ki İsrail saldırganlığını bir fiyaskoya dönüştüren etkili ve tutarlı bir direniş gösterebildi. Bununla birlikte, bu hareketle ilgili çarpıcı olan şey, Devletle zor ilişkisidir. Burada örgütlenme meselesine geri dönüyoruz. Yine de Hizbullah, askeri veya isyancı bir modeli yeniden üretmeksizin Devlet iktidarı için rekabet ediyor. Devletle yarı-uyuşmazlık ve çatışmalı ittifak halinde kalıyor. Her durumda, en aşırı, en şiddetli biçimler de dahil olmak üzere, her tür olumsuzluğun yeni bir tekilliğin savunusunda veya korunmasında harekete geçirilebileceği açıktır. O halde, olumsuzluğun yıkıcı ve eksiltici kısımlarının yeni bir ifadelendirmesine sahip olmak gerekir, böylece yıkım veya şiddet, eksiltme hareketi yoluyla yaratılan bir şeyi savunabilen koruyucu bir güç biçiminde ortaya çıkar. Bu fikir muhtemelen Çin devrimi boyunca “temel” devrimci figürde mevcuttu. Mao, Devlet iktidarının ele geçirilmesine yönelik bir strateji geliştirmiş olsa bile, ordunun rolü ile ilgili bu tarz şeyler yazmıştı. Ne var ki, silahlı güç –yıkım gücü– ve halk örgütlenmesi arasındaki ilişki o zamanlar ordunun rolüne halk örgütlenmesini koruma görevinin yanı sıra politik görevlere tahsis edildiği için zaten karmaşıktı.

Del Luchesse ve Smith: *Logiques des Mondes [Dünyaların Mantıkları]* kitabınızda “faşizm” kategorisi ile ilişkili olan terimler içerisinde yer alan “politik İslamcılık”tan bahsediyorsunuz. Bu formülasyon epay klasiktir ve Sol’da olduğu kadar Sağ’da da sıklıkla kullanılıyor. Ancak Hizbullah ve Irak silahlı direnişinin başarılarını sadece “yerel” bir ihtilaf açısından anlamak mümkün müdür? Özellikle, Hizbullah’ın durumunda, politik olanın teolojik bir eklemlenmesinin işareti altında vuku bulan –fakat ona indirgenmeyen– yeni bir politik örgütlenme biçimi görmek olası mı?

³ Lübnan’a 2006 yılında saldırılar düzenleyen İsrail’e karşı Hizbullah’ın başlattığı savaş. [ÇN]

Badiou: “İslamcılık”, “İslamcı terörizm”, “dini nitelikli faşist gruplar” vb. gibi meselelerden bahsettiğimde, Hizbullah veya Hamas gibi büyük halk örgütlenmesinden ve hatta mevcut İran devletini destekleyen birçok gruptan bile bahsetmiyorum. Aynı zamanda ulusal ve halk figürlerinden oluşan son derece karmaşık bir dünya hakkında konuşuyoruz. Kısmen Batı’nın bir üretimi olan El Kaide’yi bu şekilde tanımlamam. Bahsettiğim gruplar, saf ve ayrı bir yıkım figürünü temsil ediyor ve olumlu bir figürü kesinlikle gözden geçirme ihtimalinin bulunmadığı, “yerleşik olmayan” veya “yerleştirilemez” bir terörizm uyguluyorlar. Örneğin, 11 Eylül saldırılarına, ne tüm dünyaya yönelik bir politik söylem ne de herhangi bir savaş ilanı –bu tür ilanlar politikanın koşuludur– eşlik etti. Bunun yerine, sahip olduğumuz şey, düşüncesi kavranılmaz olan şiddetli bir istikrarsızlıktır. Olayı takip eden beyanlar tamamıyla, dışlayıcı olumsuz olarak andığım dini bir tikelciliğe dayanıyordu. Bu tür bir pratikle hiçbir bağımız olamaz. Bu olguyu, Ortadoğu’daki bazı kitle örgütlenmelerinin teolojik karakteriyle karıştırmıyorum. Ne var ki, “halkta” en aktif ve en köklü örgütlenmelerin bu tarzda olmalarının çağdaş olumsuzlama krizi olarak adlandırdığım şeyin bir parçası olduğunu düşünüyorum. Bu durumda, din kendisini bulunamayan başka bir şey, evrenselleştirilmesi gereken, dini sınırların özelliğinden ayrılması gereken bir şey için vekil olarak sunar. Bu nedenle, Marx’ın hâlâ çok güncel göründüğünü düşünüyorum. Marx’a göre, komünizm esasen enternasyonalist niteliktedir. Dini dogmatizmle, bu durumda Şii İslam’la, bildiğim ve tanıdığım oldukça güçlü ancak nihayetinde, doğası gereği sınırlı olan kolektif bir mesihçilikle karşılaşmaktayız. Bu olguları kendi terimleriyle göz önünde bulundurmamız, fakat aynı zamanda sınırlarını da anlamalıyız. Bence, söz konusu hareketler olumsuz, eleştirel ve politik örgütlenme meseleleri üzerine düşüncelerimizin sınırlarına çok canlı bir şekilde tanıklık eden bir geçişi temsil ediyor. Hem canlılığını selamlamak (Hizbullah’ın örgütlü ve halktaki gücünün İsrail’in saldırganlığını başarıyla engelleyebilmesinden çok mutluyum) hem de bu çözümler yerel bağlamlarda işlev görürse onu anlamak için deneyimleri evrenselleştirme olasılığı bakımından temel sınırlamaların söz konusu olduğu bu geçişi varsaymak zorundayız. Bu zor, ama gerekli. Ayrıca şu anki durumun, Sovyetler Birliği’nin çöküşü ve Marksizm’in herhangi bir şekilde yenilenmesinin yokluğuyla birlikte, genel itibarıyla 1980’lerde devrimci hareketin kesintiye uğramasının ya da yıkılmasının bir sonucu olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle, günümüzde bildiğimiz halk örgütlenme örnekleri ya son derece deneyimsel ve yerelleşmiş –Zapatista hareketi gibi– veya teolojik-politiktir (Hizbullah gibi). Çağdaş yönelimlerin çeşitliliği, tüm mezhepçilikleri ve tikellikleriyle birlikte, Marx’ın zamanında, 19. yüzyılın ilk yarısının en az devrimci döneminde de

zaten mevcuttu. Kendi durumumuzda olduğu gibi, yeni bir tarih başlatmanın gerekli olduğu dönemler için de muhtemelen tipiktir. Öyleyse, tüm bu deneyler ve deneyimler, biraz “garip” veya yabancı görünebilecek olanlar da dahil, güçlü fakat sınırlı olarak dikkate alınmalıdır.

Del Luchesse ve Smith: Meslektaşlarımızın çoğundan farklı olarak, Le Monde’da yayımlanan bir yazımızda, Fransız banliyölerindeki ayaklanma konusunda bir müdahalede bulunmayı gerekli gördünüz. Fikriniz şuydu: “Hak ettiğiniz ayaklanmalara sahipsiniz.” Günümüzde, cumhurbaşkanlığı seçiminin eşiğinde⁴, Fransız banliyölerinin “sömürgecilik sonrası” durumu nedir? Daha genel olarak, 21. yüzyılda küreselleşme sürecinde olan “banliyö-dünyasındaki” –Mike Davis’in yakın zamanda “gecekondu gezegeni” olarak adlandırdığı şey– politika ile şiddet arasındaki ilişkiyi nasıl görüyorsunuz?

Badiou: Burada Leninist gelenek içinde kitlelerin meselesi diyebileceğimiz bir sorunla karşılaşyoruz. Yani, politik olan, gezegenin büyük kitleleri arasında gerçekten nasıl örgütlenebilir ya da mevcut olabilir? Asıl sorun, bu devasa kitleyle, örgütlenmemiş ve kaotik, fakir ve her şeyden yoksun olan ve sık sık suç örgütlerine, dini mesihçiliklere, kontrolsüz yıkıcı şiddete yakalanan bir nüfusla nasıl ilişkilere girebileceğimizdir. Her çağdaş özgürleştirici politikanın çağrısı ve görevi budur. Nihayetinde, milyarlarca insandan bahsediyoruz: Ya bu sorunun üzerine gideceğiz ya da ufkumuz çok dar kalacak. 19. yüzyılda, sorun yeni proleter kitlelerin politik sahnede görünmesiydi; 20. yüzyılda, sömürgeleştirilmiş halkların politik özgürleşmesiydi. İlk durumda, işçilerin hareketine, Paris Komünü ve nihayetinde, 1917 Devrimi’ne sahibiz; ikincisinde, ulusal kurtuluş savaşları, Cezayir, Vietnam ve Çin halk savaşına. Ne var ki, günümüzde fabrika disiplini işlenen işçi kitlelerini ya da tarımsal ilişkiler temelinde yerelleştirilen ve örgütlenen köylü kitlelerini artık konuşmuyoruz. Bahsettiğimiz kitleler, kapitalizm tarafından ciddi biçimde bireyselleştirilmişlerdir. Çoğu zaman, güvencesiz ve kaotik olan varoluş koşullarının kucağında yaşamaya zorlanmışlardır. Bu kitleler hâlâ adı olmayan kolektif bir figürdür. “Alt-proletarya” kategorisi bu durumda işe yaramaz, çünkü bu kategori hâlâ bu durumda, mevcut olmayan örgütlenmiş bir proletaryanın varlığını gerektirir. Bu kitleler, geleneksel sınıf kategorilerine göre örgütlenmemişlerdir ve bu yüzden şu an için aşağı yukarı tamamen kapitalizmin nihilizmine terk edilmişlerdir. Burada Fransız banliyöleriyle olan bağlantı açıklığa kavuşur. Üçüncü dünya ile gelişmiş ülkeler arasındaki ayrım giderek daha az önemli

⁴ Fransa’da 2007 yılında yapılan Nicolas Sarkozy’nin kazandığı Cumhurbaşkanlığı seçimi. [ÇN]

hale geliyor. Artık gelişmiş devletlerin “içinde” üçüncü dünyamıza sahibiz. Bu nedenle, sözde göçmenlik sorunu bizim için çok önemli hale geldi. Örneğin, ABD, yani bu göçmenler ülkesi, günümüzde bir duvar inşa ediyor ve Demokratlar tarafından üzerinde büyük ölçüde uzlaşılan bir çalışma olan göçmenliğe karşı sınır güvenlik sistemini –zorunlu olarak Duvar ile ilgili değil, fakat sınır devriyesinde önemli bir artış ihtiyacı duyulduğu için– tahkim ediyor. Fransa’da bu söylem, bir süre için politik yaşamı zehirledi. Aşırı Sağ’ı besledi, ancak nihayetinde, Sol her zaman kendisini bu söylemle uyumlu hale getirir. Bu çok ilginç bir olgudur; çünkü proleterleşmemiş kentsel bir ortamda bulunan, yoksul ve her şeyden mahrum bırakılarak yıkılmış bu kitlelerin, gelmekte olan politikanın temel ufuklarından birini oluşturduğunu gösterir. Dolayısıyla, bu kitleler, küreselleşme olgusunda önemli bir unsurdur. Günümüzde gerçek küreselleşme, varoluş koşulları özünde aynı olan bu kitlelerin –eğer mümkünse, dünya çapında– örgütlenmesinde bulunacaktır. Bamako veya Şanghay banliyölerinde her kim yaşıyorsa, Paris banliyösünde yaşayan veya Chicago gettolarında yaşayanlardan esasen farklı değildir. Daha fakir ve daha kötü koşullarda olabilirler, ancak “esasen” farklı değildirler. Politik varlıkları devlete mesafe almayla ıralanırlar. Devletten ve müşterilerinden, hâkim sınıflardan, aynı zamanda orta sınıflardan, hepsi bu mesafeyi korumak için gayret gösterirler. Bu politik mesele üzerinde sadece kısmen fikir sahibim. Bu, 19. yüzyılda işçilerin örgütlenmesi meselesi kadar zor bir meseledir. Günümüzün temel meselesi olduğuna kaniyim. Bu alanda önemli politik deneyimler –örneğin, Fransa’daki *belgesizlerle*– oldu. Ancak bu, son derece geniş kapsamlı bir meselelerin sadece bir kısmıdır. Banliyöde isyan eden gençlerle hiçbir ilişkimiz yok. Bu tekrardan olumsuzluk krizinin bir boyutudur. Bu tür bir kitle için her halükârda minimal, kesinlikle “eksiltici” bir biçim düşünebilmeliyiz. Örneğin, belgesizler genellikle lokantalarda veya inşaatta çalıştıkları için minimal işçi örgütü biçimine sahip olmalıdırlar. Bu nedenle, mücadelelerinde bazı ilerlemeler kazanmaları mümkündür. Açık ve önemli olan bir başka yol, bu çevrelerin sosyal yapılarında çok özel sorumlulukları olan banliyö kadınlarıyla toplumsal cinsiyet meselesidir. Orada bazı ilerlemeler kaydedilmiştir. Ancak esas itibarıyla mesele hâlâ çok zordur. Örneğin, “altermondialist” hareketinin çabaları son derece dar bir toplumsal temelde üstlenildi; tüm dünyanın geniş, halk kitlelerine asla temas etmedi. Bu aslında, onların eylemlerini selamlasam bile bir küçük-burjuva harekettir. Ne var ki, küresel durumun en temel düzeyindeki örgütsel kapasitesi son derece sınırlıdır.

Del Luchesse ve Smith: “Eksiltme” fikri ve temsil ettiği durumun küresel karakteriyle kalındığında, göç hareketinin kendisini, yeni bir yaşam olanağı hayal ve inşa etmek için kişinin kendi hayatını riske atmaya işaret ettiği ölçüde, eksiltici veya politik bir hareket olarak düşünmek mümkün müdür?

Badiou: Evet, şüphesiz eksiltici bir hareket. Ancak bunu “politika-öncesi” olarak tanımlarım. Bu, göçmenlerin, göç ettikleri ülkelerde politik bir sesi dile getirmedeki zorlukla açıkça ortaya konur. Şüphesiz bu hareket politikaya yatkınlığı ima eder: risk unsurlarına, yer değiştirmeye ve ayrılmaya sahiptir. Günümüzde İtalya’nın güneyinden ziyade, Afrika’dan olsa da Kuzeye ve fabrikalarına kırsal kesimden gelen 19. yüzyıl işçilerine benzer bir hareket. Bu nedenle, yerel, ancak küresel ölçekte yayılan yoksulluk koşullarından bir eksiltme hareketidir. Bu tür risk alan kişiler politikleştirilebilir. Farklı ve daha da karmaşık olanı, örneğin Fransa’da, ebeveynlerinin göç ettiği ülkede doğan gençlerin durumudur. Bölünmüş bir öznelliğe sahiplerdir. Bir yandan, bu insanlar politik yaşamdan dışlanır; diğer yandan da ima ettiği tüm risklerle birlikte bu “hareketi” gerçekleştirmezler. Bu nüfusun bir kısmı orada kalmak için ne gerekiyorsa yapmaya hazırdır, bu kendilerini teslimiyete, yolsuzluğa, vb. maruz bırakma anlamına gelse de durum değişmez. Bu nedenle, Kasım 2005 isyanları çok önemlidir; fakat o isyanlardan hiçbir şey çıkmadı. Acı ve olumsuz bir deneyim, terk etme deneyimi olarak kaldı: Banliyönün gençleri başkalarına açılmadan kendileriyle baş başa bırakıldı. Bu, politik olamaz. Spinoza’ya dönersek, bu durum şüphesiz kitlelerin –ya da çokluğun– olumsuz yönünün üstün geldiği, kendisinin “keder” dediği şeye battığı bir durumdur. Oysa, politik olan her zaman farklı birine doğru bir yöneliştir. Bu önemli bir durumdur. Aynı anda her iki yönde de. Mayıs 68’den sonra, bizden bu yöneliş tarzını başkasına doğru varsaymayı gerektiren bir değişim içinde kendimi işçilere angaje etmeye yönelttim. Bu durum, kolektif bir yalıtıma kapatılan banliyönün gençleriyle kayboluyor. Durumlar muhtemelen değişecek, ancak şimdilik bu isyanlardan hiçbir şey çıkmamasının nedeni budur. Şu an için sadece isyan ediyorlar. Bu isyanların tekrarı –1960’lı yıllarda ABD’nin büyük şehirlerinde olduğu gibi– herhangi bir politika için yaratıcı olamaz.

Del Luchesse ve Smith: *Bamako, Şanghay ve Paris banliyölerinden bahsettiniz. Ne var ki, çeşitli nedenlerden dolayı ve belirli özelliklere sahip, günümüzde alevler içinde olan iki başka banliyö daha var. Hizbullah’ın Beyrut’un güneyindeki banliyöleri ve Sadr hareketinin doğu Bağdat’ı. Her iki durumda da sıklıkla Lübnan ya da Irak’ın güneyinden bir iç göç sürecinden gelen ve özellikle “silahlı” bir boyutun yanı sıra, yeni toplumsal ve politik örgütlenme biçimlerini deneyimleyen büyük*

bir Şii nüfusu buluyoruz. Bu iki banliyöyü tartışmakta olduğunuz küresel olguya dahil etmek mümkün müdür?

Badiou: Kesinlikle. Bu banliyölerde yaşayan gençlerin kendileri için bir çözüm bulduklarını söylemek bile mümkün. Fakat bunlar kendilerine terk edilmiş gençler değiller. Liderleri var. Bir anlamda tartıştığımız sorunların çözümünün bir "biçimini" buldular. Yani, büyük şehirlerin banliyölerinde ve gettolarında yaşayan gençler ve fakirler politik olarak nasıl örgütlenirler. Bunu yapmak için bir diyalog başlatmaları ve kimi entelektüellerin, "akıllı" insanların örgütlenmesini kabul etmeleri gerekiyordu. Nihayetinde, Şii liderleri bir parça aktivistleşmiş filozoflara benzer. Ancak, dini özelliğe bağlı olarak, bu hareketlerin içsel bir kısıtlaması da söz konusudur. Her şeye karşın, Robespierre, soyut bir tanrının savunucusu olduğundan, bu genel olarak bir din meselesi bile değildir. Sorun, özgüllüktür. Sorunuza geri dönersek, o zaman şunu söyleyebilirim ki; dünya genelinde, devasa insan kitlelerinin büyük şehirlerin banliyölerine ve gettolarına bırakıldığı ve proleter örgütlenmenin eski ilkelerinin artık etkili olmadığı ortak bir durumun farkına varabiliriz. Beyrut'un güneyinde Hizbullah tarafından ya da doğu Bağdat'ta Mukteda es-Sadr tarafından uygulananlar da dahil olmak üzere tüm deneyimler yakından incelenmelidir. Her durumda sorun şudur: Onların Devletle ilişkileri ne olacak? Kararlarının ne olacağını henüz bilmiyoruz.

Alain Badiou'da Siyaset Hakikati: "Sadece Bir Dünya Var"*

ADRIEL M. TROTT**

Giriş: İki Dünya Mantığı

S ON yıllarda, temel insan hakları açıkça reddedilen insan sayısındaki artış –hiçbir millete mensup olmayan kişiler, mülteciler, kayıtsız işçiler, *sans papier* (illegal göçmenler) ve illegal savaşımlar– çağdaş ulus-devlet politika mantığını açıkça göstermektedir. Bu mantığa göre, dışarda bırakılanlara devlet koruması dışında başka hiçbir kaynak verilmezken devlet kendini bu dışarda bıraktıkları gereğince tanımlamaktadır. Hannah Arendt, hiçbir millete mensup olmayan kişilerin ve mültecilerin artık vatandaş kabul edildiklerinde insan olarak da kabul görececeklerini inceleyerek bu mantığa açıklık kazandırır.¹ Bu kişilerin devlet tarafından korunmaları konusunda insan hakları çağrıları sonuçsuzdur çünkü söz konusu haklarını gerçekleştirmek için hükümete çağrıda bulunan vatandaş, insan haklarına, diğer vatandaşların veya hükümetin tanınırlığı gibi ihtiyaç duyar.² Politik eylemi belirtme konusunda Arendt'in kullandığı kavramlarda, duyulup görülmek maksadıyla çağrıda bulunma konusunda, artık duyulup görülmek gereken şey vatandaş olanların imtiyazlarıdır. Politik yaşam (*bios*), özgür olmak

* Çeviri: Muhsin Yanar. **Orijinal Kaynak:** Trott, Adriel M. (2011). "The Truth of Politics in Alain Badiou: 'There Is only One World'", *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, Vol: 12: 82-93.

** ABD'deki Wabash College'da Felsefe Doçenti. E-Posta: trotta@wabash.edu

amacıyla, sadece ihtiyaçların doğal yaşamdakilere (zoē) tekabül ettiği vakit olası olduğu için vatandaşlık, vatandaş olmayanın, ki bunlar da insan, dışlanması düşüncesince kabul edilmektedir.

Arendt'in analizi, Platon'dan Habermas'a kadar politik yaşamın rasyo-nelliğini telakki eden mevcut politik teorilerin eksikliğini gösterir. Bu konularda düşünülmemiş şey ise, kimin ait olduğunu belirleme konusunda kamu veya hükümetin, kapris de denebilir, gücüdür. Tanınma herhangi bir çağrıdan önce gerekli görülüyorsa, söz konusu bu çağrının kendisi hiç duyulamaz.³ Sakinlerinin yalnızca insan haklarına yönelik çağrılarının olduğu Darfur'dan Guantanamo'ya kadar çağdaş koşullar bu çıkmaza örnek teşkil etmektedir: politik olarak dışarıda bırakılma, sayılmama ve tanınmama, haklarının güvence altına alınması olası görünmemektedir.

Politik ve politik olmayan bu iki dünya mantığı, hükümetin politik olmadığı veya ait olmaya değer görmediklerini üreterek veya dışarıda bırakarak oluşturulur. Jacques Rancière, Arendt'in ulus-devlete karşı başlattığı eleştiriye kendisinin maruz kaldığını belirtir, çünkü Arendt de politik yaşamı, *bios*'dan *zoē*'yi çıkarıp, ikiye bölerek tanımlar. Rancière, Arendt'in önem analizinin aksine, "insan hakları" mevzusunun, aralarındaki anlaşmazlığı aktif hale getirmek için iki dünya veya kutbu tek olana koyabilen bir mevzu olduğunu ileri sürerek insan haklarını yeniden değerlendirir.⁴ Bu ise, dışarıda tutulmanın ait olan ve olmayanın mevcut düzenine karşı çıktığı fikrini ortaya atan politika konusunda bir görüş uyumsuzluğudur. İki bölünmüş dünya içinde 'bir' dünya manifestosu –dışarıda tutulan ve dahil edilen, *zoē* ve *bios*, özel ve politik olan– Rancière'i Badiou'nun politik yaşam konseptine yakınlaştırır. Hem Rancière hem de Badiou politikayı belli bir sübjektivizasyondan takip etmek için ele alır. Her ikisi de bu sübjektivizasyonu tek 'bir' dünya görünüşünden elde eder.

Bu makalede, söz konusu iki-dünya yapısı ve bu yapı ile ilgili kavramsal karşı görüşe sahip Badiou'ya başvuruyorum. Badiou, ait olan bazı kısımları sürekli kapatmak/engellemek için devletin işleyiş biçimini formalize eder. Badiou'nun durum izahatı Devletin totalleştirme ve dışarda tutma çabasını sekteye uğrattığı dünyanın birliğini icra eden bir politikayı takip eder. Badiou, dahil edilmesi gereken her kim varsa, bunu devlet mantığının bu sonuca ulaşamayacağını göstererek dahil edileceğini varsayan usçu politik teorileri sorunsallaştırır. Dahası, Badiou kuruluş bildirisinde kökleşmemiş politik beyanı önerir. Dışarda tutulmayı gerek gören politika konsepti, feministler ve belli kişilerin, diğerleri için de olması muhtemel politik yaşamdan uzak tutulması gerektiği konusunda endişelenen eleştirel ırk teorisyenleri tarafından şu ana kadar eleştirilmiştir.⁵ Eğer problem, sayılmayan bir kişinin bir toplum içinde sürekli işte olması ve devletin de sayım konu-

sunda anlaşmazlığı uzak tutmasıysa, buna çözüm ise Badiou'nun devlet ve tek dünya politikası arasındaki yüzleşmeyi kendi hesabına geliştirdiği, benzer kritiklere açık fakat bu endişeyi de ön planda tutan bir politika nosyonu geliştiren bir toplum kurmak değildir.

Badiou'nun çokluk ontolojisini, sayma işlemini açıklayan *L'être et l'événement* [Varlık ve Olay] çalışmasını göz önünde bulundurarak başlıyorum. Söz konusu ontoloji, çokluk olarak bilinen, devlet projesini, tutarlılık ve totalleştirmeyi, ki nihayetinde başarısız olur, başarılı olmak için devamlı gözetleme ve kontrol etme operasyonu olarak gösterir. İkinci olarak, devletin totalleştirme çabasının başarısızlığını teyit edip politik konunun evrenselleşmesi için bir alan yaratan hükümsüzlük durumunu açıklayacağım. Üçüncü olarak, olayla ilgili politikasında görüldüğü gibi, Badiou'nun iddia ettiği "Bir dünya var" cümlesindeki anlamı geliştireceğim. Bu iddia, Badiou'nun ontolojisini takip etse de kendi fenomenolojisi ile tutarlılığını korumaktadır ve bu sebeple, *Logiques des mondes. L'Être et l'Événement, II* [Dünyaların Mantıkları: Varlık ve Olay – II] adlı eserindeki çoklu dünya mevzuu ile tutarlılığını sürdürmektedir. Ve dördüncü olarak, sübjektivizasyon ve olaysal politikanın ne şekilde normatif politik nosyonu beraberinde getirdiğine değineceğim. Bu son iki nokta, *L'hypothèse Communiste* [Komünist Hipotez] ve genişletilmiş versiyonu olarak *De quoi Sarkozy est-il le nom?* [Sarkozy'nin Anlamı] adlı eserlerinde olduğu gibi Badiou'nun totalleştirme politikasına çözümünü göz önünde bulunduracaktır.⁶

Ontolojik Olarak Esas Çokluk

Badiou, 'bir' olanın ontolojik olarak çokluk olmasından ziyade esas olduğunu belirlemenin mantıklı bir çıkarım olmasından çok bir karar olduğunu savunur. 'Bir' olan, Badiou için, 'bir' işlem olarak mevcuttur.⁷ Çokluk ise, sunum rejimidir, ki bu şeyleri görünür kılma rejimidir ve 'bir' olan ise söz konusu işlemin neticesidir. Bu şekilde, Badiou, neyin 'bir' olarak (ne çokluktur ve ne gibi bir koşulda 'bir' olarak sunulur) sayılabileceği ve neyin ontolojik olarak 'bir' olduğu (hiçbir şey) ayrımını yapar. Bu işlemi anlamının önemli noktası, çokluğu 'bir' olarak benimsemek zorunda kalmadan idrak etmektir, ki bu ise çokluğu tanımlamak zorunda olmamak demektir.⁸ Daha önce bahsettiğim gibi, ontolojik olarak konuşmak gerekirse, 'bir' olan herhangi bir durumda çokluğun sunumundan ortaya çıkar, ancak 'bir' olan böyle değildir.⁹ Herhangi bir durum herhangi bir sunulmuş çokluktur. 'Bir' olan, çokluğun sunulma neticesidir ki bu şekilde sayılabilir; bu, herhangi bir işlemdir ki ona göre 'bir' sayılan olarak görülsün.¹⁰ 'Bir' olan değil, çokluk olan 'bir' olanlara eklenenler olarak alınamaz, daha ziyade, her-

hangi bir çokluğun çoklusudur.¹¹ Birlik çokluklar üzerinde uygulanan bir işlemdir. Söz konusu birlik herhangi bir durumda sunulandır. Çokluk olan *Varlık* kendi kendini sunmaz; sadece varlık olarak (*being qua being*) varlıktır, kendi kendini sunan 'bir'dir.¹²

Badiou çokluğu kümeler kuramı bağlamında düşünür çünkü şeylerin kümeler kuramındaki kümelere bağlı olduğu işlemi varlığın ontolojik birliğini reddeder ve dolayısıyla, antik Yunan'dan beri çoklu düşünme için engel oluşturmuş biçim ve kategori metafiziğinden uzak durur. Herhangi bir küme kesinlikle herhangi bir özellik paylaşan her şeyin birlikte gruplaşması değildir. Çokluklar veya çok türülülük, söz konusu kümeyi tanımlayan formüller ve özellikler bakımından kendi öğelerini belirleyen farklı herhangi bir hesabın aksiyomlarını verir. Dolayısıyla, söz konusu çokluk ve küme, belli yollarda (mensup ilişkilerini gösteren aksiyomatikleştirme ile, daha önemlisi, söz konusu kümeyi tanımlamaz) çalışıp görevini yapıyor olarak gösterilebilmesine rağmen, tanımlanamaz.¹⁴ Ya çokluğu ya da kümeyi tanımlama teşebbüsleri çokluğu 'bir' olana indirgeme teşebbüsüdür ve her ikisi de tutarsızlık ve paradokslarla sonuçlanır. Tanımlama konusundaki her teşebbüs sayılan şeyin çokluğu değil 'bir' olduğunu ortaya koyar, ki bu küme kuramının kendini dayandığı -sayılan şey çokludur- zeminle çelişir.¹⁵ Söz konusu küme, yoğun herhangi bir küme, ortak tutulan bir özellik temelinde oluşturulan bir küme olamaz. Bu özellik, işte o zaman 'bir' olanı birincil yapacak olan daha esas birlik olur. Şayet çokluk olan birincil ise, bu durumda bazı daha temel birlikten çok hiçbir şeyden kaynaklandığı söylenemez. Her bir çokluğu içine alan söz konusu hiçbir şey, durumun kendi sayım sunumunda sunulmamasıdır.¹⁶ Badiou, bu hiçbir şeyi boşluk olarak adlandırır, bununla, çokluğun söz konusu kümede sunulabilir olması için gerekli olduğunu göstermeye çalışır.¹⁷

Çokluğun temel ontolojik statüsünde ısrar ederek Badiou, 'bir'in temel ve hakiki varlığına dayanarak varlığın ontolojisine, çokluğun herhangi bir düşüncesi olan sunum ontolojisine karşı çıkar. Herhangi bir bireyin, sayılmak için belli bir varlık (burada doğmuş olmak, belli bir vatandaşlık statüsüne sahip olmak, belli bir ırksal kapasiteye sahip olmak, kimin ait olup kimin olmadığını belirleme konusunda devletin kurduğu herhangi bir kriter) sergilemek zorunda olması mühim değildir. Söz konusu gereklilik, 'bir' olanın ontolojik olarak çokluktan öncelikli olduğunu ve temsil edildiği ile politik operasyon/işleme öncelik olarak gösterilebileceğini öne sürer. Bir kümeye ait olmak, çokluğun ait olduğu herhangi gerekli özelliğe sahip olmaktan ziyade bir küme içinde var olmaya dayanır. Söz konusu çokluğu ontolojik olarak temel alarak Badiou, bu küme içinde, her bir çokluk arasında temel eşitliğin olduğunu gösterir. Şeyler, sahip oldukları veya olma-

dıkları özelliklerle ait olmazlar; eşit oranda farklılardır ve küme içindeki pozisyonları temel eşitlikten biridir.

Ayrıca, kümeye ait olmak herhangi bir uygulayıcı gerektirmez. Burada, Badiou, toplumun her bir gerçek üyesinin sayımı gerçekleştirme konusunda sayıcı gücünü önemsemeyerek sayıldığından emin olma konusundaki yüzyıllık tartışmaları kazanmış görünmektedir. Temsili politika ve bunun kaçınılmaz olarak politik demokratik politikası da dahil birçok mutasyonu, "Sayımı kim yapar?" sorunu beraberinde getirmektedir. Temsili ve politik demokratlar aynı şekilde Badiou'yu "şayet çokluğun çokluğunun çokluğu bir olarak sayılıyorsa, bunu kim sayıyor?" sorusunu sormaya meylederler. Bu mantıkta, şayet farklılıklar önemsiz kınılıyorsa, bunun doğruluğunu kim kanıtlar? Fakat, Badiou'nun ontolojiyi düşünme biçimi olarak matematiğe başvurusu bu soruyu ontoloji ve dolayısıyla devlet yapısını sübjektifliğinden çıkararak (*de-subjectivizing*) oyun dışı bırakır. Fail olmadan, "Matematik ...varlık olarak varlık ifadesini telaffuz eder"¹⁸, tam da bazılarınin Hölderlin veya Celan'ın şiirinin varlığa tanıklık ettiğini söylemesi gibi. Fakat, şiirden farklı olarak, sunulan mantığa göre, matematik yorumlayıcıya ihtiyaç duymaz; sayım ulaşılabilir ve herkes için doğrudur, sayım kişisel değildir.¹⁹ Ontolojinin varlık hakkında ne düşünebileceği mevzusunda, düşünebilen şeyi ispat edip meşru kılmak için herhangi bir düşünüre ihtiyaç duymayız. Badiou'ya göre ontoloji, durum ve durumun durumu tarafından organize edilen sayım açısından varlık olarak varlığın tutarlılığını göstermek için konuşulur. Durumun durumundaki temsili ve sunumundan bahsederken, temsil veya sunucu yoktur, kendi matematiksel nesneler üzerinde çalışan matematik işlemi vardır.²⁰ Bireyselliğinden çıkarma (*de-subjectivizing*) ontolojisinde, sayım yeterli sayıcıdan çok matematik işleme dayanır.²¹ Ayrıca, sayımı zorlaştıran bir politikada ortaya çıkan sübjektifliğin kendisi kişisel değil evrenselidir.

Evrensellik ve Boşluk: Bütünlük Miti

Boşluk mantığıyla Badiou eşitliğin ne şekilde evrensel olduğunu gösterir. Bu boşluk, her bir durumun kendi sunumunu üzerine kurduğu boşluktur, fakat sayılmamış, sunulmamış olarak durur. Boşluğun ön plana çıktığı ve tür olarak görüldüğü prosedür mevcut durumundaki varlık gereğince ait olmak için her şeyi sunulmuş gösterir. Boşluk her anlamda dahil edilir çünkü her anlam çokluğun çokluğudur ve çokluğun çokluğu hiçbir şeyin çokluğunun çokluğudur, çünkü söz konusu çokluğu oluşturmak için toplanmış temel 'bir' yoktur. Fakat, herhangi bir durumda, sunulan her şey, söz konusu durumu yapılandıran veya organize eden yasaya tabii olmalıdır. Durumun

yasası, bu durumun içindeki her şeyin sayılması gerektiği ve hiçbir şeyin bilinemeyeceği veya bir olarak sayılması için oluşmuş çokluğun sayılması denebilecek yasadır. Bu bağlamda, durum yasası totalleştirmeyi amaçlar, ancak, çokluğun temeli olan söz konusu hiçbir şey, sayımın daima eksik olduğunu gösterir. Boşluk oradadır, fakat, durum mantığında sayılamaz. Bu durumda, boşluk sayılamazlığa, sunulamaz olarak örnek teşkil eder.²² Boşluk, her durumda totalleştirme işlem başarısızlığını açıkça gösterir.

Bütünlük tutarsızdır; mantık olarak olası değildir, ki bu 'bir' değildir demenin başka bir yoludur. Badiou'nun dediğine göre, "bir' olan herhangi bir sonuç olduğu kadar, zorunlu olarak çokluğun 'bir şeyi' bu sonuçla uyumaz."²³ Kendilerine ait olmayan tüm kümelerin kümesi, tüm kümeleri içine alabilen herhangi bir bütünlüğün imkansızlığını gösterir. *Dünyaların Mantıkları* adlı eserinde Badiou bu kümeye "Chimera" der.²⁴ Şayet bu küme kendini içerirse, kendine ait değildir ve dolayısıyla, dahil edilmemelidir. Bu küme kendini içermese, bu durumda, kendine aittir ve dolayısıyla, dahil edilmelidir. Bu bağlamda, Chimera mevcuttur ve bu kümenin yerini belirtemeyeceği için bütünlüğün kendisini olası olarak göstermez.

Boşluk, sayılmamış öge, tehdidini vurgulamak için ikinci bir sayım önerilir. Durumun durumu (tarihi-politik durumda devlettir)²⁵ durumun öğelerinden oluşturulan alt kümelerin sayımıdır ve sayılan bu alt kümelerin durumun durumuna dahil edileceği söylenir. Sayımın sayımını organize eden bu meta yapı, söz konusu durumu aşırı sayarak, aşırı güçlendirerek ve aşırı organize ederek totalleştirmeyi imkânsız kılan boşluğu totalleştirmeye teşebbüs eder. Çünkü, söz konusu meta yapı, kayıp olarak görüneni saymakla ilgilenir ve dolayısıyla, durumdaki yıkıcı olan, durumun durumuna dahil edilen (sayımın sayımı), duruma bağlı olanın aşırı halidir. Durumun durumundaki aşırı sayılan şey mutlaka meta yapıdan önce var olan bir şey değildir; sayımın sayımının aşırı yapısı söz konusu durumda tanımlanamayanı kontrol etme anlamına gelir ve onunla, sayımı bozmayı ve devletin kendi sayımıyla totalleştirme iddiasını tehdit eder. Ancak, söz konusu aşırı sayım, bu boşluğun evrensel olarak dahil edilmesini engelleyemez çünkü bu alt kümeler, çoklukların çokluk zemininde duran hiçbir şeylik ile herhangi bir ilişkisini yine de devam ettirir.

Badiou boşluğun, sunuma "musallat olan" ontolojinin sunum tehdidi olduğunu vurgular. Durum, sayımın sayımı yapılanmasındaki "boşluk endişesini" gizler.²⁶ Söz konusu durumda, boşluk sayım fazlalığıyla elimine edilmez. Sadece sayımı arttırmak, durumun parçalarını kontrol edip muhafaza etmeye devam eden durumun durumu işlemini değiştirmeyecektir. Sayımı değiştirmek, tek bir politik dünyayı gösteren olaya bağlılığı gerektirir.

Sayımı genişletmek Rancière'in stratejisi olarak görünür, fakat Badiou'nun endişesi, devletin işleyişini veya yapısını ve sayımını değiştirmemesidir. Jeff Love ve Todd May, Badiou'nun olay felsefesi, olaya bağlı olanlar ve olmayanlar, dolayısıyla bariz bir eşitsizlik ortaya koyan, arasındaki durumu birbirinden ayırır görünürken, Rancière'in eşitlikle ilgilendiğini öne sürerek onu savunurlar. Jeff Love ve Todd May, Badiou'nun evrenselleştirme çabasının eşitliği gerçekleştiremeyeceğini iddia ederler.²⁷ Ancak bu görüş, olay göz önünde tutulduğunda, durumun aynı kaldığını öne sürer. Söz konusu olay devletin sayımını gösterir; yalanı devletin totalleştirme iddiasına atar ve dolayısıyla, sayımın sayımına karşı çıkararak durumu değiştirir.

Durumun durumu, sayımın sayım işlemini destekleyen totalleştirme iddiasına karşı çıkmayı devam ettiremez. Badiou'ya göre, politikanın görevi, sayımın sayımını göstermek ve sayım ve sayımın sayımı arasındaki anlaşmazlığı, bunun tutarsız olduğunu göstermek ve böylece kendi en iyi çabalarına rağmen, göstererek devleti parçalamaktır (tamamen totalleştirdiği için). Devletin kendi içinde, saymadığı ögeler ve durumun içine dahil edilenin ötesinde fazlasıyla sayılan kısımlar vardır. Hallward'ın açıkladığı gibi, durumun içinden, söz konusu sayım için ulaşılamayan bir tutarsızlığı anlamak olası değildir. Olay durumu bozar ve dolayısıyla, bize bunun dışını yansıtır, öyle olunca, söz konusu tutarsızlık ulaşılır hâle gelir.²⁸ Badiou'nun tanımladığı politika ve düşünce şöyledir:

Nihayetinde, tam olarak sayılmayanı 'bir' olarak saymak, her özgün politik düşünce, bu şekilde kolektifi çağıran her yönerge/talimat tehlikeydedir.²⁹

Politika vardır (eşitliğin olması bağlamında) çünkü toplumun bütünü söz konusu kolektifi kendi parçalarından biri olarak saymaz. Bütün, bu kolektifi hiçbir şey olarak sayar. Bu hiçbir şey kendini ifade ettiği noktada, ki bunu sadece kendini bütüne deklare ederek yapar, politika var olur. Bu bağlamda, *The Internationale*'in 'biz hiçbir şeyiz, bırakın her şey olalım' cümlesi (özgürlük veya eşitlik), her politikayı özetler.³⁰

Hiçbir şeyin sunumu, söz konusu durumda mümkün değildir, politikanın kolektif aksiyomudur. Çünkü devlet tam olarak, bütünlük iddiasını sürdürerek kendini devam ettirme konusuna eğilir, bütünlüğün başarısız olacağını gösteren sayımın bozulması devletin bozulmasıdır. Ampirik olarak, bu şu anlama gelir; her ne zaman özgün bir politik olay meydana gelse, devlet kendini ortaya koyar. Bu, onun güç fazlalığını, baskıcı yönünü açığa çıkarır.³¹

Bu durumda, Badiou'ya göre, politika, sayılmayanların ön plana çıktığı noktada, devletle arasına bir mesafe koyar ve böyle yaparak devlet için bir öneride bulunur.³²

"Sadece Bir Dünya Var"

Badiou'nun ontolojisinin temelinde yatan önemli iddia, niteliklerin temeli veya eksikliği hususunda dışarda tutulmayı engelleyen çokluğun önceliğidir. Söz konusu çokluğun önceliği kümedeki tüm öğeleri veya kümeleri ona ait olarak düşünmemizi sağlar. Politikanın bir olanı, öte yandan, ontolojik değil, olaysaldır.³³ Badiou'nun çokluk ontolojisi bizim hem devlet mantığı hem de olay dünyasını düşünmemize izin verir. Devlet mantığı ve bütünlük iddiası, evrenselliği korur görünür, ancak, daha çok, sayılan ve sayılmayan arasında bir bölünme üretir. Bu ise, bölünmüş, iki dünya üzerine ısrar, bir dünyadır.

Bu işlemin olaysal yıkımı, politikanın hakikatının evrenselliğine tanıklık eder ve dolayısıyla, 'bir' dünya üretir. Politik dünyanın 'bir' olduğu söylenebilir, çünkü 'bir' olmamasına rağmen, birlik uygulanabilir. Devleti totalleştirerek oluşturulan bu iki dünya, aynı kapsayıcı ontoloji içinde varlığın iki biçimini tanımlar: sayılan ve sayılmayan. Politik özne tarafından gerçekleştirilen söz konusu 'bir' dünya aktive edilip uygulanır.

Badiou'nun Sarkozy'nin seçim sonrasında kaleme aldığı 'Mayıs 68'i hemen derhal ortadan kaldır' görevini üstlenen *Komünist Hipotez* çalışmasında Badiou, dünyanın performatif birliğini tartışır.³⁴ Performatif olarak, bu birlik ontolojik değildir ve düzeltilmemiştir. Dünyanın "bir" olmasına devamlı olarak tanıklık edilmelidir. Badiou, bu görüşünü, 'sadece 'bir' dünya var' aksiyomuna bir bölümünü adadığı daha genişletilmiş versiyonlu *Sarkozy'nin Anlamı* adlı çalışmasında politikanın 'bir' dünya görüşünü incelemektedir.³⁵ Dünyanın "yapay ve ölümcül ikiye bölünmesi"ne karşı Badiou, tüm diğerlerini her zamanki aynı dünyaya dahil eden politik dünya nosyonunu destekler. Böyle bir dünya "limitsiz farklılıklar kümesidir, fakat bu farklılıklar söz konusu dünyayı aynılaştırır çünkü içinde yaşayan varlıklar eşit derecede farklıdır."³⁶ Badiou, "zincirinden kurtulmuş kapitalizmin" iki dünya "empoze ettiğini" gözlemler: zenginliğin hizmetindeki dünya ve zenginliğe hizmet edemediği için dışarıda tutulan dünya.³⁷ İlkine, Badiou şeyler dünyası, ikincisine kişiler dünyası der. Şeylerin dünyasının kuralı, kişisel kazanımdan daha iyisi olamazdır. Bu kuralı takip etmek demek, "zenginlik ve güç ayrıcalıklarının savunmasıyla" insanları bölmektir.³⁸ Gerçek anlamda, zenginliğe hizmet eden dünya şunu savunur; "Şayet bizimle değilsen, bize karşısındır" ve dünyayı bu doğrultuda böler. Kişiler dünyası,

öte yandan, “yaşayan ve hareket eden varlıklardan birinin diğerleriyle aynı dünyada var olmalarıdır –hem fikir veya karşı fikirde olabiliriz– fakat mutlak önkoşul, benim gibi onların da var olmasıdır.”³⁹

Şeylerin dünyasını reddeden kişilerin dünyasını savunmak, kişinin zenginlik hizmetindeki her şeyi reddedip bu dünyanın kuralı dışında bir noktada kendini konumlandırmasını gerektirir. Teorik olarak belirtmek gerekirse, bu konumlandırma, bütünü temellendiren “hiçbir şeyin” olduğunu fark eden olaysal parçalanmayı/bozulmayı takip eder. Sübjektifleştirme, olaysal parçalanma/bozulmanın çıkarımlarını çözümleme ve bunların ışığında kendini oluşturma veya “tüketici bireyleri” “gerçek bir işlemin öznelere” dönüştürme işlemidir.⁴⁰ Fakat imkânsız zenginlik dünyasının reddi için gösterilen çaba, ‘Mayıs 68’i hemen derhal ortadan kaldır’ iddialı cümlesindeki gibi tamamen Sarkozy’nin görevidir. Sarkozy, herhangi bir pozisyonun, zenginliği koruma ve zenginliğe hizmet durumu dışında sürdürülebilir olduğunu öne süren herhangi bir fikre tamamen son vermeyi amaçlar.⁴¹

Bu ise, Badiou’nun “çok kararlı olan bu çoklukların” düzenli olarak kontrol edilip dışarıda tutulur dediği *Théorie du Sujet* [Özne Teorisi] adlı eserinde söylediği süreklilik hipotezidir.⁴² Sadece ‘bir’ dünya olduğu için tamamen sınıf ilişkileri olduğunu reddedebileceğimiz komünist hipotezle süreklilik hipotezini karşılaştırmak. Dünyayı iki sınıfa bölmek, evrenselleştiremeyen, totalleştiren devlet operasyonunun sonucudur, ki bu, dahil etme iddiasında bulunup da dahil edemeyen bir devlettir.⁴³ Badiou, “proletarya, politikanın Bir’i olarak sadece Bir’i söyler” dediği insanların gerçekleştirdiği devrim niteliğindeki hareketi yazar.⁴⁴ Proletarya Bir olduğunda, artık sınıf çatışması yoktur, artık herkes için politikanın evrenselleşmesi vardır. Daha önce reddedilen proletarya artık söz konusu dünyanın birliği için bu dünyada işe koyulmuştur. Bu sebeple, sadece bir politik özne var demek birin diğerinden üstünlüğünü göstermekten çok politik öznenin evrensel olduğunu vurgulayarak dile getirmektir.

Zenginlik servisi ve totalleştirici dünyanın ötesinden bu noktada iddida bulunmak, pratik ve ikiye parçalanmış dünyaya meydan okumanın kolektif eylemi ve dünya birliğini uygulama konularıyla angaje olmak demektir. “Dünya Bir’dir” önermesinde, bu dünyada yaşayan herkesin diğer yaşayanlarla beraber var oldukları hakikatini harekete geçirmektedir.⁴⁵ Badiou’ya göre, herhangi bir ilkenin hakikati ve performansı arasında çok az fark vardır. Herhangi bir ilke yaşamımızı etkiler ve “kendini dominasyondan ayırarak olasılık alanı açar.”⁴⁶ Dünyanın ‘bir’ olma hali doğru olduğu için bu, uygulanması gereken bir aksiyomdur. Badiou’nun görüşüne göre, politika, “gerçekte dominant haller tarafından kontrol altında tutulan yeni

bir ihtimalin sonuçlarını geliştiren kolektif eylemdir.⁴⁷ Bu sübjektifleştirir. ⁴⁸ Politika dışarda tutulanların da ait olduğu hareketini eyleme geçirir; düşünülemez olması gerekeni mümkün kılan bir önermedir.

Bu sebeple, Badiou'nun da belirttiği gibi, "sadece 'bir' dünya var" mantırası aynı dünyada demek olan "aynı varoluşsal durum" altında sabit varlığı insan olan çoklukları birleştirir.⁴⁹ Bir mantra olarak, bu, dünyanın birliğini gerçekleştirecek kolektif bir eylem kadar bir tanım değildir. Badiou, Sarkozy'nin seçimden sonra talep ettiği gibi "Fransa'yı sev"meyenleri dışarda tutmanın ait olma konusunda şartlar koyduğu ve dolayısıyla 'bir' olan dünyadaki varlıktan ziyade sunulan nitelikler bakımından ait olma konusunu yargıladığını ileri sürer.⁵⁰ Bu şekilde pratik 'bir' dünyanın var olduğunu reddeder. 'Bir' dünya olduğu aksiyomu söz konusu dünyada yaşama önkoşulunu dışarda bırakır çünkü 'bir' dünya var demek hepimizin ait olduğu dünyanın sınırsız farklılıkları olan mekân olduğunu onaylamak, çoklu varlığı savunmak demektir.⁵¹

Badiou 'bir' dünyadan bahsederken, ontolojik durumun politik hakikat prosedürü açısından bahsediyor diye düşünülmelidir. Bu 'bir' dünya doğrulaması *Dünyaların Mantıkları* adlı eserinde, insanoğlu birçok dünyada kendini gösterir diyen Badiou ile çelişmez.⁵² Badiou, ontolojik olarak aynı olan şeyin farklı dünyalara ait olabileceğini ve insanoğlunun pek çok dünyada görünebileceğini açıklar. Badiou, dünyaların çokluğunda ortaya çıkan görünümün mantıklı inşası (kendi fenomenolojisi) ile 'bir' dünyada var olan (kendi politikası) saf çokluğun evrenseli (kendi ontolojisi) arasında bir ayırım yapar.⁵³ Söz konusu ontolojinin problemi totalleştirmektir, böylece, politika 'bir' dünyayı temsil eden olaysal hakikat prosedürüdür. Bu şekilde, Badiou'nun bahsettiği dünya konusunda üç bağlam vardır: fenomenolojik olarak çoğul dünyalar, ontolojik olarak totalleştirilmiş dünya ve politik olarak evrensel ve temsil edilen dünya.

Dünyayı 'bir' olarak anlamak eşitlikçi politikanın ön koşuludur, fakat Badiou'nun burada belirttiği eşitlikçilik, eşitliği elde etmek için herhangi bir tikel kimlikten evrenselleştirmeye şiddetle direnir. Bu şekilde bir evrenselleştirme, eşitliği sağlayan ortak bir şeyin tanınırlığını içerir. Temsil edilmesi gereken söz konusu 'bir' dünya, farklılıkların dünyanın birliğini bozmadığı ve kimliklerin onu kurmadığı hem kimlik hem de farklılıkların olduğu bir dünyadır. Badiou ontolojisini çokluk üzerine dayandığı için, herkesin ait olduğu bu dünyanın varoluşsal prensibi olan aitliği farklılıklar

* Kelime olarak mantra, Sanskritçede man "düşünmek" ve tra "araç" son ekinden oluşarak "düşünme aracı" anlamına gelir. Ancak bu makalede kelime "söz", "deyim" veya "formül" anlamlarında kullanılmıştır. [ÇN]

üzerine dayandırabilir.⁵⁴ “Tek dünya tamamen sınırsız farklı kümelerin var olduğu bir yerdir.”⁵⁵

Kuşkusuz, kimliğin önemi hiçbir şey değildir. Kimlik, benliği içine alan çoklukların toplamıdır. “Sadece tek bir dünya var” cümlesinin politik sonucu, her bir kimlikte ortak olanın birbirine bağlı olduğudur. Ancak, çokluğun ontolojik önceliğini takip eden bu ortaklık hiçbir şeyden çok onların karşılıklı var olmalarıdır.⁵⁶ [Başka bir yerde Badiou bu süreci esas olarak adlandırır.⁵⁷] Söz konusu karşılıklı sunuma örnek ise, Paris’te ve Los Angeles sokaklarındaki (ve Birleşik Devletlerin her tarafında) kayıt dışı işçilerin buralara ait olduklarına yönelik gösterilerdir. Bu insanların kimliklerini evrensel ve ‘bir’ dünyanın parçası yapan şey onların buralardaki mevcudiyetleridir.

Badiou birkaç kimlik türü arasında ayrım yapar. Statik kimlik bizi diğerlerinden farklı kılan kimliktir. Dinamik kimlik kendimizde farklı olmayanıdır. ‘Bir’ dünya performansında, Badiou, her bir kişinin kendisinin diğerlerinden farklı olma biçimlerini geliştirme anlamına gelen kimliği değiştirme çabasını bizim savunduğumuzu söyler. Bu çabaları korumalıyız çünkü ‘bir’ olan dünyayı yaşayarak hiçbir kimliğin diğerlerinden daha iyi olmadığını, özellikle de çoğunluğun, belirten bir evrenselliği gerçekleştiririz.⁵⁸

Badiou’nun çokluğa bağlılığı paylaştığımız ‘bir’ olan dünyada kimliğin anlamını açıklar. Ortak olanın söz konusu sınırsız farklılığın olduğu kümede, sınırsız ötekiliğin istisna olmasından ziyade tamamen çokluğun olduğu bize hatırlatılır.⁵⁹ Sınırsız ötekiliğin dünyada ne olduğunu tasvir eder çünkü çokluklar diğerlerinden olduğu kadar her birinden de farklıdır.⁶⁰ Bu çokluğun ontolojik önceliği olumlaması için, Badiou’nun açıklaması, kümedeki varoluşa dayanan aitliği aktif olarak olumlayan bir politikayı beraberinde getirir. Böyle bir politika, aitliği savunmak için öz ve niteliklerin ortaya çıkışını talep eden tanınırlık metafiziğine rağmen tekâmül eder.⁶¹

Böylece, Badiou *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* [Etik: Kö-tülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme] adlı eserinde şöyle der; kültürel, dini ve milli farklılıklar düşünce için hiçbir farklılık göstermez çünkü insanoğ-lunun çeşitliliği her yerde kendini gösterir, öyle ki bu farklılık, Irak’taki Şii toplumu ve Teksas’ın şişman kovboyları arasında olduğu kadar “ben ve Lyon’daki kuzenim arasında da barizdir.”⁶² İnsanoğlunu, bir insanı insan olarak belirleyen özün olduğu noktada tanımak zordur veya tanınmama tehlikesi vardır. Çokluğu daha çok ontolojik açıdan doğru olarak kabul ederek insan olma ölçüsünü merkezinden uzaklaştırdıktan sonra kimliğin çokluğu yalnızca takip ettiğini ve dolayısıyla hiç kimsenin diğerinden daha insan olmadığını anlarız.

Olay, Sübjektifleştirme ve Bir Dünya Performansı

Eşitliğin 'bir' dünyası olaya sadakatle elde edilir, ki orada "sayan dünyada" sayılmayan kendini aynı dünyanın bir parçası olarak gösterir. Durumdan bu yeni mantığa geçiş Badiou'nun "olaysal politika" tabiriyle gerçekleştirilir. Gördüğümüz gibi, bu olay, durumun saymadığı ve bu şekilde türeyimseli (*the generic*) olumlar görünür. Söz konusu türeyimsel, durumda fark edilemeyen pozitif tahsis edilmesi, fakat aslında, durumun hakikati, varlığının hakikatidir.⁶³ Love ve May'in, Badiou'nun olayın evrensali ve durumu bozduğu fikrine cevaben suçlamalarında, ben, Badiou'ya göre olayın, kendi türeyimsel evrenselliğine bölünmeyi beraberinde getirdiği fikri savunuyorum.⁶⁴ Boşluk; durum, durumun sayımını ve sunulanın tutarlı sayımını mümkün kıldığını gösterir. Bu iki dünya ayırımı, olayın yıkıcı gücüyle birleştirilir. Söz konusu olay, türeyimseli, tutarsızlığı, belirsizliği, sunulamayanı açığa çıkardığı oranda evrenselin performansıdır ve tüm kısımlara ait ve onlarla eşit olduğunu gözler önüne serer. Badiou, varlık olarak varlık konusunda ne söyleyebileceğimizi açıklar, ki bu ontoloji, dışarda tutulanı göstermek içindir; dışarda kalan temel kısımdır – proletaryanın kapitalizm ve göçmenlerin Fransa'yı desteklemesi gibi. Politik dünyanın 'Bir' olduğunu göstermek için olaysal kopmaya bağlı olarak var olup çalışarak, Badiou'nun politikanın hakikat prosedürü dediği şeyi gerçekleştiririz.

Ontoloji olay konusunda hiçbir şey demezken, olay, olan şeyden ayrı değildir çünkü olay bir durum içinde sınırlandırılmalıdır.⁶⁵ Olaysal politika, söz konusu durumun içinden, ontolojik bir pozisyonda başlar. Ancak, politika hakikatinin kendisi ontolojik değildir. Politikanın konusu, durumun yapısının ötesinden görmeye ve dolayısıyla, durumun sayımını bozmaya izin veren bir pozisyona sahip bir olaydan oluşur. Herhangi bir durumun içinden başlayarak, söz konusu olay sınırlandırılır ve bunun sınırlandırılması türeyimsel kümedir, ki bu aidiyet yetkisiyle aidiyettir.⁶⁶ Türeyimselin aidiyet dışında başka bir özelliği yoktur. Bu, durumun diğer tüm halleriyle paylaşılan özelliğidir, ki bu sebeple, buna 'türeyimsel' denir.⁶⁷ Ayırt edilemeyenler, her ne olursa olsun herhangi bir kısmın özelliklerine sahiptir. Burada olmaya aidiyet denir diye söyler Badiou ve söz konusu durumda, olayda kendini gösteren türeyimsel bunu bariz kılar.

Sübjektifleştirme konusuna gelince, politik mevzu, olayın hakikatini aktive etmek için oluşturulur. Politikada, bu hakikat dünyanın 'birliği' hakikatidir, bu ise, ayırt edilemeyenlerin çokluk kadar dünyanın bir parçası olması demektir. Olaya sadakatinde, politik mevzu, ayırt edilemeyenlerin türeyimsel olduğunu ve varlık olarak ait olduğu derecede ait olduğunu gösterir.

Kavramsal olarak konuşmak gerekirse, çokluk ve farklılığın bu dünyasında 'bir' dünyanın olması ironiktir. Badiou, varlık ve olay, ontoloji ve gerçek arasındaki ayrımın merkezinde ne olduğu ve ne olacağı arasındaki bu ayrımı yapar. Olan şey çokluktur. Olan şeyin hakikati, çoklu varlıkların olduğu 'bir' dünya vasıtasıyla, bir süreçtir. Badiou bu dünyaya 'Aynılık' der. 'Bir' dünyanın, kişiler arasındaki eşitliğin uygulanmasında olduğu gibi uygulanması gerektiğinde ısrar eder.⁶⁸ Bu 'bir' dünya uygulanmalıdır çünkü varlık içine bunu dahil eden politika, varlık içinde bir yapıdan ziyade, bir prosedürdür.⁶⁹ Eşitlikçilik, varlık hali değil, bir uygulama/performanstır. Bu eşitlikçilik amaç değildir, fakat, politikanın kolektif olduğu varsayımıdır, herkes için çağrısı mümkün kılar ve bu şekilde evrenselleştiricidir.⁷⁰ Bu şekilde evrenselleştirme, paylaştığımız 'bir' dünyayı üretir.

Türeyimseli açıklayan olaya karşı bağlılık eşitliğin performansı/uygulanmasıdır ve bu eşitlik, Badiou'nun bahsettiği komünist hipotezin merkezin-dedir. Sarkozy'e karşı yazdığı orijinal makalenin başlığı olarak, komünist hipotez, zenginler ve güçlüler dünyasından ayrılmanın karşısında eşitliği savunma yükümlülüğüdür. Komünist hipotez şudur; "herhangi bir farklı kolektif organizasyon uygulanabilir, zenginliğin eşitsizliğini ve hatta iş bölümünü elimine eder."⁷¹ Badiou'ya göre, komünizm bir program değildir, daha ziyade, saf eşitlik fikri, düzenleyici fonksiyonu olan bir fikirdir. Çünkü, söz konusu iki dünya, devlet tarafından düzenlenmelidir, 'bir' olan dünya, bununla mücadele ederek yürütülmelidir ve dolayısıyla, politik bir buyruk ve eylem prensibi olarak işler.⁷²

Sonuç

Badiou'nun "bir dünya"nın politikası meselesi *Varlık ve Olay* adlı eserinin başlığındaki "ve" bağlacının hakikatini sergiler. Badiou, etik ve politikanın eyleminde ve performansında ısrar etmek için ontolojiyi etik ve politika-dan ayırır. Devlet politikasının idaresinde totalleştirmeden hareket eden bir ontoloji bularak Badiou, etik ve politikanın vuku bulduğu ayrı bir dü-zende ısrarcı davranır. Bu ayrı düzen, mevcut dünyanın başaramadığını harekete geçirir. Badiou'nun savunduğu ontoloji mantığı tutarlıdır, ancak, politika hakikati mantığın ret ettiği birliği teyit eder. Badiou, bunun sonu-cu olarak, insan haklarına çağrı konusunda görülen problemlerde olduğu gibi, önümüzdeki politik durumu analiz edip bu durum içindeki bölünme sebeplerini göstermeyi mümkün kılar. Devlet totalleştirme çabasına odak-landığında, totalite mantığına dayanan dışarıda bırakılan hep olacaktır. Ba-diou'nun ontolojiyi politikadan ayırması, bu duruma karşı, teslim olmuş

bir karamsarlıktan ziyade aktif bir yanıt, sunulduğu gibi söz konusu durum içinden başlayan hakikati ifa eden bir yanıt vermeyi özendirir.

Bu politika ve ontoloji ikili analiz, Badiou'nun ontolojik bakımdan gerçek olarak çokluğa dönüşü ile mümkün olmuştur. Çoklu ontoloji kaynaklı bu analiz 'bir'i elde etme çabasının, ontoloji, bilinen mevcut durum, devlet yönetiminden ziyade sadece politikanın hakikat prosedüründen elde edildiğini gösterir. Söz konusu olaysal politika, devlet daha başarılı bir şekilde dünyayı totalleştirmeye devam ettiği için, araştırmadan çok sayılmayanların aitliği üzerinde durur.

Bu makalenin başında üzerinde durduğu insan hakları problemi Badiou'nun çözümünü açıklamaktadır. İnsan haklarını arayan insanlar, devlet tarafından tanınan dünyanın dışında tutulmaktadır. Bu insanlar, tutarlı olmak için sayımın kapatmak zorunda olduğu sayım dahilindeki sayılamayanlar, boşluğu kaplarlar. Bu şartlar altında, çağrıda bulunmak bu insanların tanınmasını ve haklarını gerçekleştirmez. Ancak, bu haklara ihtiyacı olanların birlikte hareketi, sadece 'bir' dünya olduğu hareketi, başka bir deyişle, komünist hipotez uygulaması, eşitlik politikasını harekete geçirir. Devletin işleyişinin aksine, bu doğru politika sayımın gücünü reddeder ve onun yerine çoklu farklılıkların eşitliğini savunur. Bu politika göstermektedir ki, bu mesele sayılabilir olma meselesi değildir, fakat, insanları haklarını iddia etmeye götüren durumlara işaret etmesi gereken eşitliği gerçekleştirme meselesidir. İnsan hakları için çağrıda bulunanların tanınma ve sayılmasında devletin yetersizliğini gördüğünde, Badiou, sayılmayan bu insanların aitliğini uygulayan kolektif bir politika önerir. Badiou'nun açıklaması göstermektedir ki, hükümetlere diğer hükümetlerden gelen hiçbir diplomatik baskı veya başvuru Birleşik Devletler'e "illegal savaşçılar" için habeas corpus'u (ihzar emri) kabul ettirmez. İnsan haklarının hiçbir doktrinini kayıtlı olmayan işçilerin ait olduğunu göstermez. Sadece, dünyanın birliğini gerçekleştirme kolektif eylemini gösterebilir.

Badiou'nun bölünemez bir dünya konusunda ısrarı, politikanın evrensellliğini ve varlık zeminindeki farklılığı doğrular. Bu ise şöyledir; Kendim ve ilerdeki göçmen işçiler arasında olduğu gibi, ben ve benim kardeşim arasındaki fark, birlikte dünyaya dahil olmamız konusunda hem ölçülemez (sınırsızca öteki) hem de önemsizdir (fark-etmez). Bu işçilerin durumuna kendi erkek ve kız kardeşlerimizin durumuna endişelendiğimiz gibi endişelendiğimiz konusunda ısrarcı olduğumuzda bu dünyanın birliğini uygularız.

Dipnotlar

- 1 Hannah Arendt, "The Decline of the Nation-State" *Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt, 1973, 296. Ayrıca bakınız: Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- 2 Arendt, "The Decline of the Nation-State," 291-292. Arendt'in insan hakları nosyonunu geliştirme konusundaki diğer kaynaklar için bakınız: Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006. Ayrıca bakınız: Butler, Judith & Guyatri. C. Spivak. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. New York: Seagull Books, 2007.
- 3 Bu tartışma Jürgen Habermas ve Michel Foucault veya daha ziyade, onların takipçileri arasındaki anlaşmazlığın esasını oluşturur. Bakınız: Amy Allen, "Discourse, Power and Subjectivation: The Foucault / Habermas Debate Reconsidered" *The Philosophical Forum* 40 (Published Online 29 Ocak 2009, 1-28). Ayrıca bakınız: Michael Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate*. Cambridge: MIT Press, 1994; David Owen and Samantha Ashenden, eds., *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*. London: Sage, 1999. Rancière, *Dis-Agreement: Politics and Philosophy*. Trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota, 1999'da aynı şekilde Platon, Aristoteles ve Hobbes'daki politik yaşam üzerine aklı empoze etme aldatmacasını inceler.
- 4 Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?" *South Atlantic Quarterly*, 103:2/3 (2004, 298-310).
- 5 Örneğin: Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1991 ve Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- 6 Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. London: Verso, 2001, 25.
- 7 Badiou, *Ethics*, 24.
- 8 Badiou, *Ethics*, 9.
- 9 Badiou, *Being and Event*. Trans. Oliver Feltham. New York and London: Continuum, 2005, 28-29.
- 10 Badiou, *Being and Event*, 24.
- 11 Badiou, *Being and Event*, 28-29.
- 12 Badiou, *Being and Event*, 25-26.
- 13 Bu mesele Cantor ve Russell'in karşılaştığı küme tanımlarındaki paradokslarda açıktır (*Being and Event*, 40). Hem Cantor hem de Frege kümeleri tanımlama konusunda, yoğun olarak, kapsamlı bir şekilde ve kısmen problem yaşamışlardır, çünkü her ikisinin çabası 'bir' olana doğru, küme varsayımını kümenin öğelerini oluşturan çokluk üzerine kendini temellendirerek reddeder iddiası, gerekleme gerektir-

miştir. Russell, herhangi bir özelliğiyle kümeyi tanımlayarak problemi şekillendirir ve kendi ögesi olmayan kümeyi yerleştirerek bu yaklaşım noktasındaki tutarsızlığı gösterir. Kendilerinin çokluğu olmayan kümeler kümesi, dahil edilmezse ve dahil edilmeyip dahil edilirse kendisi dahil edilir (39-42). Zermelo'nun aksiyomatik küme teorisi, tümevarımdan önce var olan ilk çokluğun varlığına bir küme içindeki herhangi bir çokluğun tümevarımını ikinci dereceye indirerek bu problemin üstesinden gelir, dolayısıyla, bir çokluğa ait olan her zaman bir çokluktur. Ve bir kümenin bir ögesi herhangi bir özelliğinden dolayı bir öge değildir, ne de bir öge olmak söz konusu çokluğun bir özelliğidir; sunulan şeyin tamamı şu ki bu bir çokluktur (44-45). Badiou'nun anlattığı Cantor, Frege ve Russell paradoksları çıkarımı ve Zermelo'nun aksiyomatikleştirme çözümü, çokluğun var olma ve mevcut varoluşu için gereklidir, ki bu da matematik olarak göstermektedir ki, sayımın tutarlı hesabını geliştirmek için varsayılması gerekir (48).

14 Badiou, *Being and Event*, 44.

15 Badiou, *Being and Event*, 40, 43.

16 Badiou, *Being and Event*, 55.

17 Badiou, *Being and Event*, 57.

18 Elías José Palti, Post-Structuralist Marxism and the 'Experience of Disaster:' On Alain Badiou's Theory of the (Non-)Subject" *The European Legacy* 8:4 (2003, 465) adlı eserinde Badiou'nun söylemini tözcülüğün her türünden ayrı tutan olarak anlatır.

19 Badiou, *Being and Event*, 8.

20 Badiou "Plato, Our Dear Plato!" adlı eserinde yazdığı üzere, matematiğin evrensel erişilebilirliği şiirin aristokrat yaklaşımının aksine gerçek bir demokratik disiplindir" Çev. Alberto Toscano. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 2:3 (December 2006, 40). Srnicek "What Is to Be Done? Alain Badiou and the Pre-Evental" *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 12:2 (2008, 118) adlı makalesinde devletin durum veya sayım temsilcisi olmadığını belirtir. Power, devletin nicel sayımı olan bir tür hem ön koşul hem de eşdeğer olarak kabul edilen eşitlik arasında hem Badiou hem de Rancière için bir farklılık olduğunun anlatılması gerektiğini savunur. Devlette, her bir birey sayılır ve sadece görülebilir olan üzerinde yürütülen sayımda bu şekilde herhangi bir eşdeğer temellendirilir, ancak geriye, görünürlüğe bakılmaksızın devletle diğerleri arasında farz edilen eşitlik kalır. "Which Equality? Badiou and Rancière in Light of Ludwig Feuerbach" *Parallax* 15:3 (August 2009, 63-80) adlı makalesi.

21 Badiou *Being and Event* adlı eserinde şöyle yazar, "[K]üme, geçerliliğin bir olarak sayılan formülünün çokluğudur." (39) Söz konusu küme, aynı zamanda kümeyi temellendiren tutarsızlığı çözmek için durum temsilinein yapısı ve sunumu ile organize edilir. "[S]unumun rejimi tutarlı çokluktur, sayımın sonucudur." (53) Fakat tüm bu işlemlerde, araç yaktır.

- 22 Badiou, *Being and Event*, 59.
- 23 Badiou, *Being and Event*, 53. Badiou, *Logics of Worlds*. Trans. Alberto Toscano. New York: Continuum, 2009, 112, 153.
- 24 Badiou, *Logics of Worlds*, 110.
- 25 Badiou, *Logics of Worlds*, 105.
- 26 Badiou, *Logics of Worlds*, 94.
- 27 Todd May ve Jeff Love, "From Universality to Equality: Badiou's Critique of Rancière" *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 12:2 (2008, 61). Başka bir yerde May, "herkesin başkalarıyla olduğu kadar kendisiyle de anlamlı bir yaşam oluşturma becerisine sahip olduğunu ve toplumların da bu beceriyi görecektir şekilde düzenlenmesi gerektiğini" belirten eşitlik iddiasını tanımlayarak tanınırlık bakımından eşitlik olarak Rancière'ye çabaya işaret etmeye devam ettiğinde bu problemi Rancière ile daha bariz hale getiriyor. (May, "Equality as Foucaultian Value: The Relevance of Rancière" *Philosophy Today* 51 Supplement (2007, 133).) Jason Read, Badiou'nun tutarlılıkla ilgiliyken, Rancière'in dışarda tutulan kısım olarak proletarya ile ilgili olduğunu belirterek Rancière ve Badiou'nun Love ve May bu noktada ayrımını yapar. ("Politics as Subjectification: Rethinking the Figure of the Worker in the Thought of Badiou and Rancière" *Philosophy Today* 51 Supplement (2007, 130). Bu ise, sayımın boşluğu dışarda bıraktığı, parçası olmayan parça, ile ilgili tutarsızlık ve tutarlılıkla ilgilenen Badiou için yapılan haksızlıktır.
- 28 Peter Hallward, Badiou: A Subject to Truth. Minneapolis: University of Minnesota, 2003, 94.
- 29 Badiou, *Metapolitics*. Trans. Jason Barker. London: Verso, 2005, 150.
- 30 Badiou, *Metapolitics*, 115.
- 31 Badiou, *Metapolitics*, 145.
- 32 Badiou, *Metapolitics*.
- 33 Badiou aynı şekilde *Özne Teorisi* adlı eserinde 'İki'yi önceler, herhangi bir çelişki/tutarsızlığın 'İki'si, bu çelişki/tutarsızlıkta onlara dahil olan 'Bir'den önce gelir. (Çev. Bruno Bosteels. New York and London: Continuum, 2009, 22, 29, 54, 117). Badiou'nun bu ayrılmadan söz konusu 'İki' için değindiği şey *Being and Event* adlı eserindeki ontolojik çokluk meselesine eşdeğerdir ve hiçbir işlem politik bir mevzu olarak bahsettiği 'Bir'i reddetmez. Badiou, *Theory of the Subject* adlı eserinde başarılı, ulaşılmış, uygulanmış bir 'bir'i anlatır. Bu 'bir', tutarsız ve fazla olanı birleştiren 'Bir'dir; başka bir şekilde bir 'Bir' (243). Konu heterojen olan 'Bir'dir, metafiziğin 'Bir'i değil (98). *Komünist Hipotez* adlı eserinde belirttiği gibi, Badiou *Özne Teorisi* adlı eserinde, herkes için geçerli olan bir politikadan bahseder, ki bu, bir sınıftan özgürlük tüm insanlıktan özgürlüktür ve Badiou bunu, mevcut olmayanın politik bütün için uygun olduğu noktada komünist politika olarak adlandırır (262).
- 34 Badiou, "The Communist Hypothesis" *The New Left Review* 49 (2008, 38).

- 35 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*. Trans. David Fernbach. London: Verso, 2008.
- 36 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 63.
- 37 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 54.
- 38 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 58.
- 39 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 61.
- 40 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 39.
- 41 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 38.
- 42 Badiou, *Theory of the Subject*, 271.
- 43 Badiou, *Theory of the Subject*, 127, 262.
- 44 Badiou, *Theory of the Subject*, 172.
- 45 Badiou, *Theory of the Subject*, 60.
- 46 Badiou, *Theory of the Subject*, 19.
- 47 Badiou, *Theory of the Subject*, 11.
- 48 Badiou, *Being and Event*, 391-409.
- 49 Badiou, "The Communist Hypothesis", 38.
- 50 Badiou, "The Communist Hypothesis".
- 51 Badiou, "The Communist Hypothesis", 39.
- 52 Badiou, *Logics of Worlds*, 114.
- 53 Badiou, *Logics of Worlds*.
- 54 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 62-63. Hallward'ın Badiou'yu açıkladığı üzere, insan evreni üyelik veya aitlik için kesinlikle hiçbir kriterinin olmadığı bir yerdir. Dahası, Hallward, insanların başka bir yoldan ziyade tek bir şekilde gruplaşması gerektiğini belirtmede hiçbir sıkıntı olmadığını açıklar. Hallward, *Badiou: A Subject of Truth*, 87, 89.
- 55 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 63.
- 56 Badiou, "The Communist Hypothesis", 40.
- 57 Badiou, "On Subtraction".
- 58 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*.
- 59 Chiesa, çokluğa gerçek, à la Lacan der ve bir olma veya birliğin sadece sembolik olduğunu ve Badiou'nun "Bir olarak Sayma", "Bir'e Dönüştürme", "Tek Çizgi"de öne sürdüğü 'bir' ile tutarlıdır, 82-84.
- 60 Badiou, *Ethics*, 25.
- 61 Badiou, "The Communist Hypothesis", 38.
- 62 Badiou, "The Communist Hypothesis", 26.
- 63 Badiou türün ayırt edilemeyene neredeyse eşdeğer olduğunu belirtir. *Being and Event*, 327. Tür ve ayırt edilemeyen arasındaki fark şudur ki, ayırt edilemeyenin negatif bir kapsamı, bir şey ayırt edilemez vardır, öte yandan tür, kendisinin ayırt edilmesine aktif olarak izin vermeyenin pozitif bir işaretidir ve durumun hakika-tıdır.

- 64 Love and May, "From Universality to Equality", 61. Power hem Rancière hem de Badiou'nun "varsayılan ve istenmeyen eşitlik nosyonuna" bağlılığı paylaştıkları sonucuna vararak Rancière ve Badiou'nun eşitlik konusundaki kıyaslamasını yapar ve farklılık kişinin bu bağlılık doğrultusunda alması gereken stratejidedir. ("Which Equality?" 77). Rancière'e göre, eşitlik durumubozar; Badiou'ya göre eşitlik, içinde yaşadığımız 'bir' dünya olan bütünde hareket etmemize izin verir.
- 65 Bakınız: Sedofsky, "Being by Numbers: Lauren Sedofsky Talks with Alain Badiou" *ArtForum International* 33:2 (October 1994, 84-87, 118, 123-24), tümevarımcı olarak konuştuğu röportajda Badiou, olayın duruma üstün olmadığını, onun içinde olduğunu belirtir; olay, "sistemi bir başka yöne itendir" der, 87.
- 66 Badiou, *Being and Event*, 327.
- 67 Badiou, *Being and Event*, 339. Bakınız: Power'ın türün "Feuerbachian-vari" rezonansına sahip olduğu argümanı ("Which Equality?" 73-76) ve Power and Toscano. "The Philosophy of Restoration: Alain Badiou and the Enemies of May" *Boundary* 2 36:1 (2009, 42).
- 68 Badiou, "The Communist Hypothesis", 38; *Ethics*, 27.
- 69 Badiou, *Being and Event*, 345.
- 70 Badiou, *Metapolitics*, 99.
- 71 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 99.
- 72 Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, 68.

Öznelleştirme Olarak Siyaset: Badiou ve Rancière Düşüncesinde İşçi Figürünü Yeniden Düşünmek*

JASON READ**

İşçi figürü siyasette görünmez oldu. Kendisinin yerine, gittikçe parçalanmış ve fevri bir dizi kimliği koyan solda ve yalnızca kendi beşerî sermaye-leri bile olsa, herkesi bir girişimci ilan eden sağda görünmez oldu. Üstelik siyaset “merkeze”, fikir birliğine doğru çekildikçe, kendi adını anmaya cesaret eden tek sınıf, herkesin kendisi olduğunu iddia ettiği için yaygın olan orta sınıftır. Alain Badiou ve Jacques Rancière bu yokluğun farkında olup, işçiyi siyasetten ayıran süreci ve ondan geriye ne kaldığını inceleyerek, belki de buna bir sorun olarak hitap ettiklerinden, siyasal düşünce alanında eşsizdirler. Rancière ve Badiou, Sylvan Lazarus’u takip ederek “işçi figürü” diyebileceğimiz şeyle ilgilenmektedir ki, bu, sosyolojik bir kimlik olarak değil, siyasi bir süreç olarak işçi ya da proleterdir. Rancière ve Badiou’ya göre işçi ima edilen bir şey, sosyolojik bir analiz nesnesi, üretim araçlarıyla olan ilişkilerine göre basitçe tanımlanabilecek bir grup insan meselesi değildir. Aksine, işçiyle siyasi bir figür ve bir öznelleştirme süreci olarak

* Çeviri: Zülâl Zengin. **Orijinal Kaynak:** Read, Jason. (2007). “Politics as Subjectification: Rethinking the Figure of the Worker in the Thought of Badiou and Rancière” *Philosophy Today*, Vol: 51 (Supplement), 125-132.

** ABD’deki Southern Maine Üniversitesi’nde Felsefe Profesörü.

E-Posta: Jason.Read@maine.edu

ilgilenmektedirler. Dolayısıyla, önermek istediğim şey, Badiou ve Rancière düşüncesinde yeni olanı, öznelleştirme olarak siyaset fikrini köhneleşmiş gibi gözüken işçi figürü üzerinden incelemektir. Özellikle de Badiou'nun ve Rancière'in, Slavoj Žižek'in "iki surat ve bir vazo" açmazı olarak atıfta bulunduğu şeyin ötesine geçme ihtimalini sunduklarını ileri sürmek istiyorum: Ya bir kişi toplumsal veya ekonomiyi görür ve siyaset en iyi ihtimalle bir epifenomen, en kötü ihtimalle ideolojik bir hile olarak gözükür; ya da bir kişi siyaseti görür ve ekonomi en iyi ihtimalle mal takası, en kötü ihtimalle özgürlüğü ezen bir gereklilik gücü olarak gözükür.¹ Bu, Badiou ve Rancière düşüncesinin aynı olduğunu iddia etmemektedir. Aslında, siyasi sorunlar düzeyindeki yakınlıkları, yalnızca felsefi konumlar düzeyinde değil, felsefi uygulamadaki ayrışmayla çelişmektedir.

Rancière'in sırf siyaset felsefesi ile ilgili kitapları, yani *La Méésentente : Politique et philosophie* [Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe], *Aux bords du politique* [Siyasalın Kıyısında] ve *Le philosophe et ses pauvres* [Filozof ve Yoksulları] Platon ve Aristoteles'in metinlerine geri dönüşle açılmaktadır. Rancière'in antik Yunan'a yönelmesi kendisini, siyaseti toplumsal mücadelelere indirgemeye yönelik modern (Marksist) eğilime karşı "antik demokrasiyi" yeniden canlandırmaya çalışan Hannah Arendt gibi düşünürlerle en yakın yere koyar gibi gözükcekken, Rancière bu metinleri benimsedikleri idealden ziyade, bastırdıkları çatışma adına okumaktadır. Rancière Aristoteles'in *Politika*'sının siyasete iki esas getirdiğini ileri sürmektedir. Birincisi, insanın "konuşan" ve dolayısıyla "siyasi" bir hayvan olarak tanımıdır. Bu, konuşmaya erişimde asli bir eşitliği, herkesin kabul edeceği kapasiteyi ve dolayısıyla, adaleti ve adaletsizi dile getirmeyi belirtmektedir. İkinci esas 4. Kitap'ta ortaya çıkmaktadır; çeşitli siyasi oluşum türlerinin tümünü, monarşi, aristokrasi, oligarşi vb. sınıflandırdıktan sonra Aristoteles, esasen iki oluşumun bulunduğunu, tüm diğerlerinin bu ikisinin yalnızca varyasyonları olduğunu ileri sürmektedir: demokrasi (fakirin ve çoğunluğun idaresi) ve oligarşi (zenginin ve azınlığın idaresi). Siyasetin iki esası vardır, eşitlik ilkesi ile hiyerarşi ve bölünme olgusu ki, bunlar gerilim hâlinindedir. Rancière, Aristoteles'in bu gerilimi, nihayetinde eşitlik ilkesini bastırarak nasıl müzakere etmeye kararlı olduğuyla ilgilenmektedir. Bu, en fazla göze çaracak biçimde kölenin dille olan ilişkisinde görülebilmektedir: Köleler dili anlarlar (başka nasıl onlara bir şey yapmaları söylenebilirdi?) fakat ona sahip değildirler.² Eşitlik ve hiyerarşi arasındaki gerilim yalnızca kölenin konumunu etkilememekte, toplumsal düzenin bütününe tehdit etmektedir ve aslında Aristoteles'in *Politika*'sı, bir eşitlik idealinin ilke olarak hemen belirtilebilmesi ve uygulamada silinebilmesi üzerinden, stratejileri tanımlamakta oldukça açıktır. Bir strateji başkenti ortaya, halkı oluşturan

küçük çiftliklerden ve köylerden eşit uzaklıkta yerleştirmektir. Böylelikle halk, fakirler de dahil, hakları olarak siyasete katılma izni almakta ama hayatın olağan gerçekleri sebebiyle hariç tutulmaktadır. Aristoteles'in yazdığı üzere: "Çalışmaya devam ettikleri sürece yaşayacak kadar yeterli şeyleri olduğundan ama herhangi bir boş vakte güçleri yetmediğinden dolayı."³ Zengin ve fakir arasındaki uçurum kaçınılmazdır, fakat aynı şekilde kaçınılmaz olan diğer olgular ile idare edilebilir. Bir günde o kadar çok zaman vardır ki, siyasi katılım ve geçinmek arasında kendilerine bir seçenek sunulduğunda, fakirler her zaman sonraki seçeneği -buna bir seçenek denilebilirse- seçecektir.

Rancière'in Aristoteles'e ilgisi, kayıp nesne olarak gerçek demokrasiye yönelik nostalji değil, demokrasiye dair şüphenin ve hatta nefretin biz-zat demokrasi kadar eski olduğunu göstermek içindir. Rancière'in siyasal düşüncenin kökeninde bulduğu, siyasetin her zaman siyasal düşünceden önce geldiği gerçeğinin bastırılması, adalet ve adaletsiz arasındaki ayrımların her zaman halihazırda, filozofların onayından önce yapılmasıdır.⁴ Bu bastırma, Aristoteles'te belirli bir biçim almaktadır: "Aristoteles siyasal vasıtasıyla toplumsal ve toplumsal vasıtasıyla siyasal payandalama sanatının mucididir." Rancière'in yazdığı üzere:

Siyasetin birincil görevi modern ifadelerle, toplumsalın siyasala indirgenmesi (yani, refahın dağılımı) ve siyasalın toplumsala indirgenmesi (yani, çeşitli iktidarların ve bunlara ekli hayali yatırımların dağılımı) olarak gerçekten de kesin biçimde betimlenebilir. Bir taraftan hakların, sorumlulukların ve kontrollerin dağılımı yoluyla zengin ile fakirin çatışmasını yatıştırmak için, diğer taraftan spontane toplumsal faaliyetler sebebiyle merkezin işgali tarafından uyandırılan tutkuları yatıştırmak için.⁵

Siyaset zengin ile fakirin ayrımlarının yerini, vatandaşa ait ya da ulusa ait birleştirilmiş bir kimlikle değiştirerek, toplumsalın altını oymaktadır. Aynı zamanda, çalışmanın ve boş zamanın toplumsal ve ekonomik faaliyetleri siyasal şikâyetleri; makamların dağılımı üzerine çatışmayı hafifletmek için kullanılmaktadır. Güncel ifadelerle, Rancière toplumsal ayrımın olgularının ve çatışmalarının savuşturulması için her ne zaman ulusal birlik kullanılsa, toplumsalın siyasal tarafından "indirgendiğini" ileri sürmektedir. Ters, siyasalın toplumsal tarafından indirgenmesi ise siyasal çatışmaya bir çözüm olarak her ne zaman genel ekonomik gelişme, ilerleme sözü verilirse meydana gelmektedir.

Bu iki strateji gündelik zaman, uzay ve mekân meselelerinin, derhal toplumsal ve siyasal olan belirli bir düzeni pekiştirdiği yol üzerinden kesiş-

mektedir. Toplumsalın ve siyasalın nasıl birleştiğini ifade etmek için Rancière, esasen farklı soruşturma ve uygulama alanlarından gelen iki kavramı bir araya getirmektedir. Birincisi, Rancière'in Foucault gibi, deneyimi yapılandıran kategoriler sistemini ve ayrımları içermek amacıyla baskıcı devlet aygıtının tam teçhizatlı bir ögesi olarak, kısıtlı anlamının ötesine yaydığı "polis"tir. "Polis böylelikle, ilk olarak yapma yollarının, olma yollarının, söyleme yollarının dağıtımını tanımlayan ve bu bedenlerin adlarıyla belirli bir yere ve göreve atandıklarını gören bir bedenler düzenidir."⁶ Rancière, polisin sadece iktidarın ve bilginin belirli aygıtlarını, bürokrasilerin ve istatistiklerin resmî bilgisini betimlemediğini, kendisinin "makul olanın dağılımı" olarak ifade ettiği şeyi de içerdiğini ileri sürerek, bu kavramı Foucault'dan daha da öteye itmektedir. Rancière bu ikinci kavramı şöyle tanımlamaktadır: "Müşterek bir şeyin varlığını ve bunun içindeki ayrı ayrı rollerle konumları tanımlayan sınırlandırmaları eşzamanlı olarak ifşa eden duyuma dair bariz olgular sistemi."⁷ "Polis" ve "makul olanın dağılımı" kavramları farklı spekülasyon alanlarından, farklı deneyim, siyaset ve estetik rejimlerinden alınmış gibi gözükecektir; ancak Rancière her siyasal düzenin, polis kontrolündeki her gidişatın eşzamanlı olarak bir algılama ve hissetme yolu ve tam tersi olduğunu ileri sürmektedir.

Polisin ve makul olanın dağılımının nasıl kesiştiği Rancière'in *Filozof ve Yoksullar*'nda Platon'un *Devlet*'ini okuması üzerinden resmedilebilir. Rancière çok temel bir noktanın, 4. Kitap'ta gördüğümüz adalet tanımının (bir kişinin kendi işini yapması ve başkasının işine karışmaması) 2. Kitap'ta esasen ekonomik bir argüman olarak hâlihazırda belirtilen şeyin bir tekrarı olduğunun altını çizmektedir: Her kişinin kendisini bir işe adanması gerektiği. "Adalet imgesi sağlıklı şehri hâlihazırda örgütleyen iş bölümüdür."⁸ Ancak Rancière'in işaret ettiği, bir siyasal düzen idealinin, sınır çizme olarak adaletin ve görev ile doğaların hiyerarşikleştirilmesinin toplumsal düzene dayandığını göstermek değildir. Bu durumda, Rancière'in işaret ettiği iş bölümü verimliliğinin bir üst yapı olarak temele dayandığı, fakat siyasal ve toplumsal düzenin makul olanın belirli bir dağılımını dile getirdiği ve bununla dile getirildiğidir. Bu, Platon'un argümanında zamanın oynadığı rol üzerinden görülebilir. Görevlerin dağılımını meşrulaştıran, nihayetinde zamandır. "İşçilerin aynı anda iki şey yapmaya zamanlarının olmadığını teyit eden Platonik ifade, makul olanın dağılımı bağlamında işçinin bir tanımı olarak kabul edilmek zorundaydı: İşçi kendi işinden başka hiçbir şeyi yapmaya zamanı olmayandır."⁹ Rancière'in, 19. yüzyılda işçilerin hayatlarına ve mücadelelerine dair çalışması, *La Nuit des prolétaires* [Proleterlerin Gecesi] çalışmasında gösterdiği üzere, işçinin siyasal katılım yetkisinin

elinden alınması sadece Platon'un filozof kralının bir projesi değildir. Rancière'in yazdığı üzere:

Yani, işçilerin pratikleri -özel alanda yerleşik, çalışma ile dinlenmenin belirli bir zamana bağlı olarak birbirini izlediği- ve kendi pratikleri ile belli bir tür bedeninin ön kabulü arasındaki kamusal görünmezlik ilişkilerini, bu bedeninin kapasitelerine ve kapasitesizliklerine -birincisi, deneyimlerini ortak bir deneyim olarak evrensel kamusal tartışma dilinde ifade etme kapasitesizlikleri olan- eşit sayan bir görünürlük biçimi arasındaki ilişkiler.¹⁰

Dolayısıyla, toplumsal ve siyasal arasındaki ilişki sorusuna geri dönersek, her siyasal düzen, yani her polis biçimi estetik bir düzenden, makul olanın dağılımından ayrılamaz olduğu için siyaset ve ekonomi birbirine dolanmıştır.

Rancière sert bir biçimde "siyaset"i "polis"i'nin karşısına koymaktadır. Bir taraftan, herkesi kendi yerine göre yerleştiren polis mantığı, diğer taraftan, eşitliğin temel bir savından yola çıkan siyaset vardır. "İki heterojen sürecin karşılaşması için bir yer ve yol olduğunda siyaset gerçekleşir."¹¹ Öne sürülen ya da kendini öne süren "eşitlik", kanun önünde eşitlik veya fırsat eşitliği değil, anarşik bir eşitliktir; her düzene karşı gelişigüzel yükselen konuşma ve düşünme eşitliğidir.¹² Eşitlik Aristoteles'in tüm insanlığı konuşma kapasitesiyle, dolayısıyla siyaset kapasitesiyle eşitlemesinde bir an için gözüken, tüm siyaset felsefesinin kapsamaya çalıştığı skandaldır. Bu eşitlik belirli durumlara, belirli "yanlıslara" ilişkin olarak gelişigüzel biçimde ortaya çıkmaktadır fakat Rancière yine de "hiçbir payı olmayan bir pay biçimini" aldığını ileri sürmektedir. Hariç tutulan bu pay, polisin tanımladığı çıkar çatışmalarının ortaklarından biri, taraflarından biri haline gelemmez, çünkü uygun olmayıp, tam da toplumun sayımıyla dışlanmaktadır. "Payı olmayan her kim ise -antik zamanların fakiri, üçüncü sınıf, modern proleter- aslında ya hep ya hiçten başka hiçbir paya sahip olamaz."¹³ Rancière'in proletere yönelik ilgisi kısmen, Marx'ın proleterin "sivil toplumda olan ama sivil toplumdan olmayan bir sınıf" olduğu savından ileri gelmektedir.¹⁴ Rancière'i ilgilendiren bir öznelleştirme süreci, sayımın dışında bırakılmanın "yanlış"ından kaynaklanan bir süreç olarak, proleterdir.

Marx, siyasal çatışmaların ardındaki toplumsal süreci ve çıkarları, her insan hakları beyanının ardındaki bencil burjuvanın yerini saptayarak, proleterin dışlanmış durumunu siyaset yalanının bir semptomu olarak kabul ederken, Rancière gerçeklik adına dış görünüşleri kınanamamakta fakat bu dış görünüşlerin "makul olanın dağılımı" payını nasıl oluşturduğunu incelemektedir. Rancière, kendi tarihsel ve felsefi çalışmasında işçi-

lerin, proleterlerin kendi toplumsal pozisyonlarını dönüştürmek için eşitlik geleneklerini, kanunlarda ve anayasalarda beyan edilen yalnızca resmî özgürlükleri nasıl kullandıklarını incelemiştir. Rancière'in yazdığı üzere, "Sorun, bu var olan eşitlik ve onu yalanlayan her şey arasındaki bu farkı vurgulamak değildir. Sorun, dış görünüşlerle çelişmeyip, aksine onları teyit etmektir."¹⁵ Siyaseti sınıf mücadelesi bakış açısından görmek yerine, sınıf mücadelesinin zırlı kanunlarında siyasetin anlaşılabilirliğinin sırrını saptayan Rancière, sınıf mücadelesini siyaset bakış açısından görmekte, her siyasetin, her siyasal öznelleştirmenin sayılmayanın sayılmasını içerdiğini ve toplumsal ile siyasal arasındaki ayrımın arasından geçip, böyle bir ayrıma temel oluşturan ve onu doğallaştıran, tam da makul olanın dağılımını bozduğunu ileri sürmektedir.¹⁶ Dolayısıyla, Rancière'e göre toplumsal ve siyasal arasındaki ilişkinin genel bir sorunu yoktur. Sorun daha ziyade, toplumsal bölünmelerin siyasi yönünü savunan, bunları standarda veya eşitliğe karşı ölçen her siyasal kesintiyle yeni bir çerçeveye oturtulan bu ilişkidir. Sorun bir düzen ihtiyacında ısrar eden her polis düzenidir ki, bu da nihayetinde toplumsal bir düzendir.

Bu noktada, bir öznelleştirme süreci olarak proleterin kimliğinin saptanması noktasında, Rancière'in düşüncesi Badiou'ya en yakın hâle gelmektedir. Badiou *Théorie du Sujet* [Özne Teorisi] çalışmasında Marksizm'i "proleterleri özne olarak destekleyen söylem" şeklinde tanımlamıştır.¹⁷ Badiou bu ilk çalışmada, proleterin bir nesne olmayı, toplumdaki yerini belirleyen üretim güçlerinin ve ilişkilerinin diyalektiğine tabi olmayı bıraktığı ve bir özne, yalnızca "yerini" imha eden değil, devleti tanımlayan yerler hiyerarşisinin tamamını yok eden yıkıcı bir güç haline geldiği noktayı tespit etmeye çalışmıştır.¹⁸ Bir diğer deyişle, Badiou'nun diyalektiği nesnenin ve öznenin, kitlenin ve sınıfın, toplumsalın ve siyasalın birliğini ve çelişkisini düşünmeyi amaçlamıştır. Badiou'nun sonradan Marksizm'in saplandığını ileri sürdüğü tam olarak bu birliktir; tarihle siyaseti, bilgiyle hakikati, olanın nesnel bir tasviriyle olabileceğin reçetesini birleştirme çabası.¹⁹ Badiou'nun "Organization Politique" grubundan aktivist arkadaşı Sylvain Lazarus'tan bir tabir ödünç alacak olursak, bu, sınıfçılık hatası, özneliğin hâlihazırda mevcut bir grup kimliğini yansıttığı fikridir.²⁰ Badiou (ve Lazarus) için grupların, payların ve bunların ilişkilerinin tanımı yalnızca devletin işi olabilir, gerçek siyasetin olamaz.

Sınıfçılığın eleştirisi bir kişinin işçiyi ekarte ettiği anlamına değil, işçinin sicilini ve önemini değiştirdiği anlamına gelmektedir. Badiou'nun ileri sürdüğü üzere, "İşçi figüründen bahsettiğimizde, bu tam olarak ekonomiy-le ilgili bir figür değil, siyasi bir figürdür."²¹ Ayrıca, Badiou "fabrikanın" siyasi bir mekân olarak düşünölmeye devam edilmesi gerektiğini ileri sür-

mektedir. Badiou'ya göre fabrika "üretimin gizli ikametgâhı", "Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham"a siyasi bağlılığın altını oyan toplumsal, yani ekonomik eşitsizlik alanı değildir; yine de imtiyazlı bir siyasi mekândır.²² Aslen *L'être et l'événement* [Varlık ve Olay] çalışmasına dahil edilmek üzere yazılan, "The Factory as Event Site" [Olay Mekânı Olarak Fabrika] başlıklı kısa bir denemede, Badiou fabrikaya "mükemmel olay, boşluğun kenarındaki çoklunun paradigması" şeklinde atıfta bulunmaktadır.²³

Durumun nasıl böyle olduğunu anlamak için Badiou'nun sunum ve temsil arasındaki ayrımını incelemek gerekmektedir. Badiou'ya göre küme kuramı, bu iki kavramın özdeş olmamasına yönelik katı bir düşünceyi mümkün kılmaktadır. Küme kuramının iki temel ilişkisi, aidiyet ve kapsama, ilki bir durumu oluşturan çokluların tümünü ifade edip, ikincisi durumu temsil eden sayımı ifade ederek, sunum ve temsil arasında katı bir ayrımı mümkün kılmaktadır.²⁴ Dolayısıyla, aidiyet sunuma, tutarsız bir çokluğa işaret etmektedir. Kapsama ise temsilin, bir olarak sayılanın tanımına göre yapılandırılan çokluğun ikinci dereceden bölümüdür. Bu tanım verili bir durum içerisinde mümkün üç farklı terimin tayinini mümkün kılmaktadır. Badiou'nun yazdığı üzere: "Hem sunulan hem de temsil edilen bir terimi normal olarak adlandıracağım. Temsil edilen fakat sunulmayan bir terimi fazlalık olarak adlandıracağım. Son olarak, sunulan fakat temsil edilmeyen bir terimi tekil olarak tabir edeceğim."²⁵ Dolayısıyla temsilin sunuma oranla fazlalığı, kapsamanın aidiyete oranla fazlalığı, ait olan fakat kapsanmayan terimler olduğu için, eşzamanlı olarak bir eksikliktir. Diğer bir deyişle, sadece sunum temsili aşmamakta, temsil de sunumu aşmaktadır: verili herhangi bir durumun muhtemel çoklu sayımları vardır.

Bu ayrımlar, *Varlık ve Olay*'ın tamamını oluşturan asıl mantık, bunları fabrikaya geri götürerek açıklığa kavuşturulabilir ki, fabrika bu kavramları hem resmetmekte hem de üretmektedir. (Badiou'nun 1980'lerde küme kuramına ve matematiksel ontolojiye yönelmesi bağlamında "üretir", kitle ve sınıf diyalektiğine dair Marksist sorunlarla, aynı zamanda devletin sorunlarıyla hem siyasi hem felsefi olarak sürdürülen katılımın bir parçası olarak anlaşılabilir. Bunların tümü bir biçimde, kapsamanın ve temsilin sorunlarını, toplumsal bağın farklı sunumlarına dair tutarlılığı ve tutarsızlığı sunmaktadır.) Badiou'ya göre sorun sadece işçinin temsil edilmemesi, sayımın dışında tutulması değildir. Daha ziyade, Badiou'nun yetersizlik fikri, temsilin fazlalığı bugünün paradoksunu kavramayı mümkün kılmaktadır: İşçi siyasette ortadan kayboldukça, bizzat ekonomi sayımın merkezi, toplumun temsiline merkezi hâline gelmektedir. (Bu belki de neoliberalizmi tanımlamanın bir yoludur.) Badiou'nun yazdığı üzere: "Sayılan şey borsanın seviyesi, Avro, mali yatırım, rekabet vesairesidir; diğer taraftan, işçi figürü

hiçbir şey ifade etmemektedir.”²⁶ Toplumun sayımında veya temsilinde fabrikanın yerini işgal etmeye başlayan şey şirkettir. Şirket saf bir temsil, “bir fazlalığın altındaki tekilliği saklamaya yarayan bir terimdir”, işçileri sunmaksızın fabrikayı temsil etmektedir.²⁷ Kapitalist toplumun temel (ve belki de fazlasıyla şematik) yapısı şöyledir: Burjuva veya sermayeyi elinde tutan vatandaşlar sunulan ve temsil edilen şeklinde normal terimler olacaktır; sunulmaksızın temsil edilen fabrika fazlalık, sunulan fakat temsil edilmeyen işçiler tekildir. Badiou’ya göre işçinin dışlanması basitçe olumsal bir olgu, temsildeki değişimle üstesinden gelinebilecek bir burjuva önyargısı değil, çokluğun ontolojisinin temel bir yönüdür. Dolayısıyla, Badiou Marksizm’in devlet kuramının, devletin bireylerle değil sınıflarla ilgilendiğini varsayması, yani “devletin tarihsel ve toplumsal olarak halihazırda sunulmuş bir şeyi yeniden sunması” açısından doğru olduğunu, ancak bu sınıf temelini basit bir önyargıya indirgemesi açısından yanlış olduğunu ileri sürmektedir.²⁸ Badiou’nun Engels’in devlet kuramına ilişkin olarak yazdığı üzere:

Boşluk proleterin temsil edilmemesine indirgenmekte, dolayısıyla temsil edilemezlik temsil edilmemenin bir şekline indirgenmektedir; payların ayrı sayımı burjuva çıkarlarının, normallik ve tekilik arasındaki algılanabilir yarığın evrensel olmamasına indirgenmektedir; nihayetinde de proleter, sayım mekanizmasını birin fazlalığa oranına olduğu gibi indirger, çünkü mekanizmanın işlemekte olduğu fazlalığın kaçınılmaz olduğunu, bir varlık teoremi olduğundan, anlamaz.²⁹

Fabrikada esasen farklı iki norm birbiriyle karşı karşıya gelmektedir; sunum ya da sivil toplumu tanımlayan sayım ve yalnızca temsil edilmemekle kalmayıp, sunulabilir olmayan üretkenlik. Badiou’nun ileri sürdüğü üzere, eğer işçi sayılırsa yalnızca işçi, bir istatistiksel birim olarak sayılmakta, istihdamı ölçen istatistikte sayısallaştırmayı aşan bir çokluk olarak sayılmamaktadır. Temsil sunuma sebep olmamaktadır. İşçiyi yeterli biçimde temsil eden bir devlet ya da sendika yoktur; bizzat tutarsız çokluğu temsil etmenin bir yolu yoktur. İş ve sunum arasındaki uçurum, üretim mekânını genel toplumsallıktan ayıran duvarlarda ve güvenlik görevlilerinde dışa vurulmaktadır. “Fabrika esasen siyasi olmayan bir yerdir, işçileri siyasallaşmış olsun ya da olmasın... Siyaset tam olarak, bizzat iş, başka işin kesintiye uğramasını gerektiren saf bir yaratı olduğu için endüstriyel işin zıttıdır.”³⁰ Siyasal talep, işçileri yeterli biçimde temsil edecek değildir, böylesi yalnızca devletin bir işi olabilir fakat fabrikanın mekânının, temsil edilemeyenin, tutarsız çokluğun katılımını sağlayacaktır. Bu katılım bizzat mekân tarafından gerekli kılınmamaktadır. Fabrika bir siyaset mekânıdır ki, bu da gerekli bir siyasi tepkiyi yapılandırdığı anlamına gelmez. Tarihsel gelişimin

bir teleolojisi, üretim ilişkilerinin prangalarını kıran üretim güçlerinin bir diyalektiği yoktur. Fabrika bir olay mekânı, siyasetin buradan ortaya çıkabileceği bir alandır, siyaset üzerinde gerekli etkileri olan bir güç değildir.³¹ Devletin bakış açısıyla, esas olan, fabrikanın ve siyasetin ayrı olduğu, iki farklı bilgi düzenine, iki farklı temsil normuna ait olduklarıdır. "Fabrika siyasi bir mekândır" beyanı, işçinin siyasi figürünün hatırlatılması sadece devletin bakış açısından geçersiz değil, bizzat mekân tarafından karar verilebilir değildir. Buna, bu kapsamda siyasi öznenin, kendisini bu olaya sadakat içerisinde oluşturan bir öznenin müdahalesi yoluyla isim verilmelidir.

Bu mekânı kapatmak, temsil edilmeme bölgesi olarak varlığını sürdürmesine izin vermek siyasetin, bizzat siyasi olayın dışlanmasıdır. Badiou bu dışlanmayı sadece ekonominin çeşitli temsillerine, şirkete ve borsaya ilişkin olarak değil, bizzat siyasi aidiyete ilişkin olarak teşhis etmektedir. Badiou, kendisini günümüz Fransız siyasetinde dışa vurmuş olan tarihsel bir isim zincirini belirtmektedir. Bu zincirden kurtulanlar şunlardır: "ilk olarak işçiler, ardından göçmenler, son olarak da yasadışı yabancılar."³² Fransa'nın yakın zamanlı tarihinde, grev yapan işçilerin göçmenler olarak, Fransa'ya düşman, yıkıcı bir öge olarak damgalandığı çeşitli olaylardan yola çıkarak, Badiou'nun resmettiği üzere, bu, işi yalnızca toplumda sayılan şeyden etkili biçimde silmemekte, silmeyi de silmektedir. Sadece kanun ve bu kanunu ihlâl edenler vardır veya ABD'de dediğimiz gibi "hukukun üstünlüğü"ne dayalı bir toplum ve "kanunsuzlar". İşçiyle topluma ait ama topluma dahil edilmeyen bir şey olarak yüzleşmek yerine, burjuva toplumun özündeki boşluk gibi, sayımın yıkıcılığı da harici bir sebebe dayandırılmaktadır. "Devlet suçlunun aşkınlığından kaynaklanan boşluğun içkinliğinin görünmesini engellemektedir."³³ "Şirket" -fabrikanın yerine- ile göçmen -işçinin yerine- arasında toplumun boşluğu, temsili aşan tutarsızlık çoklukları, tutarsızlığın toplumu saymasını önlemektedir.

Badiou'nun, "sayım" sorusunu, devlet tarafından toplumun tutarsız kalabalıklarının temsili belirlenerek, işçi figürünün siyasi bir figür olduğuna dair ısrarının bağıntısı, ekonominin radikal bir müdahale mekânı olarak yetkisinin elinden alınmasıdır. "Ekonomiye karşı ekonomik bir savaş olamaz."³⁴ Radikal ekonomi politik Badiou için bir oksimoron değilse de bir imkânsızlık haline gelmektedir. Badiou'nun bunu niçin ileri sürdüğünü anlamak amacıyla onun düşüncesini Rancière'den ayıran temel farklardan birini kavramak gerekir. Rancière gibi, Badiou'ya göre siyaset öznedir, eşitlik ve adalet yalnızca bunları bir aksiyom olarak, yani müdahalelerin dayanağı olarak alan bir özne ile sürdürülebilir. Eşitlikle ilgili nesnel hiçbir şey yoktur; dünyada var olan hiçbir şeyi ya da gerçekleştirilecek hiçbir programı ifade etmemektedir.³⁵ Badiou, çıkarla tanımlanan özneye karşı

bu özneyi, kendisini eşitlikçi aksiyoma sadakatle idame ettiren özneyi radikal olarak ayırmaktadır. Her "Thermidor"un, siyasal sürece son vermeye yönelik her çabanın ardında "her öznel talebin kalbinde bir çıkarın yattığı fikri vardır."³⁶ Bu, çıkarı, her protestonun ve siyasal eylemin arkasında belirli bir "çıkar grubunun" kendine hizmet eden taleplerini gören siyasal eyleme yönelik, her alaycı suçlamada görülebilmektedir. Fakat bu aynı zamanda temel malik, temel antropoloji, neoliberal ya da Marksist, altta yatan ekonomi düşüncesi, her insanın bir çıkarla, benliğin muhafazasıyla tanımlandığı fikridir.³⁷ Badiou'ya göre toplumsal ve siyasal, ekonomi ve siyaset arasındaki ayırım insanlığın merkezindeki bir ayırımın izini sürmektedir. Bir tarafta çıkar, yaşayan tüm şeylerle paylaşılan hayatta kalma mücadelesi, diğer tarafta ise ölümsüz olma, eşitlik ve adaletin hakikatine sadakati idame ettirme kapasitesi vardır. Bu esasen, toplumsal ve siyasal arasındaki ilişkiyi "makul olanın dağılımına", görüneni ve bilineni tanımlayan tarihsel olarak oluşturulmuş yerlerin ve faaliyetlerin ayırımına atfeden Rancière'den farklıdır. Rancière'e göre Badiou'nun siyasal öznelleştirme "antropolojisi" -daha iyi bir terim olmadığından- felsefenin ilk günahına, düşünenler ve düşünmekten acizler arasındaki ayırma tehlikeli biçimde yakınlaşmaktadır. Başından beri, Platon'un *Devlet*'inden beri felsefe, felsefeye uygun olmayanları kendi içinden tasfiye etmeye çalışmıştır. Felsefenin tasfiye ettiği, esas çıkarı yalnızca kendi ruhunu değil, felsefenin tamamını yozlaştırmakla tehdit eden zanaatkârdır.³⁸ "Bir kişi boş zaman düzeni ve köle gibi çalışma düzeni arasında radikal bir kırılmanın, şehrin değil, filozofun yararına olduğunu kabul etmelidir."³⁹ Rancière'e göre düşünce düzeni ve toplumsal düzen aynı eylemle, bir ustalık varsayımıyla ya da ustalık hilesiyle oluşturulmakta, dolayısıyla eşitlik her ikisinin de doğruluğunu sorgulamaktadır.

Badiou'nun ve Rancière'in işçiyi ya da proleterleri bir öznelleştirme figürü olarak nasıl anladığını inceleyerek ikinci bir ayırım noktası kavranabilir. Rancière'in proletere ilgisi proleterin tutarlılığına değil, proleterin dışlanmasına, nesnel bir sınıf olarak çözülmesine, her türlü öznelleştirme için gereken kimliksizleştirmeyedir.⁴⁰ Payı olmayan pay budur. Buna karşı Badiou, bir militanın bakış açısını idame ettirmeye çalışmış, isimlerin ve kategorilerin çözülmesini değil, bunları sürdüren gücü aramıştır. Badiou ve Rancière arasındaki farkın izi, Spinoza'nın "İnsan düşünür" aksiyomunu (Lazarus'un hatırlatmasıyla) nasıl yorumladıklarına kadar geriye sürülebilir. "İnsan düşünür": Yani, düşünce seçili birkaç kişinin imtiyazı değil, evrensel bir kapasitedir.⁴¹ Rancière herkesin yersiz düşündüğü, işçinin her zaman bir işçi olarak, kadınların kadınlar olarak vb. düşünmediğine dair, düşüncenin temel hata eğilimini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, düşünce

herhangi bir toplumsal düzen için gereken yerler hiyerarşisinin doğruluğunu sorgulamaktadır.⁴² Badiou ise düşüncenin tutarlılığını, daha doğrusu sadakatini, yalnızca kanaatin dışına çıkmaya yönelik değil, bilginin bakış açısından karar verilemez olan durumlara müdahale etmeye yönelik düşünce kapasitesini vurgulamaktadır. Sonuç olarak, bu fark bizi Badiou'nun ve Rancière'in belirli "felsefi pratiklerinin" farkına geri götürmektedir: Badiou'nun siyasi eyleme değer bir ontolojiyi sistematik olarak dile getirmesi ve Rancière'in tarih, sanat ve siyasete yönelik tekil fakat kesişen soruşturmaları.

Bu farkları incelemenin, Badiou'yu Rancière ile karşılaştırmanın ve kıyaslamanın pek çok yolu vardır. Siyasetin altında yatan bir toplumsal gerçeklik olarak değil, siyasal öznelleştirmenin bir süreci olarak işçi figürü ya da proleter etrafındaki düşüncelerine dair gidişatların, tam olarak kimliğin değil fakat çakışmasının altını çizmeye çalıştım. Bu çakışma yalnızca bu öznel figürün yokluğu üzerinden değil, bir siyaseti sürdürme kabiliyeti olan herhangi bir özne üzerinden, günümüz siyasetini yeniden inceleme yolunu mümkün kılmaktadır. Badiou'nun yazdığı üzere:

Siyasal özne çeşitli adlarla anılmıştır. Siyasal özne 'vatandaş' olarak ifade edilirdi ki, bu kesinlikle seçmen veya belediye meclis üyesi anlamında değil, 1793'ün Jakobeni anlamındaydı. Siyasal özne 'profesyonel devrimci' denirdi. 'Halk militanı' denirdi. Siyasal öznenin adının askıya alındığı bir zamanda, siyasal özne yeni bir ad bulmak zorunda olduğumuz bir zamanda yaşıyormuşuz gibi gözüküyor.⁴³

Siyasal özneye yönelik bu arayış basitçe, tanınmayan sınıfların ve toplum kategorilerinin tümünü tanıma ve kapsama meselesi değil, temsilin siyasal düzeninin kendi temel dışlanmasıyla yüzleştiği kesinti noktasını tespit etme meselesidir. Badiou ve Rancière her türlü siyaset düşüncesinin, siyasal düşüncenin siyasetin temsilini yapılandıran ayrım düşüncesi olması gerektiğini, siyasetin dışladığıyla bağlantı kurması gerektiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla, Badiou ve Rancière çoğu kişinin "Marksizm'in ölümü" ile birlikte gömülmüş olduğunu düşündüğü bir soruya geri dönmektedir: Siyaset ve ekonomi arasındaki, iş yeri ve siyasal temsil alanı arasındaki ilişkinin sorusuna. Bu soruya çoğu ideoloji eleştirisi biçiminde olduğu gibi, hakikat ve görünüş arasındaki basit zıtlık olarak değil, siyasal öznelere ve siyasal müdahalelerin oluşturulduğu örnek niteliğindeki mekân olarak geri dönmektedirler.

Dipnotlar

- 1 Slavoj Žižek, "The Lesson of Rancière," afterword to Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, trans. Gabriel Rockhill (London: Continuum, 2004), 75.
- 2 "Bu, dile sahip olmanın fiziksel bir kapasite olmamasındandır. Bu simgesel bir ayrımdır, yani konuşma düzeni ve bedenler düzeni arasındaki ilişkinin simgesel bir saptamasıdır." Jacques Rancière, "Introducing Disagreement," trans. Steven Corcoran, *Angelaki* 9:3 (2004): 5.
- 3 Aristotle, *Politics*, trans. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett), 1292b27.
- 4 Jacques Rancière, *On the Shores of Politics*, trans. Liz Heron (New York: Verso, 1995), 11.
- 5 *Age.*, 14.
- 6 Jacques Rancière, *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota, 1999), 29.
- 7 Rancière, *The Politics of Aesthetics*, 12.
- 8 Jacques Rancière, *The Philosopher and His Poor*, trans. John Drury et al. (Durham: Duke University Press, 2003), 25.
- 9 Rancière, *The Politics of Aesthetics*, 14.
- 10 *Age.*, 13.
- 11 Rancière, *Dis-agreement*, 30.
- 12 Jacques Rancière, *Le haine de la démocratie* (Paris: La Fabrique Éditions, 2005), 48.
- 13 Rancière, *Dis-agreement*, 9.
- 14 Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans. Annette Jolin and John O'Malley (Cambridge: Cambridge University, 1970), 141.
- 15 Rancière, *Disagreement*, 88.
- 16 "Sınıf mücadelesini siyasi bir bakış açısından yeniden yorumladığım kadar, siyaseti sınıf mücadelesi bağlamında çerçevelemiyorum: Sınıfsızlandırma gücü olarak sınıf mücadelesi." Jacques Rancière et al., "Democracy, Dissensus, and the Aesthetics of Class Struggle: An Exchange with Jacques Rancière," *Historical Materialism* 13:4 (2005): 289.
- 17 Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982), 62.
- 18 *Age.*, 57.
- 19 Alain Badiou, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham (London: Continuum, 2005), 334.
- 20 Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom* (Paris: Seuil, 1996), 12.
- 21 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, (London: Verso, 2001), 102.
- 22 "Üretimin gizli ikametgâhı" ve "Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham" ifadeleri *Kapital*'in İkinci Bölümü'nün sonundan: Ekonomi Politik'in Bir Eleştirisi, birinci cilt. Retorik olarak yoğun olan bu paragraflar dizisinde Marx, mübadele alanı piyasadaki üretim diyarı fabrikaya geçişin, burjuva toplumunda eşitlik görünümünden

eşitsizlik hakikatine geçiş olduğunu ileri sürmektedir. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin, 1977), 280.

23 Alain Badiou, "The Factory as Event Site," trans. Alberto Toscano, *Prelom* 8 (2006): 172.

24 Badiou, *Being and Event*, 81.

25 *Age.*, 99.

26 Badiou, *Ethics*, 103.

27 Badiou, "The Factory as Event Site," 173.

28 Badiou'nun devlete dair düşüncesi pek çok açıdan Marx'a dayalıyken, Rancière gibi, siyaset kuramına sınıf ayrımını getirdiği için Aristoteles'in hakkını teslim etmektedir: "Aristoteles, düşünülebilir oluşumların -kavramın dengesine uyanların- bir gerçeklik haline gelmelerini engelleyen ve siyaseti garip bir etki alanı yapan de facto yasaklamanın... nihayetinde zengin ve fakirin varoluşu olduğuna halihazırda işaret etmiştir" (Badiou, *Being and Event*, 104).

29 *Age.*, 110.

30 Badiou, "The Factory as Event Site," 175.

31 Badiou'nun bir olay, herhangi bir mevcut durumla bir kırılma olarak siyaset üzerindeki ısrarı ve işçi figürü ile siyasetin merkezi mekânı olarak fabrika üzerindeki ısrarı arasında, belki de gerilim vardır. Badiou bu gerilimi *Peut-on Penser la Politique?* çalışmasında irdelemektedir. Bu metinde, Badiou işçi ile bağlantı kurmanın herhangi bir tahakkümsüzlük siyaseti için en azından stratejik olarak gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Bu gereklilik işin bizzat doğasından değil, fabrikanın durumundan kaynaklanmaktadır. Bakınız, Alain Badiou, *Peut-on Penser la Politique?* (Paris: Seuil, 1985), 81.

32 Badiou, *Ethics*, 103.

33 Badiou, *Being and Event*, 208.

34 Badiou, *Ethics*, 105.

35 Alain Badiou, *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London: Verso, 2005), 98.

36 *Age.*, 132.

37 Badiou, *Ethics*, 46.

38 "Diğer değersiz küçük adamlar bu pozisyonun, güzel ödüllerle ve gösterişle ağzına kadar dolu olmasına rağmen boşaldığını gördüklerinden ve 'hapisten kaçıp bir tapınağa sığınan tutsaklar gibi' kendi mesleklerinden memnuniyetle felsefeye atlarlar... Bu, pek çok insanın, zanaatları ve uğraşlarıyla bedenlerinin eğildiği kadar, bayağı görevlerle ruhları kasılmış ve bozulmuş, kusurlu doğası olan insanların hedeflediği şeydir." Plato, *Republic*, trans. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 2004), 495d.

39 Rancière, *The Philosopher and His Poor*, 33.

40 Bu eleştiri Peter Hallward tarafından yapılmıştır, "Jacques Rancière and the Subversion of Mastery," *Paragraph* 28 (2005): 43.

- ⁴¹ Lazarus, *Anthropologie du nom*, 11.
- ⁴² Rancière, *The Names of History*, trans. Hasson Meleny (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 67.
- ⁴³ Badiou, *Metapolitics*, 102.

Yasasızlığın Gücü: Alain Badiou'nun Adalet Teorisi*

BRUNO BOSTEELS**

Yasayı ve parlamenter demokrasiyi savunma bahanesi ile devlet yasadızlık olarak tüm meşrulukların, hak ve yasa ihlallerinin gayrı meşru aracı olmak konusunda emsalsiz bir örnek teşkil etmektedir. Öte yandan, komünist öngörü, yasadızlığın proletarya siyasetinin son yasası olabileceği iddiası ile adalet yönündedir. Devrime ilişkin yegâne modern teori olan komünizm evrensel adalet ilkesini yani yasa olarak yasadızlığı sürdürebilen bir özneliği gerçekleştirmiştir.

Alain Badiou

I

ALAIN Badiou'nun yasa ve olaya dair en uzun ömürlü yorumuna *Théorie du sujet* [Özne Teorisi] kitabının *Lack and Destruction* [Eksiklik ve Yıkım] bölümünde rastlanmaktadır. Hâlâ pek bilinmeyen bu çalışmasının ilgili bölümü, kitabın somut ve kavramsal anlamda çekirdeğini oluşturmaktadır. Badiou konuya dair düşüncelerine ilk kez *Özne Teorisi* çalışmasında yer vermemiştir elbette. Bundan önce, suç mevzu bahis olduğunda yasaklama ve arzuyu ilişkilendirmesinin yanında yasa ve günahı da çözülmeyecek

* Çeviri: Ferzan Dilge. **Orijinal Kaynak:** Bosteels, Bruno. (2008). "Force of Nonlaw: Alain Badiou's Theory of Justice" *Cardozo Law Review*, Vol: 29, 1905-1926.

** ABD'deki Colombia Üniversitesi'nde Latin Amerika ve İberyan Kültürü ile Karşılaştırmalı Edebiyat ve Toplum Enstitüsü'nde Profesör. E-Posta: bb438@columbia.edu

bir şekilde ilişkilendiren Paul'un *Letter to the Romans* [Romalılara Mektup] metninde geçen kanonik pasaja dair *Saint Paul: La fondation de l'universalisme* [Aziz Paulus: Evrenselciliğin Temeli] başlıklı bir çalışma kaleme almış ve burada yer verdiği düşünceleri epey tartışılmıştır. Çünkü sonraki kitapta yer alan *Paul Against the Law* [Yasaya Karşı Paul] bölümünün aksine, yasa ve olay ya da yasa ve kanuni süre arasında katıksız bir zıtlığa rastlanmamaktadır. Daha ziyade olayın sadece mevcut yasanın açmazından çıktığı değil aynı zamanda yeni bir yasanın belirmesi durumunun olay sıfatıyla olay tanımının ilk örneklerini imlediği, dâhili olarak bölünmüş ve sarmal haline bürünmüş bir dönemselleştirmeye rastlanmaktadır.¹ Badiou'nun külliya-tı elbette hukuki ve adli pek çok meseleyi de ihtiva etmektedir. Örneğin, *D'un désastre obscur* [Müphem Bir Felaketten] çalışmasında hak ve hukukun üstünlüğü düşüncesine yönelik bir eleştirisi mevcuttur. Bu kavramlar totaliteryanizm diye adlandırılan tehdide karşı liberal parlamenter demokrasinin savunucuları hakkındadır ve onlar tarafından yönlendirilmektedir. Diğer bir örneğe bakacak olursak, *L'Ethique: Essai sur la conscience du Mal* [Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme] çalışmasında göreceğimiz üzere insan haklarına dair etiğin mukayeseli bir eleştirisi mevcuttur.² Fakat bu tartışmalar, epey bilinen Etik çalışmasındakiler bile, en azından bana göre fazlasıyla özet gibi durmakla kalmazlar, ayrıca *Özne Teorisi* çalışmasındaki yasaya ilişkin eksensel yorumlarla kıyaslandığında dar bir kapsama sahiptir.

İlk olarak 1975 yılının Ocak ayı ve 1979 yılının Haziran ayı arasında bir seminer olarak sunulan ve 1981 Temmuz'una tekabül eden bir önsözle ancak 1982 yılında, yani Fransa'daki başkanlık seçimlerinde François Mitterrand'ın şamatalı bir şekilde galip gelmesinin hemen ardından basılabilen *Özne Teorisi* Badiou'nun Jacques Lacan'ın eşsiz stiline, ince kavrayışına ve cüretkârlığına en çok yaklaştığı çalışmadır. Aynı zamanda Badiou Lacan'ın öğretilerini derin bir incelemeye tabi tutmuş ve genişletmeye çalışmıştır. Dahası, geçmişe bakıldığında, bu çalışmanın, Derrida'nın konuya dair pek çok metni arasından, Walter Benjamin'in klasik fakat bu nedenle örtük anlamlar içeren makalesi *Critique of Violence* [Şiddetin Eleştirisi] çalışmasına ilişkin titiz bir eleştiri içeren *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"* [Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli] metni içinde yer alan belirli temaları öngördüğü söylenebilir.³ Aslında hem Badiou hem Derrida yasayı, yasanın bizzat kendisine dâhil olan "yasasızlık" boyutunu ortaya çıkarmak amacıyla alabora olduğu sınır noktasına getirmek peşindedirler. Daha net konuşmak gerekirse, Fransızca'da kullandıkları kelimeler sırasıyla *non-loi* ve *nondroit* kelimeleridir. Bu nedenle, yasasızlık kavramı üzerinden Badiou ve Derrida arasında umulmadık bir uzlaşa beklentisine girebiliriz (her

ne kadar bu kavramlardan hareketle vardıkları sonuçlar bizi geniş ölçüde farklı olan iki ayrı yola yöneltse de). Sonuç olarak, *Lack and Destruction* bölümünde geçen yasa ve olay kavramlarını göz önünde bulundurarak tartışmaların yeniden değerlendirilmesi bilhassa günceldir ve zamandan bağımsız olarak günümüz için de geçerlidir. Aynı durum Badiou'nun *L'Etre et l'événement* [Varlık ve Olay] çalışmasını takiben yayımlanan *Logiques des mondes* [Dünyaların Mantıkları] için de söz konusudur. Bu çalışma yalnızca *Özne Teorisi* çalışmasında rastlanabilen temel kavramsal aykırılıkların pek çoğunu diriltmekle kalmaz, aynı zamanda buna karşılık ikincisinin de *Varlık ve Olay* çalışmasının iki cildine karşı yöneltilen en yaygın itirazların bazılarına yönelik öngörülen reddiyeleri içerdiği söylenebilir. Yine de ikincisine yönelik, en göze çarpanı Slavoj Žižek'ten gelmek üzere iddialı bir yaklaşıma dair duygudaşlık söz konusu olduğunu unutmamakta fayda vardır.

II

Badiou'nun *Özne Teorisi* çalışmasında yer alan yasa ve olay tartışmasına ilişkin kaynakları pek çok dil geleneğini kapsayarak ve modernlikten romantikliğe oradan da ilkçağa dek uzanarak üç bölümden oluşmaktadır: Lacan'ın çalışması ile ilintili olarak Fransız psikanalizi hem Hegel hem de Hölderlin ile eleştirel bir *Auseinandersetzung* üzerinden Alman idealizmi ve Sofokles ve Eshilos arasındaki ihtilaf aracılığıyla Yunan trajedisi. Özneye dair yenilenmiş diyalektik teorinin bir bölümü olarak adalet meselesine yönelik olan bu son madde aslında aynı zamanda diğer iki geleneğin ağlarını da örür, onları da birleştirir. Bu nedenle özellikle psikanaliz mirası ile iç içe geçmiş olarak, özneye ilişkin modern bir siyasal teori için Yunan trajedisinin önemine dair bir tartışma ile başlamamız gerekmektedir.

Judith Butler *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* [Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı] başlıklı çalışmasında bize şunu hatırlatmaktadır: "George Steiner'in *Antigone*'ye yönelik tarihsel değerlendirmelere ilişkin çalışmasında aslında peşine düşmemiş olduğu ikircikli bir soru ile karşı karşıya kalır: Şayet psikanaliz hareket noktası olarak Oedipus yerine Antigone'yi belirlemiş olsaydı ne olurdu?"⁴ Günümüzde, Butler'ın da dersleri boyunca belirttiği gibi, bu soru artık pek de ikircikli durmamaktadır. Aksine, Steiner'in karşı olgusal hipotezinde açıkça görülen hiyerarşiyi bozarak, Oedipus'tan Antigone'ye doğru teorik bir kaymanın post-Oedipal zamanlarımızın etik ve siyasal açıdan baskın özelliklerini tanımladığını söyleme cesaretinde bulunuyorum (tabi bu noktada bir siyasetten bahsetmek mümkünse). Günümüzde, resmi etik veya siyasal eyleme

ölçüt getiren şey, Creon'un terör estiren yasasının ötesinde Antigone'nin adalet ilkesine karşı ölümüne sadakatidir (Bu yasa Derrida'nın da deyimiyle "yasadışı adalet, yasanın ötesindeki bir adalet" anlayışıdır⁵). Aslında bu tartışma zeminindeki etik ve siyaset kavramları genellikle ayrıştırılmaz gibi durmaktadır, tabi eğer ikincisi ilkinin içine büsbütün devrilmezse. Fakat haddizatında genel anlamda Sofoklesçi trajedi modeli sınırları içerisinde kalacağımızı belirtmek isterim.

Buna karşın Badiou'nun *Özne Teorisi* çalışmasındaki amacı, Butler'ın George Steiner'dan ödünç aldığı sorudan çok daha kapsamlı ve daha ihtilaflı bir soru ile toparlanabilir: Psikanalizler neden gözlerini tümüyle ve bilhassa Sofokles'e çevirmiştir (ve günümüzde psikanalizlerin yanı sıra genel anlamda eleştirel teori ve felsefe için de aynı soru geçerlidir)? *Opésteia* [Oresteia] üçlemesindeki ikiz karakterler olarak Orestes ve Athena ile bunları diyalektik gerilime dâhil edebilmek için hem Oedipus hem de Antigone ve Creon arasındaki ayna ilişkisi bağlamında bir an olsun neden durup düşünmemişlerdir? Kısacası Sofokles kendinden önce gelen Eshilos ile neden tamamlanmamıştır? Badiou duruma ilişkin şunları söyler:

Özne teorisine yönelik psikanalitik katkı hususunda eleştirel sınırlarımızın bütün gayesi şu soruyu sorarak değerlendirilebilir: neden bunun özne teorisi özünde Sofokles'e dayanmaktadır, yani Oedipus kompleksini baz almaktadır? Kanaatimce Eshilosçu olmamız gerekir. Lacan Sofokles'ten yanadır, fakat Eshilos'u işaret eder, bu da bizim erişmek istediğimiz noktadır.⁶

Özne teorisinde gösteren olan veya temel kavramlar olarak Sofokles ve Eshilos'un dile getirilmesini sağlayan bu kavram çifti sırasıyla bir yandan kaygı ve süperego'ya öte yandan cesaret ve adaletle işaret eder:

Özne teorisi mevzu bahis olduğunda bir tane Sofokles'e bir tane de Eshilos'a göre şekillenmiş olanından bahsedebiliriz. İkincisi (tarihsel açıdan ilki olsa da Freud'a göre yine de ikincisi ve bununla birlikte Marx'a göre gizliden gizliye birincisi olan) kavram çiftindeki diğerini tümüyle diyalektikleştirir çünkü yapısını sürdürdüğü kaygı ve süperegonun yanı sıra cesaret ve adaletin özne-etkisi söz konusu olduğunda gerekli işlemler olduğunu kabul etmektedir.⁷

O hâlde, cereyan eden şey yalnızca gaip bir zemin ya da temel yoksunu olarak bu yasadışlığın bir tekrarı olmakla kalmayıp aynı zamanda yeni bir yasa ya da yeni bir hak vakası olduğunda, Derrida'nın "mistik temel" olarak adlandırdığı yasa çerçevesindeki yasadışlık bölümünü de kapsayan adalet ve yasa kavramları arasındaki bu belirli ilişkiyi nasıl tasavvur etmeliyiz?

Badiou'ya göre (aynı şekilde Benjamin için de ve Derrida'nın bu riskli yolda kendisini takip etme konusundaki gönülsüzlüğüne rağmen) adalet ihtimali yasa ve yasasızlığın bir fasıla ilkesi ile veya hatta bir yıkımla farklı bağlamlarda tekrar edilebilmeye yönelik istiap haddinin desteklenmesine ve genişletilmesine ihtiyaç duyar. Yoksunluğun amiri olarak yıkımın yokluğunda, aksine, günümüzde hem tarihsel bağlamda hem de teorik ve felsefi düzeyde bize kalan şey ya boşluğun yokluğu tarafından üretilen kaygıyı cesurca kucaklamak ya da yasanın korkutucu olan aynı anda her yerde bulunması niteliğini mutlak anlamda aşan imkânsız olasılığı öngörmek alternatiflerine indirgenmiştir. Bu mutlak anlamda aşma durumu, elbette ki etkili bir fasılayı beraberinde getirmediği için, korku rejiminin müstehcen yanlarını, zeminsiz temelini ya da bir kez daha katışıksız yasasızlık içindeki köksüzlüğü gözler önüne sermek haricinde bozulmamış, el değmemiş bırakacaktır. Aslında, günümüzde düşünceden doğan cesaret, tabi bunu hâlâ bu şekilde söyleyebiliyorsa, kesinlikle yalnızca böylesi netameli bir riske gittikçe daha fazla dayanıyor görünmektedir.

III

Lacan'ın seminerine yakın mesafede kalarak (zaten diğer türlü mevzu bahis olamaz), Badiou her şeyden önce Sofoklesçi trajediyi Antigone ve Creon tarafından temsil edilmiş haliyle kaygı ve süperegö arasında bitmek bilmeyen bir düello bağlamında okumaktadır. Bu iki temsil üzerinden, yasa düzeni ile sınırları belirlenmiş alan tahrif edilir. İlk olarak yasadaki bir boşluk ile ya da daha ziyade boşluğun yokluğu ile şüphe götürmez bir biçimde kaygıda tezahür ederek ve ikinci olarak da süperegodaki hiddette açığa vurulduğu üzere yasanın kendi üzerindeki dâhili ölçüsüzlüğü ile:

“Creon” süperegönün adıdır: Hükümet denetiminin kaldırıldığı yasa, tahrif edilmiş ve kendi yerel özü tarafından hükmettiği alan üzerinde aşıcı güce dönüşmüş yasa. “Antigone” kaygının adıdır, yani, mekânın düzenlenmiş sonluluğunda yerleştirilemez olan gerçeğin sonsuzluk ilkesidir. Bu bakış açısından, Antigone ve Creon, oyundaki düşmanlara rağmen, aynı süreci, Sofoklesçi trajik özneyi teşkil eder.⁸

Bu nedenle Badiou tıpkı kendisinden sonra gelenler gibi Sofoklesçi kahramanların karşılıklı tabiiyetlerini vurgular. Sadece Antigone'nin arzusundan vazgeçmeme yönündeki kaygı temelli kararı yasaya içkin yıkıcı öfkeye yani şehir devleti yasası kılığında gösteri yapan sert yasasızlık unsuruna karşılık ayaklanmış gibi görünmez; bunun da ötesinde aynı zamanda isyanı zaten Creon'un yasanın aşırıcı biçimine karşı bir tepkiden fazlası değildir. Gücü elinde tutabilmesi için ikincisinden sonra gelir ve tamamen

ona dayanır. Judith Butler'ın da ısrarla öne sürdüğü üzere, Antigone hukukun üstünlüğü dilinin dışında bir dille belirtmez arzusunu: "Her ne kadar Hegel Antigone'nin eyleminin Creon'unkinin zıddı olduğunu iddia etse de bu iki eylem birbirinin tersi olmaktan ziyade birbirine ayna tutmaktadır".⁹ Hâlâ Antigone'den bahsederek şunları ekler: "Eylem olarak anlaşılan sözleri egemen gücün dili ile kiyazma' çerçevesinde ilintilidir. Onun sözleri ile ona karşı konuşur, aynı anda hem emirler yağdırır hem de emirlere karşı gelir. Başkaldırdığı ve bağlamından hariç olduğu o egemen gücün dilini kullanır."¹⁰ Fakat Butler'dan farklı olarak, Badiou zaten Lacan'ın yayımlanmış olan öğretilerinde geçerli olan bu kiyazmik çıkarım ilişkisini tanımlayacak çeşitli ifadeler bulmuştu.

Öncelikle süpereo yasa ile karıştırılmamalıdır, zira yasanın yıkıcı köklerine açılmaktadır. Bu nedenle ortaya çıkardığı şey dilbilimsel totolojinin mantıksız ifradını sürdüren katışıksız ihtar gücüdür. "Süpereo yasanın gücünün kaynağına erişim sağlar, artık dilin düzenini benimsemez, fakat yasanın tahakküm niteliğinin merkezinde bulunur." Badiou bu sözlerle, Lacan'ın temel metinlerinden olan *Le Séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud* [Seminer Kitap – 1: Freud'un Teknik Makaleleri] çalışmasına ilişkin yorumlarında yer verir ve şöyle devam eder: "Şayet yasa yıkıma dayanabilirse (yani yasanın kendisinin telaffuz ettiği tekrarın aşırılığına dayanabilirse), bu yasanın tahakküm şeklini almış olan, kendisinde aşırılık ve yıkım olan temel düzeni sayesindedir."¹¹ Bu aşırılık ve yıkım unsuru Badiou'nun yasadaki yasasızlık olarak adlandırdığı şeydir. Süpereo'nun buyruğundaki gaddarlıkta kendini gösterir, masum duran *Yapmalısın* ibaresine ya da *Yasa Yasadır* yazısındaki laf kalabalığına indirgenmiştir: "Yasasızlık kendisini yasanın doğrulayıcısı olarak açığa çıkarır; bu nedenle süpereo eş zamanlı

* Kiyazma (chiasmus) retorik yapmak için kullanılan söz sanatlarından. Antik Yunan ve Romalılara kadar uzanmakta, hatta Sanskrit metinlerinde de örneklerine rastlanmaktadır. Sanatsal bir etki oluşturmak için iki veya daha fazla cümle ya da cümlecik birbirine karşı dengelenir. Bu dengeleme esnasında cümle dizilimi ya da düşünce ile oynanabilir. Klasik kullanımında dikkat edilmesi gereken husus ise aynı sözcükleri kullanmamaktır. Kiyazmanın klasik kullanımının en yaygın örneği Shakespeare'in *Othello* oyunundaki şu cümledir: "Who dotes, yet doubts; suspects, yet strongly loves". Buradaki "dotes" ve "strongly loves" kelimeleri aynı anla gelmekte yani "çok sevmek" demektir, "doubts" ve "suspects" kelimeleri de aynı anlama gelmekte yani "şüpheye düşmek" demektir. Aynı anlama gelen sözcükler peş peşe gelen cümlelerde birbiriyle ilişkili olarak kullanılmış fakat sözcük seçimine dikkat edilerek tekrara düşülmemiştir. Bu bakımdan klasik kullanımın dışında kalsa da örnek olarak verilen diğer bir yaygın cümle ise *Les Trois Mousquetaires* [Üç Silahşörler] romanının mottosu olan "Birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için!" ifadesidir. Burada ise aynı anlama gelen aynı sözcüklerin kullanılmasına rağmen cümle dizilimi nedeniyle anlam değişmiştir. Fakat klasik kullanımın bir ölçüde tahrif edildiği unutulmamalıdır. [ÇN]

olarak yasanın ve yasanın yıkımının ispatıdır.”¹² Süperegö kavramı üzerinden, çelişkili bir biçimde, yasanın bizzat kendisinin kendi içinden sarsılarak yıkılması için taşıdığı potansiyeli gözler önüne serer.

Bununla birlikte Badiou, Antigone karakterini ele alırken Lacancı kaygı anlayışından faydalanmaktadır. Bu anlayışa göre kaygıyı üreten şey belirli bir nesnenin kaybı değildir, aynı şekilde Lacancı çerçevede sıklıkla tartışıldığı üzere kaygı nesne ile tüm bağlardan yoksun olma durumu da değildir. Bundan ziyade, gerçekte karşı karşıya kalma durumunun sinyali vermesi yönüyle, kaygı, yapıdaki boşluğu imlemesi beklenen boş alanda bir şeylerin belirmesi nedeniyle boşluğun yitimi olarak nitelenebilir. Zaten bütün ilgi, boşluğun yokluğu olarak kaygıdan, böylesi katmerli bir boşluk mantığının açık hâkimiyetine ilişkin soruya kaymaya başlamıştır. “Lacan kaygının boşluğun yokluğundan başka bir şey olmadığını muhteşem bir biçimde ifade eder” der Badiou *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* [Seminer Kitap – 11: Psikanalizin Dört Temel Kavramı] çalışmasına göndermede bulunarak:

Fakat boşluğun payına yokluk düştüğünde, metonomik etkisi aksaklaşır ve gerçek bir gaipliğin hâkimiyeti baş gösterir ki bu da tüm sembolik atıfların yıkımı ile ödenmiş bir bedele sahiptir. Bunun sonucu olarak kaygı asla aldatmayan bir şeydir. Yıkımın aldatmadan, görünüşten ve unutuşun unutuluşundan kurtulması için boşluk yasasını karşılaması gerekmektedir.¹³

Bu nedenle etkisinin açık bir ispat olması yönüyle hizmet ettiği gerçeğin dostu olarak kaygının içinde bizleri temelindeki boşluğa dayalı olan katıksız yapısal veya yapısalcı öznellik anlayışının ötesindeki bir boyutla buluşturan bir şeyler vardır.

Kısacası, kaygı ve süperegö üzerinden, yasanın aşırı biçimi ve yasasızlığın biçimsizliği karşı karşıya gelmektedir. Bu da intikam ve karşı intikam döngüsündeki ölüm ve gözden çıkarmadan başka (en azından Sofokles modelinde olmayan) bir kördüğüm çıkmazına sürüklememektedir. Fakat, bunlar bu antik trajedi okuması için geçerli olan tek terimler olmasa bile, kaygı ve süperegö bu nedenle tutarlı bir özne teorisi ve ileride göreceğimiz üzere bir adalet teorisi için daha az gerekli değildir. Bu nedenle Badiou, Sofokles analizini şu şekilde noktalar: “Dolayısıyla kaygı ve süperegö özneye ilişkin iki temel kavramdır (bir başka ikili kavram çifti olduğunu da unutmamak gerekir), etkisiz ve medeni boşluk yasası ve yıkımın gaddar fasılasının kesişiminde yatan iki niteliktir.” Fakat hızlıca şunu eklemekten geçmez: “Fakat başka bir hakikat ve başka bir trajedi daha vardır: Orestes ve Eshilos’unkiler. Burada yıkım gaipliği nasıl hükmedeceğini bilen bir

özneyi mümkün kılar. ... O hâlde zaman ve sembolik olanın aşılabilir sabitliğinin birleşiminin bizleri zorladığı radikal açmazdan bu şekilde meydana gelmezsek nasıl bir anlam ortaya çıkar?"¹⁴ Ayrıca, Badiou'nun Sofokles okumasındaki eksiklik ile öngörülen, Eshilos'un penceresinden özneye dair iki temel kavram ise cesaret ve adalettir.

Bu iki terim de Lacan'dan ödünç alınmıştır. Daha açık olmak gerekirse, bu terimler Lacan'ın ilk seminerinin sonlarına doğru sorduğu retorik bir sorudan yapılan bir çıkarımın peşinden gelmektedirler: "Öznenin ardışık, muallak, ızdıraplı arzuları adlandırılır ve yeniden hayata kazandırılır. ... Bu yönlendirmenin tespit edeceği aksak nokta nerededir? Büyük diyalektik gelenek içinde, analitik müdahaleyi adalet ve cesaret üzerine temel diyaloglara çekmemize lüzum var mıdır?"¹⁵ Fakat Lacan'ın kendisi bu sorunun peşinden daha fazla gitmez ve belki de bunun haklı nedeni Sofokles paradigmasına karşı gözü pek bağlılığıdır.

O hâlde Orestes ve Athena karakterlerindeki cesaret ve adalet temalarını sırasıyla tartışmaya açan kişi Eshilos'tur: "Eshilos süperego nedeniyle, *kurumsal aksaklık* anını yakalama konusundaki kabiliyeti ile sivrilmiştir. Onun sahnesinde asla düzene geri dönüş yoktur, fakat işe gelince farklı bir düzenin yeniden tertiplenmesine şahit oluruz."¹⁶ Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Şiddet ve intikam döngüsü ile kiyazmik bir ilişkiye hapis kalmaktansa, yeni bir yasa ihtimali eski yasanın eksik bulunduğu noktada açığa çıkmaktadır. Bu nedenle kaygı bizi gerçeğe yönlendirme konusunda asla başarısızlığa uğramadığı için vazgeçilemez tanılayıcı değerini muhafaza eder. Fakat bunun dışında belirtilmesi gereken husus ise cesaretin artık kaygının ölüm güdülü doğasının yönelimini ters yüz ederek kırmasıdır:

Bu yolla, artık yaygın olan şey resmi aşırılıklar değildir, cesur itirazlardır. Kaygı tarafından kemirilmesine rağmen ve aslında *tam da bu nedenle*, Orestes soy kan yasasını ve bunun sonsuz yükümlülüklerini içselleştirmez, aynı şekilde buna kör bir öfke ile karşı çıkmaz. Bunun yerine olgulara dayalı bir tartışma talep eder; direnir ve Erinyes'in ölüm saçan cazibesine boyun eğmez. Öncelikle kaygının adı olan "Orestes", cesaretin adıdır. "Athena" ise adaletin."¹⁷

Orestia üçlemesinin sonunda Athena'nın mahkemeye müdahalesi ile cinayet zinciri aksamış ve yeni bir yasa, yeni bir hak veya yeni bir tür bağlam inşa edilmiştir. En sonunda ise kaygı ve süperego ihtarından ayrı fakat yine de bunların yol gösterdiği bir adalet kavramına yeni bir düzenleme görevi atfedilmiştir:

Adalet öznenin mekân ile, yani kanun ile olan bağının işlevidir, ikincisi bunun dönüşümünün bölünebilir ifadesi ile meşgul olduğunda geçerli-

dir. Oysaki süperego yasanın sabitliğinin gaddar arkaizminin temsilidir. Eğer sembolik olan bölünmezlik üzerine işlerse ve özneyi korku ve takıntılı tekrar üzerine kurarsa, adalet öznenin kurucu tabakası olarak hiçbir anlam ifade etmez. Yasanın sarsılmaya ve bölünmeye açık bir şekilde diyalektik olarak riske yönelmesini gerektirir. Bu risklilik durumundan belirli bir yasa bağlamında bahsedilemez, aksine yasanın temel elzem niteliği için geçerlidir. Daha köklü bir biçimde, özne etkisinin oluşumu bağlamında, adalet yasasızlık olan şeyin yasa gibi işlev göstermesi ihtimalini ilan eder.¹⁸

Badiou'nun özne teorisi en sonunda bu dört kavramı birbirine düşürür: "Yasaların ihtilafına ilişkin cesaret, anlaşılabilir bir zulme ilişkin kaygı, kana susamış Erinyes'in süperegosu ve son olarak da yeninin tutarlılığına göre adalet. Dört kavram da öznenin bahsetmektedir."¹⁹ Çift olarak ve yatay bir biçimde okunduğunda, adeta, kaygı ve cesaret boşluk ve aksaklık üzerinden özneleştirme denen şeyin düzeyinde konumlanmaktadır, oysaki süperego ve adalet yıkım ve yeniden tertipleme üzerinden öznel süreç olarak adlandırılan düzeyde işlemektedirler. Düşey olarak okunduğunda ise, biri kaygıdan süperegoya yönlendiren diğeri de cesarettten adaletle yönlendiren özne etkisinin topyekûn yapısında bulunan iki yol veya akımdır. O hâlde, Sofokles'ten Eshilos'a doğru gerçekleşen kayma üzerinde, cesur itirazdan adaletin yeniden düzenlenmesine giden akımı ilave etmenin ardındaki bütün amaç kaygı ve süperegocu öfkede açığa çıkan hakikatlerin ötesinde tüm eylemlerin olanaksız değilse bile aldatıcı olduğu yönündeki kanıdan türeyen edilgenleştirmenin felakete varan sonuçlarından kaçınmayı da kapsamaktadır.

IV

Bu arada, Badiou'nun *Dünyaların Mantıkları* çalışması *Özne Teorisi* çalışmasında yer alan kaygı, cesaret, adalet ve süperego şeklindeki dört temel kavramı tekrar ele almaktadır (süperego kavramı sonradan açık ve yalın bir biçimde "dehşet" olarak yeniden adlandırılmıştır). Elbette kavramların tanımı biraz farklıdır ve *Dünyaların Mantıkları* çalışmasının geniş tasarımındaki rolleri epey azaltılmıştır. Öyle ki pek çok "his" olarak öznenin dört temel "biçimi" olan sadakat, tepki, bilmesinlercilik ve diriliş kavramlarına tabi kılınmıştır. O hâlde bu hisler süreklilik ve süreksizliğe doğru, başka bir ifadeyle tüm gerçek değişimlerin ya da gerçek addedilebilecek bir değişimin açığa çıktığı şiddete doğru çeşitli konumların sinyali vermektedir:

Bu dört his, bir insan hayvanının hakikate ilişkin öznel süreci özümsemesine işaret eder. İlki kararlı bir süreksizlik arzusunun ispatıdır. Tek

bir darbe ile yeni dünyayı kuracaktır ve özneyi tamamlayacaktır. Bunu *korku dehşet* olarak adlandıracğız. İkincisi yol ayrımlarına, tüm süreksizliklerin belirsizliğinden önce geri çekilmeye, iki varsayım arasında hiçbir güvence temin etmeksizin seçime zorlayan durumlara karşı endişe duymanın ispatıdır. Ya da yine bu his bir süreklilik hali, monoton bir sığınak arzusunu ilan etmektedir. Bunu ise *kaygı* olarak adlandıracğız. Üçüncüsü, ihtimallerin çoğulculuğunu kabullenmeyi tasdik eder. Süreksizlikler aynı anda mütehakkim ve çok biçimlidirler. Bunu *cesaret* olarak adlandıracğız. Dördüncüsü öznenin yol ayrımları ve başlangıçlardan müteşekkil daimi bir karmaşa olması yönündeki arzuyu işaret eder. Özne olmanın, süreklilik arz eden ve uzlaşmış olanın ve süreksiz ve gaddar olanın üstünlüğünü göz önünde bulundurarak denklığı tasdik eder. Bunlar yalnızca öznel durumlardır. Tesir gösterebilmek için bedenın yeterliliklerine ve öznenin bir dünya içindeki inşasına dayalıdır. Hiyerarşik olarak konumlandırılmazlar. Savaşın da barış kadar değeri vardır, uzlaşının da mücadele kadar, gaddarlık da nezaket kadar değerlidir. Eylem kategorilerinin dünyaların olumsuzluğuna tabi olduğu bu hissi ise *adalet* olarak niteleyeceğiz.²⁰

Dünyaların Mantıkları çalışması içinde *Özne Teorisi* çalışmasına bu şekilde bir yöneliş, vurgulama anlamına gelmektedir, diğer bir deyişle, tüm bu dört hissin ya da durumun bir hakikat öznesinin açığa çıkması için eşit şekilde elzem olduğu anlamına gelmektedir:

Cesaret ve adaletin değerine, kaygı ve dehşetin “fenalığına” karşı çıkmak sadece bir fikrin etkisidir. Bir insan hayvanının öznel bir süreci özümsemesi için (Ölümsüz olma lütfunun bu hayvanı bir Özne disiplinine ve bir hakikat teşekkülüne yönlendirmesi için) tüm hisler gereklidir.²¹

Bu nedenle yeni tanımlardan oluşan küme önceki teoride yer alan dört kavramın kullanımı da göz önünde bulundurularak muhtemel bir kuruntuyu düzeltmek için kullanılabilir.

İçerik değışse bile, eşit şekilde elzem olarak bir arada var olma (*equiprimordiality*) ilkesi bir kavrama öylesine imtiyaz tanımaktan ya da birini diğerinden daha fazla tesirli bulmaktan bizi uzak tutmalıdır. Badiou hiçbir hakikatin bazı korkutma biçimleri olmaksızın meydana gelemeyeceği yönündeki düşüncede son derece sabittir: “İnsan hayvanındaki sınırlılığı Hakikatin sonsuzluğuna tabi kılarak ... yenenlerin hiçbirini kaygı, cesaret ve adalet olmaksızın vuku bulmuş değildir. Fakat bunun için artık, genel bir kural olarak, korku salmak olmazsa olmaz kabul edilmektedir.”²² Aslında, elzem bir eş-mevcudiyete ilişkin bu hatırlatıcı eğer kaygı, cesaret, korku ve

adalet kavramları bağlamında kaderin ışığında mevcut durumumuzu değerlendirecek olursak günümüzde daha da ciddi bir aciliyet arz etmektedir.

Badiou *Circonstances* serisinin dördüncü bölümü olan *De quoi Sarkozy est-il le nom?* [Sarkozy'nin Anlamı] çalışmasında günümüzde eksikliği en çok hissedilen şeyin (evrensel bir biçimde hakarete uğrayan fakat her an her yerde bulunun korku rejiminden bile çok daha fazla), sürdürülebilir bir cesaret olduğunu öne sürer. Korkmaktan korkmanın da dâhil olduğu yaygın korku saltanatının karşısında tartışabileceğimiz şey, her yerdeki askeri-insani müdahalelerin aleyhinde parlamenter demokrasinin seçim savaşlarında reddiyeleri ve oyları ahlak bakımından değerlendirme yönündeki çaresiz ihtiyaç içinde adaleti bir korku biçiminden başka bir şey olmayacak hale indirgeyen şey kesinlikle cesaret yoksunluğudur. Yine de bu tanısal çıkarım yeni kahramanlık biçimleri için bir mazeret değildir. Daha ziyade, Sofokles ve Eshilos arasındaki diyalektik de dâhil olmak üzere bizim Yunan trajedisi anlayışımıza da kullanışlı bir biçimde uyarlanabilecek olan, kahramanlık ve cesaret arasında ince bir ayrım bulmaktayız.

Bu nedenle, Antigone'nin şüphe götürmez bir biçimde cesur olduğunu söyleyebilirsek bile, eylemini kahramanlık olarak adlandırmak belki de daha doğru olacaktır. "Kahramanlık kişi imkânsızla yüzleştğinde olan şeydir. Daima bir duruşu, netice itibarıyla bir yüceliği temsil eder, çünkü o an kişi imkânsıza yönelir, yani mevzubahis gerçekliğe ve gözünün içine dik dik bakar."²³ Bir kez daha Lacan'ın ilk seminerindeki cesaret ve adaletle dair büyük diyalektik gelenek adına analitik sürecin genişletilmesine başvurduğu metni hatırlarsak, Badiou bunun yerine cesarete çağımızın elzem bir erdemi olarak başvurur, elzemdir çünkü artık kendisine pek de rastlanmaz:

Şayet kahramanlık imkânsızla yüzleşmek konusunda öznel bir karakter ise, bu durumda cesaret de imkânsız içindeki tahammül erdemidir. Cesaretin bizzat kendisi bir yöneliş değildir, yönelimi muhafaza eder. Cesaret isteyen şey, farklı bir süre zarfında dünyanın yasası tarafından dayatılan şeyden uzakta sabitliği korumaktır.²⁴

O hâlde netice itibarıyla, kahramanlık ve cesaret arasındaki fark bir zaman meselesidir, bir olayı zamanlamaya dair ufak fakat ehemmiyetli bir farktır. Bu nedenle, kahramanlık eyleminin savaşçı görkemi (bu kaygı deneyimi üzerinden parlayan trajik yücelikten farklı değildir) daima dakik kayboluşunun bir işlevi olsa da cesareti tanımlayan imkânsız olarak gerçekle anlık yüz yüze karşılaşma değildir (Örneğin 20. yüzyıl psikanalizin özneyi cinsellik gerçeği ile karşı karşıya bırakma hususunda sınırı aşmasındaki gibi). Daha ziyade imkânsızı mümkün kılmak için dayanıklı bir sadakat silsilesi üretmektir.

V

Aslında, daha önce de belirttiğim üzere, Badiou'nun Yunan trajedisini yeniden yapılandırırken ki söylemi netice itibariyle Lacan'ın psikanalizini desteklediği kadar, tarihi olaylar olarak Eshilos ve Sofoklese'e arka çıkmamıştır. Hatta Hegel ve Hölderlin'in Sofokles'e ilişkin kısmi uyarlamaları ve doğal olarak Eshilos'u yerinden etmelerini de takip etmemiştir. Kaldı ki bunlar Judith Butler'a kadar olan ve onu da kapsayan sonraki tüm romantik ve post-romantik teorileştirmeler için atmosferi belirlemişlerdir. Daha dar dairede konuşmak gerekirse, kaygı ve süperegö üzerinden şekillenen belirli bir kördüğümü diyalektikleştiren adalet ve cesaret teorisi Lacan'ın şu iki sarsılmaz varsayıma dair doktrinini desteklemeyi ve genişletmeyi hedefler: ilki, psikanalitik açıdan ele aldığımızı varsayarak öznenin hakikatinin bir olayın nadir ve tesadüfi cereyanından sonuçlanmasından daha çok yapısal bir düzen olduğu varsayımı; ikincisi ise, Ötekinin bir ötekisinin olmadığı varsayımı. Her iki durumda da bir adalet öznesinin var olabilmesi için bir metnin boşluktan yıkıma gereksinimi vardır. "Bu bağlamda, tarihsel olarak boşluk ve yıkımın kesişiminde ve kaygı kavşağında bir öznenin ortaya çıkışına şahit oluruz, fakat hakikatinin alt üst oluşu içinde" der Badiou ve şu konuda ısrarlı tavrını sürdürür: "Ve bu özne Lacan'ın inkâr ettiği mevcudiyetten doğar. Bu Öteki'nin ötekisidir. İlk Öteki'ye tekabül eden şey artık Aynı'nın kılık değiştirmiş bir biçimi değildir."²⁵ Bu nedenle yıkım, yasanın sadece müstehcen mahremi olan aşırı gücünü gösteren yeri ile ilgili olmayan, aynı zamanda yeni bir yasanın açığa çıkmasına da imkân veren sürecin adıdır: "Yıkım, gaipliğin sadece boşluğu bir nedene dönüştürdüğü değil aynı zamanda aşırılıktan tutarlık da ürettiği özneyi sabitlemeye ilişkin bir tavidir. Yıkım üzerinden, özne kendisini içinde boşluğun can bulduğu şeye ilişir ve nedenin varlığına etki eden şeyin mükerrer bir kapanışı değildir."²⁶ Bu durum aynı zamanda, hâlâ bu terimlerle kendimizi ifade edebiliyorsak tabi, belirli bir kördüğüm ve ikilemin artık yapısal değil tarihsel olduğunu da işaret etmektedir: "Şayet ikileme (ayrılmaya) dair *yapısal* anlayış boşluğun varlığını kastediyor ve yasanın ufkunu gösteriyorsa, ikileme dair *tarihsel* anlayış eylem katmanını *yasasızlığa* dayalı olan yıkımın varlığından açığa çıkar."²⁷ Netice itibariyle, bir kördüğümün ortaya çıkması, yapısal bir çıkmazı ilan etmekten ziyade, aslında yapıyı bir bütün olarak dönüşüm olanağına tabi kılar.

Bu nedenle, boşluk yasası ve bunun yansımasının ötesindeki yıkım dürtüsünü takip ederek, "yasasızlık gücünün" tekrar içinde tekrar edilemez olmayı getirme kapasitesine dayandığını kesinlik içerisinde belirtebilir:

Mutedil unsur boşluk yasası ile tanımlanır ve ötekini tekrara tabi kılar. Güç (*hors-lieu* denen mekân dışılığı ile) tekrara gönderme yapan bir terimde kendisini yoğunlaştıran bir şeyden başkası değildir. Böylece, tekrar mekanizmasını sıkıştırır ve kendi yasasının yıkımına yönelik imkânı tetikler. Önceki tutarlılığın sadece bir kayma tayin ettiği mekânda, artık bunun yerine mekânın sınırlarını aşan bir arıtmanın yer aldığı bir fasıla buluruz. İşte bu gücün tarihidir.²⁸

Bu aynı zamanda, bu düşünürün daha iyi bilinen sonraki çalışmasının temelini oluşturan, olay kavramının tarihi ve tarih öncesini yasadışlığın gücü bağlamında nasıl öngördüğüdür: “Bu çerçeveden bakıldığında, nasıl ki sadece *tek* bir özne varsa, aynı zamanda varlığı daima olay olarak yüzeye çıkan *tek* bir güç vardır. Bu olay, öznenin tarihçesi hem boşluk hem de yıkımın ötesine geçer.”²⁹ Öyleyse bir olay sadece belirli bir durumun geçersiz ya da boş mekânının ani bir tezahürü değildir; aynı zamanda ikincisinin yapısında açığa çıkan açık boşluğu aşmayı gerektirir. Boş bir mekânın öylece işgalinin ötesinde bir şeyler olmak zorundadır. Yoksa verili olanın yapısı kendisini, çokluğun yanlış tezahürü ile boşluk gerçeğinin ortadan kaybolan eylemi arasındaki titrek bir nöbetleşe değişime götürmekten öteye gidemez.

VI

Badiou’nun yasa, olay ve yasadışlık tartışmasının ardındaki iki temel polemiğe dayalı hedefini, Butler, Derrida ve Žižek gibi günümüz düşünürleri ile diyaloga sokarak kısaca geliştireyim.

Öncelikle Badiou’nun adalet teorisi yasa sıfatıyla yasadan ayrılmanın peşindedir. Lacan’ın psikanalizinde tamamen olmasa da özel olarak hedeflenen bu tartışma aslında *Özne Teorisi* çalışmasından *Varlık ve Olay* çalışmasına kadar *Dünyaların Mantıkları* kitabı boyunca farklı kılıklarda yeniden beliren bir iddiada sürekli yer bulur. O hâlde fasıla gerektiren şey yazılı olup olmaması fark etmeksizin belirli veya ampirik bir emir olarak şu veya bu yasa değildir, daha ziyade başka bir yasa ve Öteki’nin bir ötekisine imkân tanımak için yapısal veya doğaüstü bir temel prensip olarak yasanın temel yasa benzeri konumudur. Badiou tartışmanın bu kısmını *Varlık ve Olay* çalışmasında Lacan ile şöyle açıklar:

Buradaki seçim şu iki husus arasındadır: İlki yapısal bir yinelenmedir. Özne etkisini hükümsüz olarak kabul eder. Dolayısıyla yeknesak deneyim ağları içinde belirlenebilir olduğunu varsayar. Diğeri ise öznenin enderliği yönündeki bir varsayımdır. Meydana gelişini olaydan, müdahaleden ve kapsamlı sadakat patikalarından uzak tutar. Hükümsüzlüğü

bilgisinin yalnızca matematik ile yayıldığı, varlığa geliş için bir teyelleme işlevine hem geri döndürür hem de bu işlev içinde yeniden güvence altına alır.³⁰

Dünyaların Mantıkları çalışmasında Badiou dil ve beden arasındaki uyumu tartışırken neredeyse benzer bir itirazda bulunur. "Lacan bir silsile veya olumsal bir oluş olduğuna inandığım şeyden bir yapı meydana getirir", böylece günümüz psikanalitik tartışmalarındaki eylem kavramına ilişkin kuru gürültü koptuğunda bile, netice itibarıyla bu tür bir anlayışın unutulup giden yoğunluğunun olay bağlamında özneleştirme süreci ile karıştırılmaması gerekir, bununla birlikte bilinçdışı adına, tüm bu tür süreçleri sarsabilecek bir etkiye de sahiptir:

Tüm bunun sonucu Öteki'nin mekanına dâhil oluşun resmi işlemleri ve öznenin bölünmesinin insan hayvanının alt yapısı olan bilinçdışı altında teşekkülüdür. Ne kadar nadir olursa olsun özneleştirilmiş bir bedenin nokta nokta işlediği bir hakikat süreci, şimdinin meydana gelişidir. Diyelim ki Lacancı beklenti aygıtlarını yapının hakikati olan psikanalizin hakikatleri ile sınırlandırdı. İçinde çarenin kendisini hükme bağladığı eylem şüphe yok ki gerçekliğe bir müracaattır, fakat tüm mutlaksızlaştırma çabalarının şans ile yaratılan her şeyi süslediği şüpheciliklidir.³¹

Elbette bu iki yorum arasında katı bir tek tercih yapma ihtiyacını kabul etmenin mantığını tartışabiliriz. Aslında gösteren işareti üzerinden bireyleşmiş olan insan hayvanının alt yapısına ilişkin Lacan'ın anlayışı ile bireyleşmiş fakat şimdiye dek öznel olmayan bir varlığın özne olarak adlandırılan şeyin bünyesine, şans eseri tek bir olay dolayısıyla, nadiren dâhil edilmesine ilişkin Badiou'nun anlayışı arasında bir uyumluluk taslağı çıkarmak zor değildir. Örneğin Adrian Johnston bu vakayı Žižek okumasında oldukça etkili bir şekilde ele almıştır:

Žižek'in Alman idealizmi ve Lacan psikanalizini yaratıcı bir şekilde sentezlemesi tartışmayı, öznel olmayan, özerk olmayan libidinal-maddi temelin öznel özerkliğin birey oluşu söz konusu olduğunda mümkünatın temel durumları olarak işlev göstermesini sağlayacak şekilde geliştirir.³²

Bu iki bakış açısı (ontolojik ve olaysal ya da yapısal ve olumsal) sadece uzlaşamamakla kalmaz, aynı zamanda ikisi de Lacan'ın teorisinde zaten bulunmaktadır. Fakat bunu hatırlamak için öncelikle Žižek'ten bir veya iki ders almamız gerekir.

Fakat bu okumanın kabul etme konusunda başarısız olduğu husus, yapısal-ontolojik sorunun radikalliğinin, daima öznenin olaysal boyutunun,

gerçek oluşum sürecini zedelemek için ele alınabileceğidir (bu bağlamda Heidegger'den kalır yarı olmayan Lacan'ın çürütülemez atfına başvurulabilir). Fakat bu kesinlikle Lacan'ın psikanalizindeki yasanın yasa benzeri doğasına karşın Badiou'nun mükerrer itirazının hedefi olan radikal edilgenleştirme akımı yönündedir.

VII

Yasa sıfatıyla yasanın yapısal konumunu yıkma girişimi Butler'ın Lacancı döngüdeki eğilime karşı, *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı* metnindekiler de dâhil olmak üzere öne sürdüğü iddialardan farksız değildir. Özellikle de "psikanaliz yasasının kendisi, sembolik kurucu figürün herhangi bir eleştirisini oyunun dışında tutmayı hedefleyen psikanaliz teorisi kapsamındaki teolojik bir dürtü" diye adlandırdığı şey netice itibariyle inkâr edilemez bir sınır olarak açığa çıkmıştır:

Teori kendi totolojik savunmasını ortaya koyar. Yasaların ötesindeki yasa ne zaman duracağını tam olarak bilmeyen nihai otoriteyle kurulan kritik bir ilişki tarafından üretilen kaygıyı en nihayetinde sonlandıracaktır: sosyal, tahrip edici olana, faaliyet ve değişim olasılığına ilişkin bir sınır, semptomik olarak kendi gücümüzün nihai yenilgisi olarak sadık kaldığımız bir sınır. Bunun savunucuları bu tür bir yasadan yoksun olmanın katışıksız bir iradecilik ya da radikal anarşi olduğunu öne sürerler!³³

Katışıksız iradeciliği ya da radikal anarşiyi savunan bu türden eleştirilerin sıklıkla Badiou'ya da savurulması şaşırtıcı değildir.

Fakat Butler'ın gözden kaçırdığı husus, bu türden kontrol edilemez bir sınır imkânının ne ölçüde Sofokles modelinin dayatması olabileceği. Zaten diğer türlü bu model ile bağıyı kopartmak konusunda çok da başarılı olamazdı. Tarihsel değilse de romantik ve post-romantiklerin yeniden uyarlamalarına benzer haliyle, bu sınırı çekmiş olan Sofokles'tir (sınır için kullanılabilir bir başka, ontolojik açıdan değerli bir kelime ise sonlu olma niteliği olurdu). O hâlde günümüzde, Antigone'nin kaygısını Orestes ve Athena'nın cesaret ve adaleti ile destekleme yönünde istemeyerek değil de başarı olasılığı olmayan gittikçe artan bir istek söz konusu gibi durmaktadır. Butler burada Creon'un otoritesi ile ilişkisinin bitişine karşı nihai bir teminata başvurmaktadır aynı zamanda.

En önemlisi ise, günümüze hâkim olan Sofoklesçi düşüncenin şu olgunun bir semptomu olarak görülebileceği yönündeki düşüncelerimdir: cesaret ve adalet bir kez dogmatik iradecilik illüzyonları olarak umursanmadığında, bize kalan şey şüphesiz kaygı ve dehşetin ikiz tertipleridir. Diğer

bir deyişle, haddinden fazlalık olarak hakikatin aşırıcı boyutudur. Aynı zamanda yasasızlık olarak yasanın kırılabilirliği ve riskliliğini su yüzüne çıkarır. Badiou *Özne Teorisi* çalışmasında şunları yazarken bunu adeta esrarengiz bir biçimde öngörmüş gibidir: "Diyalektiği kaygı ve süperego üzerine inşa edilen bu öznel karakterin hem tarihte hem günümüzde daima yıkılış ve kargaşa zamanlarında yaygın olduğuna inanmaktayım."³⁴ Eğer tarihte ve günümüzde geçerli olan durum bu ise, neticeye varmaya ilişkin yaklaşımum teori ve felsefenin önemli ölçüde farklı olan herhangi bir şeye çözüm getirmek için gittikçe acizleştiği zaman olanlardan yanadır.

VIII

Bu gidişattaki adımların bazılarını, Badiou'nun felsefesine karşı hedeflenen biri aktüel diğeri de virtüel olan iki eleştiri dizisini daha detaylı ele alarak derinlemesine inceleyebiliriz. Bu eleştirilerin sonuçları ya da temellerindeki ilkelerin istenmeyen bir etkisi şudur: Nasıl ki kaygı ve dehşet tarihte katmerlenerek yayılmıştır, aynı şekilde teoride şu an yaygın olan kuşku da aşkın bir illüzyona, kör dogmatizme veya iyi niyetin gizemli havasına kapılma riski hariç yasasızlığın ötesinde yeni bir yasanın olamayacağı yönündedir. Diğer bir deyişle, bu kuşkunun onayladığı şey şüphesiz ki Öteki'nin ötekisinin olmadığıdır.

Örneğin, Žižek'in Badiou ile hâlâ devam eden sıklıkla tartışılan hamlelerinden biri yeniliğe ilişkin tüm yanlış iddiaları kılık değiştirmiş bir hâlde ölüm güdülü bir tekrara indirgemekle aynı anlamdadır. Böylelikle, Orestes'in cesareti ve Athena'nın adaletinin Antigone ve Creon'un kaygı/süperego ikiliğini aştığı yönündeki düşüncesine atıfla, şöyle der: "Bu örnek ikna edici olsa da şu aşikâr sorudan kaçamayız: Athena tarafından uygulanan bu Yasa, sonrasında yakışıksız süperego hiddetine dönüşen şeyin dışlanmasına/baskılanmasına dayalı olan ataerkil Yasa değil midir?"³⁵ Daha genel konuşmak gerekirse, bu itiraz Badiou'nun psikanalize ilişkin düşüncesinde öngörülen kör noktayı hedeflemektedir, diğer bir deyişle Badiou'nun ölüm dürtüsü üzerine düşünememesi ve bu nedenle olaya sadakat ve hakikat alanının bütünüyle dışındaki bir boyuttan ziyade kendisini tekrar edişini hedefe koymaktadır. "Belki de Badiou'nun bu boyutu ihmal edişinin nedeni olayın kesilmesi ve tekrar arasındaki epey inceliksiz muhalefetidir, Yeni'nin yükselişi karşısında bir engel olarak hatta netice itibarıyla ölüm dürtüsü olarak, tekrarı reddetmesidir, özneyi kendi kendini yıkan korkunç döngü içinde tuzağa düşüren muğlak *jouissance*ye (mutluluğa) ilintilenmektir,"³⁶ diye yazar Žižek kaleme aldığı uzun *Dünyaların Mantıkları* değerlendirmesinde ve çelişkili bir ders olarak da olayın ancak tekrardan

doğabileceğini, ona karşı olamayacağını ekler. Bu çıkarım sadece Freud ve Lacan'dan değil aynı zamanda Deleuze'den de hatta Benjamin'den de yapılmaktadır:

Yerinde bir Deleuzecü çelişki, gerçek anlamda Yeni olan bir şeyin AN-CAK tekrar üzerinden ortaya çıkabileceği yönündedir. Tekrarın tekrar ettiği şey geçmişin “bilfiil olduğu” gidişat değildir, daha ziyade geçmişe içkin olan virtüellik ve geçmiş aktüellik tarafından uğradığı ihanettir. Bu kesinlik arz eden bağlamda, Yeni'nin açığa çıkışı geçmişin kendisini değiştirir, diğer bir deyişle, geçmişteki aktüellik ve virtüellik arasındaki dengeyi (gerçek geçmişi değil, zira bilim kurgu içinde değiliz) geçmişe dönük olarak değiştirir. Walter Benjamin'in verdiği eski örneği hatırlayalım: Ekim Ayaklanması Fransız Devrimi'ni hatalarının bedelini ödeyerek, aynı dürtüyü açığa çıkararak ve yineleyerek tekrar etti.³⁷

Yine de buradaki olayın kesilmesinin yalnızca aktüellik ve virtüellik arasındaki denge üzerine konumlandığı açıktır. Geçmiş olarak geçmiş ile şimdi-lik virtüel olan geçmişin hissesi arasındaki ayrımlar olmaksızın hataların telafisi ve dolayısıyla devrimler mümkün olmazdı. Hâl böyle iken, *Özne Teorisi* çalışmasındaki yıkım çalışmasının mevkisini tanımlayan şey, tekrar ile henüz aktüelleşmemiş olan tekrar arasındaki bu ayrımdır kesinlikle. Büyük diyalektik gelenek içinde cesaret ve adalet üzerine geliştirilen temel diyalogları eklemenin tüm gayesine tekrar ve tekrar edilemezlik de dâhildir, fasıla veya yitime hükmetme yahut reddiye veya geri dönme olsa bile. Buna karşılık, günümüzde psikanalitik açıdan şekillenmiş tartışmalarda tekrar ve ölüm dürtüsü karakterlerinin ustalıklı kullanılmasına sebep olan coşku tam da bu aynı karakterlerin daima örtülü kaldığı inkâr edilemez bir radikallik namına tüm yeniliğin eşit derecede inceliksiz olarak kabul edilmemesi tehlikesini göze alır.

IX

Aynı zamanda Derrida, pek çok iddiasının Badiou'nun *Özne Teorisi* çalışması ile virtüel bir diyalog içinde okunabildiği Benjamin'in *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* çalışmasına ilişkin değerlendirmesinde tekrara (yinelenebilirlik yasasına) itimat etmiş gibidir. Bu nedenle Derrida hareket noktası olarak, Benjamin'in kendi orijinal çalışmasında beyhude bir çaba ile ayrı tutmaya çalıştığı iki tür “mitik” şiddet, yani yasa koyucu ve yasa koruyucu şiddet, arasında kaçınılmaz “teması” dayanak kabul eder:

Benjamin'in aşikâr amacının ötesinde, yasa koymanın ya da *Rechtsetzende Gewalt*'in şiddetinin, yasanın korunması ya da *Rechtserhaltende*

Gewalt'in şiddetini kuşattığı ve ondan bağıni koparamadığı düşüncesine göre bir yorum sunacağım. Kendisinin tekrarına çağrıda bulunması ve korunması, korunabilir olması gerekeni, mirası ve geleneği, benzeşmeyi vaat etmiş olanı tesis etmesi bakımından temel şiddetin yapısına aittir. ... Ve aslında bir vaade sadık kalınmadığında bile, yinelenebilirlik temelin en baskın anına bir muhafız olarak vaadi kazır, kaydeder. Dolaşısıyla özünde var olanın da merkezinde bir tekrar imkânını kaydeder. Daha iyi veya daha kötü, bu yinelenebilirlik yasasında yazılıdır; yasanın altında veya yasanın önünde durur [*sous sa loi ou devant sa loi*]. Netice itibarıyla, katışıksız bir biçimde koruyucu olan şiddetten daha katışıksız kurulmuş veya tesis edilmiş bir yasadan bahsetmek mümkün değildir ve aynı şekilde katışıksız bir kurucu şiddetten de. Zaten tesis etmek yinelemektir, kendini koruyan tekrara bir çağrıdır.³⁸

Mitik şiddetin her iki biçimi de Derrida'nın beklenmedik bir şekilde öne sürdüğü üzere, Yunan benzeri olarak adlandırılabilir. Hatta bunların detayına inildiğinde Sofoklesçi (yasa koruyucu şiddet bağlamında) ve Eshilosçu (yasa koyucu şiddet bağlamında) olduğunu bile söyleyebiliriz. Yine de eğer mesele bu ise, yinelenebilirlik yasanın korunması üzerindeki kaygı olmaksızın ya da bunun ötesinde katışıksız bir yasa kurmanın ya da tesis etmenin mümkün olduğuna dair illüzyonu bir kez daha yerle bir eder. Bu da, bir kez daha Eshilos'a göre olan adalet ve cesaret teorisinin Sofokles'e göre olan dehşet ve kaygı teorisi üzerinden etkileşime geçtiği anlamına gelir. İkincisi bizleri yinelenebilirlik yasası olan tüm yasaların yasasına tabi kılarak, Ötekinin ötekisinin varlığına ilişkin herhangi bir samimiyetsiz inanç yoluna bir engel de koyar. Bunun yerine, bize kalan şey gerçekten de kaygılı bir sorumluluk (sorumluluk olarak kaygı) ve özündeki gücün (süperegocu) gaddarlığında yasanın köksüzlüğüne ilişkin anlayışın birleşimine iner.

Adalet ve hatta cesaret Derrida'nın metninde sürekli olarak zikredilirken, aslında bu nedenle, bunların, bu iki kavramın Badiou için sahip olduğu öneme tamamen karşı çıkan bir rol üstlendikleri sonucuna rahatlıkla varabiliriz. Aslında, buradaki kaygı ve acının yapısal varlığının yeni bir yasa olarak adaleti sürekli bir varoluştan bilfiil men ettiğini belirtmek istiyorum. Ya da, adaletin yasa içindeki yasadışlık unsurunun açığa çıkmasından başka bir şey olmasına engel olmaktadır:

Bu bir askıya alma anıdır, *epokhe* sürecidir. Esasında, bu olmaksızın yapısöküm imkânından bahsedilemez. Öyle basit bir an değildir de: olasılığı tüm sorumlulukların tatbikinde yapısal olarak mevcut olmak zordur, tabi eğer bu tür bir sorumluluk kendisini dogmatik bir uykuya asla terk etmemiş ve bu nedenle kendisini inkâr etmemişse. O andan

itibaren, bu an kendisinden taşar. Gittikçe ıstırap halini alır. Fakat kim acıdan tasarruf ederek adil olma iddiasında bulunur ki? Askıya almanın bu ıstıraplı anı aynı zamanda dönüşümün hatta yasal siyasal devrimlerin yer aldığı mesafe boşluğunu da açığa çıkarır. Harekete geçirilemez, meylini ve nabzını bulamaz (fakat bu nabzın kendisi askıya alınamaz). Adalet artışı veya desteği yönündeki talep durumları ve yetersizlik veya hesaplanamaz oransızlık deneyimi müstesna. Sonunda, yapısökümü gücünü, hareketini ve motivasyonunu şayet belirli bir bağlam içinde adalet ve adalet imkânı olarak adlandırılan verili tespitlerin ötesindeki bu daima tatminsiz cazibede değilse nerede bulacaktır?³⁹

Görünen o ki Derrida ıstıraptan adaletle çapraz bir metni savunmaktadır, hatta yasal-siyasal devrimlerin imkânı için gerekli koşulları da ummaktadır. Aynı zamanda, yer yer daha muğlak bir biçimde olsa da, temelde bu tür devrimlerin yeni bir yasa ve yeni bir devlet kurmayı gerektirdiğini belirtmektedir. Bunun nedeni ise bunların Benjamin’de bulunduğu yasa koruyucu ve yasa koyucu şiddet arasındaki elzem temasa kaçınılmaz bir biçimde dönmesidir:

Tüm devrim niteliği taşıyan durumlar, tüm devrim niteliği taşıyan söylemler, (1921’den itibaren, Almanya’da, rahatsız edici bir biçimde birbirine benzeyen yönelimlerden çokça vardı, Benjamin de kendisini genellikle bu ikiliklerin arasında bulurdu) sağ ya da solda, gelecek veya gelmekte olan yeni bir yasanın, yeni bir devletin kurulmasını ileri sürerek şiddete başvurulmasını savunur.⁴⁰

Fakat Derrida’nın asla son bulmayan ihtiyatlılığı ve bu şiddeti devrim niteliği taşıyan durumların elzem bir parçası olarak kabul etmedeki gönüllülüğü aynı zamanda onun hâli hazırda adaletin varlığını doğrulayan iyi niyete boyun eğmemesi için tedbirli kalmasını sağlamıştır: “Adil olduğum farkındayım’ demek hiç mümkün müdür? Bu tür bir inancın, iyi niyet ve gizemleştirme dışında, aslında imkânsız olduğunu göstermek isterim.”⁴¹ Öyleyse tüm gizemlerden kaçınmak için adalet, yasadan daha çok yasanın içindeki bir boyutun ilk kapısı olarak, yasanın temeli olan aşırı gücün tezahüründe kendisini tüketmektedir.

Derrida’nın “mistik” olarak adlandırdığı şeyin kesinlikle gizemleştirme-ye karşı “yasayı ne ölçüde askıya alıyorsa” o ölçüde içeriden işlediğini bile söyleyebiliriz:

Bir başka yasayı kurmak için kurulu yasaya fasıla verir. Bu askıya alma anı, *epokhe*, yasanın bu kurucu veya devrimsel anı yasasızlığın bir ör-

neğidir [*dans le droit une instance de non-droit*]. Fakat bu aynı zamanda yasanın tüm tarihidir de.⁴²

O hâlde, belki de en sonunda, Žižek'te sıklıkla açık bir biçimde gördüğümüz üzere, kamu hukukunun müstehcen mahremine, kaygılı cebri bir dönüşten, bunun ilave hazzından veya sapkın fantezi boyutundan pek de farklı değildir.

X

Bununla birlikte, kulağa çılgınca gelen son bir olasılık tasavvuruna değinmeden geçemeyeceğim. Derrida, her ikisinin de özünde Yunan olduğunu cesurca söylediği iki tür mitik şiddet arasında elzem bir temas olduğu hususuna gelince durmaz. Aynı zamanda mitin şiddeti ile bağını koparan ve buna mukabil niteliği itibarıyla Musevilere özgü olan kutsal şiddet olduğu için ikincisine itiraz eder. Bunu, Hölderlin'in Antigone üzerine olan notlarındaki bir hususla karşılaştırabiliriz. Hölderlin mücadelesi sahneye hiç kuşkusuz bir trajedi olarak gelen daha sonra ise Nietzsche'ye göre Apolloncu ve Dionysusçu ikiliğinin temelini teşkil edecek olan biçimsiz kaos ve yerel biçim arasındaki ihtilafın altını çizer. Ona göre bu ihtilaf bir yanda tam anlamıyla Yunan olan ile öte yanda kendisini, kendi çoklu ve (jeopolitik hayalin bu tuhaf romantikliğinde Asyalı olarak adlandırılan) zevk verici toprağını tanımlamak için Yunan formunun kendisini karşısında konumlandığı temel arasındaki mücadeleye tekabül etmektedir.

O hâlde kendi kuramsal hamlemizi bu hayale eklememize sonuç itibarıyla müsaade edilmemekte midir? Yunan miti ve Musevilik'in Tanrısına ek olarak, Asyalı'da ortadan kaybolan bir aracı bulunduğunu iddia edemez miyiz? Bu iddianın Oryantalizmine rağmen, bu aracının kendisini asla kurtarmayacağı muğlak zeminde gözden kaybolmadan az önce öne sürdüğü şeyin ne mitik ne de kutsal olan aksine seküler ve belki de komünist olan bir adalet olduğunu öne süremez miyiz? Bu, Marx'ın ve kendisinden sonra gelen Üçüncü Dünya'nın gözü pek düşünürlerinin, iftiraya uğramış Asyalı üretim biçimi kavramı üzerinden dönüşümlü bir ilkel komünizm olarak sezinlediği şey değil midir? Biçimin biçimsizliği, yani medeni yasa ve düzenin yabancılaşması olarak değil de adaletin hakiki anlamda kapsamlı bir biçimi için dipsiz bir temel olarak, diğer adının komünizm olduğu, yasa olarak yasasızlık değil midir peki? "Böylesi bir komünist varsayım üretkendir, kapsayıcıdır. Bütün özgürlükçü yönelimlerin 'temelidir', umursamaya değer tek şeyi siyaset ve tarih olarak ilan eder," der Badiou ve şöyle devam eder: "Gerçekten de başka bir varsayımdan bahsedilemez veya nereden

bakarsak bakalım başka herhangi bir varsayımdan haberdar olduğumu söyleyemem.”⁴³

Dipnotlar

- 1 Badiou, Alain. (1982). “Manque et destruction”, içinde *Théorie du Sujet*, 129-91. Bu bölümün bir parçası İngilizce’ye şu şekilde tercüme edilmiştir, “Lack and Destruction”, 2003.
Umbr(a): A Journal of the Unconscious, 39-61 (Marina de Carneri tarafından). Yazmış olduğum makalede kullanılan ilgili alıntıların neredeyse tamamını bu tercümeyle düzenleyerek kullandım. Tercümenin tam metni için, bkz. Alain Badiou, *Théorie du Sujet* (Bruno Bosteels tarafından, 2008). Kıyaslamak için ise, bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: La Fondation de l’universalisme*, 79-89 (1997), içinde tercüme edilen Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, 75-85 (Ray Brassier tarafından, 2003).
- 2 Badiou, Alain. (1991). *D’un désastre obscur: Droit, Etat, Politique*, içinde tercüme edilen Alain Badiou, “Of an Obscure Disaster”, 22 *Lacanian Ink*, 58-89 (Barbara P. Fulks trans., 2003). Alain Badiou, *L’Éthique: Essai sur la conscience du mal* (Nous 2003), içinde tercüme edilen Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, 8-10 (Peter Hallward tarafından, 2001).
- 3 Derrida, Jacques. (2002). *Acts of Religion*, Ed. Gil Anidjar, 230. Jacques Derrida, *Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”*. Mary Quaintance, 1990 tercümesi ile, Jacques Derrida, *Force de loi* (1994) [Aşağıdaki; Derrida, *Acts of Religion*]. “Yasa ve Olay” başlığımıza gelecek olursak, Derrida’nın eski bir konferansında *Yapısökümü ve Adalet İmkânı* başlığındaki “ve” üzerine yapmış olduğu yorumlardan etkilendim: “Ve bağlacı gibi bir bağlaç benzetme, ayırım veya zıtlık olmak üzere nasıl bir işlev görürse görsün düzene, sınıflamaya ve tasnif edici mantığa baş kaldırmaya cüret etmektedir.” *Age.*, 231. Dahası bu durum Badiou’nun temel eseri *Varlık ve Olay* çalışmasına, yazarın da bir röportajında belirttiği üzere, uygulanmaya çok daha elverişlidir: “*Varlık ve Olay* başlığında dahi ‘ve’ bağlacının temel teşkil ettiği konusunda ısrarcıyım.” Bruno Bosteels, “Can Change Be Thought? A Dialogue with Alain Badiou”, içinde Alain Badiou: *Philosophy and its Conditions*, 251 (Gabriel Riera ed., 2005). Walter Benjamin’in orijinal metni için bkz; *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Herbert Marcuse ed., 1965), içinde tercüme edilen Walter Benjamin, *Critique of Violence, Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, 277 (Peter Demetz ed., Edmund Jephcott tarafından, 1978).
- 4 Butler, Judith. (2000). *Antigone’s Claim: Kinship Between Life and Death*, 57.
- 5 Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, Yukarıdaki 3. Not, 286.
- 6 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 178.
- 7 *Age.*, 177-78.

- 8 Age., 179.
- 9 Butler, Judith. (2000), Yukarıdaki 4. Not, 10.
- 10 Age., 28.
- 11 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 163. Badiou özellikle şuradaki süperego tanımına başvurur: Lacan, Jacques. (1975). *Le Séminaire, livre I: Les écrits techniques de Freud*, 164-165 (1998) (1975); Kıyaslamak için bkz. Age., 303-07.
- 12 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 163.
- 13 Age., 164. Badiou şuradaki kısa bir bölüme atıfta bulunmuştur: Lacan, Jacques. (1990). *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 49-50 (1973), Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, (Alan Sheridan tarafından tercüme edilmiştir, 1981). Pierre Kaufman'a cevaben, Lacan'ın bizzat kendisi önceki yıl verdiği (1962-1963) bütünüyle kaygı konusunu ele alan fakat ancak yakın zamanlarda basılabilen ve bu nedenle Badiou'nun *Théorie du sujet* çalışmasında yer bulamayan bir seminere atıfta bulunur. Bkz: Lacan, Jacques. (2004). *Le séminaire, livre X: L'angoisse*. Badiou şu çalışmasında bu baskı için kısa bir değerlendirme yazmıştır: Badiou, Alain. (2005). "Angoisse chez Lacan", içinde *Agenda de la pensée contemporaine*, 27-29 (2005), içinde tercüme edilen Alain Badiou, *Lacan. Seminar, Book X: Anxiety*, 26 Lacanian Ink, 70-71 (2005). Lacan'ın kaygı anlayışına ilişkin daha detaylı bilgi için bkz; Bernard Baas, "L'angoisse et la vérité", içinde *Le désir pur* 83-119 (1992), ayrıca bkz. Renata Salecl, *On Anxiety* (2004). Bununla birlikte, Badiou'nun Lacan'ın şu çalışmasındaki şahsi Antigone değerlendirmesini tartışmadığını belirtmem gerekir: Lacan, Jacques, *Le Séminaire - VII: L'Éthique de la Psychanalyse*, 285-333 (Seuil 1986) (1959-60). Antigone ve psikanaliz üzerine ya da daha genel anlamıyla trajedi ve psikanaliz üzere geniş bibliyografyası ile şu çalışma fevkalade bir örnek teşkil etmektedir: Alenka Zupancic, *Ethics of the Real: Kant and Lacan* (2000) (*Ethics and Tragedy in Psychoanalysis* başlıklı bölüm). Lacan'ın seminerlerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. *The Ethics of Psychoanalysis, Eros & Ethiek. Een leatuur van Jacques Lacans 'Séminaire VII'*. (2002) ve özel olarak Antigone için bkz. Philippe Lacoue-Labarthe, *De l'éthique: à propos d'Antigone*, içinde *Lacan avec les philosophes* 19-36 (1991).
- 14 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 173.
- 15 Age., 174. Badiou, Lacan'a göndermede bulunmaktadır, yukarıda geçen 11. Not, 308-09.
- 16 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 183. Sonuçtaki tahmini ifade dışında, Hölderlin'in Sofokles okumasının bir düzeltmesi olarak, bu geri dönüş ve sürgün okumasının sınırların ifade ettiği anlamın ölçülerini tartışmayacağım. Bkz; *Friedrich Holderlin: Essays and Letters on Theory*, 101-16 (Thomas Pfau ed. & çev., 1988). Aynı şekilde, Badiou'nun Hölderlin ile olan ilişkisinin veya Hölderlin'in Philippe Lacoue-Labarthe gibi kimseler için (doğrudan Badiou eleştirisi gibi) etkilerinin detaylarına da girmeyeceğim. Bu tartışma için iyi bir başlangıç noktası için

Badiou'nun Hölderlin üzerine derin düşüncelerinin olduğu şu çalışmaya bkz. Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, 283-89 (1988), içinde tercüme edilmiş olan Alain Badiou, *Being and Event*, 255-61 (Oliver Feltham tarafından tercüme edilmiştir, 2005) [sonrasında Badiou, *L'Etre et l'événement*]. Ayrıca Lacoue-Labarthe, Badiou'nun Jacques Rancière tarafından düzenlenen *L'âge des poètes* başlıklı bir seminerindeki "şairler çağı" düşüncesine de cevap vermektedir. Alain Badiou, "L'âge Des Poètes", içinde *La Politique des poètes : Pourquoi des poètes en temps de détresse?* 21-63 (Jacques Rancière ed., 1992). Bu tartışmaya ilişkin pek çok metin şu çalışmada bir araya toplanarak tercüme edildi: Philippe Lacoue-labarthe, Heidegger and the Politics of Poetry (Jeff Port tarafından tercüme edildi, 2007); ayrıca "Çevirmenin Önsözü" bölümüne de bakmanızı öneririm: *The Courage of Thought, age.*, s. ix-xviii. Lacoue-Labarthe'nin genel olarak Hölderlin'in tiyatrosuna ve özel olarak da Antigone'ye ilişkin bağımsız yaklaşımı için bkz, Philippe Lacoue-labarthe, *Métaphrasis: Suivi de, Le théâtre de Hölderlin* (1998).

17 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 183.

18 *Age.*, 176.

19 *Age.*

20 Badiou, Alain. (2006). "L'Etre et l'événement", içinde *Logiques des Mondes*, 96-97 [sonrasında Badiou, *Logiques des Mondes*]. İngilizce tercümesi için bkz; Alain Badiou, *A Musical Variant of The Metaphysics of The Subject* (Justin Clemens tarafından, 2007).

21 Badiou, Alain. *Logiques des Mondes*, Yukarıdaki 20. Not, 2.

22 *Age.*, 99. Yakın zamanlı çalışmasındaki diğer pek çok bölüm arasında, Badiou *Logiques des mondes* kitabının genel girişinde dehşetten, siyasal hakikat sürecinin değişmez biçimi olarak bahseder. *Age.*, 29-37.

23 Badiou, Alain. (2007). *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Circonstances 4, 97. Korku ve korkmaktan korkmaya dair, bkz, *age.*, 29-32.

24 *Age.*, 97. Radikal ve kahramanca gerçeğe yüz yüze gelme şeklindeki eylem deneyimi aynı zamanda Badiou'nun 20. yüzyıl üzerine olan derslerinde sabit bir temadır: "Yüz yüze gelme meselesi yüzyılın kahramanlık meselesidir." Badiou, Alain. (2005), "Le Siècle" 30, içinde Alain Badiou, *The Century* 15 (Alberto Toscano trans., 2007). Tam da bu nedenle bu derslerinde sıklıkla "Freud'un cesareti" ve "cüreti" üzerine konuşmuştur: "Freud kendi cüreti meselesini cinsellik gerçeği bağlamında ya da cinselliğin zihinsel silsilesi bağlamında ele almıştır ve yine ... düşünce ve cinsellik arasındaki yüz yüze karşılaşma bağlamında." Badiou, *Le Siècle*, Yukarıdaki Not, 104-05, içinde tercüme edilmiş olan Badiou, *The Century*, Yukarıdaki Not, 69. Açıkça hayranlık içeren bu ifadenin altında, bu ve diğer cümlelerde vurgulu bir eleştiri okuyorum. Kaçırılmayacak bir şeyin dublölüğünü yapan bir şiddet ile, yüzyılın tatmin edici bir diyalektik cevap sağlayamadığı bir sorunun belirtisi olduğu yönünde.

- 25 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 173.
- 26 Age., 158.
- 27 Age.
- 28 Age., 159-60.
- 29 Age., 160.
- 30 Badiou, *L'Etre et l'événement*, Yukarıdaki 16. Not, 472, içinde tercüme edilmiş olan Badiou, *Being and Event*, Yukarıdaki 16. Not, 432.
- 31 Badiou, *Logiques des Mondes*, Yukarıdaki 20. Not, 502-03.
- 32 Johnston, Adrian. (2007). "Lightening Ontology: Slavoj Žižek and the Unbearable Lightness of Being Free", *The Symptom* 8.
- 33 Butler, Judith. (2000), Yukarıdaki 4. Not, 21.
- 34 Badiou, Alain, *Théorie du Sujet*, Yukarıdaki 1. Not, 180.
- 35 Žižek, Slavoj. (2002). *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, lxxxiii. Badiou'nun *Théorie du Sujet* çalışmasına ilişkin daha önce yapmış olduğum bir değerlendirmeye karşı Žižek'in yönelttiği bazı itirazlara cevap vermeye çalıştım: Bosteels, Bruno. (2005). "Badiou Without Žižek", 17 *Polygraph* 223-46.
- 36 Žižek, Slavoj. (2008). "On Alain Badiou and *Logiques des mondes*", Link: <http://www.lacan.com/zizbadman.htm>.
- 37 Age.
- 38 Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, Yukarıdaki 3. Not, 272.
- 39 Age., 248-49. Derrida'nın aksine Lacan'ın kaygı bağlamında temel meselenin daima bunu idareli kullanmak ya da ölçülü tasarruf etmek yönünde olduğuna ilişkin ısrarı merak uyandırıcıdır: "Uygulamada, kanalize edilmesi ve eğer öyle tabir edecek olursak ufak dozlarla alınması gerekir, böylelikle altında ezilmemiş oluruz. Bu zorluk özneyi gerçekle temasa geçirmenin zorluğu ile benzerdir." Lacan, Jacques. *Le Séminaire, livre XI*, Yukarıdaki 13. Not, 49-50; Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Yukarıdaki 13. Not, 50.
- 40 Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, Yukarıdaki 3. Not, 269.
- 41 Age., 245. Yine Badiou'nun *Logiques des mondes* ve *Le Siècle* çalışmalarındaki düşüncesi bunun bütünüyle zıddıdır: İlan edilmeye değer tüm sadakatler (aşk, siyaset, vb.) bir şimdiyedir ve geçmişin enkazlarına değildir veya gelmesi beklenenin geleceğinedir: "Ayrıca, eylem, cesaret veya hatta vazgeçmeye ilişkin öznel yeterliliklerin daima şimdiki zamanda olduğuna inanmaktayım. Kim belirsiz bir gelecek adına bir şeyler yapmıştır ki?" Badiou, *Le Siècle*, Yukarıdaki 24. Not, 36, içinde tercüme edilmiş olan Badiou, *The Century*, Yukarıdaki 24. Not, 20. Bunun aksine, Derrida'nın "enkazın aşkı üzerine kısa bir tezi" ile devam edelim: Her ne olursa olsun aşk için başka ne vardır ki? Kimse bir başyapıtı, bir mimari eseri, bir kurumu bu sıfatlarıyla sevmeyiz. Ancak kırılğanlığında başkalarına bağımlı olan bizatihi deneyimi müstesna: her zaman orada değildi, her zaman orada olmayacak da, [zira]

bir bitimi var. ... O halde kim bu sınırlılık dışında aşk duyabilir ki? Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, Yukarıdaki 3. Not, 278.

42 Derrida, Jacques, *Acts of Religion*, Yukarıdaki 3. Not, 269-70.

43 Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Yukarıdaki 23. Not, 151, 130. Marx'ın Asyalı üretim biçimi ve ilkel komünizm ile olan sorunlu ahbaplığının yeniden değerlendirilmesi üzerine bkz. Bartra, Roger. (1969). *El modo de producción asiático; antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*; ve Qhananchiri [Aka Álvaro García Linera], *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991).

Alain Badiou'nun Sanat Anlayışının Temelleri: 'Estetikten İnestetiğe'*

İLKNUR GÜLER AKAN**

Nasıl ki, sermayeye hizmet edenler tarafından kurgulanmış bir düzen yerine, herkese ait ve herkesçe erişilebilen ortak bir düzen kurmak komünizmin şiddetli arzusu ise; hayatın, gökyüzünün, yeryüzünün, okyanuslardaki suyun, yaz gecesindeki fırtınanın da dünyadaki herkese ait olması şiirin arzusudur.

Alain Badiou, *The Age of the Poets*

Özet

Geleneksel ve postmodern sanat anlayışlarından farklı bir içeriğe sahip olan Alain Badiou'nun sanat anlayışının temellerini inestetik kavramı oluşturmaktadır. Badiou'da inestetik kavramı sanat, hakikat ve felsefe ilişkisinin hangi temeller üzerine oturtulması gerektiğini ifade etmektedir. Badiou sanatın hakikatle ve aynı zamanda eğitimle olan ilişkisi bağlamında didaktik, klasik ve romantik üç ayrı şemanın olduğunu ve söz konusu şemaların çağdaş felsefede de örneklerinin bulunduğunu öne sürmektedir. Bu çerçevede didaktik ve klasik şema, sanatın herhangi bir hakikat içerimi olmadığını ve taklide dayalı olduğunu savunurken; romantik şema ise felsefenin, teknolojinin ve modernliğin zorunlu so-

* Bu makalede kör hakemlik süreci uygulanmıştır. **Geliş Tarihi:** 02/09/2019, **Kabul Tarihi:** 09/09/2019.

** İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ABD, Doktora Programı. E-Posta: ilknergulerakan@gmail.com

nuçlarından dolayı kaçınılmaz bir sonla karşı karşıya kaldığı iddia edip kurtarıcı rolü sanata özelde ise şiire yüklemektedir. Buna karşın Badiou'nun önerdiği dördüncü şema, içkinlik ve tekillik kategorileri bağlamında sanatın, hakikatin türeyimsel koşullarından biri olarak hakikatler ürettiğini fakat buna işaret edenin ise felsefe olduğunu vurgulayarak yeni bir yaklaşım benimser. Postmodernliğin evrensellik ve form karşıtı söylemlerinin aksine Badiou'da inestetik, sanatsal olay ve formda yaşanan 'kopuş'la birlikte sanatın evrenselliğine dikkat çekmektedir. Heidegger'le birlikte felsefenin şiire dikişlenmiş olduğunu öne süren Badiou, Mallarmé ve Pessoa gibi şairlere ilişkin değerlendirmeleriyle hem dikişlenmeyi kopartacak hem de şiir ve felsefe arasında uygun bir ilişkinin mümkünatını gösterebilecek yeni bir modeli inşa edecektir. Bu model aynı zamanda postmodernliğin özne karşıtı söyleminin aksine çokluk, olay ve hakikatle birlikte düşünülmesi gereken nesnesiz bir özne kuramının da temelini oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sanat, Hakikat, Felsefe, Şiir, İnestetik, Dikişlenme

Giriş

TEMELDE güzeli veya daha genel bir ifadeyle estetik olanı inceleyen, farklı sanat dalları arasında ortak ve nesnel bir sanat tanımını mümkün kılacak evrensel bir sanat idesinin varlığını sorgulayan sanat felsefesinde, yaygın estetik tutum dışında farklı bir anlayıştan da bahsetmek mümkündür. Bu tutum, sanatı yalnızca güzeli ilişkin bir soruşturma olmasının yanı sıra onun iyi ve hakikatle yani etik, ontoloji ve epistemolojiyle olan ilişkisini geniş bir çerçeve içerisinde incelemektedir. Bir yandan sanatın insanın ahlaki olgunlaşması, eylemlerinin ahlakiliğiyle ilgili yapısı öte yandan ise sanatın hakikatle olan ilişkisi veya bir hakikat içeriğinin olup olmadığı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak Platon'un hakikati yalnızca felsefi düşünmeyle sınırlandırdığı ve şiiri ise belirli bir ahlaki ideal çerçevesinde sansüre tabi tuttuğu modelden ve bilim ve sanattaki gelişmelerin insanı cehaletten ve kabalıktan arındırarak uygar ve ahlaki bir bireye dönüştüreceğini iddia eden D'Alembert ve Diderot gibi Aydınlanma çağıının iyimser düşünürlerinden insanın modern dünya ve teknolojik kriz karşısında kurtuluşu şiirsel dil ve düşünmede bulabileceğini öne süren Heideggerci bakış açısına uzanan geniş bir alan bulunur. Böylesi bir içerik, bağlam ve sorun içeren tartışmanın genişçe arka planı karşısında çağdaş dönemin hala eserler üretmeye devam eden önemli isimlerinden olan Alain Badiou, sanatın hakikatle ve felsefi düşünmeyle

olan ilişkisinin nasıl bir temele oturması gerektiğini ve onun eğitimle, bireyin ahlaki olgunlaşmasıyla olan bağı ve şiire gösterilen değer karşısında felsefenin nasıl bir tutum almasını gerektiğini tartışmaktadır. Dolayısıyla çalışmamız Badiou'nun inestetik kavramı çerçevesinde incelemekte ve tartışmakta olduğu sanat ve hakikat, felsefi düşünmeyle ve şiirsel söyleyiş ilişkisini hangi düzleme oturtmaya çalıştığını ve önerdiği çözüm önerisini incelemeyi konu edinmektedir.

İlk bakışta Badiou'nun inestetik kavramı etrafında yaptığı inceleme, evrensel bir sanat idesinin imkânsız olduğunu iddia eden ve bir eseri değerli kulan şeyin estetik formundan ziyade belirli bir kültür dönemine ruhunu kazandıran birtakım öznel değerler olduğunu savunan Postmodern bir yaklaşımı akla getirebilir. Modernliğin evrenselci, temelci, özcü ve nesnel sanat yaklaşımının aksine çoğulcu ve kültürel görelî bir yaklaşımı benimseyen postmodern tutum, sanat kavramının belirsizliğine dikkat çekerek eseri içkin olduğu sanılan formun ve içeriğin izleyici veya okur tarafından oluşturulduğunu savunmaktadır. Sanatın yaşamdan bağımsız ayrı bir gerçeklik olmadığı konusunda postmodern tutumla hemfikir olan Badiou -bu çalışmamızda görüleceği üzere- buna karşın sanat ve sanat olmayan arasındaki ayrımın bütünüyle ortadan kalkmasını benimsemeyecek ve her şeye rağmen felsefenin dört temel arzusu içerisinde kabul ettiği evrenselin sanat durumunda da geçerliliğini koruduğunu savunacaktır. 'Çokluğu' varlık ve siyasette olduğu gibi sanata ilişkin görüşlerinde önemli bir yerde konumlandırmasına rağmen Badiou kültürel görelîliğe kapı aralayacak bir yaklaşımdan da olay ve hakikat ilişkisi ve söz konusu ilişkinin evrensel bir içeriğe sahip olmasından dolayı uzak durmaktadır. Her ne kadar dilin sanatsal yaratımda, eserde zorunlu bir uğrak olduğu konusunda postmodern tutumla hemfikir olsa da çalışmamızda Nazım Hikmet, Mallarmé veya Brecht gibi yazar ve şairler örneğinde de görüleceği üzere asıl olan dilin sınırları içerisinde eylemde bulunmak değil bu sınırların ötesine geçip evrensele ulaşabilmektir. Dolayısıyla Badiou'da sanata ilişkin incelemenin adı olacak olan inestetik postmodern bir yaklaşımı değil sanat ve felsefe, şiir ve felsefi düşünme arasında yeni bir şema veya ilişkiyi inşa edebilmenin adıdır.

Öncelikle, Badiou'da sanat ve felsefe ilişkisi *inestetik* kavramıyla ortaya konarak, inestetikle sanatın kendisinin hakikatler ürettiğini kabul eden ve bununla birlikte sanatı felsefenin herhangi bir nesnesi kılmaya yönelmeyen bir ilişki ifade edilmek istenmektedir (Badiou, 2005). Kavram söz konusu ilişkinin yapısını ve içeriğini belirlerken belirtilen bu ilişki içerisinde ise sanat ve felsefe birbirine indirgenemez. İnestetik kavramı, sanatı felsefenin bir nesnesi durumuna indirgenemeyeceğini, her ne kadar felsefenin türeyimsel koşullarından birisi olsa da sanatın sanatsal bir olay bağlamında

hakikat ürettiğini ifade eder. Gerçekte Badiou'nun geniş çaplı çağdaş sanat anlayışında söz konusu olan bir tür estetik süreç veya yeti değil fakat daha ziyade belli somut sanatsal olay veya hakikatlerin belirli sonuçlarıdır (Halward, 2003: 193). İnestetik kavramı, Badiou'nun çeşitli yönelimleri içerisinde felsefenin sanata ve dolayısıyla da kendisine vermiş olduğu zararı sanatsal hakikatlere felsefi kavrayışın ötesinde bir alan muhafaza ederek anlama ve çözme gayretini ifade etmektedir (Power, 2015: 158).

Dolayısıyla felsefenin böylesi bir ilişkide kendisine düşen misyonu sanatın hakikat üretebilir bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek ve bunu sanatsal olay çerçevesinde ortaya koymak olacaktır. Bununla birlikte sanatın, felsefenin ve dolayısıyla da hakikatin türeyimsel koşullarından biri olduğu da unutulmamalıdır. Bu uyarı hakikati bütünüyle sanatsal söylemin alanıyla sınırlandıran ve felsefeyi bir sonla sınırlandıran çeşitli türden eğilimler karşısında felsefe ve sanat ilişkisini inestetik bir düzleme oturtmanın zorunluluğuna dikkat çekecektir. O halde sanat ve felsefe ilişkisi Badiou'da bir yandan felsefenin türeyimsel bir koşulu olan sanat ve felsefe ilişkisi, bir yandan felsefenin bir son fikri etrafında kendi koşullarından biri olan sanata dikişlenmesi durumu (*suture*) ve bu dikişin kopartılması gerekliliği hususu ve sonuç olarak da sanatın hakikat üretebilir olma durumu bakımından filozofun sanat ve sanatsal olay ile olan ilişkisi etrafında şekillenmektedir.

Hakikatin Türeyimsel Koşulu Olarak 'Sanat' ile Felsefe İlişkisi

Sanat ve felsefe arasında öteden beri tartışmalı olarak devam eden bir ilişkinin bulunduğu dikkat çeken Badiou'ya göre bu ilişkinin bir yanında sanatı yalnızca askeri müzik ve vatansever şarkılarla sınırlandıran Platoncu yaklaşım ve öte yanında ise modern dünyanın ve teknik yayılımın karşısında kurtarıcı yegâne güç olarak sanatı özellikle de şiiri gören Heidegger sonrası döneme damgasını vurmuş olan yaklaşım yer almaktadır (Badiou, 2010a: 11). Bu çerçevede Badiou öncelikli olarak hakikat sorunu ve felsefede sanatın yeri bağlamında felsefe-sanat düğümlemesini irdelemektedir. Badiou açısından düğümleme ise iki ayrı şema içinde gerçekleşmektedir (Badiou, 2010a: 12).

Birinci şema *didaktik şema* olup sanatın hakikate yeterli olmadığını veya her türlü hakikatin sanatın dışında kaldığını ifade eder. En önemli temsilcisi, sanatının eşyanın değil de hakikatin eşya üzerindeki etkisinin bir taklidi olduğunu düşünen Platon'dur. Platon açısından sanatın dolaysız hakikat iddiasını sahte bir hakikat olarak, hakikat etkisine özgü hakikatimsilik olarak açığa vurmak gerekmektedir. Hakikatten yoksun olduğu

ve buna kâfi olmadığı iddia edilen sanat bu düzlemde ya mahkûm edilir veya da pedagojik gaye çerçevesinde salt bir araç olarak ele alınır. Sanatın pedagojik amaçlar çerçevesinde düşünülmesi onun aynı zamanda sıkı bir denetim altına alınmasını gerekli kılacaktır. Amaç ve gerekliliğin yol açtığı en önemli etken sanat açısından “iyi”yi eserin içeriğinden ziyade halk üzerindeki pedagojik etkinin belirleyecek olmasıdır (Badiou, 2010a: 13-14). Bu bakımdan Badiou’nun belirttiği üzere sanatın mutlaklığı, görünüşün halk üzerindeki etkilerinin denetimi altında olup, bu etkilerin ölçüsü de dışsal hakikat olacaktır (Badiou, 2010a: 14).

Badiou düşüncesinde betimlenen ikinci şema ise hakikatin yalnızca sanatla elde edilebileceğini savunan *romantik şemadır*. Romantik şemanın en temel savı ise felsefenin işaret etmekten öteye gidemediği şeyi sanatın gerçekleştirdiği ve sanatın hakiki olanın gerçek bedeni olmasıdır (Badiou, 2010a: 14). Yaklaşım, felsefenin belli bir sınıra vardığı veya belli bir ‘son’la karşı karşıya kaldığını ve bu bakımdan insanın içinde bulunduğu metafiziksel ve anlamsal krizden yegâne kurtarıcı gücün sanat olabileceğini ifade eder.

Badiou’nun iki karşıt kutup olarak karşılaştırmış olduğu bu iki şemanın dışında kendisinin felsefe ve sanat arasındaki düğümlenmeyi aşma açısından da besleneceği üçüncü bir şema bulunmaktadır. Bu yaklaşım bir yandan didaktik yaklaşımda olduğu gibi sanatın hakikate kadir olmadığını fakat öte taraftan sanatın farklı bir özü ve gayesi olduğunu savunan ve en önemli temsilcisinin Aristoteles olduğu *klasik şemadır*. Klasik şema açısından sanatın özü mimetik olup ait olduğu düzen ise görünüşün düzenidir. Badiou’ya göre sanatın mensubu olduğu düzenin görünüşün düzeni olması Platon’da olduğu gibi hakikat sorunu bağlamında ciddi bir sorun teşkil etmeyecektir. Zira bu şemada sanatın hakikat gibi bir ereği bulunmamaktadır. Aristotelesçi çerçevede sanatın tutkular ve arınma bağlamında ele alınarak etik bir çerçevede değerlendirilmesi sonucunda sanatın ölçüsü, ruhunun duygulanımlarının tedavisi bakımından sağlayacağı yararlılık olacaktır (Badiou, 2010a: 14-15). Ruhsal arınmanın veya katharsis’in en önemli göstergesi ise ‘hoşa gitmek’ olarak sunulacaktır. Klasik şemada sanatın hakikate kadir olmadığını ifade edilmesiyle sanat bir düşünme-düşünce olmaktan uzak tutulur. Sanat bütün olarak kendi edimi içinde veya kamusal işleyişi bağlamında yer alır. Badiou’nun vurguladığı üzere ‘hoşa gitme’ ölçütü sanatı bir hizmet kapsamı içine sokarken sanat bu çerçevede bir kamu hizmeti halini alır. Badiou buna mutlakiyetçi rejimlerde sanatçıların durumu veya modern zamanlarda sanata ayrılan fonlar üzerinden örnekler sunmaya çalışır (Badiou, 2010a: 15).

Bu üç şema elbette düşünce tarihi içinde geçmişte kalmış ve sona ermiş değildir. Badiou açısından bu üç şema yirminci yüzyıl bağlamında belli bir yere işaret etmektedir. Buna göre, Brecht ve Stalinist parti-devlet modeli örneği çerçevesinde *Marksizm 'didaktik şema'ya, Heideggerci yorum-bilgisi 'romantik şema'ya ve psikanaliz ise 'klasik şema'ya denk gelmektedir* (Badiou, 2010a: 16). İlk iki şema postyapısalcılık ve postmodern düşünceyle birlikte, kendilerine karşı Badiou'nun hakikat fikrini ve belli bir dedüksiyona dayanan felsefi düşünmeyi savunacağı eğilimler arasında yer almaktadır. Burada belirtilen dedüksiyon ise felsefeyi, sofizmin beslenmiş olduğu dilin alanından kesip kurtaracak olan etkinliği ve aynı zamanda onu şiirden ayıracak olan temel niteliği ifade etmektedir (Lecercle, 2004: 208). Sanat düzleminde ise dedüksiyonun iki anlamı olduğuna dikkat çekerek, kapitalizmin yenilik saplantısı ve formların sürekli yenilenmesi anlamına geldiğinden, bu saplantının kapitalizme karşı eleştirel bir tavır sergileyemeyeceği düşünen Badiou için sanatta dedüksiyonun ilk anlamı yenilik saplantısından kurtulmaktır. İkinci anlam ise sonluluk saplantısından, zulüm, beden, acı, cinsellik ve ölüm saplantısından kurtulmaktır ki bu da mutluluk ideolojisinin ters çevrilmesinden başka bir şey değildir. Badiou'ya göre bugün dünyamızı bir mutluluk ideolojisi kuşatmaktayken mevcut haliyle sanat da bunu ters çevirmek için acıya, bedene, cinselliğe odaklanmaktadır. Fakat onun gözünde sanatın meselesi her zaman için ölüm olamayacağı gibi yaşam da onun meselesidir. Dolayısıyla Badioucu perspektifte biçimsel yenilik, zulüm, ölüm, beden ve cinsellik saplantısı olmayan bir sanatsal yaratımın peşinde olmak çağdaş sanatın ilk misyonu olarak belirlenecektir (Badiou, 2010b: 357). Tam da bu husus Badiou'da felsefenin türeyimsel koşullarından biri olan sanatın diğer üç koşullarıyla ve şüphesiz ki siyasetle olan bağına ışık tutmaktadır. Badiou'da siyaset nasıl ki özgürleştirici bir bağlamda ve komünizm ve adalet fikirleri etrafında düşünülme zorunda ise sanat da eleştirel ve özgürleştirici bir içerikle ele alınmak zorundadır. Badiou için sanatsal yaratım insan özgürleşmesinin bir parçası olarak düşünülürken bu düşünce içerisinde sanat, küreselleşme olarak adlandırılan soyut evrensellik karşısında yeni bir şey yaratma yönündeki gerçek olanağı ifade etmektedir (Badiou, 2010b: 358). Badiou'ya göre ilerici bir eser mevcut formlar tarihi içinde bir konumda bulunmalı ve özne sorununa katkıda bulunma ve de söz konusu konumu hem bireysel hem de kolektif farkındalığı etkin bir şekilde harekete geçirebilme ikili perspektiften haklı gösterebilmelidir (Badiou, 2010b: 360).

Eğer komünizmi herkes için kolektif olana yönelik bir kaygı veya ilgi olarak anlamamız durumunda Badiou, şiir ve komünizm fikri arasında yakın bir ilişkinin olduğunu öne sürmektedir. Şiirsel arzu yaşama ilişkin

şeylerin gök ve yer gibi, okyanustaki sular gibi ve yaz güneşinin ateş gibi olmasını yani haklı olarak bütün dünyaya ait olmasını ister (Badiou, 2014: 94). Badiou'nun özellikle zikrettiği -aralarında Nazım Hikmet'in de bulunduğu- şairler her şeyden önce çok temel bir nedenden ötürü komünisttir. Bu temel neden işgal ettikleri konumun dil ve daha ziyade de ana dilleri olmasıdır. Dil, doğuştan herkese ortak bir iyi olarak verilen şeydir. Bu şairler ise dilin söylemeye yetersiz kaldığı kabul edilen şeyleri söyleyebilmesini mümkün kılmaya çalışırlar ki tam da bu nedendendir ki şairler dilde şiir- den önce bir isme sahip olmayan şeye yeni adlar oluşturmak için uğraşırlar. Dolayısıyla Badiou'ya göre şiir açısından temel olan şey, bu yenilikler ve yaratımlardır. Şiir de bu nedenden olayı şairin dile armağanıdır fakat bu armağan dilin kendisi gibi kolektif olana yönelmektedir (Badiou, 2014: 94).

Bir diğer komünist sanatçı olarak Brecht'in eserlerinin ana tezi, bilimsel bir niteliğe sahip olduğu düşünülen diyalektik materyalizmin hakikati oluşturduğu ve bu hakikatin de özünde felsefi olmasıdır. Brecht'te şekillenen sanat yaklaşımının özünde Platoncu bir Stalinizm olduğunu düşünen Badiou'ya göre Brecht'teki ana gaye bir diyalektiğin dostları toplumu yaratmak olup tiyatro bu amaç açısından kullanılagelen bir araç olmaktadır (Badiou, 2010a: 16). Bu bakımdan tiyatro didaktik şemaya uygun olarak dışsal bir hakikat ve ereğe uygun olarak eğitsel bir hedefi içermektedir. Sanatın hakikat üretebilecek bir gücü bulunmamakla birlikte onun yegâne görevi bu dışsal hakikate uygun olarak bireyi eylemliliğe taşımaktır.

Badiou bu üç şemanın ötesine geçerek yeni bir düğümlenme şeması sunmayı eserinin temel tezi olarak sunar. Bu teze göre: *"Bir doygunluk ve bir kapanım durumu olduğu göz önüne alınırsa, yeni bir şema, yani felsefe ile sanat arasında bir dördüncü düğümlenme tarzı önermeye çalışmak gerekir"* (Badiou, 2010a: 19). Zira her üç şema da Badiou açısından sanat ve felsefe arasında olması gereken uygun ilişkiyi ifade etmemektedir.

Tezin inşa edilebilmesi açısından yapılması gereken öncelikli görev her üç şemada bugün açısından aşılması gereken ortak temaların ortaya konmasıdır. Buna göre her üç şemaya damgasını vuran ana tema *sanat ve hakikat ilişkisi*dir (Badiou, 2010a: 19). İlişkinin kategorileri ise *içkinlik ve tekillik* olup içkinlik, "Hakikat, yapıtların sanatsal etkisine gerçekten içsel midir? Yoksa sanat yapıtı dışsal bir hakikatin salt aracı mıdır?" sorusuna ve tekillik ise "Sanatın tanıklık ettiği hakikat mutlak anlamda sanata has mıdır? Yoksa eser üreten düşüncenin başka söylem türlerinde de dolaşıma girebilir mi?" sorusuna temas etmektedir (Badiou, 2010a: 20). Badiou'nun tasnif ettiği üzere, romantik şemada hakikat sanata içkindir fakat tekil değildir. Didaktizmde hakikat sanata dışsal iken tekildir. Bununla birlikte klasik şemada ise hakikat dışsal bir konumda yer almaktadır (Badiou, 2010a: 20).

Dolayısıyla her üç şemada da sanatsal yapıtların hakikatle ilişkisi hem tekil hem içkin olamamaktadır. Badiou'nun aradığı ilişki ise hem içkin hem de tekil olan ilişki türüdür. İçkinlik sanata dışsal bir yönden dayatılan veya benimsetilen bir hakikatin veya bu hakikatin bir yansıması, görüntüsünden ziyade sanata özgü düşünme yapıtlarının gerçek olmasını ifade eder. Karşımızda dışsal bir hakikatin etkilenimleri veya görünüşleri değil gerçeğin kendisi bulunur. Tekillik ise sanata ilişkin düşünmenin veya hakikatin başka türden hakikatlere indirgenemez olmasını ifade eder. Bu bakımdan tekil düşünme olarak sanat felsefeye de indirgenemediği gibi sanat yaratmış olduğu hakikatlerle birebir eş yayımlıdır (Badiou, 2010a: 20).

Sanatın eğitimle olan ilişkisi üzerine ise Badiou, sanatın eğitici olmasının temel nedeninin hakikatler üretmesi olduğunu iddia eder ve burada eğitimle ifade edilmek istenen ise bilgileri herhangi bir hakikatin onlarda bir gedik açabileceği biçimde düzenlemektir. Hakikate alan açmak veya beklenen olayın, kopuşun yaşanabilmesine olanak tanımak anlamına gelmektedir. Bu bakımdan sanatın eğitim vermedeki temel amacı ise kendi varoluşuyla karşılaşmaktan ibarettir. Dolayısıyla felsefenin tam da bu noktada sanatla olan ilişkisi siyaseti, aşkı ve bilimi olduğu gibi sanatı da olduğu gibi göstermek olacaktır. Felsefe hakikatlerle karşılaşmanın yalnızca bir aracı olduğundan dolayı burada yani sanatsal düzlemde karşılaştığımız hakikat felsefi değil sanatsal hakikatin ta kendisidir. O halde sorun sanatsal olayı veya hakikati bilimsel, siyasal olandan ayıran indirgenemez tekillikliğine odaklanmak olacaktır. (Badiou, 2010a: 20-21) Ne var ki Badiou, her ne kadar sanatın belirli nadir durumlarda hakikat üretebildiği veya ürettiği konusunda ısrarcı olmasına karşın bu hakikatlerin felsefe tarafından kendisine ait olarak ele alınmaması gerekliliğine dikkat çeker. (Power, 2015: 158)

Badiou açısından sanatın içkinlik ve tekillik kategorileri bağlamında hakikatlerin içkin üretimi olarak düşünülmesi durumunda karşımıza çıkacak soru 'sanat'a özgü ilgili birimin ne olduğudur. Badiou için bu birim sanat yapıtı veya yazarı olmaktan ziyade, bir olaysal kopuşun (*rupture*) başlattığı sanatsal konfigürasyondur. Bir çeşit türeyimsel çokluk olan bu konfigürasyonun ne özel adı ne sonlu çizgisi ne de tek bir yüklem altında toplanma olanağı vardır. Konfigürasyonu tüketmek mümkün değildir, ancak noksan bir biçimde betimlemek mümkündür. Bu konfigürasyon sanatsal bir hakikattir ve hakikatin hakikati olmadığını herkes bildiği gibi çoğunlukla soyut kavramlarla (*figürasyon, tonalite, trajedi*) tarif edilir (Badiou, 2010a: 23-24). Öyle ki Adorno ve Lyotard gibi isimlerin şeylerin estetik bir kavrayışının genel niteliklerine yani şeylerin nesnel olarak temsil edilemeyen gerçekliğini temsil etmeye önem vermenin yerine Badiou, aslında birkaç ayrıcalıklı

sanatsal sekansa veya konfigürasyonlara bağlı olarak ortaya çıkan oldukça istisnai sonuçlarının peşinde koşar. Burada Adorno, kavramsal düşüncenin kavramın ötesinde estetik olarak erişilebilir olan bir gerçeklik lehine yıkıma uğradığı anları seçip ayırıp göklere çıkarmaktadır. Bu işlemde düşünmek; tanımlamak, belirlemek, kimliği saptamak olduğundan dolayı Adorno'nun gayesi kavramsal düşünceyi nesnenin özdeş olmamaklığını kavramda kavramsal olmayanın kurucu karakteriyle ilgili fikir edinerek çözüme uğratmaktır. Buna karşın Badiou ise sanatla karşılaşmanın kesin kavramsal sonuçlarını izole etmeye çalışır (Hallward, 2003: 194).

Sanata özgü birimin ne olduğu sorusu aynı zamanda sanatın öznesinin kim olduğu sorusu anlamına gelmektedir. Sanatsal bir hakikatin öznelilerinin onun kompozisyonunda yer alan eserler olduğuna dikkat çeken Badiou açısından sanatın öznesi sanatçı değildir. Sanatın öznel varoluşunu sanat eserleri teşkil ederken sanatçı nihayetinde sanatta kaybolan bir şey olarak belirlenir (Badiou, 2010b: 359). Genel olarak sanatta öznenin doğrudan doğruya sanatçı olduğunu düşünen bakış açılarını ters yüz ettiğini iddia eden Badiou, sanatçının gerçekte empirik anlamda veya bir sanat eserinin üretici olması bağlamında yalnızca bir özne olarak belirlediğini vurgulamaktadır. Fakat ona göre böylesi bir durumda önem arz eden şey öznenin sanat eserinin kökeninde veya kaynağında değil lakin asıl olarak sanat eserinin neresinde bulunduğunu belirlemektir. Bu noktada Badiou sanatta sanatsal olay tarafından inşa edilmiş olan sanatsal özneyi sanatsal etkinlikler veya eserler sisteminde kurulduğunu öne sürmektedir. Buna örnek olarak ise 20. yüzyılın başında müzikte yaşanan devasa nitelikteki dönüşümleri verir. Bir özneyi kuran ve dinleyicinin müzikal öznelliğini dönüştüren şey sanatsal etkinlikler sistemi olup bu bahsi geçen sistem ise konfigürasyonu imler. Konfigürasyon ile Badiou tek bir eserin değil bizatihi sanatsal yaratım etkinliğinin yani bir sistemin yeni bir özneliği kurduğunu anlatmak ister. Böylesi bir ilişkide sanatsal özne yalnızca yeni yaratıcılar veya sanat insanlarını değil aynı zamanda yeni dinleyiciler ya da daha ziyade yeni bir dinleyiciyi yaratır (Badiou, 2013: 70).

Badiou'nun vurguladığı üzere, konfigürasyon ne bir sanattır ne bir sanat türü ne bir sanat tarihinin nesnel dönemi ne de teknik bir düzenektir. Badiou'da konfigürasyon saptanabilir, olaysal olarak başlatılmış, gücül olarak sonsuz bir yapıtlar kompleksinden oluşmuş bir sekans olup, bu sekansın söz konusu sanat içkinliğiyle, bu sanatın bir hakikatini ürettiği, bir sanat hakikat ürettiği ifade edilebilir. Bununla birlikte Badiou açısından felsefe, konfigürasyonun hangi anlam çerçevesinde hakikat kategorisi tarafından kavranabildiğini göstermesi anlamında izlerini taşıırken hakikat kategorisinin felsefi montajı da zamanın sanatsal konfigürasyonları tarafından tekil-

leştirilecek bir yapıdadır. Bu durumdan ötürüdür ki konfigürasyon sanatın fiili süreci ile sanatı kavrayan felsefenin birbiriyle bütünleştiği konumda düşünülebilmektedir (Badiou, 2010a: 24).¹ Bu tanımlamada sanatın hakikat içeriği eser ve yaratıcısından ziyade sanatsal olayı inşa eden bir dizi sanat faaliyetine bağlıdır. Yani siyasal durumda nasıl ki kopuşa yol açan bir kişi veya bir edimden çok sonsuz bir çoklukla düşünülmesi gereken olayın kendisi olduğu gibi söz konusu bu durum sanat için de geçerli olmaktadır (Halley, 2016). Sanatsal bir durumda olay yeri her zaman için formun boşluğu olarak söz konusu durumda algılanmakta olan şeyin sınırında yer alır. Sanatsal olay biçimden yoksun olanın sınırında yani mevcut sanatların biçimsel kaynaklarının aşırılaştığı bir yerde meydana gelir. Ayrıca sanatsal olay şimdiye kadar biçimsiz olarak kabul edilen şeyleri 'yeni bir biçimsel-leştirme ya da biçimlendirmenin malzemesi olarak biçimlendirilebilir' olarak tasarlamanın mümkün olduğunu gösterir (Hallward, 2003: 196). Öyle ki sanatsal olaylar neredeyse her zaman için form olarak neyin önemli olduğu veya olmadığı sorusuyla ilgili olan büyük değişimlerdir. Sanatsal bir olay daima bir form edinmek veya sanata yabancı olarak düşünülmüş olan bir alanın biçimsel gelişimidir. Tam da bu noktada o zamana değin algılanmamış olan veya reddedilen bir biçimsel alanın oluşumuna tanık olunur. Burada Badiou, biçimsel kaynakların yayılımın büyük sanatsal olayların özünü oluşturduğu gerçeği karşısındaki şaşkınlığına değinir ve sanatsal bir olayın habercisi yeni biçimlerin veya formların meydana gelişidir (Badiou, 2013: 69).

Hakikat ve konfigürasyon ilişkisini irdelerken Badiou, öncelikli olarak konfigürasyonun herhangi bir biçimde sonlu bir çokluk olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre, herhangi bir konfigürasyon hesaplanamaz bir olay tarafından, yeni bir konfigürasyonun baskıları uyarınca geriye dönük bir biçimde geçersiz gösterilse de konfigürasyonun algılanabilir yapıtlara veya kendi hakkında belirleyici nitelikte soruşturmalara meydan vermediği durumlar olsa da netice bir konfigürasyon-hakikat içsel olarak sonsuzdur. Bu husus, konfigürasyonun hiçbir doruk noktası, hiçbir nihai tanımadığı anlamını taşımasının yanı sıra konfigürasyonun kimi belirsizlik dönemlerinde yeniden kavranması ya da yeni bir olayın adlandırılmasında yeniden eklenmesinin her zaman için imkân dahilinde olmasını içerir (Badiou, 2010a: 25).

¹ Badiou, başlangıcı Aiskhylos olan ve nihai noktasına Euripides'le ulaşmış Yunan trajedisini, müzikte Haydn ve Beethoven arasında görülebilen klasik üslup, edebiyatta ise Cervantes'ten Joyce'a uzanan düzyazı modeli birer konfigürasyon örneği olarak sunmaktadır.

Felsefenin mantık, isyan, risk ve evrensellik olmak üzere dört temel arzusu arasından evrensellik iddiası gereği bu bağlamda sanat, etnik veya kişisel herhangi bir tikelliğin ötesinde herkesi muhatap alan gayri şahsi bir hakikatin üretilmesidir. Paranın, sermaye ilişkilerinin baskın olduğu küreselleşme tipi bir evrenselliliğin karşısında sanatsal yaratım adı 'hakikat' olan yeni bir evrensellik sunmakla tanımlanır. Burada sanat her zaman için duyumsanabilir olan olarak duyumsanabilir olanın bir hakikatin usulüdür (Badiou, 2010b: 357). Tam da bu çıkarımdan hareketle, Badiou'da felsefenin bir koşulu olarak inestetik olarak sanat diğer koşullarda olduğu gibi tekil olanı doğrudan doğruya evrenselle ifade etmektedir (Hallward, 2003: 194).

Sanat düzleminde hakikat, sanatta yaşanan dönüşümlerin olaysal sonuçların türeyimsel bir seti ve belirli bir sanat dizisidir. Örnek olarak burada birbirini izleyen müziksel olaylarca keşfedilen ses kaynakların bir hakikati söz konusudur. Badiou'ya göre sanatta diğer üç koşuldan farklı olarak çok daha göze çarpan ve ilgi çekici olan şey olaysal değişimin kendisinden önceki dizinin hakikatini sunmasıdır. Bu duruma örnek olarak Badiou, Schönberg'in atonal sunumun tonalitenin kendisince ulaşılmış olan noktanın hakikatini ortaya çıkarmasını verir. Öyle ki Schönberg belirli bir anlamda Wagner'in veya Mahler'in hakikatini meydana getirir. Badiou'ya göre buna benzer olarak, resimsel gösterimin içeriği, figüratif olmayan resim sanatının kabul edilmesinden sonra bilinir hale gelmiştir. Dolayısıyla özgürleşme siyasetinde önem arz eden şey mevcut durumu kopuşa uğratacak bir siyasal olayın kendisi ise aynı şey sanat içinde de geçerlidir. Hatta Badiou açısından sanat, diğer üç koşuldan çok daha fazla kopuşa tanıklık etmektedir (Badiou, 2013: 71).

Badiou'da sanatın felsefenin diğer koşulları arasında yer alan siyasetle olan ilişkisinde vurgulanması gereken bir diğer husus çağdaş bir sanatın emperyal olmaması gerektiği konusunda gösterilen özen olmaktadır. Badiou'da emperyal olmayan bir sanat, her türlü tikellikten soyutlanmış olması ve bu soyutlama hamlesini formlaştırması anlamında zorunlu olarak soyut bir sanat olacaktır. Emperyal olmayan soyut bir sanat belirli bir izleyici kitlesini dikkate almadığı gibi proleter bir aristokratizme bağlıdır. Buna karşın emperyal sanat ise yeni bir olanağın yaratılmasının önünde başka hiçbir şeyin veya yeni bir imkânın olmadığını salık veren bir sanattır. Bu sanat tam da paranın, piyasanın ve iletişim tekniklerin hüküm sürdüğü küreselleşmenin etkisi altında yeni bir yaşam olanağı veya yeni bir dünya olanağının karşısında konumlanmaktadır. Burada küreselleşme yeni bir olanak yaratmanın imkânsız olduğu inancını komünizmin sonu, devrimci siyasetin sonu söylemleriyle pekiştirmektedir. Bir küreselleşme olarak im-

paratorluk yegâne olanaklı varoluş ve siyasi olanak olarak telkin edilerek yeni bir imkânın veya olanağın önü kesilmek istenir:

"Bugün karşı karşıya olduğumuz en önemli sorun sanat ile insanlık arasındaki bağıntıdır. Daha doğrusu, sanatsal yaratım ile özgürlük arasındaki bağıntı. Bugün özgürlüğün emperyal bir tanımı vardır, bu da bildiğimiz demokratik tanımdır. Benim düşünceme göre sanatsal yaratım, özgürlüğün demokratik tanımının ötesinde yeni bir özgürlük tanımını yaratmaktır. Bugün mesele bence sanatta özgürlük ile diktatörlüğü, özgürlük ile baskıyı tartışmak değil, bizatihi özgürlüğün bu iki tanımını tartışmaktır.

Buna karşın emperyal olmayan bir sanat ise ancak, İmparatorluğun nezdinde var olmayan bir şeyi hareket noktası olarak üretilebilir. Sanat, bu var olmayışı soyutlayarak görünür kılar. Bütün sanatların form ilkesini oluşturan da budur: İmparatorluk için –dolayısıyla, başka bir bakış açısından olmakla birlikte, hiç kimse için– var olmayan bir şeyi herkes için görünür kılma kabiliyeti" (Badiou, 2010b: 360-61).

Sonuç bakımından felsefenin ve dolayısıyla da hakikatin türeyimsel koşullarından biri olarak sanat, felsefeye indirgenemez olan ve kendisine ait olan hakikatleri üretebilme imkanına sahiptir denebilir. Belirli sanat faaliyetlerin veya eserlerinin üretmiş olduğu hakikatler karşısında felsefenin rolü bu hakikatleri felsefeye aitmiş gibi el koymak değil fakat sanatın olduğu haliyle üretmiş olduğu içkin hakikati göstermektir. Sanat ve hakikat ilişkisi bağlamında sanatın hakikate kadir olmadığı söyleminin ve de ahlaki veya politik bir amacı taşıyan pedagojik bir içeriğe sahip, didaktik veya klasik şemanın ve hakikatin yalnızca sanata özgü olup sanat eserine kuratıcı bir misyon yükleyen romantik yaklaşımın aksine Badiou dördüncü bir şema önererek sanat ve felsefe arasındaki düğümlenme sorununu aşmaya çalışmaktadır. Buna göre sanat ve hakikat arasındaki ilişkinin hakikatler çokluğunun bir türeyimsel usulü olarak sanata özgü olan hakikatin kendisine içkin olmasını ve salt başka bir türe indirgenemeyecek olması onun temel tezi olacaktır: *İçkinlik ve tekillik*.

Bununla birlikte Badiou'ya göre sanat ve felsefe arasındaki kavramsal temelli sorgulama üç farklı düzeyde ele alınmaktadır. Buna göre ilk düzey ortada çok sayıda sanatın veya sanat türlerinin var olması bağlamında çokluk düzeyidir. İkincisi ise sanatın hakikatle olan ilişkisi çerçevesinde önemli bir yere sahip olduğu özellikle de Platon ve Aristoteles örneklerinde görüldüğü gibi varlık ve görünüş düzeyidir. İkinci düzeyin varlık ve görünüş düzeyinde olmasının nedeni olarak Badiou sanatın, felsefenin ve dolayısıyla da hakikatin dört türeyimsel koşulu içerisinde duyusal dünyaya

en fazla bulaşmış olan formu olmasını gösterir. Sanatın duyumsal dolayısıyla da görünüş dünyası içerisindeki malzemelerle içli dışlı olması onun taklide dayalı bir yapısı olduğu söylemine yol açarak hakikatten yoksun olduğu düşünülmektedir. Buna karşın Badiou sanatın sanatsal bir olay ve konfigürasyonla düşünülmesi mümkün bir hakikate sahip olduğunu ve felsefenin bu hakikati yaratmaktan ziyade yalnızca gösterdiğini savunarak bir yandan kendisinin didaktik olarak vurguladığı birinci şemayı reddettiğini öte yandan ise hakikatin yalnızca sanata özellikle de şiirsel düşünmeye ait olabileceğini ve felsefenin artık susması gerektiğini savunan romantik şemayı da belli bir ölçüde yumuşatarak eleştirmiş olur. Sorgulama, üçüncü olarak ise evrensellik ve görelilik düzeyinde gerçekleşir. Sanatın özellikle de postmodern yaklaşımların savunduğu gibi indirgenemez kültürel çokluğundan dolayı onun çoğu zaman evrensellik karşıtı olarak sunulduğuna dikkat çeken Badiou, popüler sanatlar karşısında büyük bir Sanat'ın var olup olmadığını sorgulamaya çalışır. (Badiou, 2013: 68) Badiou için sanat evrenselliği yakalayan ve formda yaşanan 'kopuş'la birlikte düşünülmesi gereken bir hakikat biçimidir.

Badiou'nun 'İnestetik'inde Poem ve Mathém

Günümüz dünyasında felsefenin nasıl bir yapıya sahip olması gerektiğini belirlemeye ve onu içinde bulunduğu kriz durumundan kurtarmaya çalışan Badiou'nun bu çerçevede kritik edeceği alanlardan birisi içinde şiiri, sinemayı, tiyatroyu ve dansı içeren 'sanat' olduğu aşıkardır. Badiou'nun sanat ve şiir konusuna yaklaşımını onun felsefenin temel meselesi olarak gördüğü hakikat fikri ve yine kendisine özgü bir kavramsallaştırma çabası olan *felsefenin dikişlenmesi* durumu teşkil edecektir.

Badiou'nun spesifik olarak 'şiir'i ele alması, hakikat sorunu, felsefe ve şiir arasındaki ilişki, felsefenin bir koşulu olarak şiirin taşımış olduğu anlam, felsefenin şiir tarafından dikişlenmesi problemi ve felsefe tarihi boyunca şiir ve felsefe arasındaki ilişkinin belirlenmesi akabinde, ikisi arasında yeni bir ilişki biçimini tanımlama çabasından ileri gelmektedir. Bu çaba çerçevesinde 'şairler çağı' tanımlaması önemli bir yer teşkil ederken Badiou'nun ısrarla üzerinde duracağı mesele Heidegger sonrası şiirin taşımış olduğu misyon olacaktır. Bu misyon çerçevesinde 'felsefenin sonu' tezi bir problem olarak ele alınırken bir yandan da bahsi geçen sorun bağlamında yeni bir perspektifle irdelenecek olan Platonculuk dikkate değer bir yer teşkil edecektir (Riera, 2005:62). Ayrıca üzerinde durmamız gereken temel bir husus da Badiou'nun Parmenides'ten günümüze değin tarihsel bir çer-

çevesini ortaya koymaya çalıştığı mathém ve şiir arasındaki köklü ayrılık ve çatışma olacaktır.

Badiou'nun birçok metninde yer vermiş olduğu ve konu açısından büyük bir değere sahip olan ve ilk olarak 1989 yılında kendisinden söz ettiği 'şairler çağı' tanımlaması onun ifade ettiği üzere, belirli bir şair grubun veya şiir biçiminin denk gelmiş olduğu bir evreyi ifade etmemektedir. Ayrıca bu tanımlama, beğeni yargısına ait olan veya estetik bir kategoriye de ilişkin değildir (Badiou, 2014: 4). Söz konusu tanımlama doğrudan doğruya felsefi bir kategori olup şiir ve felsefe arasındaki dikişlenme veya düğüm sorununu irdeleyen/düzenleyen bir içeriği ifade eder. Tanımlamada 'çağ' felsefenin çığır açan yeni dönemini, 'şair' ise felsefenin en erken dönemlerden günümüze onun bir koşulu olarak 'şiir'e temas etmektedir (Badiou, 2014:4).

Badiou, şiirin düşünce eyleminin genellikle nesnelliğin, nesnel varlığın içerdiği gizemi, paradoksallığın anlamını çözmek ve bu çözme faaliyeti esnasında dünyaya dair soru ve soruların değiştirilmesi olduğunu dile getirir. Bu faaliyet önceden bilinmeyen dil kaynaklarının keşfiyle gerçekleştirilirken bu durumla birlikte dünyasal görünüşlerin anlaşılabilir nesnelliğinin dilde ortaya konması gereken bir var olma durumuyla desteklenen bir yüzey olduğu ortaya çıkar. Badiou'ya göre matematik ve fizik görünür nesnelliğin sadece hesaplanmış formüllerle dile getirilebilir bir içeriğe sahip formel yasalarla ele alınması durumunda tahrife uğradığını sunarken nesnelerin varoluşunun salt nesnellikten çıkarılmaları durumunda var olduğunu gösterecek olan ise şiirdir (Badiou, 2017).

Şiiri bu şekilde tanımlayan Badiou'ya göre şiir ile felsefe arasında mümkün olan üç ilişki biçimi bulunmakla birlikte bunlar, *kimlikçi-tanımlayıcı rekabet, kanıtlayıcı uzaklık ve estetik bölgeciliktir*. Kimlikçi rekabetle, şiir ve felsefenin dünyanın anlamını keşfetme tekeli üzerine yaşanan rekabet durumuna değinir. Her ikisinin de dünyanın anlamı üzerine bir söyleme veya arayışa sahip olduğuna değinen bu ilişki türünde buna karşın şiir ile felsefe arasında derin bir çatışmanın olduğu dile getirilmeye çalışılır. Bununla birlikte, ikinci ilişki şiirsel kanıtın doğası klasik metafiziğin hareket ettiği rasyonel mantıktan çok farklı bir 'mantık' oluşturduğu dikkat çeker. Üçüncü ilişki türünde ise ana tema 'güzel'e dair bir tanımlama çabası yer alır. Buna göre bu ilişki türünün bize sunduğu husus felsefenin belirli bir perspektif üzerinden güzel'in yasalarını bir estetik içinde açıklamaya çalışarak şiiri konu dışı bırakmak isteğinde olduğudur.

Yunan felsefesi bağlamında bu üç ilişki türünü irdelerken birinci ilişkiye veya düzene Parmenides'i örnek gösteren Badiou'ya göre, bu düzen şiirin öznel otoritesi ile felsefi olduğu kabul edilen sözcelerin geçerliliği arasın-

daki kaynaşmayı düzenlerken matematik kesintiler bu kaynaşma koşulları içinde kendilerine yer bulsalar da dile getirmenin derin değerine ve sözcelsel meşruiyetini tabi durumdadırlar. Burada, imge, dilin muğlaklığı ve metafor Hakikat söylemine, doğru'nun sözüne eşlik ederken söylemin sahip olduğuna otoriteye imkân sağlar (Badiou, 2016: 58). Platoncu olan ikinci biçim, şiir ile felsefe arasındaki mesafeyi düzenlemeye çalışır. Şiir bozguncu bir büyülenme olarak tanımlanarak felsefenin ele aldığı konudan uzak tutulur. Hakikati yalnızca felsefenin dile getirebilecek olması matematik ve şiir arasındaki çatışma üzerinden de destek almaktadır. Üçüncü biçim ise Aristoteles'in ortaya koyduğu düzen olup, bu düzen şiirin bilgisinin felsefeye dahil edilmesini düzenlerken felsefe en üst bilgi türü olarak konumlandırılır. Şiirin felsefenin sınırları içerisinde belirli bir alt konuma sahip olması Badiou açısından estetik üzerinden tanımlanacaktır (Badiou, 2016: 59).

Badiou, felsefe ve şiir ilişkisini tarihsel bir perspektif üzerinden ele alırken öncelikli olarak Platon'un temelde şiir adı altında hedef aldığına doğrudan doğruya destanlar ve tiyatro olduğunu iddia eder. Platon'un mimetik olarak adlandırdığı şeyin, destansı eylemlerin taklit ve abartılması veya temsilin tiyatrocı kaydı altında şiddetli tutkuların oyuncu tarafından taklidi olduğunu vurgular. Bu çerçevede Badiou şiirsel geleneğin duyarlı, şarkımsı, metaforik, lirik yönü açısından ve daha sert, daha sıkı tümcelenmiş, sonuçta daha düz yazı arzusunda bu düzeyde bir içeriğinin olduğunu düşünür. Her ne kadar Platon'un sözünü ettiği felsefe ile şiir arasındaki 'antik uyumsuzluk'ın şiirsel amacın bölünmesi haline geldiği ve Rimbaud ve Mallarmé ikilisinde bu bölünmenin ortaya konduğunu vurgulasa da Badiou kendisinin düşündüğü biçimiyle felsefenin şiiri tüm şiir sanatı varlığının önemli bir koşulu olarak kabul ettiğini vurgulamaktadır. (Badiou, 2017) Bununla birlikte Badiou'nun birçok metninde karşımıza çıkan Mallarmé'nin eserlerinde, şiirlerinde bulduğu şey kendini bir düşünce olarak sunan şiir olacaktır. (Lecerle, 2004: 209) Felsefenin dört temel koşullarından biri olarak sanat bağlamında şiiri öne çıkaran Badiou, bu alanda ise öncelikle Pessoa'yla birlikte Stéphane Mallarmé'yi öne çıkarmakta olup, Mallarmé'den ise *Un coup de dés* [Bir Zar Atımı] adlı şiiri kendisine temel alarak bu şiiri olayın çağdaş matriksi olarak ele alır (Clemens, 2015: 68). Badiou, felsefe ve şiir arasında kurmak istediği kendine özgü bir ilişkiyi Mallarmé ve ona adanmış olduğu düşünmeyle (*reflection*) gerçekleştirmeye çalışır. Bu nedenledir ki Badiou'nun şiir ve felsefe arasındaki bağı konu alan birçok metinde Pessoa'yla birlikte Mallarmé'yi görmek olağandır. Zira Badiou'nun Mallarmé'ye ilişkin düşünmesi herhangi bir öznenin herhangi bir nesneye ilişkin bir düşünme etkinliği olarak düşünülmemelidir. Belirtilen düşünme etkinliği Mallarmé'yi basit bir nesne olarak ele olmaktan çok,

kendisini Mallarmé'nin bir düşünmesi olarak sunar. Böylesi bir düşünme etkinliğinde Mallarmé bir yandan kendisi üzerine düşünülmekte olan ve bir yandan da hakikat gibi bir şeyin ifade edilmesine imkân tanıyan bir işlemde kendisini düşünmekte olanı ifade eder. Bu durum şiirin spekülâtif boyutunun restore edilmesi koşuluyla mümkün olan şiirsel bir operasyon anlamına gelen inestetikleştirmeyi ifade etmektedir (Macherey, 2005: 109).

Badiou, Rimbaud ve Mallarmé'yi belli matematiksel terimlerle okuması aracılığıyla bir olayın her adının şiirsel olduğu ve felsefenin şiiri acımasızca yargılamaktan kaçınması gerektiğini vurgular (Power, 2015, 160). Her ne kadar Platon'un şiir karşısındaki konumun farkında olan Badiou'nun Platon'u ele alış nedenlerinin başında Platoncu felsefenin 'şiir' karşısında 'mathém'e verdiği değerin felsefe ve hakikat problematiği bağlamında taşımış olduğu tarihsel önemin ortaya konmasıdır. Badiou açısından mathém, mitolojik anlatının veya şiirsel söyleşinin içermiş olduğu her türlü gizemden bağımsız olarak muhakemeye, eleştirel ve rasyonel bir dile ilişkindir. (Badiou, 2016: 57) Badiou açısından mathém'in bu yapısından ötürüdür ki felsefe Yunan dünyasında başlamıştır. Ayrıca, Platoncu bir düzlemde yola çıkacak olan filozofun benimseyeceği kurucu ve temel tavır, felsefe ve şiir, filozof ve şair ve sonuç olarak felsefi argümantasyonla şiirsel ifade arasında yer alan uyumsuzluğun kabulü olacaktır (Lecerclé, 2004: 208).

Bir bakıma felsefe ve şiir arasındaki felsefe tarihi boyunca göze çarpan temel çatışma veya ilişki biçimlerini tasnifleyen bu betimlemeyle birlikte Badiou aynı zamanda konuya ilişkin kendi konumunu da açıklamak ister. Buna göre, kendi konumunun şiir ve geleneksel metafiziğin farklı kanıtlama mantıkları olduğunu iddia eden kanıtlayıcı uzaklığa yakın bir konumda olmasına karşın, yaşayan yaratıcı düşünce olarak tanımladığı şiirin rasyonel felsefi kanıtlama için bir koşul olduğunu ve tersi olmadığını benimsediğini dile getirir (Badiou, 2017). Bu durumda da olduğu gibi şiir, Badiou'nun gözünde politik icat, matematik ve aşkın yer aldığı felsefenin dört koşulundan biri olarak ele alınır.

Badiou'nun felsefenin dört koşulu (*sanat, politik icat, aşk ve matematik*) göz önünde bulundurulduğunda felsefenin dikişlenme sorunu onun kendi amaç ve özgünlüğünü yitirerek araçsallaşmasıdır. Felsefenin Marksizm'le birlikte salt kurtarıcı politik eylemlilik çerçevesinde değerlendirilmesini politik alandaki dikişlenmesini ifade ederken Badiou'nun gözünde felsefenin sanat çerçevesinde dikişlenmesi Heideggerci yorum bilgisinin *şiire* yüklemiş olduğu misyon ve değerden ileri gelecektir. Bilindiği üzere teknolojinin insanı köksüzleştirdiğini düşünen Heidegger açısından felsefenin böylesi bir durum karşısında ortaya koyabileceği olumlu en ufak bir katkıdan söz edebilmek mümkün değildir. Böylesi bir manzara karşısında Hei-

degger için insana düşen yegâne sorumluluk çökmekte olan bir zamanda Tanrının ortaya çıkmasına veya Tanrının ortadan kaybolmasına düşünme ve şiirleştirme aracılığıyla bir tür gönüllülüğe hazırlanmak olacaktır (Heidegger, 2002: 259).

Felsefenin kendi koşulu olan şiir tarafından dikişlenmiş olması Badiou'da şairler çağı olarak adlandırılan bir döneme denk gelir. Buna göre, şairler çağı bir yandan metafiziğin sonunun ilan edildiği bir an olup genel olarak 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyıl başını içerir. Bu dönem içerisinde, Hegel'in ölümüyle ve Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisi arasında felsefi yaratımın ender bir hale geldiği ve metafiziğe ilişkin son söylemi hemen hemen her durum ve olayda ilan edilmeye başlandığı görülür. Bu çerçevede, şairler çağı metafiziğin ve sistematik felsefenin sonuna ilişkin söylemin yanı sıra felsefi düşünüş içerisinde yer aldığı kabul edilmiş olan bütünlük, anlam veya anlamsızlık, gerçeğin koşulları ve varlığı gibi içerik ve işlevlerin şiir tarafından üstlenmesini ifade eder (Badiou, 2017). Bir bakıma Parmenides'ten Heidegger'e uzanan romantik gelenek, otantikliğin ve varlık ve hakikatin kendisini açığa vurduğu alanın şiirsel dilde bulunduğu benimsenmektedir (Lecerle, 2004: 210). Gerçekten de Heidegger geleneksel metafiziğin varlığı unutmış olan insanına karşı şairane yaşayan insanı koyacaktır. Burada şiir etkinliği varlıkla uyumu bozulmuş olan şeyi adlandırırken böylelikle de şiir var olan ve varlık uyumunu gözetmiş olur (Bal, 2010: 50).

Badiou açısından Hegel'den günümüze kadar felsefenin çeşitli kriz ve son söylemleri çerçevesinde askıya alınmasının veya yadsınmasının ardında kendisinin kendi koşullarına, özellikle de bunların genel birlikte olanaklılıklarını şekillendirmekten onu meneden bilimsel ve tarihsel koşullarına dikişlenmesi yer almaktadır (Badiou, 2015: 58). Dikişlenmiş olmanın en açık göstergesi felsefenin sistematik biçiminin bundan böyle imkânsız olduğunu devamlı tekrar eden önermedir. Badiou'ya göre bu ifade felsefenin imkânsız olduğunun veya tarihsel bakımından sona yaklaştığının değil ama dikişlerin tarihsel ağı tarafından engellendiğinin itirafıdır. Bu çerçevede felsefi sisteminin olanaksız olduğunun dile getirilmesinin ardında felsefenin dikişlenmiş olarak düşüncüyü kendi koşullarından yalnızca birine devretmiş olması yer almaktadır (Badiou, 2015: 59).

Badiou, şiire varlık ve hakikat sorununun yanı sıra insanın karşılaşmış olduğu kriz karşısında kurtarıcı bir rol yükleyerek kendisine katı şekilde bağlanılan bir şairler çağıyla karşılaştığını düşünür. Badiou'ya göre kendisiyle şairler çağının bir şairini düşünebileceğimiz ana işlem, o şairin nesnelliği bozma yöntemi dolayısıyla da bilginin yokluğunda hakikatleri üretmek için ve özne-nesne çiftinin yerinden edilmesinin metaforik

devinimindeki yönsüzlüğü ifade etmek amacıyla uygulamış olduğu yöntemlerdir. Şairleri farklı kılan, şairler çağını dönemleştiren işte bu yöntemler olup başlıca iki yöntem bulunmaktadır:

“Eksikliği ya da fazlalığı yürürlüğe koymak. Nesne ya kendi kendine eriyip yok olma yoluyla Mevcudiyet'ten düşmüş ve geri çekilmiştir (*Mal-larmé*) ya da ortaya çıktığı alandan koparılmış, münferit istisnalığı dola-yısıyla çözülüp bozulmuş ve böylelikle de tamamen başka bir nesnenin yerine ikâme edilebilir hale gelmiştir. (*Rimbaud*)” (Badiou, 2015: 72).

Her iki yöntem bağlamında da şairler çağının belirleyici işlevi, varlığa ve hakikate erişmek adına sunumun organik biçimi olarak nesne kategorisinin yerinden edilmesini ortaya koymaktır (Badiou, 2015: 73).

Çağımızda felsefeyi kendi özgün yerine konumlandırmak isteyen Badiou'ya göre yapılması gereken işlemlerden birisi de onun koşullarına olan dikişlerinin sökülmesidir. Bu bakımından şiire yönelik Heideggerci yaklaşımın kritiğe tabi tutulması ve şairler çağının sona erdiğinin beyan edilerek felsefenin sanatsal koşuluna dikişinin sökülmesi gerekmektedir. Bu dikişin sökülmesi Badiou açısından nesnelleştirmemenin, yönsüzlüğün bugün artık şiirsel metafora dile getirilmesinin zorunlu olmamasını dile getirdiği gibi yönsüzlük felsefeye özgü kavramsallaştırmayla ifade edilebilir bir yapıdadır (Badiou, 2015: 68).

Şiire dikişlenmiş felsefe açısından düşünmenin hem öznenin hem de nesneden bağışık olduğunu ifade eden Badiou'nun sorunun çözümü için önerisi ise nesneye herhangi bir atıfta bulunulmasına destek vermeyen yani karşı karşıya olmayan bir öznenin dolayısıyla da nesnesiz bir öznenin ortaya konmasıdır. Nesnesiz özne sorunu sadece dikişlenmeyi aşmayacağı gibi felsefenin yeniden doğuşunun da temel dayanağı olarak gösterilecektir (Badiou, 2015: 75) Bu çerçevede Badiou şiirsel dikişlenmenin aşılmasını şiir dünyası içinde Paul Celan'ın yapıtları çerçevesinde sunmaya çalışacaktır. Ona göre; “*Bu şiirlerde, şiirsel olarak ifade etmek gerekirse şiirin kendi kendine yetmediği, dikişin yükünden kurtarılmayı talep ettiği ve şiirin ezici otoritesinden kurtarılmış bir felsefe için umut beslediğini görmekteyiz*” (Badiou, 2015: 81).

Felsefenin sanatsal dikişlenmesinin aşılması Platoncu bir bağlamda ‘şiirin sürgün edilmesini’ değil şairler çağının sona erdiğinin ilan edilmesidir. Zira şiirden felsefi bir perspektifle söz edebilmek ve şiirsel olaya ilişkin hakikat durumunu ortaya koyabilmek açısından bu ilan yapılması gerekir (Riera, 2005: 70). Bu ilan nesnesiz bir öznenin ortaya konuşunun ve yönsüzlüğün şiirsel-metaforik bir dilin aksine felsefi kavramsallaştırmayla ifade edilebilir olmasını içerecektir. Badiou açısından hakikatin hiçbir biçimde nesne kategorisine ihtiyaç duymayacak olmasının temel nedeni ise,

hakikatin sahip olduğu sonsuz yöntemin bir gereği olarak ayırt edilemez bir çokluk olmasıdır. Hakikatin çokluk olarak ifade edilmesi postmodern eleştirilerin Batı metafiziğinin temel kavramlarından olan Bir'e ilişkin eleştirilerin dikkate alınmasının kaçınılmaz bir sonucu olacaktır.

Şüphesiz ki Heidegger'in felsefi estetiği gözden düşürme ve Platoncu şiir ve mathém karşıtlığını ve dışlama biçimini eleştirel olarak sınırlama çabasının önemli bir çaba olduğunu düşünen Badiou buna karşın, felsefenin sonu anlamına gelebilecek koşullarda, bu amacın ancak şiirin argüman sunmayan otoritesi sayesinde gerçekleşebileceği fikrini reddeder (Badiou, 2008: 40). Gerçekten de Badiou'nun Heidegger'le şiir üzerinden gerçekleştirmiş olduğu tartışma ve kurduğu ilişkide, Badiou bir yandan Heidegger'in Platon sonrası geleneksel felsefe biçimine ve estetiğe dair eleştirilerini benimserken öte yandan da felsefi düşünme ve hakikatin "şiire" dikişlenmesini eleştirecektir. Bu bağlamda şiir ve felsefe, şair ve filozof arasında yeni bir biçim veya ilişki türünü biçimlendirmeye çalışan Badiou'nun bu çabasında şiire özgü özerk düşünme tarzı dile getirme biçimi, şair ve filozof arasında ortak olarak paylaşılanın belirlenimi ve felsefenin riskli bir biçimde şiirle olan bağının irdelenmesi temel hususlar olacaktır (Riera, 2005: 73). Bunun en temel nedeni ise Heideggerci bir perspektifte felsefenin sona erdiği tezine yönelik bir cevap sunabilme arzusu olacaktır. İnsanın özünün, kendisini teknolojinin özüne yansıtan ve insanın kontrol edemediği bir güç tarafından kuşatılmış, çevrelenmiş ve zapt edilmiş olduğunu vurgulayan Heidegger'e göre böylesi bir çevrelenme karşısında felsefe sona ermiştir (Heidegger, 2002: 260).

Şiiri sanatın özü olarak gören ve dil sanatına ise tüm sanatlar içinde ayrıcalıklı bir konum atfeden Heidegger'de 'dil'in sahip olduğu değer ise onun bir var olanı bir var olan olarak açığa vurmasından ileri gelir. Bunun temel nedeni ise şiirin olanaklı olabilmesinin yolunun insanın dilin sahasında hareket etmesi, dil yoluyla varlığı kendi karşısında açığa çıkarması gerekliliğinden ötürüdür. Dolayısıyla şiir böylesi bir durumda ayrıcalıklı bir konuma ulaşmış olur. Şiir, özellikle ve öncelikle varlığın açığa çıkmasına adanmış olup dile kuralını tamamlamaktadır (Biemel, 2010: 195). Gerçekten de Heidegger açısından var olanın aydınlanması ve gizlenmesi olarak hakikat şiirleştirilerek gerçekleşirken sanat ise edebiyatın varlığından böyle biri olarak var olanın hakikatinin ortaya çıkarılmasının gerçekleştirilmesi olarak tanımlanacaktır. Böylesi bir tanımlama gereği sanat eserinin ve sanatçının dayandığı sanatın varlığı hakikatin işe koyulmasıdır ve bu sanatın şiir varlığından onun var olan içerisinde açık bir yer açmasıyla gerçekleşebilir (Heidegger, 2007: 68). Dahası şiir var olanları bir araya toplayan, onları kendilerini ortaya koymaya bırakan 'söylemedir' (Zimmerman, 1990: 114).

Felsefenin mantık, siyaset bilimi ve psikoloji gibi tekil bilimlerde çözüldüğünü iddia eden Heidegger, onun yerine 'öteki düşünme'yi önercektir. Burada öteki düşünmenin önerilmesi öncelikle, Nietzsche'nin geleneksel metafiziksel düşünme tarzına yönelik radikal eleştirileri sonrası gelişmekte olan teknolojik bir çağın temel unsurları söz konusu geleneksel düşünme tarzıyla tecrübe edilebilmesinin imkansızlığına dikkat çeker (Heidegger, 2002). Hakiki veya otantik düşünme olarak ayırt edilen öteki düşünme veya bir başka deyişle duyar düşünüş özneye ait olmayan fakat varlığa ait olan bir etkinliktir (Bal, 2010: 49). Bu düşünme tarzının yerine tasarlayıcı ve hesaplayıcı düşünme tarzından uzak olan ve belli bir kutsallık ve gizem atfedilen meditatif düşünmeyi koyacaktır. Genellikle Sophokles ve Höderlin'i şiirsel düşünmeye örnek gösteren Heidegger'de meditatif düşünme kişiye gizemi açan felsefi düşünmedir (Heidegger, 1969: 55). Bu bakımdan Heidegger'de meditatif düşünmenin yanında şiirsel düşünme kutsal bilmecenin yakınımıza gelmesine imkân tanır, kavranmayı ve kavranamayının karşısında yaşadığımız yaşamlarımızı kavramamıza olanak sağlar. Bununla birlikte meditatif düşünme mistik olan alanını belirtme ile son bulur ve kendisi bunun dışında kalırken yalnızca şiirsel düşünce onun üzerine bir adım atar ve mistik olanı belirgin mevcudiyete getirir. Öyle ki Wittgenstein'da mistik olana dair karşılık bir sessizliğe düşülmesi beklenirken Heidegger'de ise bir şaire dönüşmek umut edilir (Young, 2002: 19-20). Bir bulmacanın bütün gizlerini ve sırlarını ortaya koyan böylesi bir düşünme tarzının Platon öncesi Yunan düşünürlerde bulunduğunu iddia eden Heidegger'in aksine Badiou bu mistifikasyonun karşısında duracaktır. Ona göre Heidegger'le birlikte doruk noktasına ulaşan felsefeyi şiirin ellerine bırakma yönündeki pozitivizm ve Marksizm karşıtı çabadır. Ona göre teknik karşısında Heidegger'in önerdiği yol, teknikte gerçekleştiğini düşündüğü felsefenin yolu değil, Nietzsche ve belki Bergson tarafından sezilen Almanya'da şairlere felsefi tapınmayla, Fransa'da edebiyat fetişizmiyle gelişen düşüncenin en can alıcı yönünü sanatsal koşuluna devreden yoldur. Badiou'ya göre böylesi bir durum karşısında felsefe yeni bir efendinin egemenliği altına girmektedir ki bu yeni efendi şiir olacaktır (Badiou, 2015: 60). Fakat Badiou açısından şiir Heidegger'in düşündüğü gibi varlığın vasisi değil lakin görünenin kaynaklarının dilde açığa vurumudur-teşhir edilmesidir ve bu teşhirin kendisi de yalnızca mantıksal olarak biçim edinen görünenin-belirenin düşüncesi de değildir (Badiou, 2011: 29). Buna karşılık Badiou'ya göre, 'varlık sorusu' Heidegger'in düşündüğünün aksine anlamı olmayan şeyle rasyonel bir şekilde yüz yüze gelebilme cesaretine sahip olmaktır (Badiou & Nancy, 2017: 68). Buna karşılık modern zamanlarda varlığın unutulmuş olduğuna dikkat çeken Heidegger'de meditatif

ve şiirsel düşünmenin görevi söz konusu unutmayı aşabilmeyi sağlamak, varoluşunun temelini sarıp sarmalayan Varlığı anımsatan düşünme tarzına insanı yükseltmekle belirlenir (Young, 2002: 22).

Badiou, daha önce kendilerinden söz ettiğimiz üç biçimi aşarak felsefe ve şiire ilişkin yeni bir biçimi ortaya koymanın çok daha uygun ve yerinde bir amaç ve talep olduğunu düşünerek şiirin geleceğinin felsefi bir sorun olarak ele alınabilecek bir problem olmadığına dikkat çeker ve bir filozof olarak ana sorunun felsefenin şiirle bağını ne Platoncu sürgüne ne Heideggerci dikiş atmaya ne de bir Aristoteles ya da bir Hegel'in sınıflandırıcı çabasına ait olabilecek terimler içinde tekrar düşünmek olduğunu dile getirir. Badiou açısından ana sorun; *"Felsefenin hem düşünüş tarzında hem de ediminde baştan beri şiir durumunda bulunan şey, aynı zamanda da mathém ya da siyaset veya aşk durumunda bulunan şey nedir sorusunun kendisidir"* (Badiou, 2016: 63).

Badiou'nun çözüm önerisinde, felsefe şiir ile matematik çiftini haz alınılabir imge ile saf fikir arasındaki basit bir karşıtlık üzerinden kavramayacağı gibi bu iki düşünme biçiminin dildeki ayrışmasını, her iki düşüncenin kendi adlandıramayanı buldukları noktadan inşa edecektir. Bunun yanı sıra şiir ve matematik birbirini dışlaması gereken iki ayrı düşünme biçimi olmaktan çıkarılarak felsefenin dört temel koşulundan biri haline getirilir. Burada matematik hakikati, varlık olarak varlığın ilksel tutarsızlığı olarak kavranan saf çokluktan elde ederken, şiir ise dilin sınırlarına varmış mevcudiyet olarak kavranan çokluktan var eder (Badiou, 2010a: 33). Bu tanımlamada matematiğin hakikati içinden çıkarıp var etmiş olduğu sunulmamış ve duyumsanamaz çokluğun amblemi boşluk iken, şiirin hakikati içinden çıkarıp var etmiş olduğu amblem ise *yeryüzü* olacaktır (Badiou, 2010a: 34). Matematik ve bilimden farklı olarak Badiou açısından sanat nihayetinde duyusal deneyimi (sözlü, görsel, duyulabilir) forma sokma meselesidir (Hallward, 2003: 196). Bu bağlamda Badiou, felsefenin şiir ve mathém ikilisini zevk veren bir imaj ve saf idea arasındaki basit bir ayrım içinde kavrayamayacağına dikkat çeker. Zira felsefenin can alıcı bir noktadan yola çıkılarak incelenmiş olan şiir ve matematiğin her ikisi de bir hakikat prosedürünün genel formu içinde bulunmaktadır. Matematik saf çokluğun hakikatini varlık olarak varlığın ilksel tutarsızlığı olarak kurarken şiir ise çokluğun hakikatini dilin nihai sınırlarına ulaşmış mevcudiyet olarak sunmaktadır. Şiir ve mathém arasında bir ayırımdan söz edilebilecekse şayet bu söz konusu iki düşünce biçiminin kendi adlandıramayanlarını buldukları noktadan ileri gelir (Badiou, 2014: 54).

Bununla birlikte Badiou'da 'adlandıramayan' bir hakikatin zorla adlandırmayacağı ve hakikat olarak ortaya konulmasını bekleyemeyeceği

şeyi ifade eder. Badiou'nun hakikat kuramı çerçevesinde her hakikat biçimi Gerçek'te kendi adlandırılmayanı üzerine kendisini inşa ederken, matematiğin adlandırılmayan noktası tutarlılık olmaktadır. Buna göre, bir matematiksel kuramın kendi tutarlılığıyla ilgili sözceyi hakikate uygun bir sözce olarak kurması mümkün olamayacaktır. Bununla birlikte, şiir açısından adlandırılmayan sorununu ele alırken Badiou, her şiirin bir kudreti dile getirdiğini ve bu kudretin de şiirin adlandırılmayanı olduğunu ifade eder. Ona göre, şiir kaynaklarını dilin gizil ezgisinden, olanakların sonsuzluğundan, düzenlenişinin yeniliğinden devşirerek, dili kuvveden fiile çıkarır. Buna karşın tam da dilin kudretini bir kayboluşun muhafaza edilmesine yöneltmek amacıyla dilin sonsuzluğuna başvurmasından ötürü şiir bu sonsuzluğun kendisini sabitleyememektedir. Bu durumun Badiou açısından ifade ettiği anlam ise, dilin şiirin adlandırılmayanı olmasıdır (Badiou, 2010a: 37).

Badiou, şiirin dil ve hakikat ilişkisini irdelerken şiirin dilin sonsuzluğunu yerel olarak fiiliyata geçirmesi ölçüsünde adlandırılmaz niteliğini korumakla birlikte, dilin gücünü hakikate uygun biçimde adlandırmaktan aciz olduğunu ifade eder. O halde, matematiğin kendine özgü adlandırılmayanı dilin tutarlılığı iken şiirde bizatihi dilin öz gücüdür. Bununla birlikte felsefe hem hakikati söyleme güçleri hem de güçsüzlükleri bakımından şiirin ve matematiğin temsil ettiği iki koşula tabi olmaktadır. Bu bağlılık ilişkisiyle felsefenin matematiğin adlandırılmayanın tutarlılık olmasından alması gereken ders, tam bir düşünümsel temellendirmenin olanaksız olduğu ve her sistemin bir açık gedik noktası, hakiki olanın güçlerinden muaf bir nokta barındırdığıdır. Şiirin adlandırılmayanın dilin öz gücü olmasının bize sunduğu tema ise bir yorumun ne denli kuvvetli olursa olsun ulaşacağı anlamın asla anlamlandırma yeteneğini temellendirmeye yetmeyeceği ve dolayısıyla da herhangi bir hakikatin hiçbir şekilde anlamın anlamını ortaya koyamayacağıdır (Badiou, 2010a: 39).

Sonuç olarak, Badioucu felsefi perspektif matematiğin tutarlılığı ile şiirin gücü arasında kendisini eksiltten şeyi tıkamakta olan adları saptamaktan uzaklaşırken düşünmelerin çokluğunu konu alan sürekli eksik bir düşünme olarak kalacaktır. Fakat Badiou açısından felsefe böylesine bir düşünmeye ancak şiiri yargılamaktan ve ona birtakım siyasal dersler vermekten kaçındığı, uzak durduğu ölçüde vakıf olabilecektir. Badiou'nun belirttiği üzere, felsefenin şiire ders verme isteğinin içerdiği anlam ve misyon ise şiire özgü gizemin ortadan kaldırılma ve dilin öz gücüne sınırlar koyma isteğini içerir. Bu şiir açısından dilin öz gücünü yani kendi adlandırılmayanı zorlamayı ifade etmektedir (Badiou, 2010a: 40).

Hakikat sorunu bağlamında sanat ve felsefe ilişkisini irdeleyen Badiou üç ayrı şema üzerinde bu ilişkiyi saptamaktadır. Her üç şemanın temel hatlarını ve sorunlarını açığa vurduktan sonra dördüncü bir şema üzerinden felsefenin sanata düğümlenmesini aşmayı hedefleyen Badiou'nun benimsediği konum her ne kadar felsefi söylemle şiir arasındaki ayrımı sürdürse de burada şiir veya genel olarak sanat hakikatlerin üretildiği bir alan veya onun türeyimsel koşullarından biri olarak kabul edilecektir (Lecerle, 2004: 210). Gerçekten de Badioucu anlayışta her ne kadar şiir bir dil ürünü olsa da dilbilimsel iletişimin yasa haline gelmiş olan geleneklerine göre işlemez. Dahası, şiir sözcüğü nesneye ya da dili dünyaya bağlamadığı gibi herhangi bir hakikat gibi bütün bağları koparır ve bütün ilişkileri çözmektedir (Hallward, 2003: 197).

Badiou'da hakikat ve sanat ilişkisinde kendisinin önerdiği çözüm içkinlik ve tekillik kategorileri dikkate alınarak gerçekleştirilmeye çalışılırken buradaki amaç, sanatı etkisizleştirmek veya herhangi bir değere sahip olmadığını göstermek değildir, bilakis sanata içkin ve tekil olan bir hakikatin varlığı benimsenmektedir. Buna karşın sanatsal olaya ve usule ilişkin hakikate işaret edecek olan felsefi düşünmenin kendisi olacaktır. Bununla birlikte felsefenin kendi koşullardan biri olan 'şiire' düğümlenmiş olduğu bir şairler çağına karşı şiir ve felsefe arasında olması gereken ilişki yine yeni bir biçim üzerinden inşa edilmeye çalışılır. Bu yeni biçimde, Platon'un yapmış olduğu gibi şair sürgüne gönderilmeyecekse de Heidegger sonrası sürecin gerçekleştirmiş olduğu gibi de hakikati açığa vurma misyonunun yalnızca 'şiire' ait olduğu da dile getirilmeyecektir. Sanat ve felsefe arasında kurulmak istenen bu yeni şema; nesnesiz bir özne kuramını, hakikatin ve felsefenin dört koşulunun felsefe ile olan ilişkilerinin düğümler atılarak çözüme kavuşturulmuş olmasını ve 'düşünmenin' ve 'hakikati' dile getirmenin felsefeye ait olduğunun ve nihayetinde her türlü son söylemine karşın felsefenin hâlâ mevcut olduğunun beyanı olacaktır.

Kaynakça

- Badiou, Alain. (2005). *Handbook of Inaesthetics*. Trans. Alberto Toscano, Standford: Standford University Press.
- _____. (2008). *Conditions*. Trans. Steven Corcoran, New York: Continuum .
- _____. (2010a). *Başka Bir Estetik: Sanatçılar İçin Küçük Bir Kılavuz*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- _____. (2010b). "Çağdaş Sanat Üzerine On Beş Tez". Der. Ali Artun, içinde, *Sanat Manifestoları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

- _____. (2011). *Second Manifesto For Philosophy*. Trans. Louise Burchill, Cambridge: Polity Press.
- _____. (2013). *Philosophy And The Event*. Trans. Louise Burchill, Polity Press.
- _____. (2014). "Philosophy and Poetry From The Vantage Point of The Unnameable", Ed. Alain Badiou & Bruno Bosteels içinde, *The Age of The Poets and Other Writings on Twentieth Century Poetry and Prose*, Trans. Bruno Bosteels, New York: Verso.
- _____. (2014). "Poetry and Communism", Ed. Alain Badiou & Bruno Bosteels içinde, *The Age of The Poets and Other Writings on Twentieth Century Poetry and Prose*, Trans. Bruno Bosteels, New York: Verso.
- _____. (2014). *The Age of Poets and Other Writing on Twentieth Century Poetry and Prose*. London: Verso.
- _____. (2015). *Felsefe İçin Manifesto*, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- _____. (2016). *Sonsuz Düşünce*, Çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- _____. (2017). "Şiir Tümüyü İçimde Yaşıyor", Çev. İsmail Kılınç, sendika.org, İstanbul: Türkiye. Link: <http://sendika.org/2017/12/alain-badiou-siir-tumuyle-icimde-yasiyor-nicolas-dutent-463061/>. Erişim: 23/11/2017
- Badiou, Alain, & Nancy, Jean-Luc. (2017). *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*. Çev. Ahmet Nüvit Bingöl ve Levent Konca, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bal, Metin. (2010). "Heidegger Düşüncesinde Teknoloji Hapishanesi ve Şiirsel Konaklama". *Bibliotech Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 11.
- Biemel, Walter. (2010). "Heidegger'de Şiir ve Dil", Ed. Metin Bal ve Özgür Aktok, içinde *Heidegger*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Clemens, Justin. (2015). "Conditions". Der. Steven Corcoran, içinde *The Badiou Dictionary*. Edinburg: Edinburgh University Press.
- Halley, Jeffrey A. (2016). "Art, Immanence and Critique: A Dialogue between Alain Badiou and Theodor Adorno". *Logos*, 15. <http://logosjournal.com/2016/halley>
- Hallward, Peter. (2003). *Badiou: A Subject To Truth*. Minneapolis London: University Of Minnesota Press.
- Heidegger, Martin. (1969). *Discourse On Thinking*, Trans. John M. Anderson, New York: Harper Torchbooks.
- _____. (2002). "Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtabilir". Der. Ahmet Demirhan, içinde *Heidegger ve Nazizm*. İstanbul: Vadi Yayınları .
- _____. (2007). *Sanat Eserinin Kökeni*. Çev. Fatih Tepebaşı, Ankara: De Ki Yayınları .
- Lecercle, Jean-Jacques. (2004). "Badiou's Poetics" Der. Peter Hallward, içinde *Think Again: Alain Badiou and The Future of Philosophy*. New York, : Continuum .
- Macherey, Pierre. (2005). "The Mallarme of Alain Badiou", Ed. Gabriel Riera içinde, *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*. New York: State University of New York Press.

- Power, Nina. (2015). "Inaesthetics". Ed. Steven Corcoran, içinde *The Badiou Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Riera, Gabriel. (2005). "For an Ethics of Mystery: Philosophy and The Poem", Ed. Gabriel Riera içinde, *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*. Albany: State University of New York Press.
- Young, Julian. (2002). *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, Michael E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity*. Bloomington: Indiana University Press.

“Beckett’i Harfi Harfine Almak”: Badiou’nun Beckett Okumasının Hedefleri, Sonuçları ve Sorunları*

SELVİN YALTIR**

Özet

Alain Badiou, *Beckett, l’incroyable désir* [Beckett: Tükenmeyen Arzu] çalışmasında Beckett’in yapıtını açıkça tanımladığı bir kavramsal çerçevede okur. Bunu yaparken hem kendi okumasını diğer tüm okumalardan ayırır hem de Beckett’in tüm yapıtını belli aşamalara ayırarak felsefesinin önemli sorularından olan olay ve hakikat sorusuyla ilişkilendirir. Ortak kanı olarak nitelediği genelgeçer okumaya karşı, Beckett’i “güzellik”, “kesinlik” ve “ölçülülük” kavramlarıyla okumayı öne sürer ve bunların işaret ettiği olay ve hakikat anlayışını Beckett metinlerinde bulur. Bu yazı Badiou’nun Beckett yapıtını bütüncül olarak alarak onda gördüğünü söylediği “güzellik”, “kesinlik” ve “olay” fikirlerini Badiou’nun alıntıladığı Beckett metinleri üzerinden problematize edecektir. Badiou’nun bütüncül okumasının Beckett’in yapıtını incelerken yol açabileceği problemleri ve bunun Beckett’i “harfi harfine almak” iddiasıyla ne derece örtüştüğünü Badiou’nun kullandığı kavramların birbiriyle

* Bu makalede kör hakemlik süreci uygulanmıştır. **Geliş Tarihi:** 15/08/2019, **Kabul Tarihi:** 07/09/2019.

** PhD. E-Posta: selvinyaltir@gmail.com

ilişkinine ve Beckett'in yapıtını tanımlarken ne tür varsayımlarla kullandıklarına bakarak inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Alain Badiou, Samuel Beckett, Olay, Hakikat, Güzellik

Beckett'in Sözüne Güvenmek

ALAIN Badiou, 1995 tarihli Beckett monografisi *Tükenmeyen Arzu*'da kendi Beckett okumasını hem kendinden önce Beckett'i yorumlamış Fransız düşüncesinden hem de uzun yıllardır Beckett çalışmaları başlığı altında üretim yapan eleştiri kurumundan ayırır. Bu ayrımın ya da sapmanın temelinde Badiou'nun Beckett'in sözüne güvenmesi, kendi deyimiyile onu "harfi harfine" ya da "olduğu gibi" alması yatar:¹

Asıl budalalık, Beckett hakkında o zamanlar oluşturulmuş ve bugün de yaygın bir şekilde kabul gören kanaatleri gerçekten irdelemeksizin kesin kabul etmektir: Tüm anlatım biçimlerini terk eden ve gitgide daha yoğun, daha sıkışık metinlerde sanki somutluk bulan, sanatın imkânlarıyla yazının hiçliğine uzanan, anlamın hiçliğine dair merhametsiz bir bilinç. Ölüm ve sonluluk, hasta bedenlerin terk edilmişliği, tanrısal olanı boşuna bekleyiş ve başkalarına yönelik her girişimin gülünçlüğü üzerine derin düşüncelere dalan Beckett. Kelimelerin dikbaşlılığı dışında her şeyin karanlık ve boş olduğuna inanmış bir Beckett.

Bu genel yargıdan kurtulmam ve Beckett'i nihayet harfi harfine ele alabilmem için uzun yıllar geçmesi gerekti. (Beckett, 2018, 10-11).²

Beckett'i "harfi harfine" almak, Beckett'in kendi yazısına atfetmediği derin anlamlardan arındırılmış bir okuma yöntemini tarif etse de bu söylem, abartılı yorum faaliyetini haklı olarak eleştirirken Beckett'in sanatının gerçekte/ilk bakışta/aslında ne olduğunu da ister istemez varsayar hâle geliyor. Üstelik Badiou bunu tepkisinin hedefine yerleştirdiği "yaygın kabul"e devamlı olarak gönderme yaparak yapar. Derek Attridge "Beckett'i Olduğu Gibi Almak" ["Taking Beckett at His Word: The Event of *The Unnamable*"] makalesinde (2017) Beckett'i olduğu gibi almanın onun yazısındaki ritmin,

¹ Bu deyim Fransızcası "prendre au pied de la lettre", İngilizce çevirisi ise "to take someone at their word". Badiou'nun kullanımının Beckett'in sözüne güvenmek, onu harfi harfine ve olduğu gibi almak anlamlarının hepsini içerdiğini düşünüyorum.

² *Tükenmeyen Arzu*'dan alıntılar Türkçe çeviriden, diğer tüm alıntıların çevirileri ise bana ait. Çift dilde yazılmış Beckett metinlerinin çevirileri İngilizcelerinden. Gerekli görülen yerlerde çevirilen pasajların orijinaleri de belirtildi.

yapının ve retorik'in ortaya çıkardığı ve okumanın tekrarıyla sarsılmak bir yana daha da çoğalan bir haz sayesinde mümkün olduğundan bahseder (16). Bu haz ancak tema tükendiğinde metnin kalıntılarına odaklanınca ortaya çıkabilir. Attridge, Derrida'yı da alıntılararak okumanın hazzına ulaşmanın tematik okumanın tükenişiyle mümkün olduğunu savunur: "Tematik okuma tükenince geriye kalan artık"tan duyulan hazdır bu (Derrida'dan aktaran Attridge, 16). Zihinsel tükenmeye ya da çıkmaza hap-solmaya eğilimli, hatta kimliğini yalnızca yarattığı ikilemlerde belirleyen Beckett sesini okumanın hazzı da bu sesin çıkmazlarıyla duygusal ilişkiye girmekle, onunla "tonal bir rollercoaster" üzerinde gezmekle mümkün olabilir (19). Dolayısıyla metne inanma, onun tonalitesiyle uyumlanmayı gerekli kılacak mesafesiz, zor ve paradoksal bir hazzı barındıran okumayla mümkün olabilir. Özellikle ilk dalga Fransız eleştirisi Beckett'le ilişkisinde Beckett'teki sese odaklanarak tam da bu paradoksla afektif ilişkiye girmeye çalışmıştı.³ Badiou'nun Beckett'in metinlerini harfi harfine almasının altında ise bu yaklaşımın zıttını görürüz. Tam da bu haz ilişkisi terk edildiğinde ortaya çıkan bir kavrayıştan bahseder Badiou. Bu kavrayış, metinlerde 'kaybolmak' yerine Beckett'in negatif dünyalarının her şeye rağmen gösterdiği yeni yolları, onlardaki devam etme gücünü görebilmeye dayanır. Badiou, tematik okuma tükenince dilin yalnızca yapısına odaklanmak yerine bu dilin sunduğu "hakikat umudu" ve olumlayıcı güçle ilgilenir.

Başlı başına bir çalışma alanı yaratmış Beckett gibi yazarların okunması, belli bir eleştiri tarihini de göz önüne alırsak metinle karşılaşmamızı belirli sorular eşliğinde koşullandırır. Badiou'nun okuması, Attridge'in "tematik okuma tükendiğinde nereye bakmamız gerekir?" sorusuna önemli bir yanıt olsa da Badiou'nun Beckett'i ancak stereotipleşmiş okumaları aşınca harfi harfine alabilmesi, sanatçının sıklıkla işaret edilen çok katmanlı ve engebeli dilinin göstergesi olarak da yorumlanabilir. Badiou'nun, yazısının farklı yerlerinde altını çizdiği eskimiş okumadan ancak onu kat ederek sapabilmesi Beckett'in yapının karmaşık olduğu yaklaşımını destekler nitelikte. Dolayısıyla, Badiou için Beckett'i "nihayet anlamak" eskimiş yolları kat etmeyi gerektirir. Bu yazıda kendisini diğer tüm okumalardan ayırtıran ve onların tam karşısında konumlayan bir okumanın ne demek olduğunu ve yol açacağı sorunları tartışacağım. Öncelikle Badiou'nun tezlerinden yola çıkarak onun Beckett'i okurken kullanılmasını önerdiği kavramlar üzerine odaklanacak, daha sonra bu önerdiği kavramları örneklemek için alıntıla-

³ Bkz. Bataille'in 1951'de *Critique*'te yayınlanan incelemesi ve Blanchot'un 1953'te *Nouvelle Revue Française*'de *L'Innommable* [Adlandırılmayan] romanı üzerine kaleme almış olduğu yazı.

dığı metinlere bakarak “harfi harfine ele alma” sorununu güzellik, öteki ile olay kavramları üzerinden problematize etmeye çalışacağım.

Beckett Eleştirisi ve Badiou'nun Beckett Okuması

Badiou'nun düşünsel sapmasının dayanağı olan eleştirinin tarihine bakmak Badiou'nun Beckett'i okurken hiçlik ve sonluluk düşüncelerine karşı çıkışını daha anlaşılır kılabılır. Beckett'in yapıtı üzerine yazı üretmiş olan hemen hemen tüm filozoflar, kaçınılmaz olarak, yazarın eserini kendi düşüncelerinin sadece nesnesi değil aynı zamanda bir tür kaldırıcı hâline getiriyorlar. Blanchot'dan bu yana hem metin seçimi ya da üzerine konuşmaya değer görülen metinler bakımından hem de yapılan alıntılarının çoğunlukla bağlamlarından ve metnin tamamından kopararak kullanıldığı düşünüldüğünde Beckett'in metinlerinin özellikle kıta felsefesi için belli bir felsefi değere sahip olduğu su götürmez bir gerçek. Bu bakımdan özellikle çağdaş Fransız felsefesi 1950'lerden bu yana Beckett üzerine düşünürken Beckett yapıtının 'Beckettçi düşünce' olarak adlandırılabilir öncül bir kurumun doğal sonucu olarak görülmesine katkıda bulunmuştur. Elbette 'Beckettçi düşünce' gibi bir unsurun belirlenmesinde Beckett'in isteyerek ya da istemeden kendisini 'filozof-yazar' olarak lanse etmesinin payı küçümsenemez.⁴ Beckett'in eseri, oluşum biçimleri ve koşulları gereğince bir üst-eleştiri jesti yarattığından Beckett'e herhangi eleştirel ya da felsefi yaklaşım da baştan sonuçsuz kalmaya mahkûm gibidir. Bu konuyu Bruno Clément şöyle anlatır: “Beckett metnine mesafe alma zorluğunun ana sebebi şüphesiz ki metnin önerdiği anlatıcı otoritenin ikiliği. Çok da dikkatli olmayan okuyucu (hatta, tecrübeyle sabit olarak, savaşılmaya alışık okuyucu bile), okuduğu yapıtın ya da metnin içerisindeki konuşucu sesin, biri diğerrinden ayırtılamayacak derecede eleştirmen sesine benzediğini çok geç

⁴ Beckett'in bir entelektüel olarak felsefeyle ilişkisi yirmili yaşlarında Trinity College'da, yeterince felsefe bilmediği için kendini felsefe okumalarına adanmasıyla başlar. O zamanlar yoğun olarak okuduğu filozof Descartes'tır. Deirdre Bair Beckett biyografisinde yazarın üniversite yıllarında Descartes düşüncesi üzerine sayfalarca yazdığından bahseder (1990, 96). Descartes'tan sonraki önemli etki, Belçikalı filozof Geulincx sayılabilir (Bair, 1990, 96). Beckett'in dil ve iletişim şüpheciliklerinin ilhamı ise Fritz Mauthner'den gelir. Roman yazmaya başladığında felsefeyi özellikle romanlarında söylemsel bir araç olarak kullanmak için öğrenmeye girişmiş, bolca felsefi bilgiyi not tuttuğu defterler biriktirmiştir (Feldman, 2006). Üçleme olarak bilinen klasik romanlarını yazmaya başladığında ise felsefi düşünmeden tamamen koptuğunu iddia eder. 1961'de *Nouvelles Littéraires*'de yayımlanmış röportajda, entelektüel olmadığını, baştan aşağı 'his' olduğunu ısrarla vurgular (Graver ve Federman'ın içinde, 2005, 240). Buna rağmen, Bergson'dan Blanchot'a, Descartes'tan Schopenhauer'e, Pre-Sokratik filozoflara ve hatta Jung'a, çeşitli felsefi ve entelektüel etkiler eserde varlıklarını hep göstermişlerdir.

fark eder (o da fark ederse)" (Clément, 2006, 119). Aynı anda kendisinin eleştirisini ve yorumunu da sunan bir yazı nasıl okunmalıdır? Eleştirel çıkmaz sorunu, Beckett'ın metinlerinin filozoflar tarafından okunurken uğradığı şiddetle olduğu kadar metinlerin sürekli yeniden belirlediği ve üzerinde oynadığı anlaşılabilirlik sınırlarıyla ve farklı duyumsama düzeyleriyle de doğrudan ilgilidir. Beckett'ın özellikle anlatıcı seslerden oluşan metinleri anlaşılabilirlik sınırlarını paradoksal biçimlerde ürettikleri, kendi üzerlerine aynı anda hem soru hem cevap yönelttikleri için bu metinlerde düşünürü ilgilendiren kısım tematik meseleler ya da hikâye yorumlama değil, okunabilirliğin sınırlarının her bir okumada hangi koşullar tarafından belirlendiği/belirlenebileceğidir. Bu sınırlar ise Beckett'ın yarattığı paradokslar sayesinde sürekli aşımaya uğrar. Örneğin, Clément'in sözünü ettiği ikilik, konuşucu seslerin otoritesini hem yıkıma uğratar hem pekiştirir. Böylece her yeni okuma, tematik tükenmeye paralel olarak yapının sunduğu çıkmazları da aşmak durumundadır. Blanchot'un 1953'te sormuş olduğu, Beckett'ın eserlerinde kim konuşuyor sorusu doksanlara gelindiğinde yeni sorulara evrilmek zorunda kalmıştır. Deleuze, Derrida ve Badiou gibi filozoflar eserlerde konuşmanın da tükenmesiyle birlikte imge, okunabilirlik ve olay gibi yeni sorulara yönelmiştir.

Badiou'ya göre ise Beckett'ın gittikçe azalan ve damıtılmış bir yazı formuyla okuyucuya sunduğu varlık/yaşam fikri, belki de yapının kendisine rağmen, olumsuzluk düşüncesinden ve Beckett'le bağdaştırılan pesimizmin etkisinden oldukça uzaktır. Badiou, okumasını bu olumlama fikrine yerleştirir. 1950'ler Fransası'ndaki birçok entelektüel gibi Badiou da Sartre'dan ve varoluşçuluktan etkilenir. Bu yıllarda varoluşçu özgürleşme projesinin ancak ve ancak Beckett'ın sözelimi *Adlandırılmayan*'da yaptığı türden bir dil opaklığıyla ortaya çıkacak anlam problematizasyonu sayesinde anlaşılabilirliğini savunur. Badiou, varoluşçu bir Beckett'ı savunan genç Badiou için şöyle der: "Beckett'te zaten herkesin görmüş olduğundan başka bir şey göremiyordum. Absürdün, umutsuzluğun, boş gökyüzünün, iletilemeyen ve ezeli yalnızlığın yazarı; kısacası bir varoluşçu" (2018, 8). Böyle bakıldığında Beckett elbette yaşamın anlamsızlığını savunan bir absürdist, ölüm ve sonluluk kavramlarına kafayı takmış müzmin bir pesimist, hiç gelmeyecek, hatta imkânsız olan bir sonu beklerken yine de hiçbir medet ummadığı dilde konuşmaya devam ederek onun ardındaki boşluğu vurgulayan bir solipsisttir. Oysa Badiou Beckett'ı olduğu gibi ya da "harfi harfine" almaya başladığında bambaşka bir şey görmeye başlar: "ölçülülük, kesinlik ve cesaret" (11). İlk bakışta Beckett'la bağdaşmayacak gibi görünen bu kavramların Badiou'nun sapmasının temelindeki tepkiseliliği de gösterdiği söylenebilir: Çıkmaza karşı çıkış, boşunalık ya da hiçe

karşı olay, karmaşıklığa karşı ölçü, döngüsellığe karşı hakikate varma cesareti. Badiou, okumasını hiç ve sonluluk temalarından ayırırken Beckett'in dilini 'postyapısalcı' bir kuşkuculuk ya da kinizmden de ayırır. Metin ve anlam ilişkisinin yalnızca radikal bir dil örgütlenmesine indirgendiği bir 'hakikatsizlik' alanına, aşılamaz bir anlamsızlığa karşı estetiğin esaslarına geri dönmeyi önererek kavramsal bir gözden geçirmeyle etik bir okuma yapar. Beckett'i olduğu gibi almak Badiou için bu temel kavramlara dönüşü zorunlu kılmaktadır.

Badiou'nun kavramlarına bakacak olursak, okumasının o zamana kadar yapılmış Beckett yorumlarından bambaşka bir şey söylediğini ısrarla dile getirmesinin nedenini de görebiliriz. Badiou'ya göre Beckett hep ya bir varoluşçu ya da ironist olarak düşünülmüştür. Badiou'nun yazısının başında eleştirdiği bu iki uç Beckett'i ya o ya öteki ekseninde sıkıştırmaktadır: Eğer Beckett "yüzüstü bırakılmış bir varoluş ya da umutsuz bir vazgeçiş halinde yaşanan karanlık ve bedensel bir yok oluş"tan bu denli dürüstçe bahsetmiyorsa o zaman yazdığı şey ancak ve ancak bir fars olabilir (11). Dolayısıyla, varoluşçu bir Beckett, sarkastik, postmodern bir Beckett'le sürekli yenişmeye çalışmaktadır. Bu iki uç aynı zamanda Beckett'in yazısının sıklıkla karşılaştığı dönemleştirme sorununa da gönderme yapar: Modern bir varoluşçu mu, postmodern bir ironist mi? Yazısının başında saptadığı bu ikilik, Badiou'nun okumasını bayatlamış, banalleşmiş, genelgeçer Beckett okumalarının dışına yerleştirmesine yarar. Bu genelgeçer algının kendisinin Badiou'nun okumasında ciddi bir işlevi vardır. Badiou, eski okumaların karşısında durarak hem edebiyat eleştirisinin klişeleşmiş kalıplarına meydan okur hem de Beckett yapıtını onunla asla bağdaştırmayacağı düşünülen klasik kavramlarla yeniden gözden geçirir. Bu durum hem yapıtı hem felsefi kavramları test etme girişimi olarak okunabilir. Badiou'nun artık karikatürleşmiş ve stereotipleşmiş olduğunu iddia ettiği Beckett okumasından sapmasının nedeni onda felsefi soyutlamalardan başka bir şey tespit etmiş olmasıdır. Olumsuzlamanın karşısında radikal bir olumlama, kaosun karşısında ölçü, güzellik, kesinlik ve cesaret görür. Bu kavramlar Beckett eserinin sorgulayıcı tavrının içinden bizzat ortaya çıkan bir "hakikat umudu" ve bunun getirdiği mutlulukla ilişkilendirilir. Güzellik ve cesaretin Beckett yapıtını götürdüğü yerdir burası. Badiou'nun Beckett'i okurken atladığı bu iki basamak -güzellik, cesaret ve olayla birlikte gelen hakikat umudu ve mutluluk- onu bütün yapıta içkin olduğunu düşündüğü olumlayıcılık fikrine götüren aşamalardır. Yazıda da görüleceği üzere, bu kavramlar birbirinden bağımsız düşünülemeyecek ölçüde iç içe geçmektedir Badiou'nun okumasında. Badiou düşüncesinin eseri belli bir

doğrusallıkta okuyarak vardığı yer, onda daha en baştan gördüğü özellikleri teyit eder nitelikte olur.

Beckett'in "Strofik Şiiri": Güzellik, Ölçülülük ve Hakikat

Badiou'nun Beckett'in metinlerinde gördüğü ölçülülük, güzellik ve cesaret özellikle Beckett'in birinci tekil şahıs kullanımını terk etmesiyle kendini gösterir. Buna göre Badiou, Beckett yapıtını kabaca 1960 öncesi ve sonrası olarak ikiye ayıracaktır. Badiou 60 sonrasında gördüğü kırılmaya göre Beckett evreninde bir yenilik olduğundan bahseder. 60 sonrası Beckett metinlerinde özne önceden belirlenmiş olduğu varsayılan bir sona varmak için konuşup durmaktan vazgeçmeye başlar. 60 öncesinde ise "her şey sese indirgenir" (33). Özellikle *Adlandınlamayan* ve *Nouvelles et textes pour rien* [Hiç İçin Metinler] sorgulayan, konuşmaya bağımlı öznenin çıkmazıdır. Bu sesler kendi seslerini duydukları seslerden ayırmakta zorlanırlar. Badiou'ya göre 60'lardan itibaren ise farklı bir öge göze çarpar Beckett metinlerinde: Ötekinin varlığı. Badiou bunu "Ötekinin, eşlik edenin, dış sesin işlevi" olarak adlandırır (24). Bu sayede Beckett sesinde yeni bir fonksiyon devreye girer, artık bir başkasının varlığından şüphe edilmez, hatta duyulan sesin harfi harfine aktarıldığı bir dünya vardır. Dile bağlı öznenin belirlenemezliğini işaret eden sorgu modundan çıkılarak ötekiyle ilişkinin belirginleştiği bir düzleme geçilir (25). Burada kurduğu net ayrımı, Türkçeye *Acaba Nasıl?* başlığıyla çevrilmiş *Comment c'est / How It Is* metnini düşünerek yapar Badiou. *Acaba Nasıl?*'in açılış paragrafının son cümlesi şöyledir: "Duyduğum gibi söylüyorum" (Beckett, 2009a, 3).⁵ İşte bu ayrım aynı zamanda sorgusal ve döngüsel dilden yalın, azalmış bir dile, "örtük şiir"den "strofik şiir"e geçişi de gösterir.⁶ Beckett'in minimalliğinin ilk işaretlerinin görüldüğü *Acaba Nasıl?* metni bu bakımdan Badiou'nun okumasında önemli yer tutar. Beckett bu metinde strofik bir yapıya doğru ilk adımları atmış, *Adlandınlamayan* ve onun devamı niteliğindeki *Hiç İçin Metinler*'in sorgulayıcı muğlaklığından kurtulma girişiminde bulunmuştur. Çeşitlemeli tekrarlarla bezeli, noktalama işaretlerinin kullanılmadığı kısa paragraflardan oluşan

⁵ "I say it as I hear it"/ "je le dis comme je l'entends"

⁶ Türkçe metinde "le poème strophique" "kıtalardan oluşan şiir" diye çevrilmiş. Burada "strofik" teriminin olduğu gibi bırakılmasının uygun olduğunu düşünüyorum. Müzikte strofik form düzenli olarak tekrarlanan bir tema demek. Bu tekrar, bir melodinin tamamen aynı ritm ve formda tekrarı olduğu gibi, melodinin eklemeli olarak varyasyonlarının tekrarı da olabiliyor. Bu bağlantı düşünüldüğünde Beckett'in *How It Is* ile başlayan 60 sonrası tekrarlı ve çeşitlemeli dili "strofik" olarak tanımlanabilir. Bu terimin ve Beckett'in şiir-düzyazısının bir incelemesi için, bkz. Mary Lydon (1999), "Beyond the Criterion of Genre: Samuel Beckett's *Ars Poetica*".

bu ve bunun gibi metinlerin Badiou için “strofik” olmasının birincil nedeni, noktalama işaretlerinden vazgeçtikleri ölçüde kadans, ritim, kıta gibi müzikal araçlar kullanmalarındır. Aşırı tekrar kullanımına rağmen başlangıca geri dönen değil, bir müzik cümlesi gibi ilerledikçe varılacak yerin de belirginleştiği veya varılacak yer beklentisi yaratan ileriye dönük bir dil üretirler. Aynı zamanda paragraf-kıtalarla aktarılabilen yalın, şiirsel bir gerçeklik de sunarlar: “ilk çamurun sıcaklığı içinden geçilemeyen karanlık” (Beckett, 2009a, 7).⁷ Badiou için 60 sonrasının ilk önemi, şiirsel bir ölçüye, kesinliğe ve güzele açılan bir dil, ikincisi ise bu yeni dil yöntemiyle birlikte gelen öteki fikridir. Badiou’ya göre yapıt bu sayede sürprize, belirli olmayana, yani “olay” a ve tüm bunlardan ötürü de “hakikatin umudu”na açılır.

Böylece Badiou’ya göre Beckett’te düşüncenin olumlanması ya da düşüncenin düşünmenin çıkmazlarından arınarak ve incelenerek çıkması, yukarıda bahsedilen dil dönüşümü sonucunda olur. Sorgusal ve döngüsel dil arınarak yukarıdaki tarzda aforizmatikleşir. Dil küçüldükçe berraklaşır, gittikçe değer atfedilebilecek olana, güzel olana doğru yol alır. Badiou’ya göre bu, okuyucunun da kaçınılmaz olarak yorumculuktan çıkmasını sağlayan bir dönüşümdür. Beckett’in eleştirel, özdeşimsel dili ve bu dilin açtığı saplantılı yorumlama arzusu, 60 sonrası aksiyomatik dilinin anlaşılması için göz ardı edilmesi gereken unsurlardır. Badiou’ya göre 60 sonrası Beckett yazısı bu saplantılı dili terk edip güzel olanla ilgilenmeye başladıktan sonra yeni bir işleve de kavuşur: “...Beckett’in ulaşmak istediği güzellik ayırmak zorundadır; yeniden elde edilebilen ve yıpratılarak silinen görünümü, tecrübenin evrensel çekirdeğinden ayırmak ... Ayırıcı işleviyle bu asıl anlam bize değerli olanı görebilmek için neyi görmezden gelmemiz gerektiğini söyler” (18-9). Beckett’in güzelin “sağlam ve titiz bir hizmetkârı” oluşunun, devam etme cesaretinin temelinde dil yalınlaştıkça daha açık olarak görünen bu güzellik arayışı yatar. Peki dilin ayırma işlevi ile güzelliğin ilişkisi tam olarak nedir? Her şeyden önce, Beckett güzeli aramak için anadilinden tamamen uzaklaşmış, yabancı bir dilde yazmaya başlamıştır. Badiou’ya göre tam da bu yabancı olan dil, doğal, spontan ya da doğrudan olduğu varsayılan söyleyişi, konuşan sesin içselleştiremediği uzak bir yanıya dönüştürür (16). Mesafe sözcüğe daha önce hiç duyulmamış bir tını verir (16). Bu tını belki de söyleyişin doğal bir parçası olamayan yabancı dilin anlam arayışıyla oluşur. Sözcükleri (onları imleyen, söyleyen ve anlamlandıran sestten) ayıran “içsel bir yarıma” sonucu gerçekleşir (16). Güzellik

⁷ Fransızca orijinalinde “tiédeur” kelimesi İngilizce’ye yazar tarafından “warmth” olarak çevrilmiş. Beckett’in İngilizce dünyasında çamur, sıcaklığı, içermeyi, içine almayı, Fransızca dünyasında ise ılıklığı, belli bir mesafeyle içinde bulunmayı, yabancı bir yuvayı çağırıyor.

arayışını tetikleyen bir diğer unsur Beckett öznesinin kendisinden başka olana yönelimidir. Burada Badiou'nun ilgilendiği soru dili aşan şeyin nasıl adlandırılacağı sorusudur. Bu aynı zamanda Badiou için Beckett edebiyatının "olay"ının da ana sorusudur. Dil, olayı söylemeye yeltendikçe henüz söylenemeyeni belirtmiş olur. Dil adlandırdıkça ayırır; özü fazlalıktan, görünen ve görelî olandan ayırır; türsel olanı değişebilir olanın içinden gösterir. Söyleme zorunluluğu var oldukça dil güzeli aramaya devam edecektir. Badiou'ya göre bu arayışın kendisi tüm bir Beckett yapıtını adlandırdığının içinden adlandıramadığına doğru yönelir. Böylece, yeninin görünme olasılığı yazıyı devam ettirir. Beckett'in gramersiz ve minimal dili, bu ayırma işlemini her tekrarla varmak istediği kesinliğe bir adım daha yaklaşarak yapar. Kısacası Badiou, Beckett'in dilinin görünür ve üzerine konuşulabilir olanı söylediği ölçüde henüz adlandırılmamış olanı bundan ayırdığını ve olayın habercisi olduğunu söyler. Böylece sözcük, konuşan egonun psikolojik çıkmazlarından ayrılmış bir kesinlik arayışını ortaya koyar. Badiou'ya göre *Acaba Nasıl?*'in sesi bu kesinliğin habercisidir çünkü bu ses artık duyduğunu sorgulamadan söyler. Duyduğu ise artık egonun kanıları değil, ötekiyle olağandışı bir birliktelik durumudur.

Badiou'nun Beckett edebiyatını kabaca 1960 öncesi ve sonrası olarak ayırırken bu iki döneme de bütüncül olarak atfettiği bir özellik vardır. Hem 60 öncesi hem de sonrası yazının eninde sonunda hizmet ettiği bir hakikat arayışı. Badiou'nun şemasına göre, Beckett yapıtı hakikate yaklaşmak için 60 öncesi özne krizini aşmak durumundadır. Bunun içinse "üçüncül birtakım terimler" bulması gerekir Beckett'in (38). Ötekinin gelişi, krizi keskin bir duyuşa dönüştürür; ses artık şüpheli değildir, aksine beklenmedik olana açıktır. Dil, öznenin düşünce krizlerini yansıtmak yerine beklenmedik olanı adlandırdıkça hakikat olasılığı da kendisini gösterir. Badiou bu olasılığı ve onun getirdiği mutluluğu Beckett yapıtının ilerleyişinin zaruri ve bütüncül bir sonucu olarak görür. Oysa 60 sonrası Beckett yazısında yalnızca beklenmedik bir ötekinin varlığı cesaretle ifade edilmekle kalmaz, aynı zamanda bu ötekilerin yaşadığı dünyalar da kökten değişime uğrar. O zamana kadar az çok karakter yaratmış, ki bu açıdan *Acaba Nasıl?* bile yeterince radikal değildir, yazdığı meşhur monologlarda dramatik bir iç sesi bellek inşası ve imge üretimi için kullanmış bir Beckett vardır. *Adlandırılmayan* ve *Hiç İçin Metinler* tam olarak böyledir. Bölük pörçük imgelerden, silinmekte olan bir bellekten, devam eden fiziksel ve ruhsal metamorfozlardan oluşan dünyalar, ölüm anında yeniden ve ısrarla kendi kopyalarını yaratan özneler vardır. *Acaba Nasıl?* sonrası yazdığı "Imagination Morte Imaginez" gibi radikal kısa metinlerde ise Beckett artık bu parçalanmış insan belleğinden de tamamen kurtulup belleği ve başka yaşamsal unsurları daha belirgin

olarak insandışı şeylere atfetmeye başlar: Bir şekil, bir jest, bir ses, bir duruş, organizmadan bağımsız bir organ bu Beckett dünyalarını oluşturur. Artık Beckettçi evrende bir araya geldiğinde bütünsel bir duyumsama alanı oluşturamayan parçalar vardır. Bunlar hareket dizileri, sesler, jestler, geometrik şekiller, anonim kalabalıklar, insan-sonrası varlıklar olabilir. Bu varlıklar Beckett dünyalarını tekli değil çoklu, öznel değil sosyal yapmaktadır. Hâlbuki Badiou, özellikle rahatsız olduğunu dile getirdiği “larval” kavramını da eleştirerek bu geç Beckett insanlarını düşünülmesi zor bir insanlık biçiminin oluşmasına hizmet eden araçlar olarak görür (26).⁸ Ona göre dildeki ölçülülük (strokik şiire geçiş) Beckett’in *Acaba Nasıl?* ve sonrasında yarattığı türden bir insanlık modunu adlandırmak için gerekli bir aşamadır. Romandaki insanlık tasviri Beckett’in daha da radikalleşmeye başlayan insanlarının bir başlangıcı niteliğindedir. Kimliği, dili, evi ve herhangi toplumsal aidiyeti olmayan zamansız insan bir çamur birikintisinin içinde yüzüstü yatarak düşünür, duyar, konuşur, hatırlar ve hayal eder. Romandaki konuşucu ses bu dayanılmaz durumu Pim adını verdiği ötekiye atıfla anlatmaktadır. Badiou’ya göre insanı değil insanlık modunu anlatan Beckett dili, korkunç bir sefaleti ölçülü hale getirerek güzelliğe ve hakikatin umuduna yaklaşmaktadır. Beckett Badiou’ya göre bu “türsel” insanlığa yaklaştıkça insanlığın zamansız belirleyicilerini bulmuş olur; her ne kadar bu belirleyicilerin ele alınma biçimi metinden metne farklılık gösterse de. Dil ise kısalmaya başlar ve daha keskin biçimde aforizmatikleşir; tek bir sefil insanın anlatımında eşsiz bir insanlık modunu ayırtmış olur. İşte bu şekilde Badiou’nun okumasında güzellik arayışı hakikatle ilişkilendirilir.

Beckett’in daha kesin bir güzellik arayışındaki ‘kriz sonrası’ dili, küçülmelerinde, kısalmalarında, sıkışmalarında ve ani yükselmelerinde Badiou’ya göre adeta son sözü söyler. Ancak üstüne başka bir şey söylenmeyecek kadar berrak bir son söz varlığın olay karşısındaki mutluluğunun göstergesidir. Artık kişi konuşmuyor, söyleyiş kendisini söylüyordu: “artık eşya yok artık yemek yok ve yaşıyorum hava beni yaşıyor çamurda yaşamaya devam ediyorum” (Beckett, 2009a, 12).⁹ Badiou için bu tür Beckett metinlerinde güzele ve hakikate yönelimin koşulu, dilin işaret ettiği şeyin anlaşılmalığına ya da dayanılmazlığına rağmen bize sunduğu ölçüdür. Burada ölçü Badiou’nun sözünü ettiği yöntem sayesinde daha belirgin olur. Gittikçe strofikleşen bu dili Badiou şöyle açıklar: “Yayılp gelişme ya da

⁸ Burada Badiou’nun Deleuze’ün “larval öznellik” kavramına örtük gönderme yaptığı anlaşılıyor. Badiou bu kavramı neredeyse karikatürize ederek yanına “palyaço gibi” sözünü ekliyor.

⁹ “no more objects no more food and I live the air sustains me the mud I live on” / “plus d’objets plus de vivres et je vis l’air me nourrit la boue je vis toujours”

anların şiirsel ara cümlelerle ifade edilişi. Açıklama ya da metnin ortaya çıkarılması. Çöküş ya da felaketin şefkatle telkini. Kesintiler ya da komik aforizmalar. Uzatma ya da değişkenlerin farklı tümcelerle ifade edilişi" (18). Badiou'ya göre Beckett bu sözü edilen ifade şekillerini yapıtın farklı yer ve zamanlarında kullanır. Bu yüzden Badiou Beckett yapıtını açıklarken farklı metinlere başvurur ve bir yakın okumadan kaçınır. Hem kriz öncesi hem kriz sonrası metinler bu farklı ölçülülük biçimlerini örneklerler Badiou'nun okumasında. Dolayısıyla Badiou'ya göre Beckett'in erken metinlerinde bile daha sonraki hakikat ilgisini gerekçelendirmeye yeten yapıta içkin bir ölçülülük, sonradan belirginleşecek olaya yatkınlık söz konusudur. Badiou'nun tüm örnekleri sözü geçen ifade şekillerini temsil eder niteliktedir.

Tüm bu sonuçlar Badiou'nun okumasını kendisinin önem atfettiği bir soruyla da yakından ilişkili kılar. Ona göre Beckett'in kısalan dili bizi "yalnızca onun için değerli olan sorular"a götürmeye, yazıyı bir neden üzerine temellemeye ve varlıkla dil arasındaki bağlantıyı kurmaya yaramaktadır (26). Beckett edebiyatı bu bakımdan Badiou'ya göre şu temel soruyu sorar: Tema, hikâye, konuşan egonun çıkmazları terk edilince "[s]öz neden bahseder?" (26). Bu soru Badiou'nun hakikatle ne demek istiyor olabileceğine dair bir fikir verir okuyucuya. Bu soruyu esas alacak olursak, hakikat dilin inşa ettiği ya da gösterdiği şey değildir; yazının taklit ettiği bir gerçeklik ya da sürekli olarak yeniden yarattığı bir yansıma biçimi de değildir. Hakikat umudu varlığın Badiou'ya göre varoluş-yokoluş salınımindaki hareketi üzerine söz söyleme kararlılığında gizlidir; varlığın kararsızlığının adlandırılması, bu kararsızlığın kararında durmanın kendisidir. Varlığın karar verilebilirliği dil sayesinde kurulabilir (Badiou, 2003, 2). Dil adlandırılmamış olana cesaretle ölçü vermek zorundadır. Badiou'ya göre Beckett'in yapıtı bu cesareti 60 öncesinde örtük olarak 60 sonrasında ise daha belirgin ve tutarlı biçimde sergilemektedir.

Ötekinin Belirleyiciliği ve Kesinlik

Peki Badiou'nun okuması yazının başında sözü edilen eleştirel çıkmazların üstesinden nasıl geliyor? Bunları görmezden gelmek mümkün mü? Beckett'i olduğu gibi okurken yapıtın sürekli karşımıza çıkardığı mantıksal ve formel paradokslara, aporialara ve varoluşsal varsayımlara bakmamayı mı tercih edeceğiz? Badiou'nun güzellik, cesaret ve olay paradigmasını örneklemek için dikkat çektiği metinlerden olan *Company, etc* [Eşlik] metninde kesinlik ve paradoks geriliminin bir türünü görürüz. Metin 1979'da İngilizce yazılmıştır. Bu metin tam da Badiou'nun strofik şiir olarak tanımladığı 60 sonrası metinlerden olması nedeniyle Badiou'nun alıntılarında önemli

yer tutar. Fakat bu metin aynı zamanda Beckett yapıtının Badiou'nun gözden kaçırdığı başka bir yönünü de yansıtmaktadır. Beckett'in azaltma estetiği ve strofik şiiri bu son dönem metinlerde ses ve zorunluluk gibi daha eski Beckett temalarını yeni tür bir gerilimle sunar. Beckett'in icat ettiği formun güzelliği metinleri kesinliğe götürür mü? Ölçüye duyarlılık ne derecede hakikat umudunu yeşertir? *Eşlik* bu sorulara ilginç yanıtlar sunabilecek bir metindir. Metninde yazar ses/anlatıcı emir kipinde (kendisiyle) konuşmaktadır. Bu anlatıcı karanlıkta "o"na gelen bir sesin olduğunun hayal edilmesini ister. Fiillerin öznesi tam olarak belli değildir. Anlatıcı üçüncü tekil şahısta "o"ndan bahseder; ses ise ikinci tekil şahısta konuşur. Anlatıcı çoğunlukla şimdiki zamanda olan biteni tanımlarken ikinci tekilde konuşan ses hem şimdiyi hem geçmişini konuşur. Bir hatırlatıcıdır. Bu geç metin Beckett'in 1979'da yazdığı "Verbatim" başlıklı yayınlanmamış fragmanı ile önemli ölçüde benzerlikler barındırır (Cohn, 2001, 349). İki metinde de üçüncü tekil şahısta konuşan bir ses boşlukta kendine buyruklar vererek tüm hayatından anıların hatırlandığı (hayali) bir ses alanında durmaktadır. Metinde Beckett erken dönem iç ses sorusuna döner ve bu iç sesi çoklaştırır. İlk dönem anlatıcıları kendi iç seslerinin varlığından ya da "ben" in sesinden başka bir sestem tam olarak emin olamıyorlarken bu geç dönem sesi bedensiz dış seslere alışmış gibidir. Daha önce de belirtildiği üzere Badiou bu tür geç dönem Beckett metinlerinde ötekinin varlığının kesinliğinden söz eder. Metinler bu sayede başka bir sesin buyruklarını dinlemeye onu sorgulamadan devam eder. Ama bu buyruklar kurmacanın bir parçası olarak hayal edildikleri ve iç içe geçebildikleri müddetçe duyulurlar. Badiou metinden alıntılardığı pasajı şöyle tanımlar: "Sesli bir hesap kitabının zihninin gerilimini yatıştırdığı ani lirik iç dökmelerin etkisi" (16). Badiou'nun alıntılardığı kısımda anlatıcı sesin bir hatırası canlandırılır. Bir ağaca yaslanmış bir kişi ("o") ve yanında bir kadın. Kadınla erkek birbirlerinin gözlerini izlerler. Kişi, kadının rüzgârda hareket eden saçlarını yüzünde hisseder. Bu denli canlı bir imgedir bu. Bu sahnenin önemi anlatıcı kişinin "o"nun karanlıkta bakıyor olduğunu ima etmesiyle belirginleşir. Hayal edenle gören aynı kişi midir? Canlı imgeyle karanlık aynı yer midir? Gerçek-kurmaca, imgelem-dış dünya gerilimi bu tür sahneleri belirler. Bu gerilim hep canlı tutulur, tam olarak yatışmaz. Çok spesifik sınırları, renkleri, yerleri, duyumsanabilirlikleri olan bu imgeler karanlıkta gelen sesin buyruğuyla tehdit edilirler. Sesin söyledikleri geçmişini yeniden yaratırken yazı bu anlatılan sahneleri paragraflarla ayırır; tasarlayıcı bir bilinç sürekli araya girer. Sesler ayrışmaya başlar ama bu ayrışmayı yapan veya kontrol eden bir başka "o" vardır. "Ben" "o"ya dönüştüğünde sesler de Adlandırılmayan'ın bedeninde yankılanan seslerin aksine uzaktan duyulur. Mesafenin artması ayrıştır-

maya sebep olur. Bu şu demektir: Yazı bu varlıkları, sesleri, imgeleri, anıları kaydeder; onlara şahitlik eder, ama artık *Adlandırılmayan*'daki gibi sapkın bir anlama arzusu ya da bu varlıklardan fiziksel ve psikolojik rahatsızlık duyma söz konusu değildir.

Anlatıcı anlatının değişken kodlarını açık açık ifade eder: "İkinci tekil şahıs kullanımı sesi belirliyor. Üçüncü çürük ötekiyi. Sesi konuştuğuyla ve konuştuğunu konuşabilseydi, bir birinci de olurdu. Ama konuşmıyor. Konuşmayacak. Konuşmıyorsun. Konuşmayacaksın" (Beckett 2009b, 3-4).¹⁰ Bu geç metinde "ben"den "o"ya geçiş bir tercih değil bir zorunluluktur. "Ben" anlatamaz hâle gelmiş, dil özneye direkt etki etmeyen uzak bir buyruk olmuştur. "Ben" in olmadığı bir alanda ötekinin varlığı da ikinci ve üçüncü şahısların kararını verebildikleri sınırlara bağlıdır. "Ben" varlıkla ilgili konuşamadığından birinci tekil kip kaçınılmaz olarak terk edilmiştir. Dolayısıyla Beckett anlatıcılarının işlevi de değişmiştir. Bu metinlerde Beckett emir kipini nötr bir yazıcı/adlandırıcı/tanımlayıcıya atfeder. Bu şemada her şeye rağmen ses boşuna dönmüyor, aksine ilerliyordur. Yine de metindeki ses erken dönem Beckett seslerinden daha da sarsıcı bir yalnızlıktadır. Metnin "yalnız" kelimesiyle bitmesi Badiou'ya göre Beckett'in yarattığı kurmaca ses alanının yıkıma uğradığını göstermektedir (17). Ama bu durumun bile Beckett'in önceki metinlerinde olmayan bir kesinliğin işareti olduğunu öne sürer Badiou. Buna göre Beckett metinleri cogitonun kendi üzerine kapandığı işkence alanlarından yapabilmekle yapamamanın bir arada gittiği alanlara yönelir (17). *Eşlik*'te anlatıcı bir taraftan sesleri ayırıştırabiliyor ve artık yazıya ölçü verebiliyordur, diğer yandan, bu ancak yazının yaşam değil imgelem olduğunu kabul etmesiyle mümkün oluyordur. Badiou'ya göre bu türden bir paradoks bile Beckett yapıtının cesaretle olaya açılmasını sağlamaktadır. Metin çıkış yolunu kurmacanın çoklu sesinin yarattığı öngörülemez durumun adlandırılmasıyla oluşan bir mutluluk ve hakikat umudu ile konuşanın kısıtlı gerçekliğinin yol açtığı umutsuzluğun kesiştiği yerlerde bulur.

Ses böylece yazıda sonsuzca boşa dönen bir makine değil, belli bazı anlatısal kararların verilebilirliğini sağlayan bir mekanizma olur. Burada Badiou'nun 60 sonrası metinlerde fazla üzerinde durmadığı imgelem

¹⁰ Orijinalde bulunan kısaltılmış ve devrik formu Türkçe'de de aynen tutarak ve cümlelerin tuhaflığını koruyarak çevirdim. "Use of the second person marks the voice. That of the third that cankerous other. Could he speak to and of whom the voice speaks there would be a first. But he cannot. He shall not. You cannot. You shall not" / "L'emploi de la deuxième personne est le fait de la voix. Celui de la troisième celui de l'autre. Si lui pouvait parler à qui et de qui parle la voix il y aurait une troisième. Mais il ne le peut pas. Il ne le fera pas. Tu ne le peux pas. Tu ne le feras pas". Beckett Fransızca versiyonda çürük kelimesini çıkarmış.

kavramundan bahsetmek gerekir. Sesleri ayrıştırabilen anlatıcı imgelemin gözetiminden ve kısıtlılıkla özgürlük arasındaki gerilimden bağımsız değildir. Metni açan, sesleri açığa çıkaran şey imgelemdir: “Karanlıkta bir ses gelir birine. İmgele/Düşün” (Beckett, 2009b, 3).¹¹ Badiou’ya göre anlatıcı, sesleri sorgulamadığı ve anlamaya çalışmadığı sürece metin beklenmedik olana açılır. Kesinliğin önemiyse ötekinin ortaya çıkmasıyla artar: “Belirleyici olan ‘ötekiyle olma’ hâlidir” (24-5). Fakat bu tür Beckett metinlerinde ötekinin belirleyiciliğinden bahsetmek ötekinin aynı anda ses, “sen” ve “o” olması sebebiyle daha da zorlaşır. Üstelik öteki varlıkların tümü aynı anda hem zihni oluşturan hem de zihnin denetimine tabi olan öğelerdir. Dolayısıyla yaratıcı kapasite sanki aynı anda hem tasarlayıcı bir üst-bilinç hem de deneysel bir anlık bilinçtir. Evet, anlatıcı ses ötekilerden şüphe etmiyor görünümündedir ama asıl belirleyici olan ötekilerin varlığı değil hem mutlak hem değişken gibi görünen bu tasarlayıcı kapasitenin varlığıdır. “Ben”in olmadığı yerde öteki de “ben” de bu kapasitenin farklı tezahürlerini meydana getirir. Tüm varlıklar (ben, sen, o, ses) sınırları değişebilen bu imgelemi farklı düzeylerde canlı tutar. Adlandırılmayan’ı etkileyen sesler ve kuvvetler bir gürültü ve kaos yaratırken buradaki sesler bir imgelemin denetimine tabi oldukları müddetçe bir arada durabilirler. Kaldı ki bu metinde sesin sorgulayıcılıktan tamamen kurtulup kurtulmadığı tartışmalıdır. Belki de sorgulamanın modu değişmiştir diyebiliriz: “Şimdi her zaman olduğundan daha az merakını celbetse de merak etmeden edemiyor ses gerçekten onunla ve onu mu konuşuyor” (Beckett, 2009b, 4).¹² Bu ve buna benzer geç metinlerde Beckett’in en önemli keşfi metinde gittikçe pasif ya da öngörülemez bir değişkene dönüşse bile imgelem adı verilen unsurun başlatıcı otoritesidir. Bu başlatıcılık Beckett için neredeyse pragmatik bir gerekliliğe dönüşür. Yazı çoğul bir evreni, kişinin parçalı, karmaşık, çoklu belleğini ve farklı seslerden oluşan iç dünyasını düzenli olarak yeniden programlar. *Eşlik*’te “o”, ses ve diğeri metnin üç koordinatını oluşturuyorsa bunların yazdıkları bölümler de birbirinden ayırır. İkinci tekil şahısta konuşan ses akış içerisinde tek tek çocukluk ve gençlik hatıralarını anlatabiliyorken “o” aralara girip yeni düşünme/imgeleme yolları arıyor; bu sesin eşliğinin sınırlarını, özelliklerini tanımlamaya çalışıyordur. Tüm bunlardan dolayı Badiou’nun hakikate ulaşma cesaretinin temelinde bulunduğu öteki fikri metinde tek bir unsura denk gelmemektedir. Ötekinin kesinliğinin se-

¹¹ “A voice comes to one in the dark. Imagine” / “Une voix parvient à quelqu’un dans le noir. Imaginer”

¹² “Though now even less than ever given to wonder he cannot but sometimes wonder if it is indeed to and of him the voice is speaking” / “Quoique maintenant moins que jamais porté sur les questions il ne peut parfois que se poser celle de savoir si c’est bien à lui et de lui que parle la voix”

zildiği yukarıda alıntılanan gibi pasajlarda aynı anda karanlıkta görmenin yarattığı gerilim vardır. Karanlıkla nitelenen bir görüş, “o” ile aynı olmayan ama “o”ndan da ayrılamayan bir hatırlayış yazıyı belirler. Yine de metinde bu farklı duyumsama düzeylerini toparlamaya çalışan bir belirleyici mevcuttur.

Badiou’nun sözünü ettiği kesinliğin Beckett yapıtının farklı zamanlarında farklı şekillerde dışavurulduğunu görüyoruz. Ötekinin varlığı *Eşlik*’te tam olarak hakikat umudunun yeşermesi için yeterli mi? Metindeki ölçülülük erken metinlerin döngüsellğine karşı bir zafer olsa da belirleyici olan, ötekinin/ötekilerin de belirlenmesini sağlayan kapsayıcı, kime ait olduğu bilinmeyen imgelemdir. Bu esrarengiz otorite, yaratıcı anı belirleyen unsurdur. Beklenmedik ya da öngörülemez olana olduğu kadar toparlayıcı iradeye de karşılık gelir. *Eşlik* gibi metinler bir açıdan yöntem ya da prova metinleri olarak düşünülebilir çünkü yazar, ses imgeyi “verbatim” –harfi harfine– sayfaya geçirmenin en doğru yolunu bulmaya uğraşır. Elbette, tam da bu çabadan ötürü hiçbir yol doğru değildir; hiçbir zaman doğru kelime bulunamaz. Anlatıcıların sorgusuzluğu artık imgelemlerle belleğin, imgeyle yaşamın ayırt edilemezliğinin kesinliğine kendilerini daha kolay bırakabilmelerinden kaynaklanır. Sesler çoğalsa bile dış bir sahte-otorite onları toplarlar. Hatırlama varsa da bunun aynı zamanda imgelemin ürünü olduğunun, gelen buyruğun kaynağının bir yazar olduğunun bilinci de yazıda gezinmektedir. Buralarda Beckett kendi yazarlık figürüyle de bir deney yapar. Ötekilerin varlığının hakikatin ve umudun yegâne belirleyicisi olduğu tartışmalıdır. Aksine tüm figürler sınırları ve işlevi sürekli değişen bir imgelemin parçalarıdır.

Badiou’nun Beckett’inde Öteki ve Olay

Badiou’ya göre ötekinin diğer bir işlevi ise mutluluktan söz etmeyi mümkün kılmasıdır (39). Mutluluk da Badiou’nun kurduğu şemada 60 sonrası daha görünür olur. O hâlde söz ne söyler sorusuna yanıt konuşmanın karmaşık yollarında kaybolmuş bir seste değil, kendisini aşanı adlandırma-ya devam eden sesin cesaretinde aranmalıdır. Tüm bunların Badiou’nun “olay” düşüncesiyle doğrudan ilgisi vardır. Beckett “ben”den farklı olana yer açtığı sürece yazısına rastlantısal olanı, beklenmedik olayı eklemiş olur. Ötekinin varlığı “verili olanda ani değişikliklere” yol açar (39). Badiou’ya göre Beckett’in yapıtında olay, dil solipsist özneye bağlılığından kurtulup güzelliğe yönelince ve bu sayede sürprize, istisnai bir duruma yer açınca meydana gelir.

Olayın gücü de Badiou'nun yapıtta altını çizdiği ayrıma göre ortaya çıkar. Badiou Beckett'te olayı açıklarken yine yapıttaki iki farklı ânı birbiriyle karşılaştırır. Buna göre, Beckett'in daha "opak" metinlerinin sorunu "gelene nasıl adlandırmalı" sorusu yerine "var olanın anlamı nedir" sorusuna yoğunlaşmalarıdır (39). Eğer yapıt gittikçe anlamlandırmanın labirentlerinden adlandırmanın yalınlığına, dolayısıyla olmakta olanın ne olduğu sorusundan onun nasıl adlandırılabilceği sorusuna doğru yol alıyorsa bu dönüşümün hem koşulu hem de etkisi Beckett'in dilinin sadeleşmesi, yukarıda bahsedilen türden aksiyomatik ve strofik bir yapıya bürünmesidir. Badiou bu keskin ayrımında bir taraftan *Watt* [Watt], *Molloy* [Molloy], *Malone Meurt* [Malone Ölüyor] ve *Adlandırılmayan* gibi metinleri, diğer taraftan ise *Acaba Nasıl?*, *Mal Vu Mal Dit-Ill Seen Ill Said* [Görülemeyen Söylenemeyen] gibi metinleri düşünür.¹³ Üçlemenin konuşucu sesinin ve Watt gibi bir karakterin dünyaları çoğunlukla anlamlandıramadıkları olaylarla doludur. Adlandırılmayan sesler duyar, görünmeyen birtakım kuvvetlerin etkisi altındadır, nereden geldiğini bir türlü anlayamadığı bu dış kuvvetlerin fiziksel ve zihinsel baskısını üzerinde hissederek ama bu olayların kaynaklarına yaklaşamaz. Bu durum Adlandırılmayan'ın tecrübesini dönüştürür; sesler asla susmazlar. Adlandırılmayan, anlam veremediği ve adlandıramadığı olayı sorguladıkça boşa konuşmaya başlar; sesi boşa döndükçe sorgulama devam eder. Anlam ya da kaynak bulma veya sessizliğe varma saplantısı bu metinlerde Badiou'ya göre beklenmedik olanı, yani olayı engeller. Badiou'nun bu tespiti tam da Beckett'i okumanın politik-etik yanını ima eder. Bu metinlerdeki anlamlandırma histerisine saplanan okur metinlerin aradığını varsaydığı birtakım sonuçlara varır: Hayat anlamsızdır, iletişim yoktur, hakikate asla ulaşılamaz, tek gerçek acı çekmektir vb. gibi genelgeçer hâle gelmiş Beckett yorumları metinlerin şiddetini tek cümlelik kanılara indirger. Badiou'nun kendi gençlik düşüncesinde eleştirdiği de budur. Olayı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak anlatıcıların yorumculuktan çıkamamasına, tam da bu yüzden olayı kaybetmelerine sebep olur. Badiou'ya göre anlam saplantısı Beckett'te konuşma ve sessizlik arasındaki ilişkide mevcuttur. Badiou Beckett'te ilksel bir sessizliği konuşmanın önkoşulu, konuşmayı ise bu sessizliğin artikülasyonunu mümkün kılan şey olarak düşünür. Yalnız öznenin amacı sessizliğe varmaksa bu sessizliğin varlığı ancak öznenin konuşmayı başlatması ve devam ettirmesi sayesinde anlaşılabilir (2003, 11). Badiou bu paradoksu Beckett'in yazısının

¹³ Metinlerin başlıklarındaki "mal" ve "ill" sözcükleri yoksunluk ya da olumsuzluktan farklı bir rejime işaret ediyor: yanlış ya da bozuk görmek ve söylemek. Bu iki rejim arası geçiş Badiou'nun ayrımını da bir açıdan destekler: Boşuna söylemek yerine, yanlış, bozuk söyleyerek devam etmek.

temeline Blanchot'yu düşünerek yerleştirir. Fakat bizi uyarır: Bu basitçe formel bir paradoksla açıklanacak bir şey değildir. Beckett'te imkânsızlık düşüncesi iki unsura dayanır: cogitonun içinde bulunduğu dayanılmaz durum ve cogito'yu sorguya açan ve içsel bir şiddet yaratan bir üst ego, bir üçüncü, bir öteki (11-6). Ötekinin yazıya girmesi demek cogitonun içinde bulunduğu dayanılmaz durumun adlandırılmaya başlanması demektir. Bu an şiddetin yaşandığı, kendi üstüne düşünmenin öteki üstüne düşünmeye dönüştüğü andır; Badiou'ya göre bu olaydır.

Erken Beckett metinlerinde zihin, olay karşısında uyansa bile olaya cevap Badiou'nun savunduğu devam etme etiğiyle gelmediğinden Badiou bu metinleri eksik bulur. *Watt* ve *Görülemeyen Söylenemeyen* metinlerini olaya bakışları üzerinden karşılaştırırken *Watt*'taki yorumlama saplantısının karşısına *Görülemeyen Söylenemeyen*'in yeni söz bulma kapasitesini koyar. Badiou'ya göre her iki metinde de olay düşüncüyü uyandırır fakat *Watt* tamamen anlam-anlamsızlık salınımında gezerken diğer metin olaya karşılık gelecek yeni bir söz bulur. *Watt* olayı anlamaya çalıştığı sürece onu yitirir. *Görülemeyen Söylenemeyen*'de ise Beckett "nasıl adlandırmalı" sorusuna yanıt arar. Badiou'nun karşılaştırmasını anlamak için iki metne de bakmamız gerekir. İlk olarak Badiou'nun olay diye tanımladığı durum iki metinde de aynı türden bir yarılmaya, "verili olanda ani değişikliğe" karşılık geliyor mu ona bakalım. Olay *Watt*'ta öznenin adlandırmak bir yana, asla tam olarak aşamadığı, dille niteleyemediği, bizzat içinde yaşadığı hatta içinde sürüklendiği ve "ben"i yapılandıran karmaşa dünyasına tekabül eder. *Watt*, Bay Knott'ın evinde hizmetçi olarak çalışmaya başlar. Bu kocaman malikâne mimari yapısı, gizemli varlığı ve tuhaf kuralları itibarıyla *Watt* için gittikçe içinden çıkılmaz bir labirent halini alır. *Watt*'ın dille yaşadığı sorunlar (metinden *Watt*'ın ve diğer karakterlerin büyük ölçüde konuşma ve anlama zorluğu yaşadığı anlaşılır), etrafında olup bitenlere bir türlü anlam verememesine sebep olur. Burada anlam verememe basitçe yorumlayamama değil bizzat o şeyin ne olduğunu, içeriğini anlayamamadır. *Watt*'ın şeylerle neredeyse her karşılaşması şiddetli olur. *Watt*'ın dış dünyayla karşılaşmalarının ürkütücü yanı dilin *Watt* için bir şeyi ötekinden ayırmasını kolaylaştırmak yerine daha da zorlaştıran bir unsur olmasıdır. Yani dil *Watt* için dünyayı açıklamaz, anlatmaz; bir şeyi başka bir şeyden ayırtırmaya yaramaz. Sosyal dünyada hayatta kalabilmek için gerekli kavramsal araçlar *Watt*'ın dünyasında yoktur. Bu tecrübeyi malikânenin *Watt*'tan önceki hizmetçisi Arsene şöyle anlatır: "Bu bahsettiğim zamanlarda bünyem her şeye o kadar güçlü bir şekilde yayılmıştı ki, onun içinde olanlarla dışında olanlar arasındaki ayrımı belirlemek çok zordu. Olan her şey bünyemin içinde oluyordu, aynı zamanda olan her şey bünyemin dışın-

da oluyordu" (Beckett, 2009c, 35). Tıpkı Arsene gibi Watt da dış ve iç, içkin ve aşkın ayrımı yapamaz. Şeyleri tanımlamakta, bir durumu anlatmakta, kimi zaman kendi varlığını olan bitenin varlığından ayırtmaktan zorlanır. Bu tür bir deneyimi düşünürken Badiou'nun sözünü ettiği ölçülü bir dilden bahsetmek oldukça zor. Watt en basit olayları adlandıramasa da roman bu olayların ortaya çıkardığı etkilerle, olayların algılanamaz yönleriyle ilgilenir. Romanda "dışarıdan pasparlak görünen ama anlamları belirsiz" olan bu olaylardan biri malikanedeki piyanoyu akort etmek için gelen baba oğul Gall'ların sebep olduğu "vaka"dır (61). İki kişi eve gelir, piyanoyu akort etmeye uğraşır, bir iki laf eder ve sonunda piyanonun akort edilemeyecek kadar bozuk olduğunu söylerler. Olay bundan ibarettir. Watt'a göre hiçbir şey olmamıştır fakat tam da bu yüzden olay Watt'a bir farkı düşündürür: Olayı diğer olaylardan farklılaştıran şey anlatıcının deyimiyle hiç olan bir şeyin olmuş olmasıdır (62). Üstelik bu hiç, kendini açıkça belli eden bir aşıkarelikle olmuştur (62). İşte tam da bu hiç'i adlandıramaz Watt. Olayın formu belirgin ama içeriği belirsizdir. Bu tür olaylar olup bittikten sonra bile Watt'ın zihninde devam eder. Olay Watt'ın sadece anlamlandırmayı başaramadığı şey değil aynı zamanda tüm oluştan ayırtırmayı tam olarak başaramadığı bir şeydir. Olayın farkı, onu diğer olaylardan ayıran o küçük fark, Watt için belirlenemezdir, sezdiği ama adlandıramadığı şeydir. Bu durumu şöyle anlatır anlatıcı: "Olay geçtiğinde bitmez, açılmaya devam eder" (59). Dolayısıyla burada olayın başlangıcı, bitişi ya da onu tetikleyen bir unsur yoktur. Watt'ın dille olan problemli ilişkisi olayı diğer tüm olaylardan ayırt edecek, yüzeye çıkaracak bir anlamla bağdaştırmasını ve doğrusal bir zamanda olmuş bitmiş bir şey olarak belirleyebilmesini önler. Ona dilde bir karşılık bulmayı başaramaz ama olayın, kendi deyimiyle "saf plastik içeriği"nde yüzmeye devam eder (60). Piyano akort etme gibi sıradan bir olay zihinde bir karşılık bulamadığı için Watt için olağanüstüdür. Burada Watt'ın zihnini uyandıran şey beklenmedik olanın istisnailiği değil, olağan olanın istisnailiğidir. Bu şiddet dolu istisnailikte yaşar durur Watt. Dolayısıyla burada özne için dayanılmaz olan dışsal, onu aşan bir olay yoktur. Watt, içinden olayı ayırtırmadığı bir oluş alanında sürüklenir. Bu yüzden Watt'ın dünyası her zaman olağanın içindeyken aynı zamanda olağanın dışında bir dünyadır. Olan her sıradan olay adlandırılıp olağanlaşmadığı, Watt'ın zihninde başka bir şeye benzeyemediği için olağandışıdır. Dolayısıyla burada olağana karşı bir istisna olarak olaydan söz edemeyiz.

Badiou'nun *Görülemeyen Söylenemeyen*'den verdiği örnek ise bunun aksine dışarıdan gelen ve iç dünyayı sarsan ani bir sese cevap verme sürecini anlatır. Bu metin Beckett'in 1979-1981 yılları arasında Fransızca yazdığı ve İngilizce'ye çevirdiği geç bir metindir. Anlatıcı bu ani dikkat dağılmasını-

nın oluşturduğu etkiyi hemen dilde söylemek ister: “Gözlem sırasında aniden bir ses. İrkilerek zihin uyanır bakışa bir şey olmadan. Nasıl açıklamalı? Daha oraya gelmeden nasıl söylemeli? Gözün çok arkasında arayış başlar. O ara olay geri çekilir. Tam o anda tekrar gelir yardıma aniden. Akabinde bilinmedik bilindik ad çöküşü” (Beckett, 2009b, 75).¹⁴ Bu pasaj olayı adlandırmanın yöntemini tasvir eder yazar için. Görüş ya da gözlem olağan duyusal dünyayı gösterir; bu olağan dünyaya dışsal bir darbe gelir: Ses. Gözden kulağa geçişte ve duyulandan söylenene giden yolda Badiou’nun bahsettiği mesafe daha da belirgin olur. Görülenin olağanlığında gezinirken istisnai ses zihinde, gözün çok arkasında, dolanmaya başlar. Bu mesafe anlatıcı için adlandırmayı zorunlu kılar. Olağan duyuyu aşan istisnai olay olağan duyunun önerdiği açıklamayı da reddeder. *Watt*’ta ise duyular arasında böyle keskin ayrımlar yerine geçişkenlikler vardır; plastik bütünlüğü, ayıramayan anları olan bir olay vardır. Badiou adlandırma cesaretine karşı *Watt*’taki anlamlandırma sorununu merkeze alarak erken dönem Beckett olayının eksikliğini vurgular. Fakat Watt için olmuş ya da olacak olan şeyi adlandırma teşebbüsünün kendisi konu dışıdır. Olayı oluştan ayırabilen bir dil zaten yoktur; her şey hep ‘hiç’ olarak olmaktadır: “Doğruyu söylemek gerekirse, Watt ne olduğunu umursamıyordu. Ama şöyle şöyle bir şey oldu diye düşünmenin gerekliliğini hissediyordu...” (Beckett, 2009c, 61). Watt olayı adlandırmanın gerekliliğini, yani dilin toplumsal ve etik-estetik bir zorunluluk olduğunu biliyor ama olayları zamansal bir doğrusallıkla tecrübe edemediği, olayı ayırt edecek dil gücüne sahip olmadığı için bunu yapamıyordu. Yine de Watt’ın anlamlandırma çabasının kendisi romanda olayla karşılaşmayı mümkün kılar. Badiou Watt’ın bir “yorumcu” olduğunu ve romanın aşırı sembolizminin olayın geç metinler kadar iyi ifade edilememesine yol açtığını söyler (Badiou, 2018, 42). Hâlbuki *Watt* tam da öznenin olayla karşılaşmasındaki akılcımazlığı sayfalarca tek bir sıradan olaya odaklanarak anlattığı ölçüde okuyucuda da bir akılcımazlık hissi uyandırır. Anlatıcı anlamlandıramadığı olayın kendi deyimiyle “plastisite”sinde durmaya okuyucuyu da davet eder. *Watt*’taki anlamlandırma çabasıyla oluş arasındaki gerilim okuyucunun romanın kavranılması zor

¹⁴ “During the inspection a sudden sound. Startling without consequence for the gaze the mind awake. How explain it? And without going so far how say it? Far behind the eye the quest begins. What time the event recedes. When suddenly to the rescue it comes again. Forthwith the uncommon common noun collapshion” / “Pendant l’inspection soudain un bruit. Faisant sans que celle-là s’interrompe que l’esprit se réveille. Comment l’expliquer ? Et sans aller jusque-là comment le dire ? Loin en arrière de l’œil la quête s’engage. Pendant que l’événement pâlit. Quel qu’il fût. Mais voilà qu’à la rescousse soudain il se renouvelle. Du coup le nom commun peu commun de croulement” İngilizcede daha belirgin olan muğlaklığı Türkçe çeviride bıraktım.

olayıyla karşılaşmasını mümkün kılar. *Watt*'ın olayı kesilme ve devam etme yerine oluşun içerisine yerleşmeyle mümkün olur. Öte yandan geç metinlerde adlandırma cesareti alışkanlığa, isim bulmaya, yazınsal bir pratiğe de dönüşmektedir.

Beckett Dilinin Evrimi ve Hakikatleri

Dolayısıyla *Watt*'tan *Görülemeyen Söylenemeyen*'e gelinceye kadar en azından iki farklı olay kavramından bahsedebiliriz. Badiou'nun bütüncül olay kavramıyla metinleri değerlendirme girişimi her zaman Beckett yapıtında yeterli ve yetersiz örnekler görmesine sebep oluyor. Bunun en önemli sebebi Badiou'nun okuma yönteminin doğrusal olmadığını iddia ederken Beckett'te doğrusal bir hakikate, güzele gidiş aramasında yatıyor. Badiou bununla birlikte Beckett'in dilinde gördüğü estetik duyarlılığın örneklerinin, birbirinden çok uzak zamanlarda ve farklı formlarda yazılmış metinlerde ortak bir güzellik anlayışına denk gelecek şekilde var olduğunu da belirtiyor. Oldukça farklı dönemlerden seçtiği metinlerin kimi pasajlarından cımbızladığı örnekler vererek yapıt içerisinde bir çeşit hat kuruyor. Yazıda 1950'lerin sonlarında yazılmış *Rough for Theatre II*'dan [Tiyatro İçin Taslak] 1981'de yayınlanmış *Görülemeyen Söylenemeyen*'e kadar giden bir alıntı fazlalığı var. Yukarıda tartışıldığı üzere, Badiou'ya göre Beckett'in dilinde gelmekte olan bir olanağı fark etmemizi sağlayan şey anlatının gücünü yeni bir dil yapısında bulması, cesaretle güzeli araması ve sözü damıtarak yeni bir duyarlılık yaratmasıydı. Peki 1950'lerden 1980'lere gelene dek Beckett'in edebiyatında neler oluyor? Burada Beckett'in dilini okurken şöyle bir ayırmadan bahsedebiliriz: Bir tarafta Badiou'nun altını çizdiği hakikatin umuduna yönelmiş aksiyomatik, tamamlanmış, homojen bir dil formu, diğer tarafta bunun karşısına koyabileceğimiz bir oluş fikrinin egemen olduğu, her yeni çeşitlemenin, her eklemeli tekrarın kendine has oluşturduğu duyumsama sınırlarının değişkenliğine dayalı bir evren. Beckett evreninin içsel dalgalanmaları sonucunda devamlı olarak yeni denemelerle yaratılan dinamik bir dil. Beckett'in İngilizce ve Fransızca çevirilerindeki ufak ya da derin farkların yarattığı varyasyonlarda Beckett evrenin dinamikliğini, imgesel sınırlarının belirlenemezliği ilkesini nasıl koruyabildiğini görüyoruz. Badiou ise Beckett'te gördüğü yeni olanağın cesaretini çok net olarak ortaya koyduğu bir dil özelliğinde görüyordu: strofik şiir. Bu özellik Badiou'ya göre yabancı dilde yazmanın getirdiği mesafeye ilişkili olduğu kadar, dilin yeni, beklenmedik, istisnai şeyi adlandırma girişiminin de bir sonucuydu. Dil böylece istisnai olayın gölgesinde yazılıyor, onu adlandırma cesaretine paralel olarak söyleyiş de devam ediyordu. Yeniyi adlandırmanın cesare-

tiyle devam eden söyleyiş Beckett yapıtını dile bağımlı öznenin krizinden çıkarıp kendi hakikatine yaklaşıtıyordu.

Fakat bu özelliğin Beckett yapıtındaki evrimsel tarihine baktığımızda bunun yalnızca güzeli görünür kılan bir ölçünün, bir ânda varılmış bir hakikatin değil, Beckett'ın dil üzerine yaptığı sayısız deneyin de bir etkisi olduğunu görüyoruz. Beckett'ın yazısı yapısal olarak küçüldükçe Beckett'ın yazarlık yaşamının belki de en önemli projesi olan “dilden kurtulmak” düsturuna paralel olarak yönelimlerini de değiştirir.¹⁵ Beckett'te dil azaldıkça, stil ve gramer yok oldukça duyum, imge, ritm ve hareket gibi dil dışı öğeler daha belirgin olarak ortaya çıkmaya başlar. Daha geç Beckett dünyaları farklı düzey ve odakların algılayış biçimlerinin bir arada durması sayesinde kurulur. Her bir olay kendine has bileşenlerin kendilerine has biçimde bir arada durması ve etkileşmesi sayesinde mümkün olur. Örneğin 60 sonrasında ses, insan, bellek kalmadıkça yazı şekillerin, fiziksel koşulların, robotik bedenlerin, hareketlerin etkileşimine odaklanır. Bir silindirde yaşam nasıl olur? Bir hareketin algılanımı neye denk gelir? Göz nasıl görür? Bir beden nasıl durur? Tüm bu çok spesifik sorular 60 sonrası Beckett yapıtı için önemli yer teşkil etse de Badiou Beckett'ın bu “edebiyat-dışı” fazına değinmez. 1965 tarihli *Imagination Morte Imaginez* [İmgelemi Ölü İmgele] metni beyaz bir silindir içine sıkışmış hareketsiz iki bedenin yaşam sorununu konu eder. Anlatıcı çok kesin talimatlarla ve koordinatlarıyla betimlediği bu dünyayı okuyucunun zihninde görmesini sağlar. Bu banal insan-sonrası dünyada her şey mekaniktir; sıcaklık, ısı, ışık, soğukluk dereceleri ve buna bağlı olarak renk değişimi vardır. Bedenlerin duruşları ve mimikleri belli uyarılara bağlı olarak sürekli tekrarlanır. Buradaki korkunç banal durumu olaylaştıran şey onun başka hiçbir şeye benzemeyen bir statüye sahip olmasıdır. Hiçbir anlama gelmeyen işlevsiz hareket dizileri, bir silindir içinde imkânsız fiziksel koşullarda yaşayan iki beden, her şeyin beyazla siyah arasındaki gerilime tabi olduğu istisnai koşullar. Beckett fazlaca ilgilendiği boşluk ve boşunalık temasını bu defa tüm detaylarıyla ve canlılığıyla akıllamaz bir bağlamda anlatır; bu hisse has bir yer, ona has yeni insanlar ve fiziksel koşullar tasarlar. Burada istisnai durum zaten her zaman her şeyin aynı şekilde olmasıdır. Olay, olağanlığı vurgulanan mekanik ve banal dünyanın ta kendisidir. Ayaklarla başların birleştiği sırt sırta yatan iki beden varsa bile bunların sesi ve dili yoktur. Dolayısıyla bedenler ne ben ne ötekidir. Aralarındaki sözde iletişim uyarıcı-tepki kuralı bağlamında gerçekleşir.

¹⁵ Dilden kurtulmak ya da onu yok etmek Beckett'ın en çok alıntılanmış sözlerindendir. Beckett arkasındaki şeylere ya da “Hiç”e erişmek için dili yırtılması gereken bir perdeye benzetir. Bkz. “Axel Kaun’a Mektup” 1937, *The Letters of Samuel Beckett Volume I: 1929-1940*.

Metinde birden fazla değişken vardır ama bunlar aynı değişmeyen beyaz arkaplanı oluştururlar. Anlatıcı birbirinden ayırt edilemeyecek derecede benzer olan öğeleri tanımlar: "Her şeyi beyaz yapan ışık, görülebilir kaynak yok, her şey aynı beyaz parlaklıkla parlıyor, zemin, duvar, kubbe, bedenler, gölge yok" (Beckett, 1995, 182). Bu tür metinlerde olay, ani ve beklenmedik olana değil, beklendik fiziksel kurallara tabi olan ve kesin koordinatlarla betimlenen dünyaların yine de zihinde bütünsel olarak resmedilebilecek bir imge yaratamamasına bağlıdır. Bu tür metinler adlandırmak yerine saplantılı biçimde betimlerler. Sınırları kesin olarak çizilmiş olan aynı zamanda her an dağılma potansiyeline sahiptir bu metinlerde.

Badiou, böylesine ürkütücü ve totaliter dünyaları anlatan 60 metninin en uzununu olan *Le Dépeupleur* [Kayıplar] kitabında imkansıza yakın da olsa hareket olasılığı kırıntılarının gizli olduğunu söyler. Bu olasılık kırıntısında Badiou "çoğul insanlık" figürünün korunduğunu iddia eder. Bu metnin güzelliği Badiou'ya göre kimliğin kişinin kendi ötekisini keşfedişine bağlı olmasındadır (49). Kendi ötekisini bulma olasılığı imkansıza yakın da olsa varsa hakikat umdu du da vardır. Fakat bu tür metinlerde yukarıda bahsedilen fark-aynılık, olay-olağanlık gerilimi de vardır. Olasılığın her an hiçe dönüşme potansiyeli de hep canlı tutulur. Mesela *İmgelemi Ölü İmgele'*deki dünya söylendiği anda yıkılmaya mahkumdur: "Hayır, yaşam bitiyor, hayır, başka yerde hiçbir şey yok, o beyazlıkta kaybolmuş beyaz noktayı bulmak, hâlâ o fırtınanın sıkıntısında yaşayıp yaşamadıklarını öğrenmek söz konusu değil artık" (185). Bu tür gerilimler Beckett'teki gerçekliklerin çok değişken olmasını sağlar. Belki de bu değişkenliğin, plastisitenin kendisi Beckett'in edebi olayını hem klişeleşmekten hem de pesimizmden kurtarır. *Molloy*'daki hakikatten bahsederken Molloy ve Moran'ın belki de zihinlerinde oynadıkları oyuna bağlı olan bir kısıtlayıcılık-özgürlük geriliminin hakikatinden bahsederiz. Yaşamsal gerilimler karakterleri dönüştürür, aynı olayları farklılaştırır. *Adlandırılmayan*'da anlatılan fiziksel dönüşüm bir fetusa has bir ses yaratır; bu yaratık yüzyıllardır hem yaşamakta hem ölmektedir; bu bir karakterden ziyade konuşamamanın ifadeleşmesi, ifadeye bürünmesi sürecidir. *Acaba Nasıl?*'de çamurun sembol olamayacak kadar bedensel etkileri vardır; belki de tüm roman algılanması imkânsız derecede kısa bir zaman diliminde geçmektedir. Beckett'in dili yazarın ölüm tarihi olan 1989'a kadar dönüşmeye devam eder. Dolayısıyla yapısal küçülme yazının kendi gelişiminde ortaya çıkan değişkenlerin etkileşim biçimine de bağlıdır. Bu da yapının devamlı yeniden belirlediği kompozisyonel, düşünsel ve imgesel sınırları çizmesiyle ilgilidir. Badiou Beckett'in külliyatını cesaret, güzellik, hakikat gibi belirleyici kavramlar çerçevesinde okurken onun evrimselliğini, tarihselliğini, yapıttaki tür ve çeviri gibi

konuları, yukarıda bahsedilen gerilimleri görmezden gelir. Bunun ise ne ölçüde Beckett'in sözüne güvenme, onu "harfi harfine" alma önerisiyle uyuştuğuna bakmak gerekir.

Sonuç olarak Badiou'nun Beckett'i belli kavramlar doğrultusunda okuması yapıtta hem bir doğrusallık, hatta ilerleme görmesini sağlar hem de yapıtı homojen olarak tanımlanabileceği katı bir kavramsal çerçeveye sokar. Badiou'nun tecrübenin evrensel özüne indirgediği Beckettçi dili tüm metinlere sirayet etmiş bir bütünsellik içerisinde alması ve hatta neredeyse tüm bu metinleri tek bir amaç altında toplaması edebiyatı temellendirdiğini söylediği soruyu Beckett'te bulmasını kolaylaştırır. Peki bu metinlerde kesinlik, güzellik ve cesaret yapıta özgü, ondan ayrılmaz, yani onun içinde mevcut olan özellikler mi? Daha da önemlisi böyle bir özgünlükten ne derece bahsedebiliriz? Örneklenen tüm metinlerin aynı türden bir düşünceye hizmet edip etmediği sorusu bir yana, bu durum Badiou'nun "Beckett'i olduğu gibi alma" politikasını da bir açıdan baltalar. Badiou Beckett'in yapıtını bu açıdan hem eşzamanlı hem de aşamalı okumaya girer. Buna göre yapıt içinden geçtiği aşamalar sayesinde örtük şiirden strofik şiire, krizdeki cogitodan ötekinin belirleyiciliğine, anlamlandırma saplantısından hakikat umuduna, olayın yorumlanmasından olayın adlandırılmasına geçiş yapar. Eşzamanlı okuma yapıtın bir blok olarak alınmasını kaçınılmazlaştırır, doğrusal okuma ise yapıtı aşamacı ve ilerlemeci bir çizgiye yerleştirir. Beckett'in dilinin tarihselliğini ve heterojenliğini görmezden gelir.

"Harfi harfine alma" meselesine geri dönecek olursak, Badiou'nun metninde iki sorunla karşılaşırız. Birincisi, Badiou okumasını Beckett üzerine yazdığı farklı yazılarda yer yer dile getirdiği bir varsayıma itirazda temellemektedir. Bu varsayım Beckett'in yapıtının doğrusal bir ilerleme gösterdiği, dolayısıyla yapıtın gittikçe umutsuzluk, anlamsızlık ve nihilizme daha da çok yaklaştığı ortak kanısıdır (13): "Beckett'in genellikle yekpare bir bütün olarak ya da doğrusal bir şekilde ilerliyormuş gibi sunulan ... eserleri, *gerçekte* farklı edebi araçların bir arada bulunduğu oldukça karmaşık bir parkurdur" [vurgu bana ait] (13). Badiou'nun düşüncesini savunmak için ısrarla karşı çıktığı bu "ortak kanı"nın kimlerden oluştuğunu, öznesinin kimler olduğunu bilmiyoruz. Badiou'nun bu tür önsavları açık bir totalizasyon jesti içerir. Bu jestin mantığını kavrayabilsek ve belli bir açıdan yapıta bakışı kolaylaştırmak adına işlevsel olsa da bu türden varsayımların Badiou'nun kendisi dışındaki herkese, başka bir deyişle, anonim bir Beckett'çi topluluğa atfedilmiş olması bazı sorunlar barındırır. Esasında, Beckett çalışmalarını çevresinde üretilen eleştiri Badiou'nun *Tükenmeyen Arzu* metnini yazdığı 1995 yılında çoktan birinci dalga eleştirinin bu türden varoluşçu tezlerinden kopmuştu. Hatta iyi irdelenmemiş varoluşçuluk ve nihilizm

gibi temalar hali hazırda yalnızca Beckett'in popüler kullanımlarında karikatürleşmiş kanılar olarak yer alır. İkinci sorun ise Badiou'nun Beckett'in yapıtını okuma metoduyla ilgili. Badiou'nun okuması da eleştirdiği yekpare ve doğrusal okumaları ciddi ölçüde içerir. Eğer Badiou'nun Beckett'i "harfi harfine" alması onun dilinde hakikat umudu bulmayla ilgiliyse ve Badiou'nun da yaptığı üzere bu hakikati saptamak için birbirinden tamamen kopuk metinlere aynı anda bakabilirsek, Badiou'nun ısrarla üzerinde durduğu 60 sonrası vurgusunun işlevi nedir? Eğer 60 sonrası metinler Beckett'in erken dönem metinlerinin eksikliklerinin üstesinden gelerek olumlayıcı bir gelecek için bir yol haritası çizdiyse bunu yapıtta bir aşama ya da problem çözümü olarak okumamız gerekmez mi? Badiou bu tür gerilimleri görmezden gelerek Beckett'in yapıtını "harfi harfine" okurken peşin yargılara başvurmak zorunda kalır.

Kaynakça

- Attridge, Derek. (2017). Taking Beckett at His Word: The Event of *The Unnamable*. *Journal of Beckett Studies* 26.1, 10-23. doi: 10.3366/jobs.2017.0184
- Badiou, Alain. (2003). *On Beckett*. (Alberto Toscano & Nina Power, ed.). Manchester: Clinamen Press.
- _____. (2018). *Tükenmeyen arzu*. (Zeynep Turan, çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bair, Deirdre. (1990). *Samuel Beckett: A Biography*. Londra: Vintage.
- Beckett, Samuel. (1980). *Compagnie*. Paris: Les Editions de Minuit.
- _____. (1995). *The complete short prose*. New York: Grove Press.
- _____. (2009a). *How it is*. Londra: Faber and Faber.
- _____. (2009b). *Company, ill seen ill said, worstward ho, stirrings still*. Londra: Faber and Faber.
- _____. (2009c). *Watt*. Londra: Faber and Faber.
- _____. (2013). *Mal vu mal dit*. Paris: Les Editions de Minuit.
- _____. (2015). *Comment c'est*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Clément, Bruno. (2006). What The Philosophers do with Samuel Beckett (Anthony Uhlmann, çev.). S. E. Gontarski & Anthony Uhlmann (Ed.), *Beckett After Beckett* (116-137).
- Cohn, Ruby. (2005). *A Beckett Canon*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Fehsenfeld, M. Dow & Overbeck, L. More (Ed.) (2009). *The Letters of Samuel Beckett Volume I: 1929-1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feldman, Matthew. (2006). *Beckett's Books: A Cultural History of the Interwar Notes*. Londra: Continuum.
- Graver, Lawrence & Federman, Raymond. (Ed.) (2005). *Samuel Beckett: The Critical Heritage*. Londra: Routledge.

Badiou'nun Beckett'i: Beckett Anlatılarında Eylem ve Olay*

ÖZGÜR TABUROĞLU**

Özet

Samuel Beckett'i farklı zamanlarda ayrıntılı olarak okuyan Alain Badiou, başlangıçta onu "varoluşçu" gibi sınıflandırsa da, sonradan yazarı farklı ve daha kendine özgü bir yere yerleştirir. Beckett'i, kendi temel kuramı olan olay felsefesini yazın alanında üreten bir edebiyat düşüncesi içerisinde anlar. Beckett kişileri, bedenlerinden, zihinlerinden kurtulmuş olarak, olaylara maruz kaldıkları bir zeminde hareket ederler. Orada iradi eylem kaybolur. Dünyaya, başkalarına, mekâna, zamana maruz kaldıkları bir kadro ve dekorun içerisinde kendilerini bulurlar. Uzuvarıyla birlikte birçok insani yüklemde de kurtulurlar. Ama bedenlerini kullanamadıklarından, düşünemez, akıl yürütemezler. İçkin bir varlık sahasında olan biteni seyretmeye ve yanlış anlamaya açık şekilde beklerler. Diğer anlatı varlıklarıyla saçma denilebilecek sohbetler ve etkileşimler içerisinde girerler. Badiou, ilk okumalarda Beckett'taki bu edebiyat düşüncesini fark etmemiş görünür ama yakın zamanlı değerlendirmelerinde onu özellikle romantik anlatı geleneğinin sonuyla ilişkili bir yere yerleştirerek, daha doğru bir yoruma varmış görünür.

* Bu makalede kör hakemlik süreci uygulanmıştır. **Geliş Tarihi:** 20/08/2019; **Kabul Tarihi:** 10/09/2019.

** PhD. E-Posta: ozgurtaburoglu@gmail.com

Anahtar Kelimeler

Samuel Beckett, Anlatı, İfade, İrade, Olay, Eylem, Varlık

Giriş

EYLEM ve Olay arasındaki farklara bakmak, özünde romantik olan modern felsefe geleneğini sorgulamanın bir biçimi sayılabilir. Belli bir eylemi icra etmek için kararlı, makul, akıl yürüten bir özneye ihtiyaç vardır. Tabiatın, varlığın, cemiyetin kendisinden büyük iradesine karşı eylemlerini ısrarla sürdürecektir romantik özne, olay felsefesinde kaybolmaya başlar. Olayların insafına terk edilmiş olan, herhangi bir eylemi sürdüremez. Daha çok olan biteni izler, temaşa eder. Sözelimi olanları eleştiremez. Çünkü eleştiri de kapsamlı bir eylemdir. İlk bakışta Badiou'nun yeniden giriştiği gibi olayları eylemlerin karşısına yerleştirmek, bir çeşit skolastiği yeniden inşa etmek gibi anlaşılabilir da olaylara yeniden dönmek, kendi romantik eylemimizle mesafe koymak anlamını da taşır. Çünkü bu mesafesizlik, doğrudan sistemin işleyişine karışmakla eşanlamı da olabilir.

Badiou'nun bu çabası ile Husserl'in "şeylerin kendisine dönmek" dediği görüngübilim arayışı karşılaştırılabilir. Görüngübilim, en bilimsel görünüşte olan bilgiyi bile paranteze alarak, özlerin kendisine ulaşmayı hedefler. Özlerin üzerinde inşa edilecek ve şüphe götürmeyen bir zemin arayışı ortaya çıkar. Bu sırada öznenin taşıdığı bilişsel, duygusal yetiler de indirgenir. Olayların düzeyine inmek de böyle bir tecrübeyle ilişkili sayılabilir. Birçoğu romantik öğretinin üretimi olan bir varlıkbilim içerisinde, birbirine ulanan eylemlerle mesafe kurarak, nesneleri, maddeyi, bedenleri ve onların bir araya gelerek oluşturdukları bağları yeniden anlamak ve eleştirmek için olay felsefesi gereklidir. Ama bu düzeyde bir Beckett kişisi gibi hareketsiz ve ifadesiz kalmamak koşuluyla. Her olayı bir eyleme eklemelidir. Beckett, olaylar zeminine varlığımızı nasıl indirgeyeceğimize dair bir poetika sunar ama sonrasını anlatmaz. Fakat Badiou'nun, yapıtına çok önem verdiği Beckett'i varoluşçu girişimin parçası saymakla belirgin bir hata yaptığını fark etmek de olanaklıdır.

Gelmeyen Varlık

Beckett, *Mercier et Camier* [Mercier ile Camier] romanında, her iki bölüm sonunda, önceki bölümlerin özetini verir. Sıralanması, önemlerinden ya da nitelik farklarından ileri gelmeyen bu olaylar, nicel bir dizi oluştururlar. Olayın dizi içinde yer tutması, ne büyük bir hikâyenin öncesi ve sonrasıyla ne kişilerin ruh hâlleriyle ne de büyük hakikatlerin serimlenmesiyle ilgili-

dir. Olayları sıraya sokan mantık, çoğu zaman peş peşe olmalarından başka bir gerekçeyle açıklanamaz. Niyeti bilinmeyen bir varlığa maruz kalan kişilerin nedensiz meyillerinden kaynaklanır. Çünkü bu şekilde cereyan eden olayları kendi iradeleriyle, kararlı şekilde yön verecek eylemlere sahip değillerdir. Olay, bir polisi döverek öldürmekten, basit, kaynağı belirsiz bir sesin, ışığın duyumu arasında biçim değiştirebilir. Beckett, Mercier ve Camier'nin polisi döverek öldürdükleri bölümün ardından gelen özet sayfasında, öncesi ve sonrasıyla bu cürmü şöyle bir olay dizisi içine yerleştirir: "Hortum ve lehim kaynak makinesi. / Rüzgâr. / Uğursuz sokak. / Polis. / Uçurum. 'Çiçekler vazoda'. / Rüzgâr. / Beynin içine vuruşlar." (2014b: 87)

Herhangi bir olayı nitelik olarak büyük ya da küçük yapan, belirli bir hakikat rejimine kayıt olup olmamasıyla açıklanabilir. Olayların, eylemlerin seyrine, icrasına böyle bir hakikat haklılık veya mantık kazandırır. Oysa Beckett kişileri hiçbir yere düzenli şekilde yerleşmezler. Bu yüzden herhangi bir olay dizisini, serisini kesintiye uğratacak bir fiil araya girmez. Romantik karakterler gibi olay serisini kendilerine göre eğip bükmezler; olayların akışına önceden tasarlanmış şekillerde dâhil olmaz, müdahale etmezler. Olayların faileri kendileri olsa da sanki bir makineye, soyut bir tertibata tutulmuş gibi davranırlar. Muayyen nedensellik kaybaldığından, çoğunlukla yapacaklarıyla ilgili bir işaret olmaz. Örneğin; *Mercier ile Camier*, öncesinde herhangi bir belirti veya belirgin bir neden yokken, polisi öldürdükten sonra, yine gündelik sohbetlerine dönerler. Bu duyarsızlıkları, kişisel gelişim sözlüğündeki ifadesiyle, bir "sosyopat" olmalarından ileri gelmez. Ama belirli bir cemiyete ve onun yasalarına tâbi olmadıklarından, yaptıkları eylemi cürüm ya da etik olarak değerlendirmek olanaksızdır. Olay dizisi içindeki hadiselerin küçüklüğü büyüklüğü kadar, ifadenin türü de önem taşımaz. Yani hatıralar, duyular, düşler, izlenimlerin de olaylar gibi nedenleri ayırt edici değildir.

En basit olayı hayata geçirmek ya da bir ifade eylemine girişmek, Beckett kişilerinin "kuvvetini bitirmeye" yeter. Sadece belirli bir yüklemi sürdürmeye güçleri vardır; yürümek, saçma sohbetler yapmak, uykuya dalmadan uzanmak, izlemek, dinlemek gibi. Bu şekilde yakalandıkları tertibatın telkinlerine de açık olurlar. Her an kendilerine bir hatıra, düş, duyu, bilgi, irade sunmaya açık büyük boşluklara kulak verirler. Roman türünün doğal öznesi romantik karakterin seçimleri, içerisine girdiği gizemli durumlar, bulmacalar, akıl yürütmeler, hamleler, böyle eylemlerin gerçekleştiği yer ve zamanın tasviri, yerini eylemi bastıran olaylar altındaki ifadesiz kimselere terk eder. Hatta olay yerine çoğu zaman biteviye tekrarlar, kuşkulu küçük hadiseler olup biter. Bu yüzden kişilerin ve onları saran şeylerin adları dayanıksız olur. Adlar, sıfatlar ve fiiller, gerçekleşmesi beklenen olayların

gölgesi altında silinirler. Olayların vuku bulması için onları tahrik edecek, romantik, trajik bir mizaç da drama dâhil olmayınca, her şey “damla damla, azar azar, yavaş yavaş” ortaya çıkar ve kaybolur. Bu sırada, olay ve eylem, özne ve nesne yer değiştirir. Belirli bir eylemin sahibini ve ona özgü şahsiyeti niteleyen adlar da bu nedenle yersiz, kullanışsız olurlar.

Olay ve eylem arasındaki oransız bağlantı, duyum ve ifade arasında da vardır; “alınan ileti ile acınası yanıt arasındaki” nispetsiz oran, onların akıl-larından ve başlarından geçenler konusunda kendilerine hâkim olmadıklarını kanıtlar. Oysa bir romantik kahraman, bu nitelikte olayların gerçekleşmesine fırsat vermeden eyleme geçer; kişisel gelişim kütüphanesinde proaktif denilen türden kimselerdir onlar. Diğer yandan Beckett kişileri, olaylara maruz kaldıklarında, reaktif bir mizaç ortaya koymazlar; olan bite-ne, olumlu ya da olumsuz cevapları yoktur. Sapo böyledir sözgelimi:

“Durgunluğu ve suskunluğu tedirgin ediciydi. Okulda ya da evde çevresinde kıyametler kopsa bile, yerinde hiç kımıldamadan öylece ayakta dikilir, açık renkli ve bir martininki kadar sabit gözlerini önüne diker-di.” (1997b: 199)

Alain Badiou, Beckett kişilerinin böyle hâllerini görmezden gelir gibi, (ama birkaç sayfa içinde tashih etmek üzere) onlar için kestirmeden “varoluşçu” der (2016). Bunu da metinlerdeki absürtlükler, umutsuzluklar, yalnızlıklarla ilişkilendirir. Varoluşçu kahraman, romantik mizacın kalıntıları ile ne yapacağını bilemez. Üstelik kendisini onlardan daha rahat ifade edebileceği özgürlükler ve seçimler alanında bunu duyar. Romantiklerden kalan ağır istenç yükünü neyi istemediğini anlamak ve keşfetmek için kullanır. Varoluşçu kahraman, romantik hamlenin sorumluluğunu almaz. Yavaşlar ve sessizleşir. Bu hamlesizlik, iyi bir âşık, yurttaş veya fert olmasına da engel olur. Sürekli kenara, dışarıya doğru hareket eder. Meylettikleri trajik sınırda ruhen veya bedenlen ölüme yakın durur. Varoluşçu dram, bir bakıma Beckett'ın anlatı zeminini hazırlar; varoluşçu kahramanın öldüğü yerde yazmaya başlar sanki. Orada istenci körelmiş, çözülmüş, kendisinin Proust'ta bulduğu türden “bitkisel insan” hayat sürmeye başlar.

Badiou'da bir haklılık aranacaksa ve Beckett'ın yazıları, varoluşçuluğun belli bir telaffuzuna benzetilecekse, Sartre ve Camus'nün yazdıklarına değil de Blanchot'nunkilere biraz daha yakın bulunabilir. Ama bu benzetmesinde Badiou da çok ısrar etmez ve kendisini tashih eder gibi, yıllar sonra yazarı tekrar okuyunca şöyle tarife ulaşır: “Yüzüstü bırakılmış bir varoluş ya da umutsuz bir vazgeçiş hâlinde yaşanan karanlık ve bedensel bir yok oluş değildir.” (2016: 11) Ondaki absürt, abes unsurların tali olduğunu, bir tür Rabelais olmadığını da ekler. Ama onun verdiği dersi bu kez

de “ölçülülük, kesinlik ve cesaret” gibi, yine kuşkulu sıfatlarla tarif eder. Diğer yandan “anlamı yerinden ettiğini” yazar ki, Beckett’a emanet edilen ifade parçaları zaten anlam ve biçim yükünden kurtulmuştur. Ama onun eserlerinde iki ayrı dönemi saptarken haklı gibidir. İnsana daha çok benzeyen, romantik ve varoluşçu kalıntıları taşıyan Adlandırılmayan öncesi ve sonrası gibi iki ayrı dönem gerçekten de fark edilebilir. Ama bu iki tipleme arasında da bir devamlılık vardır. İlk dönem roman kişileri sonrakileri hazırlarlar. Molloy’a kadar, mevcut ifade yükünden kurtulma, romantik ırsiyeti bozma talimleri yapılır. Sonradan sadece anlamların ve biçimlerin son kırıntıları değil, dil araçları da kaybolur. Noktalama işaretleri kalkınca, şeyler arasındaki nitelik farklarını sınıflandırmak da zorlaşır. Badiou’nun bu döneme özgü saydığı “aşırı esneklik”, bir çeşit serbestlik, keyfilik değil, tam tersine, olayların kaynağı bir varlığa maruz kalan kişilerdeki ifade ve irade kaybının işaretleridir.

Badiou, Beckett’ın tasarısını Descartes ve Husserl’in niyet ettikleriyle benzer sayarken biraz daha haklı görünür. O da ruhun ve bedenın hazır imkânlarını, duyu ve ifade araçlarını paranteze alır; bir yargısızlığa (*epokhé*) doğru indirger. Ama bu sırada ortaya çıkan, ne bir “şüphə” ne de “görün-gübilimsel indirgeme”dir tam olarak. Çünkü her iki düşünür için de şüphə eden ve öznel olanı ayırt eden bir özne geriye kalır. Düşünür de bu özneyi takip eder ve ondan başlayarak hakikati tekrar güvenceye alır. Beckett kişileri ise ara yerlerde daha çok nesne gibi dururlar; “varlığın mekânında” sabırla beklerler. Bu iki düşünürün tasarısında olduğu gibi aklından değil başlarından geçenler, aynının eylemi değil de başkasının olayı önem kazandırır. Bu indirgemenin muhitinde, “birincil, şüpheli olmayan, yok edilemez işlevleri” ile baş başa kalmazlar. Çünkü orada bir insanlık dramı hüküm sürmez; “deneyim protokolü” de cereyan etmez. Bu gibi belirlemeler, yönelimleri, niyetleri, amaçları olan bir insan öznesini zımnen de olsa işaret eder.

Badiou, Beckett anlatılarında gezinen insan benzeri var olanın sadece bazı temel yüklemeler icra ettiğini söylerken tümüyle haklı gibidir. Üç şeyi düzenli şekilde yaparlar: “dinlenir”, “var olur” ve “dil kullanırlar”. Son dönemlerinde “eşlik etmek” dördüncü bir yüklem olarak bunlara eklenir. Böyle indirgenmiş fiillerin icrası sırasında kımıldarlar; hareket veya davranış belirsiz kalır. Varoluş kanıtları giderek silinir. Eylemsiz kalmak, olaylar karşısında daha mütevazı durmak için, “sözcüklerin sızabildiği bir deliğe indirgenirler”. Bu kadar varlığını küçülten için doğal olarak ölüm gecikir; yeni kımıldılar, cılız anımsamalar ve arkası gelmeyen cümleler ölümü erteler. Ama “metnin böyle yavaşlamasıyla dağılışının hızlanması” koşut olur. Badiou’ya göre bu dönemde, “ötekiyle olma hâli” belirgin bir eylem olur.

"Sürünge bir öznenin" yavaşlığı, "hareket ve dinginlik" oranları ötekinin kendisine yetişmesine izin verir. Beckett kişisiyle beraber "Platon'un *Sofist*'te adlandırdığı en önemli beş türe çok yakınız. Varlık, Aynı, Hareket, Dinginlik ve Öteki." (2016: 26) Tuhaflikları da bu kadar çok kökensel varlıkla karşı karşıya kalmalarından olabilir.

"Varlığın mekânı"nda bulurlar kendilerini. Ama bir kenarda, "varlığın koyu griliğinden ayrı" başka bir dünyanın imkânı da ortaya çıkar: "Belirsiz bir uzaklıkta, renkli ve hissi bir başka evrenin var olduğu hipotezi söz konusudur." (2016: 62) "Karanlık ile ışık arasındaki mesafeyi" ölçmek mümkün olmadığından, burasının yerini saptamak olanaksızdır. Ancak böyle "bir dünyanın yavaşça inşası" fark edilebilir. Badiou, bu mekânı belirleme çabasını "şiiresel" bulsa da Beckett, bazen bir düşünürden farksız şekilde, varlığın temaşa edildiği veya nazar ettiği aralığa yerleşir. Buradan bakınca ilksel bir ışığın, sesin konumu ve şiddeti hakkında türlü varsayımlar ortaya koyar. Varlığın "konumlandığı" mekânın, Lao-Tzu gibi "alacakaranlık" olduğuna karar verir. Kendi olaylarıyla burasını arada aydınlatır, ses verir. Burada anlam ve biçimin olmaması bir yana, karanlık ve aydınlık arasında da nitel fark kalmaz. Buraya düşen için nasıl beyin zihnini yerini aldıysa, nicel ses, ışık veya renk parçalarını ölçen bir duyu aracı da algının yerini alır. Badiou, "her şey sese indirgenir" dese de ışık ve dokunuş da bu özel duyuların parçasıdır. Aydınlık ve karanlık arasındaki nitel sınırların ortadan kalkması gibi, "sözel curcuna" ile sessizlik de sürekli karışır. Çünkü gevezeliği ketum bir tavırdan ayırt etmek de hazır bir manaya gönderme yapmadan mümkün olmaz. Badiou, sesin aldığı hâlleri kusursuz dile getirir:

Ses dermansız kalır, kekeler, tekrarlar ve hiçbir şey uyduramaz. Fakat bu verimsizlik hâli de yorgun ve kesintili bir dilden ilksel bir sessizlik ortaya çıkması için yeterli değildir. (2016: 34)

Badiou, Beckett'in anlatılarındaki "koyu gri" varlık mekânını, Descartes ve Husserl'in tasarıları ile beraber anlasa da ilerleyen sayfalarda bu konuda da düzeltme yapar. Böyle indirgemelerin mekânında, "Var olanın anlamı nedir?" gibi bir sorunun yerini, "Geleni nasıl adlandırmalı?" türünden bir başkası alır. Akıldan geçenin ilksel anlamını belirlemek değil de başa gelen olaya ad vermek daha öncelikli olur. Ama bu yer ve zamanda kendisini bekleyen arzularına, beklentilerine, niyetlerine, eylemlerine "kayıtsız varlık" bir türlü gelmez. Bu yüzden Beckett anlatıları mutlu (veya mutsuz) bir sona kavuşmadan son bulurlar. Sonla birlikte Godot gelecek, Molloy annesini bulacak, Malone ölecek, Adlandırılmayan sürdürdüğü şey her ne ise ona bir son verecek, Murphy karanlık zihni ile baş başa kalacak, Watt sonsuza kadar mahkûm olduğu döngüyü kıracaktır. Ama ortaya çıkmayan şeyi sa-

bırla beklerler. Badiou, bu sebatkâr kimselere atfen, “düşünce öfkelenir ve yorgun düşer” derken yanılmış görünür. Oysa ad vermek, sıfat yakıştırmak istediği olayın belirtileri kendisinden ayırt edilemez. Anlaşılmaz sesler ve ışıklar böyledir. Badiou, büyük ve belirgin, anlamı ve adı olan bir olay tarifi-
fine sahip gibi, bu türden küçük ve arada kalmış hadiseleri tali sayar.

Eylemin kaybolduğu ve Beckett’ın yazdıklarıyla karıştırılabilecek bir başka anlatı türü olarak yeni roman da öznesiz kalmış nesnelerle barışıktır. Yeni roman metinlerinde de romantik kahramanın ifade araçlarından, değer yargılarından, yeteneklerinden kurtulmuş ama algılayan ve ölçen bir zihin, şeyler arasındaki duyulur farkları anlatır durur. Oysa Beckett kişisinin etrafını saran nesneler anlaşılmaktan uzaktır. Birçoğu fark edilmeden kalır. Bu yüzden sade bir mekân tasviri, fauna ve flora vardır. İçlerine kapanan kişiler, “nesne karabasanını” da görmezden gelir, şeyleri paranteze alırlar. Beckett romanları, modern anlatıların, yeni roman türünün de ötesine geçerek, olay örgüsünü aradan çıkarır. Roman kişilerinin başına bazı niteliksiz görünen olaylardan başka bir şey gelmez. Çünkü onların olayların seyrini kesintiye uğratacak eylemleri yoktur. Bu yüzden sürekli bir yineleme, doğal bir çevrime öykünür gibi davranışlar, olayların gidişatına dâhil olmayan, onun ne öznesi ne de nesnesi olan kimselerin hâlleri vuku bulur. Kararlı fiiller içinde olmasa da olan biteni sabırla temaşa etmeleri, birer nesne, şey olmaktan kurtarır onları. Ama yinelemeye dayanan, özne olmaktan uzaklaştıran davranışları, gövdelerinde yerleşik makineyi ele verir. Ne nesneleşmeye yatkın bir tiplendirme ne de özne olabilen birer karakter niteliği kazanırlar. Bu ikisi arasında dalgalanırlar. Çoğu zaman görünmez bir başka varlığa, büyük öteki denilen ruhsal ve bedensel tertibata yakalanır, tutulur ve bu yüzden davranışlarında tutuk olurlar.

Beckett, sıklıkla ne olmadıklarını hatırlattığı bu kişiler için nadiren de olsa ne olduklarını söyler. Örneğin Watt için, “her şeye rağmen bir insandır” der yazar (2012: 69). Ama Watt’ın zihninde böyle bir insanlık duyumu, kendilik şuuru yoktur. Bu yüzden onun türünden olanlar kendilerine ne olduklarını sormazlar. Cemiyet içinde sebep oldukları uyumsuzlukları da bu yüzden pek dert etmezler. Sadece dâhil oldukları olayların sonuçlarına katlanırlar. Başlarına gelenler onlarda bir kıssadan hisse değeri kazanmaz, onları terbiye etmez. Örneğin şahsiyeti “bir taştan farksız” Watt’ın öğrenmeye direnç göstermesi, sürekli aynı olayların başına gelmesine neden olur. Yine de kendisine ve etrafındaki nesnelere türlü adlar yakıştırmaya çabasını sürdürür. Ama birçok başka meleke gibi, “canlı bir imgeleminden” yoksun olması bunu zorlaştırır. En yakın olması beklenen kendi varlığı da erişilmez bir mesafeye çekilir. Bir taş, kutu ya da küpten farksız, ona dair bir yaşamöyküsü ile sulanmamış, boş gösteren şeklinde bir adı vardır. Bu

ada eklenmiş bir benlik, hafıza, muhayyile olmadığında, özel isim olmaktan uzak bir cins adı taşıyıp durur. Watt, böylece belli bir insan türünün üyesi olur; Molloy, Murphy, Malone, Adlandırılmayan, Pim, Sapo, Vladimir veya Estragon gibi.

Beckett kişisi, rahatlıkla başka sıfatlara sahip kimselerle karıştırılabilir. Yazar da bu yanlış anlamayı göze alır ve çoğu zaman onun ne olduğuna dair bir düzeltme yapmaz. Daha çok ne olmadığını bildiğimiz bu kişi, hep bir istisna hâli içine düştüğünden, kendisine atfedilen mizacı taşıyamaz. Tümüyle *amnesia* ile malûl olmadığı, arada bir şeyler hatırladığını fark ederiz. Bazen belirli sıfatlara uygun davranışlar gösterir. Buradan kayıtsız olmadığı, arada öfke duyabildiği fark edilir. Tümüyle ifadesiz değildir. Arada şaşırtıcı bir hikmet sergiler. Türlü tekrarlar yakalanmış olsa da bazen bu daireyi kıran bir eylem kendisini gösterir. Böyle istisnai anlar, ondaki başkalaşma vektörünün işaretidir. Bir türe ait, genetik mizacın hareket halinde olduğunu kanıtlasa da bunu inkâr ettiği bir an mutlaka ortaya çıkar. Bu istisna, onu bir karakter yapmaya yetmese de tiplene olmaktan da kurtarır. Ne karakter ne de tiplene olmayıp, kişi olmasını, tekrar edenin içerisindeki bu farka, istisnaya borçludur.

Beckett, kendi istisnai kişilerini anlatı mekânına önceden tasarlanmış bir kurmaca yardımıyla yerleştirmeye çalışmaz. Okura bir şey anlatma, onun beklentisi dâhilinde dramatik yapıyı kurma mecburiyetinden uzak durur. Romantik anlatı türünün okuru alıştırdığı bir etkileşim içinde bulunmaz. Çok teşhirci (ama ifadeci olmadan) veya tam tersine ketum bir etkileşim arasında kararsız kalır. Ama ifşaat veya sessizlik farklı bir "varoluşa" değer. Beckett kişileri, var olan ve olmayana dair kendi varlık anlayışı olan bir düşünür/edebiyatçının düşünen ve uygulanan yaratıklarıdır. Bu varlık anlayışını takip eden okur, esasa ilişkin pek bir şeyin söylenmediği çok uzun diyaloglara peş peşe maruz kalır. Bu sırada yazarın orta yere bıraktığı kişilerin, bildikleri, hatırladıkları, düşlediklerini "sandıkları şeyleri" anlatmaya mecalleri yoktur. Yarım bir şeyler dile getirirler.

Anlatıcının yorgunluğu veya hikâye anlatma iradesini gösterememesi, bir kimsenin başından değil de aklından geçenleri gerçek bir dramın parçası saymasından ileri gelir. Baştan geçenlerin dünyasına ne kadar kulak vermek istemese de bu dünyanın gevezeliği de kendilerine ulaşır ve aklından geçenleri de anlatamaz olurlar. Örneğin Murphy, bu ortama maruz kalmamak için kendisini sandalyeye bağlar, gözlerini kapatıp karanlıkta olayların kendisini duyurmasını bekler. Duymadan, eylemeden, ifade etmeden, son iradesini bu uğultulu dünyayı aradan çıkarmaya adar. *Nouvelles et textes pour rien* [Hiç İçin Metinler] kitabında diğer Beckett kişileri gibi fırsat buldukça sırt üstü yatan isimsiz hikâye kişisi, muhtemel tüm dünyala-

rın silinmesini nasıl temel arayışı yaptığını anlatır. Ama bu sessiz, insansız, ifadesiz, karanlık dünyaya karışmak için, sözgelimi bir Beat kuşağı karakteri gibi, esrimeye yardımcı destekler aramaz. Böylece Beckett kişilerinin olmadıkları şeyler arasına madde bağımlısı veya alkolikliği de ekleyebiliriz:

Benim insansız karanlığımda önemli olan düşünsel dinlence, tinsel uzanış, benliğin ve benlik dışı denen iğrenç aldatmacadan geride kalan tortunun, hatta kısacası dünyanın silinip gitmesiydi. (...) Yaratıcısının adını unuttuğum bir dizgeye uygun biçimde, sarhoş olmadan, esrikleşmeden, uyuşturucu da almadan, kişinin her şeye duyarsızlaştığı, hiçbir şey hissetmediği anlardan söz ederim. (1999: 15, 18)

Fakat baştan geçenlerin dünyasına karışmaya alışmış duyu organları, eylem uzuvları, bellek, muhayyile, zihin, böyle bir karanlıkla karşılaştığında beceriksizleşir. Akıldan geçenler de derli toplu bir anlatıda, kurmacada birleşemezler. Oysa Beckett kişisi, akıldan ve baştan geçenlerin iki ayrı dünyası arasında dalgalanır. Bu sırada küçük, önemsiz, niteliksiz var olanlara gözü takılır. Aklıyla değil de başıyla yaşayanların katlanamayacağı şeylerden rahatsız olmaz. Onları kendi dramının parçası yapar. Eylem kaybolup olaylar başladığında, özne nesneye dönüştüğünde, gündelik dünya çözülür ve farklı ışıklar, sesler serbest kalır. Bu küçük ve ara dünyadaki anlamsız, kimi zaman tiksindirici durumlara karşı dayanıklı Beckett kişileri, müesses dünyada ne kadar abes ve dayanıksız iseler, çözülen şeylerin mekânında o kadar rahat ederler. Gövdeleri, sızdıran, açık veren, çözülen ortamın uyumlu bir parçasıdır. Etrafa kötü kokular yayar, abes fiiller içine girerler; geçirir, osurur; ishaldir, kabızdır veya katatonik hâller sergilerler. *Hiç için Metinler*'in isimsiz kişisi, ne durumda olduğunu, kusurunun hangi organdan kaynaklandığını pek ayırt etmez, kabızlığını ishaliyle karıştırır (1999: 15).

Tipik bir Beckett kişisi, kendi uzuvları gibi, insanlar ve nesneleri de ayırmaz; her ikisiyle de benzer ilişkiler kurar. Daha doğrusu onlarla ilişki kurmaz, karşılaşır; çoğu zaman da karışır. Şeyler ya da insanlarla mesafesini doğru ayarlayamaz. Ama canlı veya cansız, her türden var olana "takındığı bir tutum" vardır (2012: 7). Bu tutumdaki tereddüt nedeniyle, çok yakınına sokulduğu, mahremine ihlâl ettiği birisinden dayak yiyebilir, bir başkası kendisindeki gizemli mesafeyle akli karışabilir ama birçoğu onun varlığına kayıtsız kalır. Bir eşyaya dahi nasıl yakınlık kuracağı belirsiz kalır. Kendisi de onlar arasında bir nesnedir. Watt'ı ilk kez gören Bay Hackett, onun "bir kadın mı, erkek mi yoksa örneğin bir sandık, bir halı ya da koyu renk bir kâğıda sarılı, ortadan bir iple bağlı bir top katranlı bez olup olmadığından" emin olamaz. Onun bu tasvirine Bayan Nixon da ekleme yapar: "Lağım

borusundan farkı yok. Kolları nerede?" (2012: 16, 17) Onu yuvarlak, top benzeri bir şeye benzeten Bay Hackett, yaşadığı belirsizliğe anlam veremez bir yandan da. Çünkü "olağanüstü hatta doğaötesi şeylerin bile kafasını karıştırmadığını" zannederek yaşamıştır bu zamana kadar. Karşılaştıkları insanların tepkilerinden anlaşıldığı gibi, zelil veya efsanelere konu kutsal varlıklar arasında hâl değiştirirler; çok yakın veya uzakta konumlanırlar. Bu geniş aralıkta, Bektaşilerin diliyle ifade edersek, her şeyin "donuna girebilecek" bir boşluğa ve çokluğa sahip olurlar.

Hiçbir eşya basitçe Watt gibi kimselerin kullanımına verilmemiştir. Dünya o kadar etraflarında dönmez ki, herhangi bir eşyanın kullanımları için orada olduğu fikrinden uzak yaşarlar. Genel olarak tutumlu olmaları, en basit şeyin bile böyle bir kıymet kazanmış olmasından ileri gelir; hiçbir şeyi sarf etmezler, tüketemezler. İhtiyaçlarını hemen gidermezler. Bu yüzden ceplerindeki bozuklukla uzun süre idare edebilirler. Şeyleri basitçe kullanım değerlerine indirgeyemezler. Bu nedenle insanların da parçası olduğu şeylerin dünyasıyla kararsız, sürçmeli, kesintili bağlantılar kurarlar. Bazen de şeylere çok yakın durup münasebetsizliklere sebep olurlar. Orada çoğu zaman bir şiddete maruz kalır ya da çok uzağa çekilir ve bir gizem konusu olurlar. Çok yakında veya uzakta olmalarından, herkesin ufku dışına çıkarlar, yaşamları söylence hâlini alır. Onlar hakkında farklı özgeçmişler uydurulur. Yazar ve hatta kendileri de bu salınımları yaşarlar. Bu yüzden olaylar bazen genelleşmiş bir abeslik şeklini alabilir; tüm anlatı ne olduğu bir türlü anlaşılamayan ana fikirden uzaklaşır. Konuyla, olayla, kişilerle ilgisiz, eklenti gibi başka konular, hâller drama dâhil olur. Yazıya eklenti gibi karışan parçalar esas olayı yaratır.

Beckett metinlerini dolduran yanlış anlamalar, amaçsızlıklar, unutkanlıklar, mecalsizlikler ne başından ne de aklından geçeni bilen anlatıcı ve kişilerin esas mevzuu olabilir. "Kendi olmaktan çıkmak", "kişiliğinden bir şeyler eksiltilebilmek" gayretiyle, başından geçenleri silmek, aklından geçenlere köprüler kurmak için uğraşır dururlar. Anlatı kişisi, bu sırada çok az bir harçlıkla veya haline acıyanın verdikleriyle karnını doyurmak, hayatta kalmak zorundadır. Bu gereksinimler de onu çekiştirir; aklıyla başı arasında dalgalanmasına neden olur. Biraz atıştırıp, içip, bağırsaklarını boşaltıp tekrar karanlığına dönmeyi ister. Özellikle ilk dönem Beckett kişileri, dış dünyadan gelen kesintiler, onlara sorumluluklarını hatırlatan tembihler arasında kalırlar. Onu olağan bir hayata davet eden insanların sesleridir bunlar.

Ama daha içeriden ve derinden gelen bir başka ses, olayların karanlık dünyasına tekrar dönmelerini telkin eder. Her koşulda, dışarıdan içeriden bir tembih, telkin gibi sesler duyarlar. Onları harekete geçiren seçimler,

kararlar değildir. Ama kendisini bu şekilde duyuran olaylar da bir türlü tamamına ermez. Sözgelimi Godot'nun gelişindeki gecikme, onu bekleyenlerin yarım eylemlerinden ileri gelir sanki. Onların en temel fiilleri bile tamamına erdirememelerinden araya giremez bir türlü. Beklenen büyük olay, küçük eylemlerin telaşı arasına giremez sanki. Sahneyi dolduran kişilerse, beklerken cereyan eden tuhaflikları onun geliş emareleri gibi değerlendirirler. Eli kulağında büyük olayın tekinsiz seslerini, işaretlerini okurlar. Godot'nun her varlığa bulaşan, genelleşen gelişi bir "umut" olarak kenarda bekler. Vladimir'in, "ertelenen umut... Şeyi perişan eder" (2017: 11) sözündeki üç noktanın boşluğunda, iki cümle arasında ihmal edilmiş, unutulmuş, gelmeyen, gerçekleşmeyen olaydır. Zayıf eylemler ve olaylar, büyük olayın araya girmesine izin vermez bir türlü. Godot gibi eksikliği duyulan bir varlık, tüm kesintiler, aralıklar, tereddütler, yarım eylemler arasını dolduracak gibidir. Bir türlü gelmemesi, kendi gelişine engel olur; basitçe gelmediği için gelmeyen bir varlıktır. O da Beckett kişileri gibi ne yapmıyorsa onu yapmamaya devam eder. Estragon ve Vladimir, kemâle ermiş bir başka Beckett kişisini, sözgelimi *L'Innommable* [Adlandırılmayan] romanını bekliyor gibidirler. Her kimse bu varlık gelmediğinden, kimin onu ne zaman ve nerede beklediği de önemli olmaz. Bu bekleyişin ortasında mutlak bir değilme içinde, gelmesi belirsiz kişi, herhangi yerler ve zamanlarda beklenir.

İkisinden daha nahif ve daha Beckett kişisi gibi olan Estragon, arada merakla sorar: "Burası olduğundan emin misin? (...) Bu akşam olduğundan emin misin?" (2017: 15, 17) Böyle katlanarak çoğalan belirsizliklere, herhangi konuşmalar, başlayıp bitmeyen, ortasından başlayan cümleler eklenir. Sessizlikler de konuşmanın önemli bileşeni olur. Bekleyiş nelerle dolduracaklarını, nasıl oyalanacaklarını bilemezler. Bir yandan da ruhsal ve bedensel ifade imkânlarının kısıtlı olması, oyalanmalarına imkân vermez. Üstelik hantallıkları içinde kendilerine güvenleri de yoktur: "Hiçbir şey yapmayalım. Daha emniyetli olur." (2017: 21) Gelmeyen bir varlığın, olayın gölgesi altında ne yapıyor, söyleniyor olmanın önemi de kalmaz. Gelmeyen, yokluğuyla büyük bir mevcudiyet alanı yaratır. Onun noksanlığı, önemsiz görünen meseleler etrafında, uzun ve takıntılı bazı sohbetlerden başka bir ifade alanı bırakmaz geriye. Boş ve uzun bir retorik, imlâsız, olaysız söyleme son bulmaz. Tek manalı eylem, gelmeyen gölgesi altında beklemektir.

İsrarla gelmemesi, kendisini bekleyenlerde ruhsal ve bedensel zafiyetlere de neden olur. Onu beklerken kendilerine ihtimam gösteremezler; dinlenemez, daha iyi bir yaşam, huzurlu bir varoluş arayışına giremezler. Onu beklerken bir yaşam hamlesi göstermemeleri, yorgunluklarını, zayıflıkları

rını artırır. Muayyen hâl ve gidişi bozacak bu hamle olmadığında, olaylar ve basit eylemler tekrar eder durur. Arada cereyan eden cılız eylemler de münasebetsiz durumlara neden olur. Herhangi bir fiili sırtlayan fail kaybolunca, aynı olay çevrimi hep başa döner; çemberi kıracak hamle, irade, ısrar olmayınca, kader gibi işleyen bir dram kendisini yineler durur: "Çevrim sona eriyordu. Al baştan." (1998: 41)

Fakat hamlesiz duraklamalar, bekleyiş hâli sürdüğü için ölemezler de. Beklerken yapabilecekleri tek belirli eylem, vakit geçirmektir. Gelmesi umut edilenin gelmemesi olasılığı düşünülmez bile. Bu bekleyiş, onu bekleyenlerin donup kalmasına neden olur. O arada düşünmez, hayallere kapılmaz, kendilerini oyalayamazlar. Bellekleri de yardımcı olmaz; türlü hatıralarla bekledikleri yerde zaman geçiremezler. Bekleyiş, daha derin bir unutkanlıkla veya zaten sınırlı olan melekelerin daha da körelmesiyle sonuçlanır. Estragon, anlatı boyunca çizmesini giymeye çalışır ama çoğu zaman başarısız olur. Tüm Beckett kişileri gibi o da bildiğiyle idare eder; öğrenmez, ders almaz, kıssadan hisse çıkarmaz. Ama beceriksiz hâllerine rağmen Vladimir ve Estragon, ne meczup, ne deli, ne ayyaş, ne evsizdir. Sadece gerçekleşmeyen bir olaya maruz kalmışlardır. Godot'nun beklenişine yakalanmış bu iki adamı nefes almak bile yorar bir süre sonra.

Bedensiz Uzuvarlar

Beckett'ın, *More Pricks Than Kicks* [Aşksız İlişkiler] adlı metni, az da olsa geleneksel roman yapısı içinde kalır; bazı eylem biçimlerine, etkin fiillere en azından karşılıklı konuşmalara rastlanabilir. Kişilerin metin boyunca sadakatle taşıdıkları adları, görece manalı diyalogları vardır. Bu metinde gezinen Belacqua, onun en fazla dışarı çıkmış anlatı kişisi sayılabilir. Dışarıda olduğu için de ölmeyi becerir; yaşam ve ölüm arasındaki sınırı ihlâl etmez. Kişiler, zaman ve mekânlar, "bir yapı içindeki dizilişleri" ile olağan roman örgüsüne benzer bir ortam yaratır. Ama Belacqua da zihinsel ve bedensel yetilerini anlatı boyunca kaybeder. Duyularını yitirdikçe karanlık bir zihne mahkûm olması onun için de bir meseledir. Ama aynı anda kaybolan hafıza ve muhayyile geride işlek bir zihin bırakmaz; takıntılı tekrarlar bu melekelerin yerini alır. Birbirinin uzanımı, devamı olan beden ve zihin beraberce zayıf düşer.

Bir yandan da zihinlerini bedenlerinden ayırabileceklerini zannederler. Sürekli zihinsel bir âleme kapanma arzusunu dillendirirler. Ama bedensiz bir zihin dünyasında hiçbir anlamlı düşünce cereyan etmez; soyutlama becerisi kaybolur. Düşünmenin de bedensel doğası bu sayede yeniden ortaya çıkar. Bedensel devinime yön verecek zihin ve zihinsel yükü taşıyacak be-

den irtibatının kaybolması, saçmalamaktan fazlasını yapamayan bir organ istifi gövde ve belki biraz da beyin bırakır geride. Ama bu beyin de sağ yarım küresini terk etmiş gibi, sadece basit hesaplar yapar. Geriye kalan, sadece sol yarım küreden oluşuyor gibidir. Işık düşmeyen bir zihinden geriye kalan beyin, şeylerin nicel muhasebesini, olasılık hesaplarını veya eşyanın sayılmasından fazlasını yapamaz. Bu uzviyeti bir ağırlık gibi taşıyan roman kişisi, var olanlar arasındaki ilişkiler ve karşılaşmaları anlayamayan ve anlatamayan zihniyle baş başa kalır. Zihne takılan olaylar arasındaki duygulanım sırası da bozulur. *Aşksız İlişkiler*'de Belacqua, önünden geçen "renkli otobüslerin kaynaşması" arasında ezilerek can veren küçük kızı, bu izlenimlerin, renk oyunlarının bir devamı gibi anlatır. Sinema kuyruğunda bekleyen insanlar da hadiseyi yerlerini kaybetmemek için sadece izlemekle yetinirler. Olaylar arasında büyük ya da küçük sırası olmaz; tüm olup bitenler, "neden ve sonucun büyük senfonisi" içerisinde ayrımsız ve ayrıcalıksız bir dizide yerlerini alırlar.

Watt [Watt] romanı sözgelimi, sayısız olasılık hesabı yanında, tümüyle böyle bir yersizlik ve zamansızlık duygusu üzerinde temellenir. Watt ve onu anlatmaya çalışan anlatıcı, bir yandan da aralıksız kendi yerini arar, konum almaya çalışır. Arkası gelmeyen olasılık hesapları bunun işaretidir: "Birahaneye gitmişti ya da kiliseye ya da her ikisine birden gitmiş olabilirdi." (2012: 15) Bu şekilde "ya da" ile bağlanan alt cümleler, "ne de" bağlacından farksızdır. Hiçbir yerde olmama ve her yerde olma ihtimali eşit olur. Negatif teolojik bir önermenin ayrıcalıklı bağlacı "ne de", sayısız sözcüğü birbirine bağlar. Ama bir yandan da beden ve zihinden bağımsız işleyen beyin, "ya da" bağlacı ile ulanıp uzayan olasılıklar serisini sürdürür.

Beckett kişisi, iki sınır durum arasını bulamıyor gibi görünür. Olaylara bazı eylemlerle cevap verememesi, iki tür aşırılığa neden olur ve saf bedensel ve saf tinsel denilebilecek durumlar arasında kalırlar. Bir tarafta sadece canlı olduklarını belli eden yüklemlemlerle (üşümek, acıkmak, susmak, gaz çıkarmak, dışkı yapmak, kımıldamak, acı çekmek) ve saf zihinsel bir dünya arzusu, olasılık hesapları, soyut dünya görüşü diğer yanda ifadesini bulur. Bazen bu iki yüklem türünü birkaç satır arayla icra ederler. Temel ve yalın olanlar ile soyut, karmaşık fiiller iç içe geçer. "Kafanın içi kadar karanlık" iç dünya, beden yüzeyi ve dışarısı arasında kısa zaman aralıklarıyla yer değiştirir. Konuşmalar da bu iki âlem arasında salınır. Işık ve ses oyunlarının ifadesi ile zelil eylemlerin tasviri peş peşe gelebilir. Çoğu zaman kendi ruhunu ve bedenini tanımayan, onlara güç geçiremeyen üçüncü birisinin özerk sesi araya girer. Beden ve ruh birbirinden ayrılıp sahipsiz kalınca, kendi başına konuşan bu üçüncü, aradaki boşluğu tamamlar.

Böyle farklı seslerin terkiibi cümleler de bir süre sonra kendilerini sillerler. "Neyse", "boş verin", "belki" gibi araya giren değillemeler, zorlukla ayakta duran ifadeyi tekrar yok eder. Ses ağızdan çıktığı anda yanlıslanır. Bir muhayyile, bellek veya duyum araçlarının desteğiyle telaffuz edilmediğinden, hafızasız, temelsiz ve saçma bir sözdizimine dönüşür. "İyice yavaşlanmış, neredeyse durmuş", bedensiz ve ruhsuz bir usun üretimi böyle sesler, manalı ve şekilli söze ulaşmadan kaybolur. Beckett'in anlatı dünyasını belki de en iyi yansıtan eseri, bir öykü kitabı olan *Hiç İçin Metinler*'de bu durum açıkça dile gelir: "Sözcükler de yavaş, iyice yavaş, özne yükleme ulaşmadan ölüyor, sözcükler de duruyor." (1999: 97) "Bellek sıfırlanınca", "biçare bir ışık" ve ses yayılımına hazırlıksız yakalanır. Beckett'a meta amaçlar atfetmek zor olsa da Hristiyan kozmolojisinin temelindeki, beden, ruh ve zihin üçlemesini yerinden etmiş görünür. Bu dağınıklığın içinde yetişenlerin ifadeleri de dayanaksız olur doğal olarak. Eylemi son bulmuş kişi, bir türlü gerçekleşmeyen olayların kaynağı bir varlığa kulak verdikçe, konuşmaları bedensiz ve ruhsuz şekilde yankılanır:

Kimin konuştuğunun ne önemi var, biri kimin konuştuğunun ne önemi var dedi. (...) Bir öykü anlatılacak, biri bir öykü anlatmaya çabalayacak. (...) Tümceler de kalmadı, haydi alıklaşalım, tüm zamanların, tüm zaman kiplerinin alığı olalım. (...) Yalnızca sesler var. (...) Bir bedenim olmasını arzulayacağım, bir kafam olmasını arzulayacağım, birazcık kuvvet, birazcık da cesaret, şimdi koyuluyorum işe. (1999: 101)

Beckett kişileri, böyle ayağa kalkıp, bir istençle doğrulmak istediklerinde, organları, zihinleri kısmen devreye girer: "Gözler çalışmaya başlıyor." (1999: 116) Ama bu saklı kabiliyetler muayyen dünyaya karışmaya hazır olmadığından, hemen peşinden saçma eylemler gelir. Yanlış zamanda ve yerde yanlış fiiller ifa ederler. İradelerindeki çözülmeye dur dediklerinde, öncesine göre daha saçma bir görünüm kazanırlar. "Tüm gerekli olan şeyin bir parça kararlılık" olduğunu bilseler de bu karara malzeme iradeye nasıl yön ve şekil vereceklerini bilemezler. "Varoluşumla şişip ayağa kalkayım" diyerek kendilerine gelir gibi olurlar ama ertesinde bu güç teksifini nasıl kullanacaklarını bilemezler. Bu girişimleri, "içlerindeki büyük dinginliği" bozmaktan başka işe yaramaz. Anlama ve anlatma sorumluluğundan kurtulmuş olduklarından, bu yapay istenç boş cümlelerden, "karmakarışık gevezelikten" başka bir şeye dönüşmez.

Böyle birisi sürekli adlandırılmayan şeylere rastladığından, herhangi bir sohbeta katılamaz. Çıkardığı sesler, kurallı ve manalı bir cümleye eklenemez. Oysa onun kendi dinginliği içinde kalmasına müsaade etseler, "tek bir sese indirgenmiş gürültünün" içinde huzur içinde yaşayıp gidecekken,

başka bir dünyanın sakini gibi saçma mizansenler içerisine çekilir. Eylemleri de kurduğu cümleler gibi tutuk, basit deviniler şeklindedir. Ama böyle öldü ölecek hâlde iken telaffuz edilen ifade parçalarından geriye cılız bir canlılık kalır. Yaşam belirtileri zayıfladıkça, daha da yavaşlar, sessizleşir: “Her yıl daha alçak sesle konuşuyorum. (...) Her yıl daha da yavaş.” (1999: 124) Bir yandan da ses çıkarmadan duramaz. Susmak, soluksuz kalmadıkça mümkün olmaz. Romantik mirasın kalıcı bir hastalığı gibi, geveleyerek de olsa konuşmaya devam eder.

Sonuç

Beckett’in anlatısı alışkanlıkla absürt veya varoluşçu anlatılar arasında sınıflandırılır. Badiou erken zamanlarda yaptığı okumalarda böyle bir yorumla ortaya çıksa da sonradan Beckett yapıtlarını daha doğru bir yere yerleştirmiş görünür. Özellikle eylemin kaybolması ve onunla bağdaşık irade ve ifade çözülmesinin, romantik geleneğin sonunu tasvir ettiğini fark etmiş görünür. Beckett, ilk metninden sonuna kadar varlıktaki çözülmeyi, insan-biçimli bir tasavvurun olanaksızlığını dillendirir. Bu çözülme, eylemlerin, özneye yüklenen bilişsel, algıya yönelik ve motor becerilerin de sonunu işaretler. Orada artık dâhil olduğu bütünün parçası gibi hareket etmeye başlayan bir fail ile karşılaşırız. Kendi fiilinden ayrı bir varlığı olmayan fail, dünyayla, başkalarıyla, varlıkla olan dolaysız bitişikliğini tecrübe eder. Varoluşçu bir karakter gibi özgürleşmek, seçmek, karar almak arzusu kaybolmaya başlar. Arzunun nesnesinin kaybolduğu bir zeminde çoğu zaman boş ve abes yönelimlerle gezinirler. Bir varoluşçu gibi istememe istencini bile gösteremezler. Yani bir romantik gibi arzularına nesne aramak veya bu nesneden kurtulmak istemezler. Varlığın bir bakıma özü olan iradenin çözülmesi, eylemlerine son verir ve nesnesiz olaylarla onları baş başa bırakır.

Kaynakça

- Badiou, Alain. (2016). *Beckett: Tükenmeyen Arzu*, Çev. Zeynep Turan, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Beckett, Samuel (2014a). *Acaba Nasıl?*, Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (1997a). *Adlandırılmayan*, Çev. Uğur Ün, Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (1998). *Aşksız İlişkiler*, Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (1990). *Eşlik*, Çev. Seniha Akar, İstanbul: Düzlem Yayıncılık.
- _____. (2017). *Godot’yu Beklerken*, Çev. Uğur Ün ve Tarık Günersel, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- _____. (1999). *Hiç İçin Metinler*, Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (1997b). *Malone Ölüyor*, Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- _____. (2014b). *Mercier ve Camier*, Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (1997c). *Molloy*, Çev. Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (1997d). *Murphy*, Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (2016). *Proust*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- _____. (2012). *Watt*, Çev. Uğur Ün, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- _____. (2018). "Ben bilmemeyle, güçsüzlükle çalışırım", Çev. Selvin Yaltır, *Oggito*, 24 Temmuz 2018.
- Novalis. (2014). *Alman Romantiklerinden Fragmanlar*, Çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Hece Yayınları.
- Lao Tzu (2018). *Tao Te Ching: Ursula K. Le Guin Yorumuyla*, Çev. Bülent Somay, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Türeyimsel Egemenlik: Alain Badiou'nun Felsefesi*

PETER HALLWARD**

GILLES Deleuze'ün gözlemlediği gibi, bugün, Fransız felsefesinin birçok yerinde, 'tekilin işlevi, evrenselin¹ işlevinin yerine geçiyor.' Geçiş, güç algılanıyor ancak kayda değer. Doğal olarak, tekil, bir ve eşsizdir. Eğer evrensel, belirli bireylerin ayırt edilmesi ve bağıntısı için genel bir alan açıyor-sa, tekil kendi ifadesi ve varlığı için medyum, kendi mutlak ayırım alanını yaratır. Deleuze'ün tanımladığı gibi, "tekil, özel'in² yokluğunda var olur." Tekil, özel'den -yalnızca bireysel veya belirlinin alanı- kaçmak yoluyla salt varlığını böyle mutlak, tarafsız olarak, uzlaşma ve "tartışma"nın ötesinde temellendirir. Tekil, mutlakiyetçi algı (monarşide yoğunlaşmış, bütün siyasi alan ile içkin) gibi bir şeyde egemendir. Böyle tekil bir gerçekliğin çağdaş Fransız versiyonları boldur.³ Düşünür Alain Badiou bugün, yaygın olarak paylaşılan bağlılık üzerinden, belirginliği olmayan bir tekilliğe ve "sureti olmayan özne"ye (MP, 74), "bir yandan Lacan, Sartre ve" kendisinin "diğer yandan Heideggercilerin ve bazı bakımlardan Deleuze ve Lyotard'ın yeniden gruplanmasını, bu son otuz yılın felsefesinin biraz beklenmedik

* Çeviri: Zeynep Şenel Gencer. Orijinal Kaynak: Halward, Peter. (1998). "Generic Sovereignty the Philosophy of Alain Badiou", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol: 3: 87-111. Metin içinde yer alan bibliyografya kısaltmaları metnin sonunda verilmiştir.

** Londra'daki Kingston Üniversitesi'nde Modern Avrupa Felsefesi Profesörü.
E-Posta: p.hallward@kingston.ac.uk

resmi bir yeniden gruplandırmasını sabırsızlıkla" bekliyor ("L'Entretien de Bruxelles" 23).

Badiou'nun türeyimsel tekillik felsefesi muhtemelen, bu yeni geliştirilen düzenlemeye yapılan en sert biçimde tartışılmış, en detaylı, en orijinal katkıdır. Onunki, "benim türeyimsel olarak adlandırdığım dayanaksız bir tekillik, hükümsüz bir sonsuzluk veya içkin hiyerarşidir" (DO 13-14; cf. EE 194). Badiou, "aynı zamanda kararın ve bahsin [*du pari*] (DP 28) felsefesi olmaya muvaffak, 'öznelleştirmenin' saldırgan ve edimsel bir anlayışına dayalı bir felsefe formüle etme" amacını güder. Badiou'nun düşüncesine göre bir birey, ilk başta kendi başına tanınamayacak ya da gerçekleştiği -örneğin, politik bir devrim, sanatsal bir yenilik, çığır açan bilimsel bir buluş, bir aşka düşüş- durum tarafından nitelendirilemeyecek fani bir etkinliğe sadakatini beyan ederek ve sonra onu [sadakati] koruyarak bir özne hâline gelir. Böylesi bir özne, Badiou'ya hakikat tanımını sağlayan nesnellik olmadan bir tutarlılık, tüm nesnel tanımlayıcı özelliklerin yokluğunda sürdürülen tamamen öznel bir gerçeklik ortaya koyar. Başka bir deyişle, Badiou, öznel gerçeği nesnel bilgidan ayırmayı ve bir öznenin gerçeği [onun] bilgidan çıkarılmasıyla nasıl doğruladığını göstermeyi amaçlamaktadır. Böylesi bir felsefe nezdinde riske edilen gerçekler, ister istemez belirsiz veya "ayırt edilemez", "ilgisiz", radikal bir homojenliğin nesnesidirler; aşağıda açıklanan nedenlerden dolayı "devrim, tutku, icat ve yaratım" şekilleri içinde veya etkinlik alanlarına göre politikada, aşkta, bilimde ve sanatta gruplanabilirler (DZ 97).

Çalışmaları İngilizce konuşulan dünyada hâlâ bilinmese de Badiou çağdaş Fransız felsefesinde önemli bir yere sahiptir. "Les Editions du Seuil"-deki "L'Ordre Philosophique" koleksiyonunun tanınmış editörü ve College International de Philosophie de profesör, üretken bir yazar ve eleştirmen, bir romancı, oyun yazarı, matematikçi ve politik aktivisttir. Dersleri sürekli olarak yüzlerce dinleyici çeker. 1970'li yıllarda kendini Maoizme adanmış olan düşünür, radikal politikalarda iddialı bir ses ve genel olarak göç, çalışma sorunları ve siyasi eşitlikle⁴ ilgili bir dizi kampanyaya doğrudan katılır. Çalışmaları bir dizi alan boyunca yayılır -kümeler teorisi, topoloji, modern şiir, siyaset teorisi, tiyatro ve performans teorisi- ve geleneğin klasik devlerinin (Plato, Spinoza, Leibniz, Hegel...) her birinin ve büyük meslektaşlarının ve çağdaşlarının (Deleuze, Lyotard, Lacan, Lardreau...) ayırtılı okumalarını içerir.

Badiou'nun çalışmasının büyük ve tuhaf ilgisi, olağandışı bir felsefeyi -olayın- böylesi kesinlikle türeyimsel bir felsefeyle birleştirmesidir. O, aynı Platon burcu altında olağanüstü bir felsefedir; tekilin hem ortaya çıktığı hem de varlığını sürdürdüğü bir felsefe. Bu ikisi Badiou'nun son derece ori-

jinal özne nosyonu yoluyla bağlantılandırılır. Bağlantı, onun, akli, analitik felsefenin tekelinden kurtarmasını sağlar; varoluşu Heidegger'den, olay'ı Deleuze'den, nesneyi yapı sökümünden, devrimi Stalin'den, devlet eleştirisini Foucault'dan ve sonuncusu, fakat bir o kadar da önemli, Amerikan kültüründen aşkı alır. Olağanüstü bir girişimdir. Badiou'nun olgun çalışması, Fransa'da Marksist projenin çöküşünden sonra ortaya çıkan postmodernizmin çeşitli formlarına, şimdiye dek tasarlanan en güçlü alternatifi, daha yakın zamanda cevap olarak ortaya çıkan liberal, neo-Kantçı "pre-postmodernizm"lere karşı bir nebze teslim olmadan sağlar. Fenomenolojiye başvurmadan bir özne felsefesi, "mütekabiliyet"e rücu etmeden bir hakikat felsefesi, tarihselciliğe müracaat etmeden bir olay felsefesi, "haklar"dan çare ummadan bir adalet felsefesi ileri sürer. Her şeyden önce, çalışması, mükemmel biçimde, böylesi bir felsefenin teyidi; felsefi egemenliğin mutlak bir beyanıdır.

Eğer, Badiou'nun çalışmalarının seçmeci (eklektik) çeşitliliği endişelen-dirirse, karışımın kendisinin tesadüften başka bir şey olmadığı vurgulanmalıdır. Badiou kendisini doğrudan rasyonel gelenekte, bilimin "hurafe" ve "kepezeliğe" karşı aydınlanmış seferberliğinde konumlandırıyor (CS 64). Badiou'ya göre, felsefenin "sistematik görevi kaçınılmazdır ve mutlak özünün bir parçasıdır" ("L' Entreien de Bruxelles" 25; cf. CM 22). Felsefenin hem "kolay anlaşılır" ve kritik biçimde tam anlamıyla aksiyomatik bir noktaya şarta bağlanmış olması demek, "felsefenin daima sistematik" olması demektir. Badiou'nun çalışmalarının büyük kısmı, açılışa dayalı bir kararın, böylesi bir felsefeden oluşturulan kararın, aksiyomatik sonuçlarına adanmıştır ve onlara dayalıdır. "Ortalama" bir felsefe okuyucusu için en aşikâr sonuç, en aksiyomatik disipline -matematiğe- verilen özel imtiyazdır. Badiou için olduğu gibi, matematik, değişik şekillerde, Platon, Descartes, Leibniz ve Kant için de felsefenin [ki bu Badiou'nun, Platon'dan daha fazla bir matematik felsefesi yazdığını söylemek değildir]⁵ önemli bir koşuludur. Matematiksel olarak okur yazar olmayanlar savsaklanmamalıdır; Badiou'nun demonstrasyonları çok az öncel bilgi olduğunu farz eder.

Tam da yüksek sistematik titizliğinden dolayı, Badiou'nun çalışması gerçekten de biraz sabır gerektirir. Her bir bileşen yalnızca bir bütün olarak sistemdeki yerine göre anlamlıdır ve hatta karmaşaya yabancı olmayan Deleuze ve Guattari bile, Badiou'nun sisteminin "aşırı karmaşıklığına" şahitlik edebilirler.⁶ Buna ek olarak, sistemin kendisi daha da evrim geçirmiştir ve evrim geçirmeye devam etmektedir. En genel anlamda Badiou, çalışmasını Cantor'un daha fazla beyan olunan "Tanrının ölümü", herhangi birinin ya da bütünün yokluğu üzerinden bütün sonuçlarını derinlemesine düşündüğü küme teorisi ile en yoğun biçimde savunulan modern "sonsuzun

modernleştirilmesi" içinde "bir adım daha atma" çabası olarak sunar. Belki de bu uzun geleneğe atılan erken adımların en önemlisi, antik filozofların ve modern "anti-filozofların" en etkililerine Platon ve Lacan'a uzanıyor. En başından beri, Badiou'nun olgun çalışması, "Platon'un bayrağını" devralıyor.⁷ Badiou, Platon ile felsefenin, etki alanı ötesindeki (politika, bilim, sanat, arkadaşlık) olaylar ve durumlarla zorunlu ilişkisini, matematiğin şiir üzerindeki imtiyazını ve aşkın karşılaşma ve gerçek arasındaki bağ olarak önemini sav ediyor (MP 21-22; EE 14).

Platon gibi Badiou için de felsefenin başlıca zorluğu, Gorgias'dan Lyotard'a her biçimde sofistlik tarafından yaratılmasıdır. Lacan'a gelince -"Us-tam Jacques Lacan" (CS 85), "ölülerimizin en ulusu" (MP 7)- O, Badiou için "gelecek her felsefe için öğretici"dir; "Ben çağdaş filozofu, Lacan'ın anti-felsefesini taklit etmeden, bir uçtan diğerine geçmeye cesaretli biri olarak adlandırıyorum" (CS 196; cf. EE 474). Badiou, Lacan'dan "Öznenin özü, doğası yoktur.", "İnsan öznesi fikrini bulabileceğimiz hiçbir norm yoktur." (ET 8) nosyonunu alır. Ve çok önemli "gerçeğin bilgiden ayrılması"nı (EE 369; cf. CS 201) Lacan'dan uyarlar. Bu iki yüksek referans noktasına ek olarak, Badiou düzenli olarak diğer bazı Fransız diyalektiklerinin önerdiği ilham kaynağına da yönelir: Pascal, Rousseau, Mallarmé ve bir dereceye kadar Sartre ve Althusser. Platon ve Lacan gibi, bütün böylesi çalışmalar, temsil alanını aşma, özne ve fikir arasında aracılık eden şeyin ötesine geçme ve böylelikle fikrin kendisinin (İnanç, umumi irade, Kitap, bilim veya sınıf mücadelesi) -Rousseau siyasi temsili reddederek, Pascal, Tanrı'nın herhangi bir temsilini dışlayarak ve Mallarmé, dilin mimetik (taklitçi) işlevini aşarak- tamamen yeterli, kendi kendini oluşturan egemenliğini tesis etmeye yöneliktir (PP 86-87; EE 443). Her durumda, konuyu tanımlayan şey, herhangi bir nesneyle olan ilişkinin radikal, aktif bir şekilde ortadan kaldırılmasıdır; özne, nesneden "çıkarılması" vasıtasıyla özne olur.

Soru

Badiou'nun hemen ardından gelen çağdaşlarıyla paylaştığı az sayıdaki belirgin şeyden biri, topluluk kavramının derin güvensizliğidir. Bu düşünürler için "topluluk" genellikle Freiburg'un eski rektörünü ve Fransız Ulusal Cephesi'nin şimdiki liderini kapsayacak kadar geniş bir faşizm nosyonuna delalet eder. Badiou'nun daha az kışkırtıcı sınıflandırması "romantizm"-dir; "Salt hediyesi küresel pazar, ekonomi ve sermayenin rızaya dayalı otomatizasyonu olan nihilist bir sofistliğe razı olmadan romantizmin ötesine nasıl geçilir?" (Dif-neuf reponses 266). Badiou için -diyelim ki Lyotard veya Lacoue-Labarthe'nin aksine- "metafiziğin" ilan edilmiş sonu, öznenin dü-

şüşü veya üst anlatıların çözünmesi, tutarlı bir cevap sağlamaz. "Roman-tizmin ötesine neoklasik bir tepkiden başka yollarla nasıl geçilir? Gerçek zorluk bu, çok gerçek, bunu 'avangardların sonu temasıyla' bir kez fark ettiğimizde, post-modern seçenek eklektik bir klasik-romantik karışımdan ibarettir" (CS 163). Badiou, "üst anlatıların sonunun ilanı"nın da büyük üst anlatıların kendileri kadar küstah ve kibirli olduğunu ve metafiziğin sonunun kesinliğinin metafizik kesinlik unsuru içinde işlediğini bilir.⁸ Fel-sefenin görevini, mirasının sofu titizliği, felsefenin zaruri şartları olan -varlık, gerçek ve özne- üç boğumsal kavramı etrafıca ele alma zorunluluğu ile sınırlandırılmış olarak görür (MP 12).

Bu üç "boğumsal kavram" -varlık, gerçek ve özne- Badiou'nun "roman-tizm"e alternatifini düzenler. Hepsi özünde türeyimsel ve nedenlerinde tekildirler. Bir olay kavramıyla ilişkilendirilir ve aktif bir "çıkarma" -özetle belirli veya belirlenebilir'den, *bilinen*'den çıkarılmaları- süreci üzerinden düşünülürler. Bu çıkarmanın nedeni olarak olay, tekil ve fani bir geçiştir; Badiou'nun hak edilmemiş, gereksiz bir "laikleşmiş lütuf" (SP 70, 80-81; DZ 143) anı olarak adlandırdığı şeydir; bu tekil olay adına hareket eden özne, tamamen evrensel veya genel bir gerçeği açığa vurur ve sürdürür (PP 89). Bundan sonra, bu merkezi bileşenleri -varlık, olay, özne, hakikat, çıkarma- kısaca arka arkaya açacağım.

Ontoloji

Badiou'nun "varlık olarak varlık" kavramı -canlılardan farklı olarak- çok özel bir salt çokluk kavramını etkinleştirir. Deleuze ya da Lyotard'dan farklı olarak, Badiou için, çokluk, salt biçimde ve basitçe, daha ileri herhangi bir isnat veya nitelendirmenin yokluğunda ortaya çıkmış çokluluktur. Ontolojisi, kendilerini birbirlerinden nasıl ve neden ayırdıklarından ziyade, düşüncede ayırt edilebilecek şeylerle ilgilidir; şeylerin sunumuyla, ne sunulduğundan ziyade, varlık olarak sunulmalarıyla alakadardır. Badiou'nun tanımladığı üzere ontoloji, dikkate alınanların gerçek maddi varlığı sorusunu askıya alan bir değerlendirmedir; böylelikle, bütün sağlığı içinde, çokluk sunumunun kendisini izole edebilir.

Böyle bir çokluğun en katı ifadesi, çağdaş matematiğin ifade ettiği şeydir. Sadece matematik -en temel halinde, Cantor tarafından belirlenen ve Zermelo, Fraenkel ve Gödel tarafından sadeleştirilen küme teorisinde gösterilen sayıların dağılımı- mutlak ortamı içinde çoklunun soyut formunu kat (bir şeylerin katlarına karşılık) olarak açar. Badiou'ya göre, matematik işleminin kendisi ontolojinin söylemi, "varlık olarak varlık"ın tanımı veya kendi içinde salt bir çokluluktur (ki bu, yine de matematiğin o ontolojiyi

yorumlayabilecek ya da anlamlı kılabilecek söylemi sağladığı anlamına gelmiyor). Matematiksel su götürmezlik, direkt olarak kendisi, ilan ettiği şey olarak garantilenir.⁹ Eğer matematik tamamen anlaşılır bir disiplinse, varlığa tamamen yakınsa, bunun nedeni böylesi “bir matematiksel nesne(nin) var olmamasıdır” (MP 57). Aksine, matematik, kavranabilir (ya da gerçekten kavranamaz) herhangi bir nesneyi sunan mantığı, küme teorisinin aksiyom ve teoremlerinde formüle edildiği üzere sunumun kendi mantığını belirginleştirir.

Nitekim bir çokluk, bir kümeyle eş anlamlıdır. Küme teorisinin tanımladığı şey, mutlak çokluk unsurlarının ayrımı, olumlu olarak belirlenmiş bileşen birimlere veya tanımlara başvurmaksızın sonsuzların kesinlikle sonsuz olan bir çokluğudur. Küme teorisi tarafından öne sürülen çokluk, Bir'siz (*sans-un*) bir çokluktur. Boş kümede veya boşlukta tamamen ve yeteri düzeyde tesis edilmiş -Tanrı'nın ölümünün modern beyanı ile tutarlı tek sonuç olarak- bir çokluktur. “Başlangıçta boşluk vardı.” Badiou'ya göre, bireysellik yalnızca bir işlemin sonucu olabilir; tek sayılan bir varlık. Bu, bir kümenin herhangi bir elemanının o kümeye ait oluşundan doğan birliğidir; tıpkı bir kümenin bir parçasının ya da alt kümesinin birliğinin, o kümeye dahil edilmesinden kaynaklanması gibi. “*L'un n'est pas*” (Biri değil), aksine, “*il y a de l'Un*” (Bir tane var) (EE 31), belirli bir tek sayılan tarafından üretildiği gibi.

Badiou'nun bir “durum” olarak adlandırdığı şey yine bir “küme”yle eş anlamlıdır; o, belirli bir sayma (işlemi), aidiyet ve içermenin belirli kriterleri tarafından yapılandırılan herhangi bir çokluktur. Bir durumun “yapısı” onu belirli bir durum olarak tesis eden şeydir (PP 76); elementlerini kendi elementleri olarak sayan veya ayıran şeydir. Herhangi bir durum, bir işlemin, bir yapılanmanın sonucudur (“*Six propriétés de la vérité*” -Gerçeğin altı özelliği- 42). Durumun yapısı ya da hayat kümesi, örneğin, -yaşayan elemanları oluşturan- yaşayanlar kümesi elemanlarını, cansızlar, biyokimyasal elemanlar kümesinden ayırır; “Fransa” durumunun yapısı, ulusal Fransız vatandaşları kümesini ayırır vb. Belki de bu yaklaşımın sonucunun, yarı-istatistiki numaralandırmaya bir tür naif güvenden başka bir şey olmadığı belirtilmelidir; Badiou için, herhangi bir insani durumun ya da kümenin (kolektif olduğu kadar bireysel), bir küme olarak akla uygun olmaya ara vermeden, “sayılamaz bir sonsuzluk” (SP 10) oluşturduğunu söylemeye lüzum yoktur. Her zaman, gerçek değere sahip olan, tam olarak sayının ötesinde yatan ve olası herhangi bir sayımdan kaçan şeydir. Her ne kadar, Badiou'nun ontolojisinin kapsamlı bir değerlendirmesi bu kısa çalışmanın sınırlarını aşırsa da kesinleşmesindeki üç an özellikle önemli olarak göze çarpar. Birincisi, sonsuzluk aksiyomudur, tüm olası kanıtların veya

"yapı"nın ötesinde radikal bir sonsuzluğun aktif olarak teyididir; sonuç, banal, kayıtsız bir çokluğun tüm akla uygun durumların şartı olarak farz edilmesidir. Badiou'da olduğu gibi Cantor'da da sonsuz, tüm varoluşun (olası varoluş da dahil) mutlak aracı haline gelmek için, akla uygun limit, insanın limiti -sonu olanın limiti- olmaktan çıkar. Bir "Büyük bütünlüğün" (Kant tarafından ispat edildi) her şey dahil bir (tek) olarak tutarsızlığını kendine ait [auto-appartenance] (cantor tarafından ispatlandı) kabul eden "varlığın sonsuzluğu tezi, mutlaka bir ontolojik karar, diğer bir deyişle bir aksiyom'dur.¹⁰ "Badiou'ya göre, bütün varlıklar, var oluşlarında müruru zaman yoluyla sonsuzdur ve "Nietzsche'den bu yana felsefenin tek gereği sonsuzluğun sekülerleştirilmesidir." (Being by Numbers 86). İkincisi, temelin aksiyomu veya boşluktur. Küme teorisi iddia ile başlar; "boşluk vardır [*il y a le vide*]," $\emptyset$ olarak yazılır. Boş kümenin $\emptyset$ hiç elemanı yoktur. Küme teorisi ayrıca, boşluk veya boş kümenin her olası kümeye (kendisi de dahil) dahil olduğunu ilan eder. Boşluk, evrensel olarak dahil edilmiş altkümedir.¹¹ Bu boş alt küme "kurulma"nın "çoklunun [mesela kümenin kendisi] sunduğu hiçbir şeyi sunmayan en az bir elemana" sahip olma anlamına gelmesi bakımından temeldir (NN 93). Badiou örnek olarak canlılar kümesini verir: Eğer hücrel organizmalar bu kümeye dahil edilebilirse, hücrel organizasyonun belirli bir noktasında, kendi elemanları (örneğin; mitokondri), canlılar kümesinin kendi elemanları (proteinler, membranlar, biyokimyasal yapılar) olmayan elemanlar vardır. Bu tür biyokimyasal yapılar, canlı elementlerin üzerine inşa edildiği ancak kendileri canlı olmayan canlılar kümesi için esastır. Matematiksel varlıklar vakasında, boşluk veya boş küme $\emptyset$ bu temeldir. Boşluk, evrensel olarak her matematik kümesine (bilinen $\{\emptyset\}$) dahil edilmiştir; ancak hiçbirine ait değildir. Ontolojik çıkarımları netleştirecek doğrudan bir sonuç, hiçbir (kurulmuş) kümenin kendisine ait olamayacağıdır. Örneğin, tam sayı kümesinin kendisi tam sayı olamaz (cf. EE 51,59). Bir küme, kendi kendini tesis edemez.¹² Başka bir deyişle, boşluk veya boş küme inşa edilemez, aksine tüm olası yapıların temelidir. "Ontolojinin kesin başlangıç noktası boşluğun adıdır" (EE 170); çünkü "bir durum içinde, boşlukla karşılaşmanın akla uygun hiçbir yolu yoktur" (EE 69). Bir durumda mevcut olan her şey "bir olarak" sayılır. Boşluk, daha ziyade, herhangi bir akla uygun saymanın onun üzerinden etkilendiği, sunumun "ondan/kendinden" var olduğu şeydir" (EE 68).

Badiou, tam sayı kümesinin -doğa konseptinin temeli- nasıl aslında boşluğun aksiyomu ve altkümelerin aksiyomu ile bir arada tesis edildiğini göstermeye devam eder. (Matematik fobisi olanlar bu paragrafı atlasınlar.) İlaveten, alt kümelerin aksiyomu olarak bilinen şey, eğer bir küme mevcutsa, onun alt kümelerinin veya parçalarının (örneğin elemanlarının farklı

kombinasyonlarının) kümesinin de var olduğunu ilan eder; bu küme $p(a)$ -çoklu a 'nın Bir'e dönüştürülmesi'dir (EE 106). Şimdi boş kümenin $\emptyset$ hiç elemanı yoktur. Ancak tüm kümelerde olduğu gibi, evrensel olarak dahil edilmiş bir bölümü $\{\emptyset\}$ vardır. $\emptyset$ verilmiş, boşluğun aksiyomu tarafından sav edilmiş bir $p(\emptyset)$ ımız var; altkümelerin aksiyomunca sav edilmiş bir parçasının Bir'e dönüştürülmesi. Bu yeni $p(\emptyset)$ veya $\{\emptyset\}$ kümesinin bir elemanı vardır; $\emptyset$ 'ın kendisi (ya da "boşluğun uygun adı"). Yalnızca boşluğun ait olduğu bu küme, boşluğun kendisi değildir; çünkü hiçbir şey boşluğa ait değildir, aksine, boşluk alt kümelerinin kümesinin bir elemanı olarak dahil edilmiştir; $p(\emptyset)$ -boşluk bir'e dönüştürülmüştür. Boşluğun evrensel olarak dahil edilmesi, alt kümelerinin kümesinde tabiri caizse, "yeni" bir eleman oluşturur. Böylece, verilen $\emptyset$ ile $\{\emptyset\}$ ımız var ve $\{\emptyset\}$ veya " $\emptyset$ 'nun singleton'ı vardır, bu, bir'e dönüştürmek'tir, $\emptyset$ 'nin bir'e dönüştürülmesinin bir'e dönüştürülmesidir, yine vardır [örn., $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$] (EE 106-07). Yani, verilen $\{\emptyset\}$ 'nin kendisi "boş kümenin adının bir'e dönüşmesidir," altkümelerin aksiyomu $p(\{\emptyset\})$ 'nın, alt kümelerinin kümesinin de var olmasını sağlar. Bu $p(\{\emptyset\})$ kümesi şimdi iki altkümeye veya parçaya sahiptir: $\{\emptyset\}$ 'nin kendisi, yani, "bütün" parça, bir parça olarak muamele edilen $\emptyset$ kümesinin kendisi ve tabii ki $\emptyset$; çünkü o her küme için evrensel olarak dahil edilmiş altkümedir (EE151). Süreç her defasında yeni bir "ardıl" eleman eklenerek tekrar ve tekrar yinelenebilir. Gerçek bir yoktan var etmenin temeli budur; "boşluğun adı kendisinin bir parçası olduğu için [örneğin, kendisine dahil edilmiş, ancak kendisine ait değil], burada, her biri, aksiyom ve altkümelelerin ve bir'e dönüştürmenin birleşik etkisiyle boşluktan çekilmiş yeni çoklukların sınırsız yaratımı başlar (EE 107).

Bu sıralama üretiminin kendisi Badiou'nun ontolojik sistemindeki üçüncü kritik anın bir örneğidir: Herhangi bir küme (boş küme de dahil) için, elemanların üzerindeki parçaların fazlalığı. Şüphesiz bir kümenin elemanlarını birçok parça (veya altküme) olarak birleştirmenin birçok yolu var; bu durumda o kümenin elemanları vardır. N (tane) elemanlı sonlu (ölçülebilir) bir kümenin 2^n alt kümesi veya parçası olacaktır; sonsuz sayıda elemanlı bir kümenin sınırsızca daha geniş sayıda altkümeleri olacaktır. Örneğin, x , y ve z 'den oluşan üç elemanlı a kümesinin 8 parçası vardır (2^3): $\{x\}, \{y\}, \{z\}, \{x,y\}, \{x,z\}, \{z,y\}, \{x,y,z\}, \{\emptyset\}$ -bu son $\{\emptyset\}$ altkümesi bütün kümelere evrensel olarak dahildir. A ne olursa olsun, hiç elemanı olmayan $\emptyset$ kümesinin sınırlı vakasında bile $p(a)$ 'nın daima a 'nın elemanı olmayan en az bir elemanı vardır. "Başka bir deyişle, hiçbir çokluk içerdiği her şeyden bir'i yapacak konumda değildir. Dahil olma, aidiyet üzerinde onarılamaz aşırılık içindedir" (EE 99).

Badiou'nun "durum (*state*)" olarak adlandırdığı şey -politik anlamdaki "state" (devlet) olduğu kadar, durumun muhafazası'dır- veya bir durumun "üstyapısı", bu fazlalığı kontrol etmek, bir kümenin parçalarını veya alt kümelerini oluşturmak için müdahale eden şeydir. Durum, bir kümenin parçalarını tek bir bütün halinde sıralamanın çeşitli yollarını düzenler. Durum'un yapısı için sayımının ilkesinin (elemanlarının sayılması) kendisi onu (durum'un yapısını) yapılandırılmış olarak korumak için yeterli değildir. Yapı, elemanların üzerindeki parçaların fazlalığına bir düzen sağlamaz. Yani, eğer bir durum devamlılık gösterecekse -ve Badiou'ya göre, devamlılık durumların doğasında vardır- yapı ve elemanlar, sayma ve sayılan şey arasındaki ilişkiyi düzenleyen [o durumun] yapısıyla eş zamanlı orijinal bir "üstyapı" olmalıdır. İlâveten Badiou'nun "bilgi [*savoir*]" (veya "durumun dili") olarak tabir ettiği şey, bir durumun parçalarını düzenlemenin sonsuz yollarını fiilen teşhiz eder; ancak bu düzenlemelere bizzat küresel, etkinleştirici bir birlik sağlayamaz.¹³ Sunumda, sayımın kendisinin [...], sayımın gerektirdiğinden kaçtığı, sonra, "her yapı [nın] (bir durumun yapısının üzerinden bir sayıldığı) bir üst yapı tarafından ikiye katlandığı" (EE 110-11). Bir durum elemanları sayar; durumun muhafazası, parçalarını, elemanları birleştirmenin yollarını sayar (EE 113-14). Örneğin, elemanları yurttaşlar olarak sayılan nüfusu içeren bir ulusal kümede, devlet, parçalarını vergi mükellefleri, seçmenler, sosyal güvenlik yararlanıcıları, suçlular vb. düzenler.

Başka bir deyişle, devlet, sosyal birleştirmelerin potansiyel olarak anarşik organizasyonunun durumun temel çıkarlarını koruyacak şekilde yapılandırılmış olarak kalmasını kesinleştirir. Devlet, şeyleri yerlerinde tutar. Bu bir nevi, ontolojik anarşiye karşı bir tür primoral tepkidir. Devlet, hiç abartısız, düzenli bir nesnelliğin kaynağıdır; düzenin kendisinin dayatılması, nesnelliğin içkin bir özelliğidir (TS 176). Veya yine, devlet, herhangi belirli bir durum için esas olan boşluğun açılımının önüne geçer. Örneğin kapitalist durumda, dahil edilen ancak temsil edilmeyen, ait olmayan bu temel boşluk proletaryadır; durumun üzerinde var olduğu "görünmez" ancak üretken temel; bu durumda devlet, proletaryanın açığa çıkmasını veya güçlenmesini önler. Güncel Fransa durumunda, devlet görünmez göçmen sınıfının benzer şekilde dışlanmasını kesinleştirir (TS 235, 278; PP 75; CS 72-73).

Badiou için "devlet ciddi soru, merkezi soru [...]dur. Halkın emekçi kitlelerinin her türlü isyanı, onları devlete karşı, sürekli olarak saldırır" ("Le Flux et le Parti" 33-34); ve "bir düşünce [*une pensée*] devletin sınırı aşan aşırılıklarını bitirme arzusundan başka bir şey değildir (EE 312). 1990'larda 1960'larda olduğu gibi, "Hakikat üzerindeki devlet kontrolünün kaldırıl-

ması bizler için bir düşünce programı olarak kalmaktadır"¹⁴: "Sorunun özü aslında devletin düzen [...] garantisi, sunum ve temsil, yapı ve üstyapı" arasındaki ayrışımıdır (EE 149). Başka bir deyişle, amaç "temsilin sonu ve basit sunumun evrenselliği" (EE 125), kombinasyonların zorlayıcı bütünleştirilmesi olmadan elementlerin özgürlüğü, zorunlu dahil edilmeler olmadan ücretsiz ve eşit bir aidiyet olarak kalmaya devam ediyor.

"Türeyimsel hakikat"lerin üretimi, her şeyden önce ve boşluğun büyük tehlikesi altında "düşüncenin özelleştirilmesi"ni (*la la désétatisation de la pensée*) içerecektir. Eğer bir durumun bölümlerini sayan, isimleyen ve kontrol eden 'devlet benzeri (*statelike*)' olarak yorumlarsak, o zaman devletten çıkarılmış bir hakikat "dışsal nicelik, tahminin ötesinde ve kontrol edilemez" anlamına gelir (SP 80). Aynı sebeple, "Bir durumu düşünmek her zaman ileri gitmektir, ki bunun içinde genel şeylerin rejiminin sağladığı barınak tarafından az korunanlar vardır; bugün itibarıyla ülkemizdeki durum, devletin yasa dışı göçmenlere [*sans-papiers*] barınma hakkı sağlamaması'nı [*désabritement étatique*] düşündürmektedir (DZ 126). Bir hakikat, kendi varlığında bir durum tespit eden boşluğa derhal geçecektir; bu boşluk ya da durumun en az barındırılan kısmı, bu parça devleti tarafından en az korunan parçadır; -Badiou'nun başka bir yerde "olay yeri" (*site événementiel*) olarak adlandırdığı, yeni bir şeyin, devletin onayı ve kontrolünün ötesinde bir şeyin olabileceği bir yer (EE 193-97; Et 61-62; DZ 126).

Badiou'ya göre, "Haddi zatında çoklukların birleşme noktalarına [*la suture*] varlıklarına kadar etki etki eden şey boşluktur" (EE 355) ve eğer varlığın doğası unutulmuşsa bu boşluk "doldurulduğu" (Spinoza veya Heidegger) veya "gizlendiği" (Leibniz veya Wittgenstein) içindir -Badiou devlet sorusundan kaçınan birçok felsefi çaba olduğunu söyleyecektir.

Başka bir deyişle, Badiou'nun ontolojisi, temsiliyle devletin ötesine geçmek ve saf sunum durumuna ilerlemek için sırayla karşılanması gereken şartları tanımlar. Heidegger ve Deleuze'nün aksine, Badiou, ötesine geçmek için bir ontoloji kurar. Ontolojisi, içine neyin dahil edilemeyeceğine, "nesnelliğin" -olay, hakikat, özne kümesi- doğasını aşan şeyin ne olduğuna dair kesin bir açıklama sunar. "Temel olarak, düşüncenin varlığını ancak varlık yasasıyla nasıl olası bir kopuş başlayabileceğini anlarsak anlamlandırabiliriz." ("*L'Etre, l'événement et la militance*" [Varlık, Etkinlik ve Zindelik] 22).

Özne ve Olay

Şimdi Badiou'nun sisteminin dinamik çekirdeğine, nesnelliğin, bir durumun durumu tarafından zorla kabul ettirilen, "doğanın" ve "normallığın" ötesine geçen dinamizme varıyoruz. Özne ve olay kavramlarıyla Badiou,

l'être-en-tant qu'être'nin (Varlık olarak varlık) sınırlarından kurtulur (EE 193).

Bir olay, nesnel olmayan bir tutarlılık, özellikle öznel bir bütünlük için yola çıkış noktası sağlar. Badiou'nun özne olarak adlandırdığı şey, bir olaya olan değişmez sadakatinde bütünüyle "türeyimsel" bir hakikatin, kendi durumunun hakikatinin eklemlenmesini devlet denetiminin ötesinde sürdüren şeydir. Hakikat, bir durumda, o durumla temsil edilebilecek olandan "çıkarılmış", o durumun diline ayırt edilemez bir şey olarak gelir. Hakikat, bir sürecin ürünü, bir emeğin canlı neticesi olarak çıkar; "anlık bir kurtuluş var olamaz" (SP 96). Daha iyi bir ifadeyle, hakikat, Badiou'nun kaynaklandığı olaya öznel bir sadakatle sürdürülen bir durumun "türeyimsel altküme"si şeklinde adlandırdığı şey olarak tutarlıdır. Bu yolla, ontolojiden sürülen birlik, olaya dayalı bir hakikatin sonucu olarak yeniden dirilir: "Herkes için olduğu dışında Bir olmadığına göre" bir birlik, her şeyi dahil etti. Karakteristik olarak özlü bir formülde, "yegâne evrensel, içkin istisna dışında olandır [*n'est universel que ce qui est en exception immanente*]" (SP 119). Birkaç örnek bu bir miktar soyut şemayı izah edebilir: Aziz Paul'e göre Hristiyanlık iddiaları ve Robespierre ve Aziz Just 'a göre Fransız İhtilali. (İkinci örnek, tesadüfen, Badiou'nun kendi politik-etik yönelimini ifade eder; ilki etmez veya en azından açıkça değil.)

Hristiyanlık Vakası "Hristiyanlıkta ve sadece Hristiyanlıkta, gerçeğin özü, '*ultra bir olay*'ı [*ultra-un événementiel*, örneğin diriliş] önceden varsaymak için ilan edilir." Sadece Hristiyanlıkta hakikate kavuşma çabası, bir tefekkür -veya sabit bilgi- meselesi değil ancak bir aracılık meselesi olarak ilan edilmiştir (EE 235). Özellikle Aziz Paul ile -din değiştirdikten sonra Kudüs'te yerleşik bir kilise inşa etmeye çok az ilgi duyan İsa ve kişisel bir ilişkisi olmayan yalnız misyoner- olay bir doğrulama veya ispat meselesi değil, kanaat ve ilan meselesidir. Hristiyan özne bu ilan ("İsa adına") ile oluşturulmuştur; beyan ettiği olay (ölümün sonu) ve ihtiyaç ayrıcalıklı bir topluluğa veya sınıfa ait değildir. Beyan edilen hakikat, ne kadim bir yasa ve kehanet işareti, ne de kozmik bir ahenk meselesidir; o zahmetli bir süreçtir ve bir aydınlanma, kendileri sadece kendi bütünleşmişliklerinde dengelenmiş bir "umut" ve "aşk" ile desteklenmiş sürmekte olan bir inanç gösterisi değildir. Velhasıl, bu gerçek, içinde meydana geldiği durumun (Roma, Yahudi ya da Yunan) hâkim değerlerine karşı kayıtsızdır (SP 15-16). Yunan ve Yahudi söylemleri ustalık ve yasallığın (SP 27-28) alternatif iddialarını sağlarken, Hristiyan hadisesi ne kozmik ne meşru ne seçilmiş için bir işaret ne de gelecek şeylerin göstergesidir ve onun "çocuğu" veya "oğlu" olanların evrensel topluluğu dışındaki hiçbir topluluğa entegre edilemez (*fiis*) (SP 45). Paul, bu nedenle, "ister bir şehir, imparatorluk, ister bir bölge

ya da sosyal sınıf olsun, hakikati toplumun kavrayışından/kontrolünden çıkaran ilk kişilerden biri"dir (SP 6).

Badiou'ya göre, "olay doktrininin bütün parametreleri bu nedenle Hristiyanlıkta belirgindir" (EE 235). Onun "olay yeri" (*site événementiel*) olarak adlandırdığı şey, burada İsa'nın ölümü (SP 74), etin acısı, "boşluğun kenarına" götürülen insan deneyimi ile işaretlenmiştir. Onun olay-İsa'nın ölümü/yeniden dirilmesi- olarak adlandırdığı şey, içinde vuku bulduğu durumun herhangi bir istikrarlı elemanına atanamayacak tamamıyla kısa ömürlü, tamamıyla asılsız bir geçiştir. İsa'nın dirilmesi olayı, doğrudan doğruya ve varlığı sonsuz şekilde çeşitli çokluklardan (Yahudi, Yunan, Romalı) ibaret olan bir durumun içinde meydana gelir; bu olay, bu duruma ait olanların neredeyse hepsi için tanınmaz ve özsüz olarak kalır. İstisnalar, Mesih'in dirilişini ilan ederek, gerçeğin doğuşunu ilan ederek kendilerini isminin özneleri olarak tayin eden öncü havarilerdir. Bu gerçek günün (Roma İmparatorluğu devleti, durumun "üstyapısı") dini otoritelerinin ötesinde veya onların salahiyetinden çıkarılmış olarak sunulur. Öznel müdahale, olaydan, geriye dönük olarak, yeni bir başlangıç için sözü edilmez/kutsal bir temel, bir anlam çıkarır (AD 0) (TS 143; cf. PP 101). Organize Hristiyanlık nihayet, bu olayla, yanlış, inanışa ters düşen bağlantılardan ayrı, gerçek bir bağlantı sürdürmek için kurumsal bir sadakat -Kilise, insan tarihinde evrensellik iddia eden ilk kurumdur (EE 237)- tesis eder.

Rousseau ve 1792 vakası. Badiou'ya göre, "Rousseau, sonsuza dek modern siyaset kavramının ne olduğunu belirler" (EE 380; cf. PP 13) çünkü haddi zatında siyasalın sosyal yapı veya toplumsal ilişkiden ziyade bir olayla başladığını ilan eder. Onun ardından, "Robespierre ve Aziz-Just, Marx'tan önceki en yoğun ve en yaratıcı siyasi düşüncüyü" geliştirdiler (DO 34; cf. CS 136). Badiou'nun onları tanımladığı üzere, Jakobenler, Rousseau'nun umumi iradesiyle salık verilen kendini oluşturan egemenliğe olan sadakati muhafaza etmek için *coûte que coûte* (bedeli ne olursa olsun) müdahale edenlerdir. Devrim, geriye dönük olarak, militan partizanlar tarafından yeni bir düzenin açılışı olarak onaylanan kısa ömürlü olaydır (ya da eski düzeni *önceki* olarak adlandırmaktır). Onun olay yerinin elemanları, elbette, Sınıflar Meclisi'nin, Büyük Korku'nun köylülerinin, Baldırı Çıplaklar'ın, kamusal borcun vb. toplantıya çağırılmasını da içerir; "bu yayılmaya sınır koyan şey, devrimin onun vasıtasıyla devrimin kendisinin eksensel terimi olduğu tavrıdır; yani, gün bilincinin -ve kendimizin geçmişe dönük müdahalesi- yeri, kendi olay niteliklerinden biri ile filtreleme şeklidir" (EE 201). Açıklandığı üzere, devrim, "kendi kendisinin bir elemanı", bu gibi bir devrimci deneyimin kurucu unsuru haline gelir. "Olay olarak Fransız Devrimi'nin, hem 1789 ve 1794 arasında olan sonsuz şekilde çoklu gerçekler dizisini ve hem

de kendisini içkin özet ve kendi çokluğunun Bir'e yaklaşmasını [*traitd'un*] sunar (EE 201), çeşitli devrimci gruplar, bu olaya karşı uygulanabilir bir kurumsal sadakat oluşturmak için yarışan gruplardır.

Daha genel bir ifadeyle, olay -"ne olduğuna" bakılmaksızın- ontoloji-nin hariç tuttuğu şeydir. Olay, tamamen sayısal bir ontolojik ölçekte fazlalıktır. O, salt şansın gelecek hakikatin tasdikine fırsat veren esassız, mükemmelen gelip geçici kırıntısıdır. "Olaylar, durumların 'yasaların ötesine' koydukları indirgenemez tekilliklerdir" (ET 40); bir olay, "bir düşüncenin kendisini durumdan çıkardığı, bu çıkarmayı varlığa hakkettiği noktayı" işaretler (DO 57). Her durumda, etkinliğin kendisi "durumdan anlaşılama-yan saf bir şans meselesidir" (EE 215; SP 75). Olayın böyle bir varlığı yoktur; var olduğu açığa vurulduğu derecede vardır. İz bırakmaz, hiçbir şeydir, "gözden kaybolan"dır ("*Dixneuf réponses*" 263). Eğer Badiou'nun amacı, hakikatlerin maneviliklerini onları dil oyunlarına çevirmeden bozmaksa, ki bu post-modern felsefede yaygındır ("*Dix-neuf réponses*" 263), hakikatleri "dilnin sofistçe zorbalığından" kurtaran şey, tam da onların "olay yerelleştirmeleri"dir (CS 177; cf. MP 87).

Olay ancak var olduğunu beyan etmek vasıtasıyla var olabilir: Bu, olayın yalnızca kendisine ait olduğunu, kendi kendini kurduğunu söylemenin başka bir yoludur. O aslında hem kendinin sonucu ve bunun sonucu olarak durma noktasıdır [*point d'arrêt*] (EE 219). Bu yüzden ontoloji onu reddeder (EE 205, 154). En gerçek anlamıyla, olayın hiçbir nesnelliği yoktur (EE 214). Bununla birlikte, olayın retrospektif iddiasından, militan bir sadakatin bu bildirime tutarlılığı oluşturulabilir ("İsa Dirildi," "devrim başladı").

Badiou, "bir çokluk'un [onun vasıtasıyla] bir olay olarak tanındığı her prosedüre *müdahale* çağrısı yapar" (EE 224) ve o "araya giren bir adaylığı takiben, bir uygulayıcının doğuşuna özneleştirme çağırır" (EE 430); o adaylığı sürdürmeye hizmet için -örneğin devrim ilan edildikten sonra Parti veya havariler dirilişi ilan ettikten sonra Kilise. Bu uygulayıcı üzerinden, "bir hakikat, etkinliğin adına pozitif olarak bağlı bir durumun tüm terimlerini gruplandırır" (EE 370). Bir kural olarak, "sadakatin uygulayıcısı ile sadece iki değeri ayırt edebiliriz -bağlantı ve bağlantısızlık" (EE 364 benim vurgum). Olası üçüncü bir terim yoktur. "Öyle ki, bir hakikat süreci aşamalardan ibaret değildir. Ya katılırsınız ve kurucu olayı ilan edersiniz ve sonuçlara katlanırsınız ya da bunun dışında kalırsınız. Aracı ya da arabuluculuk olmadan yapılan ayırım tamamen özeldir" (SP 22). Karar, lehte veya aleyhte olarak verilir ve felsefi olarak "saf seçim" şartlarını oluşturmaktadır (CS 190). Badiou'nun önceki Maoist çalışmasında, proletarya ve burjuva arasındaki ayırım -of la raison from les réactionnaires (gericiliğin sebebi)- onun sonraki çalışması, eşit derecede kararlı, ancak "nesnel" tarihsel gelişme ile

asgari derecede kirlenmiş bir mekanizmayı elde tutma girişimi olarak düşünülebilir. Bu da bağlantının etkili mekanizmasının aşağı yukarı Pavlus işlemi bir çeşit dönüşüm olduğunu söylemektir. “*Fidélité*” (bağlılık), Badiou'nun “olumlu” bir bağlantının korunması için kullandığı bir terimdir. “Bir olaya sadık olmak, bu olaya göre durumu düşünürken, bu olay tarafından eklenmiş durumda dolaşıp durmak demektir” (ET 38). Örneğin Schoenberg'e sadık olan Berg ve Webern veya “birbirine bağlı iki olayı düşünmeyi ve pratik yapmayı denediklerinde 1966 ve 1976 arasında Fransız Maoistlerinin siyasetleri: Çin'deki Kültür Devrimi ve 1968 Mayıs'ında Fransa” (ET 39).

Badiou'nun bir durumun “türeyimsel alt kümesi” -hakikatinin özü- olarak adlandırdığı şey, bu tür pozitif bağlantıların toplamıdır. Nihayetinde bu, bağlılığın uygulayıcısı, durumun tam bir değerlendirmesini yapmayı başarır, tam bir altkümedir (örneğin, olayın her unsurunu olaya karşı ölçmek). Aşk örneğini düşünün. Aşk bir karşılaşma, saf bir şans örneği ile başlar. Böyle bir karşılaşma, karşı karşıya kalanların belirli durumlarında tanınamazdır. Aşağı yukarı “gerçekten hemen sonra” aşk beyanı, bu karşılaşmanın olayının ismini verir ve etkilerinin bu isme karşı paylaşılan bir sadakat içinde sürmesine izin verir (Elbette, istediği zaman ihanet edilebilecek bir sadakat). “Türeyimsel alt küme” burada başlar: Bu yeni varlıkla ilgili durumu, neyin ilgili veya neyin ilgisiz veya neyle bu ilkel olay arasında ilişki kurmanın zor olduğunu anlayacak şekilde keşfetmeliyiz. Böyle yaparak, zaman içinde yavaş yavaş, durumun bir alt kümesinin izini süreceğiz, çünkü olağanüstü biçimde dallandırılmış sevgi faaliyetleri, mutlaka belirli bir zamanla sınırlıdır. Özne, türeyimseldir ve bu sebeple ayırt edilemez. Bu, aşıkların kendi oluşturdıkları özneyi ayırt edemeyecekleri anlamına gelir (“Being by Numbers” 87).

Uygun özne, tüm bu paketi (olay, müdahale, bağlantı, sadakat, türeyimsel altküme) tek sürece, uygun bir isimle etiketlenmiş bir birliğe sarar. “Özellik, uygun bir isimle [uygun adın ifadesi olmadan] doğrulanmış ifadenin yokluğunda, olayın ismine sadakatle bağlı olan şeyleri sayar. Kilise içi Aziz Paul, Parti için Lenin, ontoloji için Cantor, müzik için Schoenberg” (EE 431). Böylesi öznelere bir çeşit “kişisel” üstünlük veya imtiyaz atfetmek haksızlık olurdu: Hakikatin militanı olan kimse kendisini, herkes gibi, evrensel bazında tanımlar. “Aynı'nın üretiminin kendisi Aynı yasasına dahildir” (SP 117). Badiou'nun öznesiyle, “kendisinden bir sanat eseri yaratan” Foucault'un yetkin kişisi arasında dağlar kadar fark vardır.¹⁵ Badiou'nun öznesi, katı biçimde kişisel olmayan haşinlikle bağlanır; bir durumun sonsuz derecede türeyimsel bir evrenselliğe sonlu seçiciliği. Özne, boşluğun kendisi doğıldır (“insan dışı ve öznel olmayan (EE 429)), ancak boşluğa

yakınlık sürdürür. “Ben, herhangi bir psikoloji kavramından çok uzak (EE 264; cf. CS 286), hakikati destekleyen türeyimsel prosedürün her yerel yapılandırmasına özne diyorum” (EE 429).

Özne ve nesne bu nedenle birbirini dışlayan kategorilerdir. “Özne nedir?” O, varlığın çokluğunu imlem için ve imleme göre [...] ortadan kaldıran şeydir. Nesnellik, imleme esir olmaktır (“L’Age des poètes” 33). O zaman “öznel”, her şeyden önce varlığın imlemden kaçan o yönüdür. Genellikle, “bir özne, hiçbir yerde bilgi ihtiyadında değildir. O, bulunmalıdır” (TS 294; cf. SP 48). Nevrozun etkili öznesi, örneğin fenomenolojinin kurucu bilinci değil ancak bilinçdışıdır; aksine nevroza maruz bırakılan bilinçtir (mesela., onun tarafından nesnelleştirilmiş). Aynı şekilde, Maoist Badiou için Devrim’in politik öznesi “nesnel” gerçeklik olarak çalışan sınıf değildir; ancak proletarya, değişimi içinde sermayenin nesnesi olarak, çalışan sınıfın belirteci olan sınıf-sınırlı toplumu yok eder. “Objektiflik, temsil, daima devletin veya durum’un, durum’un muhafazasının meselesidirler” (DO 7), ve bizler biliyoruz ki, “Hakikat üzerindeki devlet kontrolünün kaldırılması bizler için bir düşünce programı olarak kalmaktadır” (DO 57). Kendisini nesnel bir statüden çıkaran özne; Badiou için olduğu gibi Sartre için de “praksis, her şeyden önce, pasiflikten veya ataletten kopma, tembellikten [*paresse*] imtina etmektir.”¹⁶

Badiou’nun erken çalışmalarından, “gerçek, nesnenin bir meselesi değildir” (TC 52) ve Badiou için olduğu gibi Canguilhem için de “özne, nesneleştirmeye direnen işlevler kümesidir.”¹⁷ Lacan’ı izleyen Badiou, “deneyimin sadece yoksun olduğu bir gerçeğe bağlantılı olduğunda (topolojik olarak), özne, nesnel olarak belirlenemediği (bir nesne tarafından belirlenmiş)¹⁸ sürece Özne olduğunda” ısrar eder (PP 80). Badiou’nun ki “ilişkisizliğin [*non-lien*] (CS 120) ıstırabına terk edilmiş, genel bir bağa veya ayrılığa maruz kalmış ve onlardan birinin öznesi olan” bir öznedir. Modern irademiz bu şekildedir: “düşünceyi bağa maruz bırakmak saf ve basittir [...]; her şey birbirinden uzaklaşır” (DZ 123). Özne, nesnenin yokluğunda var olur çünkü gördüğümüz gibi, kendisini yalnızca boşluğa dayanan bir adaylıktan yaratır. Bu öz-adaylık, gerçekte, “boşluğun” belirli bir “kenarında”, belirli bir “yer”de konumlanmıştır. Fakat bu seçicilik, öznenin kendisini hiçbir şekilde nesneleştirmez. Özne, süregelen bir karardır; haddi zatında, bir kararsızlığın kararların tutarlı yaptığı fevkalade öznel koşuludur. Özne, katı bir “inanç”, bir hakikate “güven” meselesidir. Ve hakiki bilinmeyen olduğundan dolayı, çok kısa ve öz bir şekilde “özne, kendine güvendir”, ki “suretsiz bir özne de denilebilir.”¹⁹

Hakikat

Badiou'nun öznesi, yaptığı şeydir ve yaptığı şey, hakikate katalizör görevi görmektir. Badiou için onunki, "her şeyden önce bir hakikat [*la verite*] doktrini"dir.²⁰ "Hakikat kategorisi, hakikatin her zamanki gibi, evrensel, mutlak, her nevi niteliğin, aracılığın veya yorumun ötesinde olduğu her olası felsefenin merkezi kategorisidir" (CS 62). Her şeyden fazla ebedi: "bir hakikat zaman içerisinde zamanı aşan şeydir" ("Being by Numbers" 87). "Her hakikat bir kereliğine tekil ve evrenseldir" (CS 240; cf. DO 47; CS 199; SP 23). Yani, Badiou'ya göre, hakikat, durumuna içkindir; yalnız belirli bilgilere (*savoir*) ve anlamlara (*sens*), doğru söz'e (*véridique*) karşı tanımladığı gibi bir durumun hakikatidir. Bir hakikat süreci, sadece asıl noktası olarak [*point réel*] tekilliğinin bir doğrudan, öznel tanımasıyla desteklendiği ölçüde evrenseldir. "Aksi takdirde, son çare olarak, gözetimlere veya belirli işaretlere" başvurmak durumunda kalırız (SP 23). Gerçek, bilinenlerden "çıkarılır." Hakikatler, sadece yeni, "mutlak başlangıçlar", "düşüncenin kıyas kabul etmez tekillikleridir" (DZ 136). Yani, herhangi bir şey gibi, "bir hakikat sadece bir çokluk'un [ya da kümenin] tekil üretimi olabilir. Bütün mesele, bu çokluk'un o kümenin dilinin otoritesinden çıkarılacak ya da ona göre ulaşamaz olmasıdır [*soustrait à*]. Ayırt edilemez olacaktır."²¹ Badiou, çıkarma (*soustraction*) terimini diğer şeylerin yanında; genel olarak, bir sınıftan, yani hâkim bir sınıf tarafından atanmış bir yerden, dünyevi çıkarılardan ve emlak servislerinden, iletişimden, ticaretten ve yorumdan özgür kalmayı tanımlamak için kullanır. Çıkarma, özet olarak, hakikatin doğru şekilde anında gerçekleştiği ve aracılığın ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkarıldığı anlamına gelir. O, "kültürel"in tüm alanı azledildikten (yok edilmemekle birlikte) sonra geriye kalan şeydir; insan deneyiminin canlı gerçekliğidir (SP 105-108). Genellikle, çıkarma ne kadar radikal olursa, sonucu hakikate o kadar uygun olur. Badiou'nun daha geleneksel Maoist günlerinde açıkladığı üzere, "bir devrim ortadan kaldırdığı şey için tanınırlığı hak eder" (TS 259).

Badiou, en yeni yazılarında, bu tür çıkarma işlemleriyle ilişkili dört formun ayrımını yapar: a) bir normdan karar verilemez bir çıkarma; b) "Ayırt edilemez" bir işaretten çıkarmadır. c) "türeyimsel", bir tahminden çıkarmadır ve (d) "ifade edilemez", tekilleştirmenin kendisinden çıkarılan tekilliktir."²² Sırasıyla her yönü dikkate alıyorum.

Gerçeğe karar verilememesi demek, onun hesaplamanın, çıkarların veya faydaların hesaplanmasının ötesinde olduğu anlamına gelir. Kararsız ifade, usulen değersizdir ve bu onu, klasik ekonomilerin kanunlarını ihlal edecek şekilde değerli yapan şeydir (CS 180). Hakikatin karar verilemez olması -karardan bir tür ertelemekten uzak olarak- hakikatin tespiti veya

beyanının, onu doğrulayan veya ilan eden karar ile tamamen aynı olduğu anlamına gelir. Hakiki, hakiki olduğuna karar verilen şeydir, daha fazlası değil. Hakiki, eğer, yalnızca bu ölçütler, tüm “nesnel” değerlendirmelerin yokluğunda ilişkiler veya göz önünde tutulma elde ederse o zaman hakikidir. Daima, “bir karar verilemez’in varlığına asla aksiyomatik ön koşulların yolu haricinde bir şeyle karar verilemez [*l’existence d’un indécidable n’est jamais retranchée que par une supposition axiomatique*]”.²³ Gerçeğin ayırt edilememesi, bunun bir nesne olarak ele alınamayacağı anlamına gelir. “Gerçeğin nesnenin kategorisiyle hiçbir ilgisi yoksa, bunun tam olarak nedeni, sonsuz bir işlemin sonucu olarak her zaman, ayırt edilemez bir çokluk oluşudur” (MP 77). Bir hakiki nosyonunu ayırt edilemez olarak savunmak, Badiou’nun “inşacı”, hakikat arayışı -yani kanaat, hem Leibniz, Wittgenstein hem de “dilsel dönüş”ün modern partizanlarına özgüdür; bu düşünce, ayırt edilemez bir şey düşünemez [...], dil için erişilemez [*soustrait à*] olanın ne düşüncesi ne konsepti olamaz- olarak adlandırdığı şeye meydan okumaktır.”²⁴ Hakikatin türeyimsel olması, hakikati hem bir tekil prosedürün çoklu sonucu olarak, hem de adlandırılabilir alanda bir delik veya çıkarma olarak düşünmemize olanak sağlar (MP 87). Ve son olarak, hakiki olanın nihai biçiminin isimlendirilemez olması, türeyimsel savın Stalin veya Kültür Devrimi’nin feci hatalarını tekrar etmemesini sağlar. “Uygun ismin ‘aslı’ daima olduğu gibi, eşsiz [...] olandan kaynaklanır. O yüzden, uygun olanın uygundur. O kadar tekil [dir] ki, uygun bir isme bile tahammül edemez. Tekilliğinde o kadar tekil [dir] ki, tek başına uygun bir ismi yoktur” (CS 185-186). Badiou, aşk alanında cinsel hazzı (CS 208); politika alanında kolektifi, şiir alanında kendi içinde dili; matematik alanında tutarlılığı örnek olarak verir (CS 224 n.38). Bir durumun öznel olarak iddia edilen gerçeği asla nesnel özü ile karıştırılmamalı, asla “norm” haline gelmemelidir.

Bu dört alan ya da boyut, Badiou’nun felsefenin “koşulları” ya da “türeyimsel prosedürler” olarak adlandırdığı şeyi oluşturur: bilim (daha doğrusu ders [*matheme*]), sanat (daha doğrusu, şiir), politika (daha doğrusu, [...]) özgürleşme, ve aşk (daha doğrusu cinsel pozisyonun ayrışım hakikatini yaratan prosedür).²⁵ Türeyimsel prosedürler, ilgisiz ya da belirsiz hale gelmenin çeşitli boyutlarını işaret eder. Neden özellikle bu dördü? Çünkü, öznenin farklı olarak bireysel ya da kolektif kabul edilen muhtemel örneklerini seçip ayırırlar (özne kendi başına tekil kalır, tabii ki her durumda). Aşk, “bireyin alanında edinir.” Aşk, sadece “ilgili bireyleri” [...] etkiler ve bu nedenle, sadece onlar için aşkları tarafından üretilen tek hakikat, varlıklarının ayrılmaz bir parçasıdır” (EE 374). Buna karşın politika, sadece kolektif boyutla ilgilidir; tamamen türeyimsel bir eşitlik, istisnasız bir çeşit-

lik. Devletin yokluğunda [*ou est convoqué le vide du social au défaut de l'Etat*] toplumsal boşluğu [proletarya veya muadili] davet eden tüm "devrimci politikaların [...] ölçütü budur. Ve "karışık durumlarda", -bir bireyle olan durumlar "araç", ancak kolektif bir ima- sanat ve bilim, bilme'nin, bilginin salt aktarımının ötesinde saf bir buluşu veya keşfi etkiledikleri ölçüde türeyimsel olarak vasıflandırılırlar (EE 374). Kısacası, "aşk'ın olduğu ölçüde bireysel bir özne vardır; sanat ve bilimin olduğu ölçüde karışık bir özne, [özgürlükçü] politikalar olduğu ölçüde kolektif özne vardır" (EE 430). Diğer insani tecrübe alanları için, dünyevi statülerine, çıkarlarına mahkûm olurlar. "Her özne sanatsal, bilimsel, politik ya da sevgi doludur [...]; bu kayıtların dışında, sadece varoluş ya da bireysellik vardır ancak özne yoktur" (MP 91). Özellikle, ticaret felsefesi [*philosophie commerçante*] olamaz (EE 376). O zaman, Badiou'ya göre, zamanımızın en büyük olayları, türeyimselle dair en zorlayıcı vesilelerimiz nelerdir? Bir Platonik jestin kavramsal özünde yer alan türeyimselin, çokluğa yönelmesi, felsefenin tescili için olduğu gibi, onun modern koşulları için de bir birlikte var olma olanağının temelidir. Günümüzün yaratıcı politikaları hakkında, var olduklarında, en azından 1793'den bu yana sadece eşitlikçi, devlet karşıtı olduklarını; tarihin yığılmış katmanları ve sosyalliğin bulanıklığı, bir insanın türeyimselliği ve tabakaların yapısökümü, diferansiyel veya hiyerarşik temsillerin enkazları, bir tekilik komünizmi varsayımı arasında iz sürdüklerini biliyoruz. Şiir sanatı ile ilgili, herkese sunulmuş, araçsal olmayan, bölünmemiş bir dil, dilin türeyimselliğini kendiliğinden bulan bir dil kullanımı araştırdığını biliyoruz. Matematik'in tüm sunulabilir ayrımlardan yoksun kalan çokluğu, çoklu-varlığın türeyimselliğini kavradığını biliyoruz. Nihayetinde aşk ile ilgili, karşılaşmanın ötesinde, kendisini bulduğu saf İKİ'ye sadık ilan ettiğini ve [içinde] kadın ve erkeğin olduğu türeyimsel bir hakikat yarattığını biliyoruz [*il fait vérité générique de ce qu'il y a des hommes aet des femmes*] (MP 91-92).

Daha spesifik olarak, Badiou, aşağıdaki olaylarla bir "bağlantıyı" sürdürür: matematikte, Cantor'dan Cohen'e küme teorisinin evrimi; politika-da, Çin'deki Kültür Devrimi'nin karma etkisi, Fransa'da 1968 Mayıs'ı, İran Devrimi ve Polonya Dayanışması; şiir sanatında, Rimbaud, Mallarmé ve Celan'ın çalışmaları; aşk ve arzuda, Lacan'ın örnek niteliğindeki çalışması.²⁶ En geniş anlamıyla Badiou'nun felsefesi, bu olayların birlikte var olma olanağını tesis etme çabası, türeyimselin bu ilanlarına sadık olma gayreti olarak okunabilir.

Hakikatin özneleştirilmesi ve türeyimsel prosedürleri vasıtasıyla meydana çıkan şey, saflığıyla, dünyevi ilişkilere aşkınlığıyla tanımlanan bir nihai üründür. "Hakikat ya da Fikir hakkındaki nihai soru, Nasyonun

karakteristik niteliğinin saflık olduğu görüşüdür" (CS 118,119): Saflık bir fikrin artık hiçbir ilişki [*lien*] tarafından sürdürülmeyen bileştirmesidir. Bir varlıktan, saflığını ayırma açısından, bütün ilişkilere ilgisizliğini, izole edilmiş sentilasyonunu, soğukluğunu, ayrışımını, bakirliğini almaya çalışan bir fikir [*à la Mallarmé*]. Nosityon'un saflığının öne sürdüğü, her şeyden önce belirlediği, varlığın ilişkisiz yalnızlığı, her yasanın, bağlantı kuran ve ilişkilendiren her anlaşmanın etkisiz karakteridir (CS 120).

Saf, *rupture des liens* [kopuk bağlantılar] vasıtasıyla, önce sadece ayırma olarak, sonra aktif izolasyon olarak kavranır. Hakikat, sonsuz bütün bilinirlik veya yakınlık algısından kaçtığında var olur (CS 128). Her alanda, "varlığın gerçek sonsuzluğu, hesaplanabilir bir ilişki içinde tutulamaz [...], ve ilişkiyi tolere edemez [*ne supporte pas le rapport*]"²⁷ O zaman en iyi ihtimalle, diğeriyle ilişki, burada bir hakikati paylaşmakla sınırlıdır.²⁸

Yani: Bir mi yoksa birçok özne mi? Badiou'nun erken dönemleri için kesinlikle, "sadece tek bir özne, tek bir güç vardı" (TS 160) -proletaryanın öznesi Parti haline geliyor. Sonraki dönemde Badiou için daha az nettir. "Geçerli sadece tek bir [*seul*] özne değil, hakikatlerin olduğu kadar çok özne olduğunu ilan etmiştir" (ET 28). Ayrıca, öznenin nadir ve her zaman tekil olduğu gerçeğini vurgular.²⁹ Soru o zaman tek ve tekil arasındaki ilişkiye döner. Badiou, örneğin, "insanlık, gerçeklerin tekilliğini savunan şeydir" (CS 258) ve "bir insanlık olduğunu" (CS 258) yazar. Özne, "bir gerçeği savunan" olarak tanımlandığından (EE 429), bu mantık, tek-tekil bir özne yönünde çalışıyor gibi görünmektedir. Dahası, "böylesi bir hakikat, konumlandırmak için erişilmezdir [*soustraite à*]" (CS 260), o zaman hakikat ile bilgi (veya "konum") arasında aktif bir ilişkinin -ilişkisizlik veya çıkarmadan başka bir ilişki- olmadığı durumlarda, Badiou'nun çok sayıda özneyi ve hakikati nasıl açıklayabildiğini anlamak zordur. Bu çoğulluğun getirdiği sorunlar, Badiou'nun devam etmekte olan çalışmasının merkezinde yer almaktadır ve bu makalenin geri kalanını oluşturacaktır.³⁰

Ortaya çıkan soru, Lyotard³¹ tarafından Badiou'ya dayatılan "kararcılık" suçlamasıyla, çalışmalarının kendine özgü mutlakiyetçi boyutundan daha az ilgilidir. Badiou hangi anlamda gerçekliğin kesin olarak egemen bir fikrini onaylar? Mutlakiyetçiliğin "egemenliği" tek veya tek anlamlı -Bodin'in açısından tüm özel ilgilerin ötesinde ve hepsine karşıt olduğu gibi³², "ebedi", "öz-rastlantısal", saf ve bölünemez bir öz"³³ -olarak tanımladığını biliyoruz. Belirtilen sosyal alan üzerinde egemenliğin niteliksiz aşkınlığını kurar, öyle ki egemen her zaman ve her yerde, alanın tüm içkin uzantısına, belirli bir kısmıyla sınırlı olmaksızın ya da onunla ilişkilendirilmeden yakındır. Sadece kamu menfaatine tamamen ilgisiz veya onunla aynıdır; Tanrı veya Aklın kendisinin menfaati ile. Belirli pozisyon = savaş veya felaket

denklemini (Hobbes ve Spinoza'nın "doğanın savaş hali" olarak adlandırdıkları şey)³⁴ varsayar ve böylece aşkın pozisyon yoluyla savaşa son verir.³⁵ Mutlakiyetçilik, tarihsel olarak, yalnızca Badiou'nun 20. yüzyılın kötü özellikleri olarak tanımladığı şeylerle karşılaştırılabilir olan, belirli ilişkilerin, konumların veya çıkarların kıyametvari kriziyle başlar. Çıkar çatışmalarını, çıkarın ötesinde bir güç, sadece bir çeşit aydınlanmış bir öz-kısıtlama yoluyla düzenlenen saf bir kayıtsızlık pozisyonunu tesis ederek giderir.

Badiou'nun felsefesinin böyle bir mutlak mantık üzerine bir varyasyon olarak okunabileceği en azından birkaç yol vardır- muhtemelen özellikle üç yol. Birincisi, temel kavramlarının tümü, modeli aksiyom olan bir öz kurucu otoritenin ifadeleridir. Binaenaleyh, ikincisi, etik felsefesi bir gücü diğerine bağlamaz, fakat yalnızca bir gücün kendi kendini kısıtlamasını içerir ("O zaman, bir hakikatin etiği, tamamen, güçlerine ilişkin [CS 194], bir çeşit kısıtlamadan, yalnızca öz-ayrıntılıdır içinde "direnmesine" ve "devam etmesine" izin veren bir kısıtlamadan kaynaklanır" [Et 78; SP 99]). Üçüncüsü, Badiou, nihayetinde mutlakiyetçiliğin yıkılmasına neden olan sorunu paylaşıyor: bir yandan egemen iktidar arasındaki ilişkinin sorununu, diğer yandan sosyal çıkarların çokluğu. Egemen, Badiou'nun Saf'ı gibi, başkalarıyla olan karşılıklı kurucu ilişkilerin yokluğunda ele geçirir. Egemen, tam olarak bir *sujet sans objet* (uygulanamaz obje) dir. O, sahip olduğu tek varlığı, olma kararı olandır. Egemenliğin basit varlığı, onun doğal olarak meşru olduğunu, oluştuğunu (diğerleriyle ilişkisinin aşkını) sav eder; onu eşsiz, evrensel ve "haklı"³⁶ (ve sonuç olarak diğerleriyle ilişki kurmaktan aciz) olarak tesis eder.

Badiou'nun tüm ana kavramları, bu bağlamda egemendir. Aynı şekilde, "hakikat, özne hakkında konuşmadı, ama kendinden konuştu, sadece kendi hakkında konuştu."³⁷ Onun ontolojisi, *l'être en tant qu'être* (Varlık olarak varlık) söylemi, tamamen sonsuz ve boşluğun aksiyomları olan kendi kendini oluşturan kararlar üzerine inşa edilmiştir: "bu kavramlar [boşluk, sonsuz], yazılı biçimi aksiyom olan bir karardan kaynaklanır" (NN 263). Onun *olayı* tam olarak kendine ait bir unsur açısından ontolojik çelişkidir (EE 219) ve eğer "Şans [*le Hasard*], olayın saf düşüncesiye," bunun nedeni "Şansın tehlikede olduğu her eylemde Fikrinin öz-gerçekleştirmesidir ve hiçbir şekilde dünya ile bir bağlaşım değildir."³⁸ Aynı sebepten dolayı, özne, yalnızca hakikate göre doğrudan ve sadece kendisine karşı sorumlu olarak tanımlanabilecek olandır -"özne, kendi içinde özgüvendir." ("D'un sujet enfin sans objet" -"Sonunda nesne olmayan bir öznenin" (21). Kendisini oluşturan, Badiou'nun çalışmasında bir sabittir:

Biçimsel, matematiksel kurguların zekâsı, matematiğin kavramsal uygulamasında görevlendirilmektedir. (CM 62)

Şiir, sadece [ne se donne que] eyleminde erişilebilirdir.³⁹

Siyaset yalnızca kendi kategorilerinden, kendi deneyimlerinden bahseder.

Siyasi bir silsile, homojen bir tekillik olarak, ampirik hadisesinin heterojen doğası üzerinden değil, silsilenin kendi perspektifi üzerinden düşünülmeli ve tanımlanmalıdır.⁴⁰

Nihayetinde, fevkalade egemen olarak, “felsefe kendi tarihinde, hakika-
tin önemsizleştirilmesinden, aynı zamanda eyleminin öz-liberasyonundan
başka bir şey değildir” (CS 82). Badiou’nun nihai hedefi, “felsefenin ken-
disinin, tekil sınırlandırmasında, önerdiğim tanımla uyumlu” egemenliği-
nin beyanı olarak oldukça doğru bir şekilde tanımlanabilir” (CS 76-77).
Badiou her zaman, felsefenin “uygun yeri” arayışında, “kendisinden başka
bir şeyi yetkilendirmesi”ne karşı yazar (“L’Entretien de Bruxelles” 2); ken-
di tarihi de dahil, “Felsefe kendisini, tarihini yargılayan bir felsefe olacak
şekilde belirlemeli, tersini değil” (CS 58-59). Badiou özerkliğini başka bir
boyutla-tarihi, aşkın, dilsel, şiirsel, toplumsal veya kültürel-yetkilendiren
tüm “felsefi” spekülasyon biçimlerine karşı çıkıyor. Başka bir deyişle, “eğer
diyalektik düşünce, temsil düzeniyle bağlarını koparırsa, kendi deneyimi
dışında bir gerçeklik garantisi yoktur” (PP 90).

Her şey, bir egemenin savını veya “koşulsuz” noktasını tahrik eder -ke-
sinlikle koşulsuz çünkü kendisi dışında başka hiçbir şey tarafından koşul-
landırılmıyor. “Bu dünyada koşullu olan, nesnelerin, paraların ve imgelerin
dolaşımına ilişkin yasa kapsamındadır” (DP 21; cf. SP 7). Dolayısıyla, mo-
dern felsefenin radikal talebi bu dolaşımın kesilmesi içindir; onun görevi,
koşulsuz bir limit veya ‘sabit nokta’ [*point d’arrêt*] olduğunu duyurmak veya
varsaymaktır.⁴¹ Bu, egemen veya radikal olarak tekil olanın orijinal karak-
teristiğidir:

Tekillik için mesele üzerine düşünürsek, o tamamen, daima bir karar
meselesidir ve her karar, eninde sonunda, gerçek bir karar olduğu, bir ha-
kikatin bağlandığı veya bir şeyin bir hakikate bağlandığı ya da sabit bir
nokta tarafından desteklendiği ölçüde tekil bir karardır [...], bu, bir kararın
düzenidir, yani bu aynı zamanda tekil’in de düzenidir (DP 27-28).

Tekil ya da Belirli?

Badiou’ya göre, dünya, saf olmamaya yönelir -hâl’in nesnel banalitesine,
konumlanmış çıkarların küçük pazarlıklarına yönelir vb.⁴² Bizim çağdaş
durumumuz, her şeyden önce, yatırım rekabeti için ortam, “ezilen alt kü-
meleri” olarak emtia borsasının boş soyutlanması içindeki birçok emtia-pa-
zarın zaferi gibi birbirlerine bağlı çeşitli özgüllük, kimlik veya topluluk
politikası biçimlerine çekilmekle karakterize edilir (SP 7-8). Badiou’nun

anlayışında hakikat ve saflık, böylesi bir dünyada tam anlamıyla hiçbir yere sahip değildir (TS 28-29; SP 60). Dünyadaki Saf'ı bir şekilde sürdürmek için bitmeyen uyarıklık gerekir. Felsefe kendisini sonsuza dek, ilişkilerden ve bilhassa, yorumcu ve yorumlanan, özne ve nesne arasındaki hermeneutik ilişkiden arındırmalıdır.

Badiou'ya göre, bu çaba dört cephede benzer bir aciliyetle gerçekleşiyor: Sofizme ve fikirlerin ve dil oyunlarının (Lyotard ve sonra Wittgenstein da olduğu kadar "Anglo-Sakson analitik skolastisizmde" [DZ 145]) parçalanmasına karşı; biraz hayranlık ve saygıyla "anti-felsefe" (gerçek değer etkisiz bir aşkınlığa veya "saf eyleme" teslim edilmesi: Kierkegaard, Nietzsche, Aziz Paul, Rousseau, Pascal ve Lacan'da olduğu kadar erken Wittgenstein da) olarak adlandırdığı şeye karşı; oluşun yorumlanmasına veya bir yaratıcıya veya gerçeğin (Heidegger ve Levinas, Deleuze de olduğu gibi) ötesinde sanallığa yarı dinsel bir dönüşe karşı; genel olarak "dünyevi" çıkarlara ("kültürel politikalar", liberalizm) karşı. Dördü de sonunda, tek bir "hatanın" değişkenidir -arabuluculuğa, ilişki ve anlamın alanına, sanal ve gerçek arasındaki alana böylesi bir bağlanma. Badiou, çağdaş "dilsel dönüş"ün tüm biçimlerine, tüm neo-Leibnizci "yapısalcılık" biçimlerine karşı kararlı davranıyor: Tam olarak, "nihai soru, düşünülebilir'in dilin bu eksiksiz yargısı için erişilemez [*soustrait à*] olan bir alanının var olup olmadığıdır.⁴³ Daima, Badiou'nun aynı düşüncesi, anlamın bütün hermeneutliğini hariç tutuyor; tıpkı türeyimsel "politikalarının tüm yorumları hariç tuttuğu gibi" (CS 250). Bu dışlamanın özünde, en geniş anlamıyla dünyevi veya "ay yörüngesi" koşulu olarak adlandırılabilir şeyin reddedilmesi vardır. "Dünyada olmak demek: Fikirsiz hareket etmek" (CS 218). Böyle bir "dünya [monde]" Badiou'ya göre, iletişim ve çıkar, genelleştirilmiş bir bağlantı hal'inin toplumsal bağları, zorunlulukları, varlıkta [nesnel] bir korumaya vasıtasıyla tanımlanır (ET 42). Dünya, başka bir deyişle, varlıktan çıkarılmanın bütün biçimlerine karşı örgütlenmiştir (PP 110; DP 22), eğer felsefe bir nevi "mantıksal isyan", "evrensel" boyutlarla bir "bahis [pari]" ise (DP 5-6), her adımda dünya tarafından engellenmiştir. Dünya, yalnızca ticari bir özgürlüğün yanılması yoluyla isyana; "iletişimin mantıksız boyutuna", görüntülerin ve fikirlerin "tutarsız" aktarımına (DP 8; ET 46-47) tabi olduğundan mantığa, şansla ilişkisini kesmek için çalıştığından, gerekli güvenlik hesaplamasını onaylamak için bahse ve bizimkisi "özelleşmiş ve parçalanmış bir dünya" olduğundan, belirli toplulukların ve bilgilerin sadece paranın yanlış soyutlanması yoluyla olanaklandırılması ve birbirine bağlanması, birlikte gruplanması olduğundan evrensele karşıdır (DP 8-9; SP 7-8). Herhangi bir organize ilerici politik projenin çöküşünden başı dönmüş, küresel finans piyasasının özel ortamı içinde tuzağa düşürülmüş

olarak “bizler, toplulukçu, dini ve ulusalcı tutkuların çağdaşlarıyız” (DP 29; ET 12).

Bu son nokta özellikle acildir. “Hiçbir topluluk, gerçek ya da sanal, yüz yüze bir felsefe duruşu sergilemez [*n’est en vis-à-vis de la philosophie*]” (CS 85). Felsefe, atıfların yokluğu [*absence d’adresse*], hedef yoksunluğu ile karakterize edilir. Badiou bunu, özü olmayan müritler aracılığıyla aktarılan ortaksız bir söylem olarak tanımlar (CS 85). Felsefe ve toplumsal özgüllük karşılıklı olarak münhasırdır; “her seçicilik bir uygunluk, bir uyumculuk (konformizm)”, oysa her hakikat bir uygun olmayandır (SP 117-118). Badiou en azından bunda zamanının insanıdır. “Bizim zamanımız” Badiou için olduğu gibi, Levinas, Deleuze, Lyotard, Lacoue-Labarthe, Nancy, Faye ve Agamben için de kendi farklı yollarında, her şeyden önce faşizm ve neo-faşizmlerin tekrarı ile işaretlenmiş bir zamandır. Hobbes veya Bossuet için olduğu gibi, Badiou için de felsefe ve tarihin problemli ilişkisi ancak kalıcı boşanmaları ile çözülebilir. Dolayısıyla, onun “topluluğu” reddi veya daha “olumlu olarak” tamamen türeyimsel bir topluluk formu savı, Blanchot’un *communauté inavouable* (itiraf edilemeyen cemaat) ile Nancy’nin *communauté désœuvrée*’una (esersiz cemaat) ve Agamben’in *coming community*’sine uyum sağlayarak, bulunan ve bulunma olmaksızın saf sunumun birçok çeşidi, yer olmaksızın saf bir yer değişimi.⁴⁴ Badiou’ya göre “hiçbir şey, komünist toplum fikrine toplumsal bir özden daha fazla karşı çıkmaz; Musevi, Arap, Fransız veya Batılı. Hiçbir şey toplumu, ekonominin ve toplumsal kültürel alanların ‘realist’ ittifakından daha imkânsız kılmaz” (CS 218; cf. 223). Felsefe, Deleuze’nün hakikatin mekândan bağımsızlaştırılması olarak adlandıracağı şeye etki eder:

Özgürlük siyasetlerinin olabilmesi için topluluğun öneminin [...] ifade edilemez kalması kesinlikle gereklidir. Afrikalı-Amerikalılar için kadınlar ve diğerlerinin diğer herkesle eşit haklara sahip olması, diğer zeminlerde de desteklenmesi, Afrikalı-Amerikalı bir topluluğun veya kadınların varoluşundan kesinlikle daha zaruri [bir konudur]. Eşit haklar ekibi gerçekten ilerici ve gerçekten politiktir; yani, sadece argümanlarını her-kese açık bir alanda, evrensellik alanında bulursa özgürlüktür. Eğer olmazsa [...], durumun durumunun görünüşüne dair derin bir önerimiz var.⁴⁵

Badiou’nun topluluk eleştirisini sivrilten (diğerlerinden ayıran) şey, onu kuşkusuz modası geçmiş sonucuna vasıtasıyla taşıdığı titizliğidir: “Diğerinin tanınmasına dayanan bütün etik hükümler saf ve basitçe terk edilmelidir. Asıl soru yönünden -ki bu gerçekten olağanüstü zor bir soru- bu, Aynı’yı tanımaktan çok daha fazlasıdır.”⁴⁶ Bir sonsuz çokluk onotolojisi

başkalığı, -sonsuz başkalığı- nesnel olarak ne olduğunun salt banal özü olarak önerir. Yani, "farklılıklar var olan şeyler ve hakikat henüz olmayanların oluşudur, farklılıklar, kesinlikle, tüm hakikatin azlettiği veya önemsiz [...] kıldığı şeylerdir. Filhakik Aynı, ne olduğu (mesela farklılıkların sonsuz çokluğu) değil; bir hakikat olarak olagelendir [*advient*]. Sadece böylesi bir gerçek farklılıklara kayıtsızdır" (ET 27). Aynı, türeyimsel, Badiou'ya göre -ve fevkalade tartışmalı nokta- esasen bir kültüre bağlı değildir: "Aynı, aynılığı içinde kültürlü olmaya ihtiyaç duymaz" (CS 250; cf. SP 117). Aynı, belirli'nin çıkarılması yoluyla elde edilen şeydir. Elbette, ancak bu temelde felsefe ve yorumlama arasındaki mutlak ayrım muhafaza edilebilir. "Geleceğe, topluluğa yapılan her münacat, direkt olarak hakikatlere karşı çalışır" (ET 67), toplumsal için "sosyal", "ilişkinin yerinin adlandırılmasını" etkiler, bir "bilgi" ve görüş mekânı (PP 19). Eğer "görüşler sosyalleşmenin çimentosu ise", onlar sırf bu nedenle "zerre kadar hakikat barındırmazlar" (ET 46,47).

Problem

Bu argüman çizgisindeki zorluklar yeterince açıktır. Politik ve toplumsal, hakikat ve bilgi arasındaki ilişkinin yokluğunda bir öznenin özgüllüğünü ne belirler? "Bir hakikatin gücü, bir kırılmanın gücü olduğundan, bir hakikat, durumun doğrudan doğasına yerleşik, dolaşımda olan bilgileri ihlal ederek döner" (ET 62). Fakat, bizlere bu dolaysızlık içinde, böylesi bir durumun tekilliğini ölçme olanağı veren nedir? Badiou'nun devam etmekte olan çalışması, bu problemle doğrudan -belirli ve türeyimsel, göreceli veya konumlanmış ve mutlak veya tutarsızın bağlaşımı için titiz bir çerçeve geliştirmek için kategori teorisinin kaynakları tarafından yönlendirilen bir çaba- yüzleşmektedir. Elbette sonuçları değerlendirmek için çok erken. Burada Badiou'nun yüzleşmesi gereken zorlukların sadece ikisine dair ipucu verebiliriz. Badiou, nihayetinde, her ikisi de türeyimseli ve belirlisi arasındaki ilişkiyi ilgilendiren [zorluklarla] yüzleşmelidir. (Sonra gelende, belirli ve *belirlenmiş* olarak adlandırılabilir şey arasında ihtimamla ayrım yapmak gereklidir. Aktörler, eylemleri onun tarafından belirlenmeksizin bir duruma özeldirler; tıpkı tarihsel bir yorumun, yorumu onlar tarafından belirlenmeksizin tanımladığı gerçeklere özgü olması gibi. Belirli, ne görüldüğünden ziyade, nasıl gördüğümüze dair bir bakış açısı meselesidir; belirli, ilişkili, belirgin ancak tanımlanmıştır (bir *sen* ile bağlantılandırılan bir *ben* olarak). Bunun aksine, belirtilen pozitif niteliklerle (fiziksel, kültürel, kişisel) *tanımlanır*; belirtilen, bir kalıtsal "içgüdüler" meselesi olduğu kadar, bir edinilmiş güdüler meselesidir. Felsefenin ya da eleştirinin en

genel çabasının belirtilenden belirli'ye (özele) geçmek olduğunu söyleyebiliriz (Sadece tekil'e maruz kalmadan). Badiou, kesinlikle, belirtilene dair önemli ve zorlayıcı bir eleştiri getirir. Fakat, belirtileni belirliden ayırmak için yetersiz araçlara sahiptir. Bilhassa, "bilgi"ye [*savoir*] dair [vasıtasıyla] birinin diğeriyle bağlantılandırılabilceği sürdürülebilir bir teoriyi henüz formüle etmedi.)

- İlk zorluk, boşluğun yeri -"etik" çıkarımlar olarak sunduğu şeylerle dolu bir yer ile ilgilidir. "Felaket" veya "kötü", Badiou'nun "önemli" veya "mutlak"- nesne haline gelmek için çabalayan ve dolayısıyla durumun hal'i ile kaynaşan bir özne- hale gelmek için mücadele veren türeyimsel bir prosedür için kullandığı sözcüktür. Nazizm, olağanüstü örneği getirir; "pozitif olarak" etkilenen özne hali olarak Nazi ilerleyişi, durumun boşluğunun "negatif" olarak belirtilen ilerleyişi ile ikiye katlanır (Yahudi, çingene, Slav olarak)⁴⁷. Badiou, ne pahasına olursa olsun, hakikat prosedürünün, kendi kendini kendi nesnesi olarak almamasını (kabul etmemesi) savunur. Öznel olarak ileri sürülen hakikatte niteliğin türeyimsel yokluğu, varlık olarak varlık'ın öznel belirsizliği [olarak] alınmamalıdır.

Diğer bir deyişle Badiou, sistemindeki *iki boşluğun* -mantıksal ve ontolojik- net ayrımını sağlama almalıdır. Diğer yandan, "Hakikatin [...] boşluğu, gerçekten boşluktur" (CS 72) ve "felsefenin subjektif konumunu karakterize eden şey, onun saf ve basit bir şekilde boş olmasıdır" (CS 85); boş küme $\emptyset$, ontolojinin temeli ve "boşluğun uygun adı", tabii ki "eşit derece" boştur. Fakat, hakikatin mantıksal boşluğunu ontolojik ile tanımlamak için $\emptyset$ ifade edilemez olanı isimlendirmek ve böylelikle hakikatin bir "sürdürülebilirliğini" sav etmektir. "Hakikatin varlığı, [aşağıda belirtilen için] hakikat değildir":

Varlık olarak varlık, hiçbir hakikat tesis etmeden vücuda gelir. Varlık ve hakikatin bu radikal ayrımı birçok eleştirmenin, özellikle de hakikatlerin varlığına dair karmaşık bir anlayışa vardığı noktayı -hakikatin hakikat olarak ayrılması- kavramada en çok zorluk çektiği şeydir.⁴⁸

Başka bir deyişle, hakikat boşluktan inşa edilir, boşluğun içinde değil. Boşluk ile ilgili, "çağrısından, sadece prosedürün, hakikatin bir prosedürünün zahmetli çalışmasından kaynaklanan -daima olay(sı)- hiçbir deneyim olmaz."⁴⁹ Badiou, yine de şunu yazdığında eleştirmenlerinin kafa karışıklığını teşvik eder:

Gerçek bir olayın bir gerçeğin kaynağında olmasına olanak tanıyan, herkes için olabilecek ve ebediyen olabilecek tek şey, tam olarak, onun

bir durumun seçiciliğiyle sadece kendi boşluğunun önyargıları üzerinden ilişki kurabilmesidir. Boşluk, hiçliğin çokluğu, kimseyi ne dışlar ne de kısıtlar. O, varlığın mutlak nötrlüğüdür (ET 65).

Bir hakikatin evrensel hakikatini “neden” inşa ettiği, gerçekte, “hiçliğin çokluğu”dur; Ø, “varlığın mutlak nötrlüğünün” temelidir. Yani eğer “birkaç boşluk yoksa, sadece tek boşluk varsa” (EE 82) ve eğer “boşluk yasası, ayırırda ise” (EE 227), neden bu ilgisiz tekillik hem ontolojik ve hem de mantıksal boşluklarda geçerli değil? Hiçbir boşluğun *belirlenemeyeceğini* söylemeye gerek yok.⁵⁰ Hakikatin boşluğu, sadece eğer indirgenemez derecede belirli olduğu düşünülebilirse -yani, yalnızca başka bir şeyle (örneğin tarihsel bir olayla, durumun yapısıyla ilgili olarak) bağlantılı olarak var oluyorsa- mutlak evrensel ontolojik boşluktan ayrılabilir. Bu, Badiou'nun “olay yeri” -bir durumun o kısmı, dahil edilmiş ancak durum tarafından tanınmamış, “boşluğun kenarında” konumlanmış (konum, örneğin, tamamen ataerkil bir toplumdaki kadınlar, ya da tamamen kapitalist bir toplumdaki proletarya tarafından işgal edilir)- tanımı üzerinden temin etmeyi umut ettiği şeydir. Hakikat, belirli koşullardaki, belirli bir durumun boşluğunun belirli bir çağrısı, boşluğun bir gerekçesi olarak vuku bulur (ve asla bir durumun boşaltılması olarak değil). “Öznellik, boşluğun bir *oluşumdur*.”⁵¹

O zaman soru: Yalnızca boşlukta kurulmuş bir ontoloji içinde belirli kavramı için yeterli alan var mıdır? Bir durumun seçiciliğini, boşluğuna istinaden, bir hakikat prosedürünün “bir durumun seçiciliğiyle, sadece boşluğunun önyargıları üzerinden ilişki kurmasıyla tasarlamak ya da onunla bu yolla ilişki kurmak mümkün müdür?” (ET 65). Burada söz konusu olan nihai soru, ilişkinin kendisinin ontolojik durumudur. Genişleme aksiyonunun üzerinde kurulmuş küme teorisinin, bir kümenin elemanları ile o kümenin tanımı arasındaki bütün ilişkileri kesin olarak dışladığını biliyoruz. {a,b,c} kümesi, {b,c,a} kümesi ile tamamen aynıdır. Ögeler arasındaki ilişki konuları, X'in ontolojisinin sınırları üzerinde, kesinlikle ikincil, salt mantıklı bir yer işgal eder. Fakat herhangi bir uygulanabilir belirli anlayış, iddia ediyorum ki, terimler arasındaki ilişkilerin doğru ontolojik durumunu, ilişkileri de terimlerin kendileriyle birlikte ima ederek tanımak zorunda kalacaktır (Deleuze'ün düşüneceği gibi, bu terimlerin dışında ve önünde). Badiou'nun kategori teorisindeki mevcut çalışması, düzen ve ilişkinin mantıksal sorularına doğrudan hitap etmesine rağmen, *L'Etre et L'événement* [Varlık ve Olay] çalışmasının birinci cildinde ileri sürülen, bir kolektivite kavramı için zorunlu bir esas olarak kalmaya devam eden küme-teorisek ontolojik hiyerarşiyi nitelendirme olasılığı düşüktür. Her durumda, eğer Badiou, mantıksal ve ontolojik boşlukların uygulanabilir bir ayrımını sürdürmek istiyorsa, hakikat sürecini belirleyici bir bilgi süreci

(hakikat boşluğunda vuku bulan) ile ilişkilendirmesi gerektiği açıktır. Eğer Badiou'nun başlıca eleştirel çabası -hermeneutik ve yapısalcılığa karşı kampanya- bilginin türevsel yetersizliğini göstermeyi amaçlıyorsa, başlıca etik çabası -boşlukların ayrılması- nitekim belirli bir bilgi yeterliliğine dayalıdır, yeterli, yani, boşluğun gerekçelerini ayırmak için yeterli. Çünkü bir boşluk topolojik olarak kenarı [*bord*] ile belirtilir ve sadece hakikatin bilgisinin kenarı [*bord de savoir*], *duruma göre* hakikati tanımlar.⁵² Aslında, beklenmedik bir şekilde, Badiou'nun etik anlayışından ortaya çıkan şey, genel olarak durumun mantığının ve özel olarak yerleşik bilginin kesin olarak kavranmasına duyulan ihtiyaçtır.

- İkinci zorluk şöyledir: Belirtilmi bir "bilgi"nin kesin yeri, bir durumun yapısının ayrılmaz bir parçasıdır. Özel durumlar olarak, durumların ayrılmasına ne olanak sağlar? Bu, bence, *Varlık ve Olay*'ın sorulmuş büyük sorusu olarak kalıyor. Eğer "önerdiğim hakikat doktrini, düşünce ve deneyim, teori ve uygulama (pratik) arasındaki çatışmayı sonlandırma liyakatine sahipse" ("Being by Numbers", 118), bunun yüksek bir bedeli vardır: Verimli bir hakikat ve bilgi çatışmasını dışlar. Diğer yandan, Badiou'nun hakikatin türeyimsel varlığını, "Saf"'ı veya "*dé-lié*"yi (bağlantılı) -bütün belirli ilişkilerden kaçarak yalnızca kendini, kendi içinde yerleştiren- tesis eden olarak nasıl sav ettiğini gördük. Felsefe, kendisinin bilgiden çıkarılması üzerinden kendi varoluşuna karar verir. Felsefi egemenliğin -ve onunla birlikte, hermeneutik, sofizm, yapısalcılık eleştirilerinin- teyidi kesinlikle buna bağlıdır. Badiou, bu süreçte, boşlukların karışıklığını tehlikeye atar. Öte yandan, hakikatin olaya-özel gerekçesini, durumuna mahsus, belirlenmiş bir *savoir*'e göreli olarak sav eder. Bu süreçte hakikatin ve onunla birlikte projesinin bütünlüğünün tutarlılığını tehlikeye atar.⁵³

Açıkça tanımlanmış herhangi bir ontolojik rolden yoksun bırakılan bilgi, Badiou'nun mevcut sisteminde karşılıklı olarak birbirinden bağımsız iki yolla (biri aşkın diğeri türev) işliyor gibi görünür. Bilgi, tanımladığı üzere, belirli bir durumun inşa edilmiş etkisi olarak sunulan ve bazen tüm olası durumlara aşkın olduğu düşünülen bir operasyonda hem spesifik hem de belirli olanlara eşittir. Bir durumu belirleyen (ya da yapılandıran) ilk durumda olduğu üzere, bilgi sadece hakikat tarafından çıkarılabilir ya da yerinden edilebilir. Belirtilen, yalnızca olduğu türeyimselliğe dönüşmek için var olur. "Hakikat, bilgiyi azleder" ("Six propriétés", 49; SP 105-106). Bilginin "olayla ilgisiz" olduğunu biliyoruz, çünkü olayın adı fazlalıktır [...]. Olayın adını karakterize eden şey, boşluktan çekilmesidir. Olayın adı zaten durumun ansiklopedisinin hiçbir yerinde sınıflandırılmamıştır" (EE 363,

370). Bununla birlikte, ikinci durumda, özel bir form olarak, bilgi gerçeğe bağlı olarak korunmalıdır. Hakikat, kendi belirli durumunun hakikati olarak var olur. Badiou, "Ben kesinlikle içkinlikçiyim" -hakikat varsa, aşkın olmadığına ikna oldum; o durumun içindedir" diye ilan eder ("Being by Numbers" 87).

Duruma dair bu alışılmamışlık teyidi, hakikatin üzerinde bilginin kurucu önceliğine dayanıyor gibi görünmektedir. Zira Badiou, sadece bilginin etkin şekilde aşkın bir hâl'ini varsaydığı ölçüde iki boşluğun teşhisinden kaçır; ontolojinin boşluğu ve hakikatin mantıksal boşluğu. Radikal çokluğun çoklukları -çokluk üzerine çokluk üzerine çokluk- üzerine ontolojik bir savı, bu çoklukların zaten etkin bir şekilde peşinen farklı olduğunu varsayar ve varsaymalıdır: $x, y, z...$ En azından bir harfi diğerinden ayıran ayrımı üstlenmelidir. Belirli bir durum, basitçe bu doğası itibariyle farklı çoklukların özel kümesini seçer. Yapı, çoklukları farklı yapmaz; ait olan çoklukların ait olmayan çokluklardan farklı olması gerçeği, kendi başına yapının etkisi olamaz; bundan ziyade onun koşulunun etkisidir. Seçim, farklı çokluklar arasında seçim yapar. Bir durumun "olağanüstü belirsiz" kavramını tekrar düşünün. Badiou, unsurlarının "kelimeler, el hareketleri, şiddet eylemleri, sessizlikler, ifadeler, bir araya gelme, güneş zerrecikleri, yıldızlar vb. içerebileceğini söylüyor ("Six propriétés" 41). Fakat bir kelimeyi diğerinden ayıran nedir ya da bir sözcüğü jestten ayıran nedir? Kesinlikle durumun kendisi değil. Bir durum, bu açıkça öz-seçici, kendini ayırt eden öğelerin belirli bir düzenlemesini etkiler. Çoklukların varsayılan sonsuzluğu, bir başka deyişle, her ikisini de sonsuzluk aksiyomundan türetmiş gibi görünmektedir -bütünüyle egemen, düşüncenin kendinden kurucu gücü, bilgiyle ilişkisi olmayan düşünce, düşünülmüş bir sonsuzluk- ve elemanların veya "gerçekliklerin" (kelimeler, jestler, vücutlar, yıldızlar) fiilen sonsuz çokluğundan, bilinen bir sonsuzluğun konuşlandırılması için temel türetir.

Şimdi, belirli bir boşluğu -durumun boşluğu olarak Yahudi, proletarya, göçmen- belirtme çabasının Badiou için Kötülüğün (*le Mal*) tanımı olduğunu biliyoruz. Ayrıca boşluğun tayininin Badiou'nun tamamen özgün bir temel ilkesi veya aksiyomu olduğunu da gördük. Gerekçedeki boşluğun -belirli bir boşluk- özgüllüğünü kabul etmek, o zaman, en azından, Badiou'nun sistemine bir bütün olarak aşkın olan bir çeşit bilgi ya da ilişkiyi kabul etmektir. Bilgi böylece ontolojinin kendisine aşkın olacaktır. Bununla birlikte, belirli bir bilginin aşkın yönünün kabul edilmesi, sonunda çıkarılmak üzere "eklendiği" gibi onun bilgi eleştirisini bir insanın salt sonucu olarak erozyona uğratar. Kısaca, bir "yapılandırmacı" olarak, bilginin başarı bir eleştirisi, görünen o ki sadece "felaketvari" bir bedel karşılığında tamamen olası gibi görünüyor. Badiou, bilginin yapılandırmacı versiyonunu

altüst edemez ve boşlukların kimliğine karşı yeterince korunamaz. Veya yine, Badiou, belirli olanın aşkın halini reddettiği ölçüde, boşlukları etkili biçimde tanımlar. Bu, Badiou'nun topoloji alanındaki mevcut çalışmalarının ele alması gereken bir şeydir.

Herhangi bir kritere göre, X'in projesi bağlanmış bir felsefe solunu yenilemek için en dikkat çekici, en özgün ve en güçlü çağdaş çabalardan biridir. Onunki, Sartre'dan bu yana, konu temelli bir felsefenin en katı ve en az "saf" ifadesidir. İngilizce konuşulan dünyada çalışmalarının bilinmeyen kalması skandaldan başka bir şey değildir. Fakat görünen o ki, felsefesi en geniş anlamıyla ilişki sorunuyla henüz yüzleşmedi. Özet olarak, Badiou'nun ikna edici ayrıntıda ele alması gerekenleri söyleyebiliriz: varlıklarla varlık arasındaki ilişki (matematikselin maddi veya sosyalle ilişkisi); bilgi ve durumun durumu arasındaki ilişki (genellikle yer değiştirilebilir olarak kabul edilir); bu bilgiyle onu azleden hakikat arasındaki ilişki; tekil bir hakikatle (genellikle tekil bir sesin yansımaları olarak sunulur) öznel arasındaki ilişki; uygunluk ölçütlerinin doğru bir evrensellik iddiasıyla ilişkisi (Bir gerçekliğin evrenselliği, herhangi bir şekilde Budizm'i veya İslam'ı kucaklayanlara olan ilgisizliği ile sınırlı mı? Bir hakikatin evrenselliği, matematiksel bir hakikat olsa bile, kabulü ile sınırlı mı?) Eğer Badiou bugün kişisel olarak bir dizi son derece spesifik politik ve sanatsal projeye bağlıysa, *Varlık ve Olay*'ı bu özgünlüğün eklemelenmesinde en azından kısmen yetersiz kalmaktadır. Felsefe, belirli değil, tekil olarak tanımlandığı sürece, tamamen *dé-lie* olarak, kendi egemen gücünün iddiası aynı zamanda anayasal felsefesinin bir kabulüdür. Gerçekten de tarihsel olan yoktur, ancak bunun nedeni dünyanın bir "bir" olması, bu bir birlik eksikliğinin bir birlik eksikliği olarak kalmasıdır; gidecek başka bir yer yok. Bir anlam yok, Tanrı yok -ama bunun nedeni, "bir" paylaşılan anlam yetisi, bir aşkın koşul, özümseyişsiz bir birlik, anlamların kısıtlı müzakere için paylaşılan bir temel olmasıdır. Hem bu aşkın birliği hem de (sonuçta) performansının çokluğunu birlikte, sonsuza dek ilgilenen bir yorumlamanın özellikleri olarak birlikte ima ettiğimizi doğrulamalıyız. Belirlenmiş çözmeliyiz ancak belirliyi geliştirmek amacıyla.

Dipnotlar

- 1 Deleuze, "Un concept philosophique," Cahiers Confrontations 20 (1989): 90
- 2 Bkz. Deleuze, *Difference et répétition* (Paris: PUF, 1968) 45-52; 318-26; Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique* (Paris: Minuit, 1981) 65.
- 3 Örnekler Agamben'in "gelecek topluluğu" gibi özel'in yokluğunda vuku bulan Nancy'nin "çoğul tekil"ini içerir. Lacoue-Labarthe'in mimesis'i daima belirlene-

mezdir; Levinas'ın pre-ontolojik'i, ilgisiz sorumluluk, Öteki ile mümkün olan tüm ilişkilerden önce gelir; Henry'nin Vie is ipséité ve "öz-etkilemesi"; Lyotard'ın dif-férend

4 cofunder

5 Plato için olduğu gibi Badiou için de "matematik, düşünüldüğü gibi anında yazılan bir düşüncedir ve "felsefenin, düşünceyi düşünce olarak tanımlamaktan başka bir rolü yoktur ("Philosophie et poésie" 90).

6 Deleuze and Guattari, Ou'est-ce que la philoso- phie? (Paris: Minuit, 1991) 143.

7 "L'Entretien de Bruxelles" 13; cf. CS 165; MP 15; DZ 148.

8 MPI; cf. 25-26, 59; cf. Une soirse philosophique 20-21.

9 EE 13. Sayı, ne kavramdan ne de sözdiziminden, soyutlamadan veya sezgiden kay-naklanır, ancak doğrudan doğruya bir "Varlık şeklidir". (NN 11,261; cf. CS 158 n.26).

10 EE 167; cf. "La subversion infinitesimale" (1968) 130.

11 Daha doğrusu: Kümeye dahil olmak veya kümenin alt kümesi olmak, bu kümeye dahil olmayan hiçbir öğeye sahip olmamaktır NN 84). Dolayısıyla "hiçbir şeyin ait olmadığı boşluk, aynı nedenle her şeye dahildir" (EE 100).

12 CF. NN 93; EE 154, 203, 206-09; TS 320.

13 Bilgi (savoir) genel olarak "alt kümelerin sınıflandırıcısı" olarak tanımlanmıştır (CS 201).

14 AA.

15 Foucault, "What is Enlightenment?" Foucault Reader, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984) 41-42; Foucault, "On the Genealogy of Ethics" ibid. 351.

16 Badiou, Sartre 6; RT 28.

17 Badiou, "Y-a-t-il une th&orie du sujet chez Georges Canguilhem?" 300. Badiou'nun erken yazılarında, "politik özne sınıf partisidir" (TS 259): "parti öznenin olma ne-denidir" (TC 25; cf. DI 15-18, 91; Contribution au probl&me de la construction d'un parti marxiste-l&niniste de type nou- veau 27).

18 Badiou, "D'un sujet enfin sans objet"; cf. MP 75; CS 80.

19 D'un sujet enfin sans objet" 21; DI 128; TS 327, 341; MP 74. "L'Entretien de Bruxel-les" 23. Badiou'nun konusu açıkça Althusser ve Foucault tarafından ilan edilen "in-sanın ölümüne" karşı bir tepkiden ziyade, tamamen tutarlıdır (TS 203- 04ET 10).

20 Badiou, Une soirge philosophique 21; cf. EE 9.

21 MP 86. Bu tür jenerik setlerin tanımlanması için matematiksel otorite, Paul Co-hen'in simgesel araştırması olan Set Theory ve Continuum o Hipotezinden alın-mıştır. (New York: Benjamin, 1966).

22 CS 182-87. Cf. "Six proprietes de la verite," Ornica? 32: 39-40,

23 Uontologie implicite de Spinoza" 60, benim vurgum.

24 MP 76. CF. "Silence, solipsisme, saintete" 33-34; CS 60-61; DO 47; DP 13Tabii ki, "Eğer bir gerçeğin ayrılmaz olması durumunda, diğer gerçeklere göre hiç de öyle

değildir / ... | ancak fark kaynaklarına gelince, içinde bulunduğu duruma aittir.” (DZ 114).

- 25 CS 79. Badiou, bu “plus précisément”lerini henüz tam olarak açıklamamıştır. Bu, felsefenin uygunluğunun türeyimsel bir prosedür değil (felsefenin koşulları olan), “gerçeklerden yola çıkan bir operasyon” olduğu vurgulanmıştır. CS 66) ve bu, koşullu koşullarının “birleştirilebilirliğini”, yani açıklanacağı gerçekleri göstermektedir.
- 26 MP 60-69; cf. Une soir&e philosophique 22-23.
- 27 CS 128. Badiou, Beckett ve Mallarmé’de, böyle bir “çıkanıcı”nın en yüksek edebi örneklerinin Saf’a geri döndüğünü buldu. Cf. BK 21; “Le Pli” 182; CS 108.n.16, 119; TS 77-30, 90-92.
- 28 CF. BK 46. Badiou’nun sevgi dolu bir ilişki olarak sunduğuna göre, örneğin, bir özne uygundur, iki değil. (ET 40; TS 59).
- 29 U’Etre, Î&v&nement et la militance” 19; DZ 114; SP 8.
- 30 Badiou, yakın tarihli bir mektupta, yeni basılacak *Varlık ve Olay*’ın ikinci türeyimsel egemenlik cildinde ele alınacak dört problemi özetler: (a) “durumun dili” için “kabul edilebilir bir temelin” dahil edilmesi, “topolojik” bir kategori olarak kabul edilir. Durumun her terimi, yalnızca başkalarıyla ilişkilerinin ‘mantıklı’ ağı (var olmayan, belirli bir anlamda) aracılığıyla anlaşılabilir “(b) “olay yeri alanı teorisi”nin, hem olayın “materyali” “hem de [hakikatin] yerel menşei” olarak prosedürünün pekiştirilmesi; “[Öznenin] yörüngesinin keyfi (rastgele) kalitesi, yerin ‘çekici’ gücü ile sınırlıdır; (c) bir hakikat ile azlettiği bilgi arasındaki rapport ‘en torsion’un yeniden gözden geçirilmesi (...sayesinde bilgi uygun şekilde hakikatin özel materyalidir...)” bilgiden oluşan mantıksal ilişkilerin karmaşık doğallaşmaları [re-pli] açısından; (d) Bir’in isimsiz tek örneğinin yeniden değerlendirilmesi, ancak prosedürün makarası olarak değil, daha ziyade sembolik yönüne aittir. Bu sembol “Bütünün dışında” (hors-Tout) prosedürünü konumlandırır. Fakat bu oldukça karmaşık bir iş! “Hakikat ile onun azlettiği bilgi arasındaki “uyumluluk” kavramını tekrar gözden geçirmek, (... sayesinde bilgi uygun şekilde hakikatin özel materyalidir...) (Badiou, yazara mektup, 19 Haziran 1996).
- 31 Lyotard, untitled discussion of L’Etre et /’evenement, Le cahier du Collège International de Philosophie 8 (1989): 242.
- 32 Bossuet, Politigue tirce de l’écriture sainte par ses propres paroles, in Oeuvres choisies, vol. 2 (Paris: Hachette, 1865) 65; cf. Richelieu, Testament politique (Paris: Andre, 1947) 330, 335.
- 33 Jean Bodin, La Republique (1576), bk. |, ch. 8: “De la souverainete.” Bir özete göre, “başka hiçbir şeyden türetmeyen yüce bir güç, orijinal, ilkel, herhangi bir boyun eğme bağlantısına bağlı olmayan bir güçtür.” (Jean-Jacques Chevallier, Histoire de la penste politique, vol. | (Paris: Payot, 1979) 271).
- 34 Hobbes, Leviathan, ed. C.B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1968) 161.

- 35 CF. Reinhardt Koselleck, *Critique and Crisis* (Cambridge MA: MIT, 1988).
- 36 Bossuet için olduğu kadar Spinoza'ya da egemenliğin düşülmesi, "herhangi bir tür tarihsel anlatıya olan inancı düzenlemez", fakat daha çok "kendini doğrulayan ve kendini kanıtlayan"dır. (Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, ed. A.G. Wernham, *Spinoza: The Political Works* (Oxford: Oxford UP, 1958) 73, 75). Kendi kendinden takip eder.
- 37 "Saisissement, dessaisie, fidelite" 21, benim vurgum. "Bir hakikat asla bir eleştiri meselesi değildir. Sadece kendisi tarafından sürdürülür (SP 117).
- 38 Badiou, Gilles Deleuze eleştirisi, *Le Pli: Leibniz et le baroque* 181-82.
- 39 "L'Age des poğtes" 23; cf. "Art et philosophie" 164.
- 40 "Ou'est-ce gu'un thermidorien?" 55; cf. EE 381- 82.
- 41 DP 21. "(özel) bir bahisle ve yeninin vasıtasıyla var olduğu bir olayın şans oluşu ile karşı karşıya kalmasıyla point fixe'in desteği ve koruması kaçınılmaz şekilde gereklidir." (DP 22).
- 42 CF. "Ou'est-ce gu'un thermidorien?" 60-62
- 43 "U'Entretien de Bruxelles" 21; cf. EE 321-25.
- 44 CS 217. CF. Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* (Paris: Minuit, 1984); Jean-Luc Nancy, *La Communauté* (Paris: Bourgois, 1990); Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: U of Minnesota P, 1993).
- 45 "Being by Numbers" 123; cf. CS 245, 250. 47 ET 25; PP 16; "Dix-neuf réponses" 263; SP 117,
- 46 ET 25; PP 16; "Dix-neuf réponses" 263; SP 117,
- 47 ET 58-59, 77; CS 72-73; "Les lieux de la verite" 117,
- 48 "Dix-neuf réponses" 253; bkz özellikle EE 451-70. "Ontoloji bir durumdur. Sonuç olarak durumların Varlık olarak varlığın anlaşılır şemasından her nevi aşkın çıkarımı açıkça imkansızdır." (Badiou, yazara mektup, 17 Haziran 1996). Cf. Wahl, "Le soustractif" 29.
- 49 Başlıksız cevap, *Tömoigner du différend* (1989) 112-13.
- 50 Küme teorisi "farklılığın mantığı boşluğun eşsiz [unique] olduğunu ima eder. Bu farkın göstergesi olabilecek herhangi bir öge (yerel nokta yok) içermediğinden Diğerinden farklı olamaz." ("Platon et/ou Aristote-Leibniz" 72). Cf. EE 82; CS 85, 282.
- 51 "D'un sujet enfin sans objet" 17, benim vurgum; cf. EE 429.
- 52 Badiou, yazara mektup, 16 Kasım 1996.
- 53 Vérité ve Savoir arasındaki "kırılmanın" bir sonucu da, ifade edilemez ve bilgi-Badiou'nun Kötülüğe karşı sağladığı iki koruma formu- arasındaki ilişkiyi saptamanın zor olmasıdır. Aynı kavramsal alanın uyumsuz sakinleri gibi görünüyorlar. Örneğin, "cinsel haz" (sevginin adsız) gerçeğinin "en yüksek noktası" mı - yoksa sadece "hayvanın" aracı, dünyevi bir "iletişim"in mükemmelliği midir? Badiou de-

vam eden çalışmasının durumun [öznel olarak yönlendirilmiş] araştırmalarının [enquêtes] topolojisi dahilinde çalışan isimlerin gücü hususunda bu ılımlılığı gösterecek, "sonsuzluğa doğru" emek vererek "adım adım" devam eden araştırmalar (Badiou, yazara mektup, 17 Haziran 1996).

Bibliyografya Kısaltmaları

- CM: *Le Concept de modèle. Introduction à une epistemologie matérialiste des mathématiques.* Paris: Maspéro, 1972.
- TC: *Théorie de la contradiction.* Paris: Maspéro, 1975.
- DI: *De l'idéologie.* Paris: Maspéro, 1976.
- TS: *Théorie du sujet.* Paris: Seuil, 1982.
- PP: *Peut-on penser la politique?* Paris: Seuil, 1985.
- EE: *L'Etre et l'événement.* Paris: Weuil, 1988.
- MP: *Manifeste pour la philosophie.* Paris: Seuil, 1989.
- NN: *Le Nombre et les nombres.* Paris: Seuil, 1990.
- RT: *Rhapsodie pour le théâtre.* Paris: Le Spectateur français, 1990.
- DO: *D'un désastre obscure (Droit, Etat, Politique).* Paris: L'Aube, 1991.
- DP: *Monde contemporain et désir de philosophie.* Reims: Cahier de Noria, No. 1, 1992.
- CS: *Conditions.* Paris: Seuil, 1992.
- CD: *Casser en deux l'histoire du monde?* Paris: Le Perroquet, 1992.
- ET: *L'Ethique. Essai sur la conscience du mal.* Paris: Hatier, 1993.
- BK: *Beckett: L'incroyable désir.* Paris: Hachette, 1995.
- DZ: *Gilles Deleuze: "La clameur de l'Etre."* Paris: Hachette, 1997.
- SP: *Saint-Paul. La fondation de l'universalisme.* Paris: PUF, 1997.

P

Alain Badiou

ALAIN BADIOU

Biyografi Olarak Felsefe

ALAIN BADIOU

Platon, Sevgili Platon'umuz!

HAKAN YÜCEFER

Komünist Platon:
Alain Badiou'nun Devlet'i

ÖZGÜN BULUT

Platon ile Kant Arasında:
Alain Badiou'nun
Hakikat Düşüncesi

JEAN-LUC NANCY

Koşullar Olmadan Felsefe

DANIEL BENSAÏD

Alain Badiou ve
Olayın Mucizesi

ALAIN BADIOU İLE SÖYLEŞİ

"Bir Halk Disiplinine
İhtiyacımız Var" Çağdaş
Politika ve Olumsuzun Krizi

ADRIEL M. TROTT

Alain Badiou'da Siyaset Hakikati:
"Sadece Bir Dünya Var"

JASON READ

Öznelleştirme Olarak Siyaset:
Badiou ve Rancière Düşüncesinde
İşçi Figürünü Yeniden Düşünmek

BRUNO BOSTEELS

Yasasızlığın Gücü:
Alain Badiou'nun Adalet Teorisi

İLKNUK GÜLER AKAN

Alain Badiou'nun
Sanat Anlayışının Temelleri:
'Estetikten İnestetiğe'

SELVİN YALTIK

"Beckett'i Harfi Harfine Almak":
Badiou'nun Beckett
Okumasının Hedefleri,
Sonuçları ve Sorunları

ÖZGÜR TABUROĞLU

Badiou'nun Beckett'i:
Beckett Anlatılarında
Eylem ve Olay

PETER HALLWARD

Türeyimsel Egemenlik:
Alain Badiou'nun Felsefesi
Avukat Temsilleri

