

ALAIN BADIOU

GERÇEK MUTLULUĞUN METAFİZİĞİ

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen



MONOKL

ALLAN BARDON GERRARD MCGUNAGLE
ESQ

Alain Badiou (1937)
Gerçek Mutluluğun Metafiziği

Fransız radikal solunun en önemli filozoflarından birisi kabul edilen Alain Badiou, Uluslararası Felsefe Okulu'nda, École Normale Supérieure'de ve European Graduate School'da dersler vermektedir.

Felsefenin sanat, aşk, bilim ve politikayı birlikte olanaklı kıldığını savunan Badiou hakikat ve evrensellik kategorilerine bir geri-dönüşü, olay kavramı üzerinden ifade etmektedir. Matematik yönelimin ağırlığının fazlasıyla hissedildiği Badiou'nun felsefi yapıtları Platon, Hegel, Marx, Lacan ve Deleuze gibi filozoflarla köprüler kurmaktadır. Fransa'daki politik yaşama da etkin olarak katılan ve 1968 Olayları'nı kendi felsefi ve politik kariyeri açısından önemli bir an olarak gören Badiou hâlen L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesine devam etmektedir. Zizek ile birlikte yeni bir Komünizm Fikri'nin yaygınlaşması için dünyanın dört bir yanında konferanslara katılmaktadır. Başlıca yapıtları arasında *Théorie du sujet* (1982; Özne Teorisi); *L'Être et l'événement* (1988; Varlık ve Olay); *L'Éthique* (1993; Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme); *Deleuze: La clameur de l'Être* sayılabilir.

Monokl'daki diğer kitapları:

- *Tarihin Uyanışı*
- *Sonlu ve Sonsuz*
- *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe* [Barbara Cassin ile birlikte]
- *Lacan'ın Etourdit'si Üzerine* [Barbara Cassin ile birlikte; yay. haz.]
- *Deleuze: Varlığın Uğultusu* [yay. haz.]
- *Özne Teorisi* [yay. haz.]
- *Ne Yapmalı?* [yay. haz.]

MonoKL Yayınları

- 1- **Ahmet Soysal** / *İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika*
- 2- **Jean-Luc Nancy** / *Demokrasinin Hakikati*
- 3- **Jean-François Lyotard** / *Pagan Eğitimler*
- 4- **Ahmet Soysal** / *Birlikte ve Başka I ve II*
- 5- **Thomas de Quincey** / *Immanuel Kant'ın Son Günleri*
- 6- **Jean-Luc Nancy** / *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans*
- 7- **Emmanuel Levinas** / *Maurice Blanchot Üstüne*
- 8- **Michel Henry** / *Marx'a Göre Sosyalizm*
- 9- **Arthur Machen** / *Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık*
- 10- **Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov** / *Yamuk Bakan Öyküler (seçki)*
- 11- **Marguerite Duras** / *Yıkmak Diyor Kadın*
- 12- **Giorgio Agamben** / *Dünyevileştirmeler*
- 13- **Hervé Le Tellier** / *Bar Sonatları*
- 14- **Alain Badiou** / *Sonlu ve Sonsuz*
- 15- **Alain Badiou-Barbara Cassin** / *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
- 16- **Alain Badiou** / *Tarihin Uyanışı*
- 17- **Dionys Mascolo** / *Aşk Üstüne*
- 18- **Peter Sloterdijk** / *Derrida, Bir Mısırlı*
- 19- **Ahmet Soysal** / *İtkisel Mantık*
- 20- **Jean-Luc Nancy** / *Gitmek/Yola Çıkış*
- 21- **Giorgio Agamben** / *Dispozitif Nedir? Dost*
- 22- **Felix Guattari** / *Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
- 23- **Robert E. Howard** / *Almuric*
- 24- **Christian Bobin** / *Eksik Parça*
- 25- **Juan Pablo Villalobos** / *Tavşan Deliğinde Fiesta*
- 26- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto Cilt I*
- 27- **Hervé Le Tellier** / *Aşktan Bu Kadar*
- 28- **Peter Ackroyd** / *Platon Günlükleri*
- 29- **Vladimir Jankélévitch** / *Ölümü Düşünmek*

- 30- Jacques Lacan / Benim Öğrettiklerim
- 31- Bernard Stiegler / Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin
- 32- Giorgio Agamben / Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne
- 33- Ahmet Soysal / Uzun Çizgi
- 34- Giorgio Agamben / Gelmekte Olan Ortaklık
- 35- Gianni Vattimo-Santiago Zabala / Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a
- 36- Antonio Negri / Sürgün
- 37- Jacques Lacan / Televizyon
- 38- Ahmet Soysal / Ruh Sorusu
- 39- Antonio Negri / Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin
- 40- Antonio Negri / Sanat ve Çokluk
- 41- A. Badiou, S. Zizek, J. L. Nancy, A. Soysal, G. Çıtak, I. Ergüden, J. Rogozinski, V. Çelebi, G. S. Tanyıldız, B. Stiegler / Direnişi Düşünmek
- 42- Hugh Howey / Silo: Wool 1
- 43- Maurice Blanchot / Bekleyiş Unutuş
- 44- G. Willow Wilson / Elif
- 45- Jean-Luc Nancy / Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme
- 46- Catherynne M. Valente / Ölümsüz
- 47- Péter Zilahy / Son Pencere - Zürafa
- 48- Jacques Lacan / Baba-nın-Adları
- 49- Jean-Luc Marion / Görünürün Kesişimi
- 50- Giovanni Papini / Düşsel Konçerto 2
- 51- Sarah Kofman / Ordener Sokağı, Labat Sokağı
- 52- Luis Fernando Verissimo / Borges ve Sonsuz Orangutanlar
- 53- Christian Bobin / Yerlerde Bir Aziz
- 54- Ahmet Soysal / Canlı Alev
- 55- Karl Ove Knausgaard / Kavgam Cilt I
- 56- Donald Barthelme / Kırk Öykü
- 57- Ahmet Soysal / Yolun Farkı
- 58- Alain Badiou / Gerçek Mutluluğun Metafiziği

MonoKL
“Mono Kurgusuz Labirent”

YAZININ DOSTLUĞU
ile
DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Düşünce

Gerçek Mutluluğun Metafiziği

Alain Badiou

Kitabın Özgün Adı:

Métaphysique du bonheur réel

©Editions PUF, 2015

©Monokl Yayınları, 2015

Sertifika Numarası: 22834

ISBN: 978-605-5159-28-3

Birinci Basım: 2015 Eylül

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

Kitap Editörü: Volkan Çelebi

Baskı Hazırlık: Ayten Aydın

Dağıtım: Kırmızı Kedi

Baskı: Pasifik Ofset

Cihangir Mah. Güvercin Cad. No:3/1

Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2

Harmidere - İstanbul

Tel: 0212 412 17 77

Sertifika Numarası: 12027

MonoKL Yayınları

Uğur Mumcu Mah. Serçe Sok. No:33 D:3

Kartal - İstanbul

e-posta: editor@monokl.net

www.monokl.net

www.monoklkitap.com

Alain Badiou

GERÇEK MUTLULUĞUN METAFİZİĞİ

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen



MONOKL

İçindekiler

Giriş	11
I	
Felsefe ve felsefe arzusu	17
II	
Mutluluk karşısında felsefe ve karşı felsefe	44
III	
Mutlu olmak için dünyayı değiştirmek mi gerekir?	51
IV	
Felsefenin amacı/varış yeri ve duyguları	67
Sonuç	101

Giriş

Özellikle felsefenin görevlerini ayırt etmekle uğraşıyormuş gibi görünen, hatta felsefeyle ilgili şahsi tasarılarımı anlatırken felsefenin ereğini belirlemeye yönelen bir kitaba *Gerçek Mutluluğun Metafiziği* başlığını vermek kuşkusuz paradoksaldır. Zira temel kitaplarıma bir göz atmak bile, benim felsefemin hiç kuşkusuz, tüm diğerleri gibi, görünüşte apayrı birçok unsurdan hareketle oluşturulduğunu gösterir; bu eserlerde, kümeler kuramı, Heyting cebirleri üzerine küme demetleri kuramı ya da büyük sonsuzlar kuramı gibi mutlulukla nadiren bağlantılı konuların etkin işleyişi fark edilir. Ya da yeri geldiğinde, hep- si Terör'ün yüz kızartıcı mührüyle damgalanmış Fransız, Rus, Çin devrimleri, Robespierre, Lenin ya da Mao söz konusudur. Ayrıca, hoş olmaktan ziyade hermetik kabul edilen pek çok şiire, örneğin Mallarmé'nin, Pessoa'nın, Wallace Stevens'm ya da Paul Celan'ın şiirlerine başvurdum. Ya da örnek olarak hakiki aşkı aldım, oysa ahlakçılar ve ihtiyatlı insanlar, aşkın yarattığı acılara ve kırılğanlığına dair yapılan basmakalıp saptamalara işaret ederek aşkın mutluluğa eğilim gösterdiğinin şüpheli olduğuna oldum olası dikkat çekerler. Descartes ya da Pascal, Hegel ya da Kierkegaard gibi başta gelen bazı üstatlarımin, ilk okuyuşta, pek neşeli insanlar olarak görülmediğini hiç söylemiyorum bile. Tüm bunlarla dingin bir yaşamın, küçük gündelik

tatminler bolluğunun, ilginç bir çalışmanın, makul bir maaşın, demir gibi bir sağlığın, olmuş bir çiftin, uzun süre hatırlanacak tatillerin, sevimli arkadaşların, dört başı mamur bir evin, rahat bir arabanın, sadık ve içli bir evcil hayvanın, şirin, sorunsuz, okulda başarılı çocukların, kısacası genelde her veçhesiyle “mutluluk”tan anladığımız şeyin ne gibi bir bağı olduğunu anlamak pek kolay değil.

Bu paradoksa meşruiyet kazandırmak için, gidip örneğin Platon ya da Spinoza gibi çoğu kez tartışma götürmez kabul edilen üstatların ardına sığınabilirdim elbette.

İlki, *Devlet*’te, uzun bir matematik eğitimini ve sebatkâr bir diyalektik mantık alıştırmasını hakikate ulaşmanın zorunlu koşulu hâline getirir. Sonra da, mutluluğa yalnızca, baskın kanaatlere boyun eğmeyi bırakarak, sadece düşüncesinin “pay aldığı” (ifade Platon’a ait) hakikatlere güvenen kişinin ulaşabileceğini gösterir. Diyalektik –ki matematik diyalektiğin zorunlu bir mukaddimesidir–, düşüncenin ussal ve mantıklı işleyişinden/ deviniminden başka bir şey olmadığı ve bu devinim de sözcüğün kökensel anlamında (bilimsel bir fiziğe indirgenebilir olanın ötesine ilerler) “meta-fizik” diye nitelendirilebileceği için, matematikler, mantık ve mutluluk arasındaki bağ, bu bağın tutarlılığını temin eden meta-fizik bakış açısından bütünüyle tesis edilmiştir. Ya da başka bir ifadeyle: Eğer matematikten diyalektiğe ve diyalektikten mutluluğa sonuç iyiye, “meta-fizik” bu sonucun eksiksiz düşüncesi diye adlandırılacaktır. Ve mutluluk, hakikate ulaşmanın güvenilir işareti ve bu ada la-

yık bir yaşamın gerçek amacı olduğuna göre bu yörünge ve ona dair eksiksiz düşünme bir mutluluk metafiziği oluşturur.

Spinoza ise, *Etika*'da, eğer matematikler olmasaydı, insan hayvanının ebediyen cehalet içinde kalacağını ve herhangi bir “upuygun fikre” (bu da Spinoza'nın söz dağarcığında yer alır) asla erişemeyeceğini öne sürmekle başlar. Fakat insan aklının upuygun bir fikirden içkin olarak pay alması düzene göre olur, Spinoza bunları “ikinci tür” ve “üçüncü tür” bilgi diye adlandırır. İkinci tür, mantığa çağrıda bulunan, kanıtlamanın çetin yoluyla ilerlerken üçüncü tür “akli görüş”yle ilerler, bu ise bir akıl yürütmenin tüm aşamalarının tek bir noktada toplanması gibidir, başka bir deyişle, aslında çıkarsanması mümkün olan bir hakikatin bizzat Tanrı'nın kendisinde, yani Bütün'de doğrudan doğruya kavranmasıdır. Spinoza, upuygun bir fikrin tamamlanmış bilgisine ulaşan bir insan öznesinin hâlini “erdem” diye (kuşkusuz Platon “doğruluk/adalet” derdi) adlandırır çünkü ona üçüncü tür bilgi yoluyla erişmeyi başarmıştır. Nihayet mutluluk (Spinoza daha kuvvetli olan, Latince “beatitudo” [kutluluk] sözcüğünü kullanır) doğru düşüncenin uygulanmasından, yani erdemden başka bir şey değildir: “Mutluluk erdemin ödülü değildir, o bizzat erdemin kendisidir.” Başka bir ifadeyle, mutluluk Doğru'nun duygusudur (*affect du Vrai*), bu ise matematikler olmadan var olamayacak ve önce tanıtlanmış olmaksızın bir görüde yoğunlaşamayacaktır. Yine, matematikler ve mantık akli görüşle birlikte, hiç çekinmeden ‘mutluluğun metafiziği’ diye adlandırılabilceğimiz bir şey oluştururlar.

Kısacası her felsefe, hele bir de ve özellikle karmaşık bilimsel bilgiler, yenilik getirici sanat eserleri, devrimci politikalar, yoğun aşklar tarafından destekleniyorsa, bir mutluluk metafiziğidir ya da bir saat uğraşmaya bile değmez¹. Zira eğer Rimbaud'nun var olmadığını söylediği hakiki yaşamın nihayet var olması için zorunlu değillerse, o zaman kanıtlamanın zorlu sınamalarını, düşüncenin genel mantığını, biçimciliğin aklım, yakın zamanlı şiirlerin dikkatle okunmasını, tehlikeli angajmanlara girip kitlesel gösterilere katılmayı, güvencesi olmayan aşkları düşünceye ve yaşama neden dayatalım ki? Şüpheciliğin, sinizmin, göreceliğin ve aldanmayanların kibirli ironisinin her biçiminin bezdirdiği biz filozoflar da hakiki yaşamın tümden var olmamasının asla mümkün olamayacağını savunmuyor muyuz? Aşağıdaki satırlar bu kesinliğe dair benim kendi düşüncemi sunuyor ve bunu dört aşamada yapıyorum.

Öncelikle bugün felsefesinin ne gibi bir yararı olabilir sorusu üzerine genel bir saptamayla başlıyorum, bakalım en azından dönemin icaplarına yanıt verebiliyor mu? Başka bir deyişle, bir insanın kendi içinde, benim çok basitçe felsefe arzusu diye tarif ettiğim benzersiz bir arzu besleyebilmesinin (aslında, beslemek zorunda olmasının ama bu başka bir mesele) nedenlerini aydınlatıyorum. Çağımızda yaşadığımız sıkıntıları analiz ederek felsefenin durumunun bugün savunmaya çekilmiş bir görüntü çizdiğini ve burada söz konusu bu arzuya dayanak olması için ilave bir neden olduğunu gösteriyorum. Böylelikle, bu dayanağın gerçek bir mutluluğun olanağıyla ilişkisinin taslağını yapıyorum.

1 Descartes'ın felsefesini "yararsız ve belirsiz" bulan Pascal'ın sözüne gönderme.

İkinci aşamada, bizi böyle bir mutluluk ve onun felsefe arzusuyla bağı konusunda neyin eğittiğini açıklamak için, Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein ve Lacan gibi parlak yazarların oluşturduğu bir yıldız kümesiyle örneklenen karşı felsefeden (*antiphilosophie*) söz ediyorum. Savım şu ki aynı anda hem doğruya hem de mutluluğa ulaşma ihtimaline genelde şüpheli yaklaşan, yararsız olsa bile fedakârlığın büyük bir değeri olduğu fikrine kapılmış bu karşı filozoflar, şu klasizmimizin, felsefenin ve dolayısıyla mutluluğun baş düşmanı olan akademizme dönüşmesi bakımından yine de bizim için gereklidirler. Çünkü akademik söylem kendisini kesinlikle sıkıntı (*ennui*) duygusuyla gösterir. Gerçekten de, hakiki bir değeri olan her şeyin, sıradan gözlemleri ve deneyimleri takip ederek ve başat fikirleri benimseyerek değil, dünyanın seyrinden kopmanın varoluşsal olarak duyumsanan etkisiyle kazanıldığını öğretenler, işte bu büyük karşı filozoflardır.

Üçüncü bölümde, tıpkı inanmış bir Marksist gibi modern insanın da filozofa hep yönelttiği şu soruyu dolambaçlı yollara kaçmadan ele alıyorum: “Şu soyut muhakemelerinle sen ne işe yararsın? Odanda oturduğun yerden dünyayı yorumlamak da neyin nesi, asıl gereken dünyayı değiştirmek.” O yüzden kendime şunları soruyorum. “Dünyayı değiştirmek” ne anlama geliyor? Varsayalım ki bu elimizde, peki bunun için hangi araçlar gerekiyor? Bu çözümleme, “dünyayı nasıl değiştirmeli?” sorusuna verilen bir yanıtın varlığı ile gerçek mutluluk arasında öznel bir bağ olduğunu gösteriyor. Bu bağ, “dünya”, “değiştirmek” ve “nasıl” sözcüklerinin derin anlamını değerlendirmek suretiyle

kuruluyor ve bu girişim, söz konusu bu soruda, felsefeyi altüst eden ya da faydasız kılan hiçbir şey bulunmadığını, hatta durumun tam tersi olduğunu çok ayrıntıya girmeden gösteriyor.

Dördüncü ve son bölüm daha öznel. Orada felsefenin stratejilerine ve duygularına dair kendi çalışmalarından örnekler veriyorum. Felsefi düşünme ve yazma sürecimin hazırlıkları devam eden bir aşamasını anlatıyorum. Hakikat ile mutluluk arasındaki bağı gözden kaybetmeden, *Varlık ve Olay*'dan geçerek, *Özne Teorisi* (1982) ile *Dünyaların Mantıkları* (2006) arasında yer alan çalışmamın önceki aşamalarını özetliyor ve böylece çoklu-olma, olay, hakikatler ve özne gibi temel kategorileri yerlerine yerleştiriyorum. Daha sonra, özellikle eyleminin içkinliğinde ve dolayısıyla onun benzersiz mutluluğunu adeta "içeriden" kuran şeyde kavranan "hakikat öznesi" sorusuna bağlı, sürüncemede kalan problemlere işaret ediyorum. *Hakikatlerin İçkinliği* [L'Immanence des vérités] başlıklı yeni kitabın kalbi olacak şeylerin aşırı güçlüğüne saklamadan, takip edilecek ve esas itibarıyla sonlu ile sonsuz arasındaki yeni bir diyalektiğin yolu olan güzergâhı bildiriyorum. Mutluluk orada *sonluluğun kesintiye uğramasının olumsuz deneyimi* olarak tanımlanabilir.

Bu küçük kitapta söz konusu olan, felsefede uzman kişinin herkese şunu diyebilmesinin yolunu açmak: "Kanaatleri takip etmeyip, bazı hakikatlere kulak vererek düşünmek sandığın gibi verimsiz ve beyhude bir alıştırma değildir; varlığı hesapsız bir mutlulukla belli olan hakiki yaşama götüren en kısa yolun bu olduğuna inanmıyor musun, al sana kanıt!"

I

Felsefe ve felsefe arzusu

Pek çok okurun bildiği gibi –Rancière ve arkadaşları vaktiyle bu başlığı kendi kurdukları bir dergiye vermişlerdi– Rimbaud tuhaf bir ifade kullanır: “Mantıklı isyanlar”. Felsefe işte böyle bir şeydir: Mantıklı bir isyan. O, bir devrim arzusu –zira gerçek mutluluk mevcut hâliyle dünyaya ve yerleşik kanaatlerin diktatörlüğüne karşı ayaklanmayı gerektirir– ile bir ussallık gerekliliğinin –zira isyan etmiş itki tek başına belirlediği amaçlara ulaşamaz– birleşimidir.

Felsefi arzu, son derece genel biçimde, düşüncede ve varoluşta, kolektif hayatta olduğu kadar kişisel hayatta da bir başkaldırma arzusudur ve bu arzu tatminden oluşan mutluluk görünüşünden ayrı olan gerçek bir mutluluğa yönelmiştir. Hakiki felsefe soyut bir alıştırma değildir. En başından beri, ta Platon’dan beri dünyanın adaletsizliğine karşı koymuştur. Dünyanın ve insan yaşamının sefaletine karşı diklenmiştir. Ama tüm bunları tartışmanın ve kanıtlamanın haklarını hep koruyan bir hareket içinde ve nihayetinde, mutluluğun gerçek olanını görünüşte olanından ayırmasını sağlayan aynı hareket içinde yeni bir mantık önererek yapar.

Mallarmé şu aforizmayı öne sürer: “Her düşünce bir zar atımıdır.” Bana öyle geliyor ki bu esrarlı formül aynı zamanda

felsefeyi de ifade eder. Felsefenin temel arzusu, başka şeyler arasında, evrenseli/tümeli düşünmek ve gerçekleştirmektir çünkü evrensel olmayan, bunun bir öznesi hâline gelmeye muktedir tüm diğer insanlar tarafından paylaşılma olanağını dışlayan bir mutluluk gerçek bir mutluluk değildir. Ama bu arzu bir zorunluluğun sonucu değildir. Her zaman bir bahis, tehlikeli bir bağlanım (*engagement*) olan bir hareket içinde var olur. Düşüncenin bu bağlanımı içinde, tesadüfün payı ortadan kaldırılamaz.

Böylece şiirden, benzersizce mutluluğun evrenselliğine yönelmiş olması itibarıyla felsefenin ayırt edici özelliği olan dört temel boyut çıkarıyoruz: Devrim boyutu, mantık boyutu, evrensellik boyutu ve risk boyutu.

Peki, bu bir başkaldırı arzusunun genel formülü değil midir? Devrimci, halk ayaklandığında, bunu barbarca ve öfke nöbeti içinde değil etkili ve ussal bir biçimde yapmasını, ayaklanmasının ulusal, ırksal ya da dinî bir kimliğe sıkışmayıp uluslararası, evrensel bir değere, anlama sahip olmasını arzular; nihayet devrimci, riski, rastlantıyı ve çoğu kez sadece bir kere ortaya çıkan uygun koşulu üstlenir. Başkaldırı, mantık, evrensellik, risk: Bunlar devrim arzusunun dört bileşenidir, bunlar felsefe arzusunun bileşenleridir.

Gelgelelim çağdaş dünyanın, bazen “Batı” dünyası diye adlandırılan bizim dünyamızın böyle bir arzunun dört boyutu üzerinde güçlü, olumsuz bir baskı oluşturduğunu düşünüyoruz.

Öncelikle, bizim dünyamız kısmen başkaldırıya uygun olmayan ya da olamayan bir dünya, bunun sebebi başkaldırının olmaması değil, daha ziyade dünyanın öğrettiği ya da öğrettiğini iddia ettiği şey: O, gerçekleşmiş biçimiyle kendisinin şimdiden özgür bir dünya ya da özgürlüğün düzenleyici ilke olduğu bir dünya ya da yine (radikal bir anlamda) daha iyisinin istenmesine veya umut edilmesine yer vermeyen bir dünya olduğunu söylüyor. Bu yüzden bu dünya, (düzeltilmesine uğraşılan) eksiklikleriyle birlikte, kendi içsel, derinden gelen özgürlüğünün eşiğine ulaştığını ilan ediyor. Kısacası, mutluluk konusunda, kendisinden daha iyi öneriler ve daha güçlü teminatlar bekleyebileceğimiz bir dünya olduğunu öne sürüyor. Ama eş zamanlı olarak bu dünya bu özgürlüğün bahislerini tek tipleştirdiği ve ticarileştirdiği için, sunduğu özgürlük de, metaların dolaşım ağı içinde tuttuğu yerin tutsağı olmuş bir özgürlüktür. Öyle ki bu dünya, aslında, bir şekilde özgürlük tam da bizzat dünya tarafından sunulduğundan, ne özgür olmak için başkaldırma fikrine (ki her başkaldırının bizzat anlamının eski, kadim izleği budur) uygun, ne de bu özgürlüğün özgürce kullanılması diye adlandırılabilir şey için uygun çünkü özgürlük, meta üretiminin sonsuz harelenmesi ve ondan hareketle parasal soyutlamayı tesis eden şey içinde kodlanmış ya da önceden kodlanmış durumda.

İşte bu yüzden bu dünya, başkaldırıları ya da başkaldırı olanağı bakımından, tuzağa düşüren cinsinden baskıcı bir düzenleme diye adlandırılabilir bir yapıya sahip. Bunun için

mutluluğa ilişkin yaptığı teklif daha baştan gizli bir yozlaşma şüphesi taşıyor.

İkinci olarak, bu dünya mantığa uygun değil ve bunun temel nedeni de mantık dışı bir iletişim boyutuna tabi olması. İletişim ve onun maddi örgütlenişi, kabul edilmiş ilkesi tutarsızlık olan görüntüler, haberler, ifadeler, sözler ve yorumlar yayıyor. Kendi dolaşım saltanatını kurmuş olması itibarıyla iletişim, günbegün, taşıdığı tüm öğelerden kopmuş ve işlevini yerine getirmeyen bir tür yan yanalık içinde her türlü bağı ve ilkeyi bozuyor. Yine, iletişimin bize anlık olarak hafızasız bir seyirlik sunduğu ve bu bakış açısından da, aslında bozduğu şeyin zamanın mantığı olduğu da söylenebilir.

İşte bu yüzden dünyamızın, tutarlık ve sağlamlık ilkesi açısından düşünceye kuvvetli bir baskı uyguladığını ve bir bakıma düşünceye daha ziyade bir tür hayalî dağılma (*dispersion imaginaire*) sunduğunu savunmak gerek. Fakat gerçek mutluluğun tek merkezde toplanma, yoğunlaşma mahiyetine sahip olduğu ve Mallarmé'nin "tüm gerçekliğin dağılıp gittiği şu belirsizlik bölgesi" diye adlandırdığı şeye göz yumamayacağı gösterilebilir –bunu yapacağız, ama aslında herkes bilir bunu.

Üçüncü olarak, bu dünya, birbiriyle bağlantılı iki nedenden ötürü evrensele uygun değildir. İlkin, kendi evrenselliğinin hakiki maddi biçimi parasal soyutlama ya da genel eşdeğerliktir. Parada, evrensel olarak dolaşan ve değiş tokuş edilen her şeyin tek bir fiilî göstergesi bulunur. İkinci olarak, bilindiği üzere bu dünya aynı zamanda, üretim uzmanlaşmalarının genel

mantığı ve en küçük parçasına kadar hâkimiyet altına alınabilen bilgilerin ansiklopedisi dâhilinde örgütlenen, uzmanlaşmış ve parçalara ayrılmış bir dünyadır. Bize aynı anda hem evrenselin soyut ve parasal bir biçimini sunan hem de bu biçim altında uzmanlaşmış ve parçalı bir gerçekliği saklayan bu dünya evrensel izleğinin kendisi üzerinde, felsefenin anladığı anlamda, kuvvetli bir baskı uygular. Bu, onun vadettiği “mutluluk”un belirli gruplara ve rekabet hâlindeki bireylere tahsis edildiği anlamına gelir, öyle ki bu gruplar ya da bireyler bu mutluluğu ondan hiçbir şekilde faydalanamayan kitlelere karşı miras kalmış bir ayrıcalık olarak savunmaktan geri durmayacaklardır.

Ve son olarak, bu dünya bahse, tesadüfi karara da uygun değildir, çünkü bu dünyada, artık kimsenin varoluşunu tesadüfe bırakma imkânı yoktur. Olduğu hâliyle dünya, hesap kitap ve güvenlik zorunluluğunun hüküm sürdüğü bir dünyadır. Bu bakımdan hiçbir şey, örneğin öğretimin gitgide daha fazla mesleki güvence hesabına göre düzenlenecek ve istihdam piyasasının yapısına uydurulacak şekilde örgütlenmesi kadar çarpıcı değildir. Böylece, bir şekilde, gerçekte hiçbir kesinliğe sahip olmadığı ortaya çıkan ve gitgide daha erken yapılmaya başlanan bir güvenlik hesabı adına tesadüf ve risk barındıran karar tavrının hükmünü yitirdiği ve askıya alındığı çok geçmeden öğrenilir. Dünyamız, yaşamı, bu şüpheli güvenceyi sağlamak için zorunlu olarak yapılan ince hesapların eline teslim ederken, varoluşun art arda gelen kesitlerini de bu ince hesaba göre düzenler. Aca- ba gerçek mutluluğun hesaba gelmediğini bilen var mı?

Sonuç itibarıyla söyleyeceğim şu ki varoluşta bir devrim yapmak için duyulan felsefi arzu, eğer onu başkaldırının, mantığın, evrenselliğin ve bahsin düğüm noktası olarak tasavvur edersek, çağdaş dünyada dört temel engelle, dört zorunlu baskıyla karşılaşır: Metanın hâkimiyeti, iletişimin egemenliği, paranın evrenselliği ve üretimde ve teknikte uzmanlaşma; bunların hepsi öznel olarak kişisel güvenlik hesabıyla birbirlerine bağlıdır.

Kapitalizm ve meta, anarşik iletişim teknikleri, para dolaşımının sınırsız otoritesi, güvenlik takıntısı, işte bunlar çağdaş dünyanın, tüm biçimleriyle devrim arzusunun serpilip gelişmesinin karşısına çıkardığı dört ana engeldir. Bu engeller, önüne geçilemez hakiki yaşam ve mutluluk fikrinin, tüketime dayalı bir tatmin görünüşüne indirgenmesini hedeflerler.

Peki, felsefe bu bahse, bu meydan okumaya nasıl yanıt vermeli? Yanıt verebilir mi? Buna muktedir mi?

Buna ana hatlarıyla bir yanıt verebilmek için, dünya çapında felsefenin durumunu olabildiğince basitleştirelim. O zaman üç ana akım ayırt edilecektir.

İlk olarak, Alman Romantizmi'ne kadar uzanan fenomenolojik ve hermönetik akım vardır ve bu akımın önde gelen çağdaş temsilcileri, geniş anlamda, Heidegger ve Gadamer'dir. İkinci olarak, kökenini Wittgenstein ve Carnap'la birlikte Viyana çevresinde bulan ve bugün tüm İngiliz ve Amerika üniversite felsefesine hâkim olan analitik akım vardır. Ve üçüncü olarak, diğer ikisinin yolunu izleyen ve Jacques Derrida ya da Jean-François Lyotard bağlantısıyla düşünüldüğünde kuşku-

suz Fransa'da daha etkili olmuş olan postmodern akım vardır. Elbette, bu üç temel yönelimin bağrında, sayısız karışım, keşişim, düğüm ve ortak payda bulunur ama sanırım bunların, mevcut durumun kabul edilebilir bir tür haritasını çizmek gibi bir üstünlükleri var. Bizi burada ilgilendiren, her akımın felsefe arzusunu ve bu arzunun gerçek dünyada olası yaratıcı etkilerini nasıl ifade ettiği ya da saptadığı. Yani her akım için, duygusu (*affect*)² gerçek mutluluk olan hakiki yaşama dair açık ya da örtük tanım nedir?

Hermönetik akım amaç olarak varoluşun ve düşüncenin şifresini çözmeyi seçer ve merkezi kavramının yorum kavramı olduğu söylenebilir. Anlamı karanlık, gizil, saklı, meçhul sözler, eylemler, şekillenmeler, tarihsel yazgılar vardır. Bir yorum yöntemi bu karanlığın aydınlatılmasının peşine düşecek ve bizzat varlığın yazgısıyla bağlantısı içinde bizim yazgımızın bir figürü olan ilksel bir anlamı oluşturma getirmeye çalışacaktır. Eğer asli işlemci yorum kavramı ise söz konusu olan kuşkusuz başlangıçta görünür olmayan bir anlamın örtüsünü kaldırmak ya da bu anlamı açmaktır. Hermönetik soy ağacı felsefesinin en önemli ve nihai karşıtlığı kapalı ve açık karşıtlığıdır. Felsefenin yazgısı, gizil anlamda açıklıkta durmak ve netice itibarıyla düşünceyi anlam kapalılığına, gizliliğine ve karanlığına gömülmüşlüğünden kurtarmak ve onun yolunu açmaktır. *Devrimci arzu, düşüncede, bir aydınlanma arzusudur. Ve gerçek mutluluk da Açıklığın öznel figürüdür.*

2 *Affect*, duygulanım olarak da karşılanmaktadır [ed.n.].

Analitik akıma göreyse felsefenin amacı, anlama sahip ya da anlamı olan önermelerle anlama sahip olmayan önermeler arasına, söyleme hakkına sahip olduklarımızla söylenmesi olanaksız olanlar arasına, paylaşılan/ortak bir anlam etrafında uzlaşma sağlanabilenlerle buna elverişli olmayanlar arasına kesin bir sınır çekmektir. Burada temel araç yorum değil, bizzat önerme tümcelerinin dilbilgisi ve mantık bakımından çözümlenmesidir, zaten bu yüzden bu akım geniş ölçüde, matematiksel biçimi de dâhil olmak üzere mantığın mirasına başvurmuştur. Dilin yasalarının ve kaynaklarının incelenmesi söz konusudur ve bu kez merkezî kavram kural kavramıdır. Anlam üzerinde uyuşmaya izin veren kuralı ortaya çıkarmak, işte felsefe etkinliğinin asli bahis konusu nihayetinde budur. Söylemek gerekir ki bu kez en önemli karşıtlık kapalı ve açık arasında değil, kurallı/düzenli olan ile kural dışı/düzensiz olan arasındaki, bilinen bir yasaya uygun olan ile bir kurala göre belirlenebilen her yasadan azade olduğundan ister istemez yanılsamaya ve uzlaşmazlığa yol açan arasındaki karşıtlıktır. Bu görüş açısından felsefe tedavi ve eleştiri amacı güder. Yapılması gereken, bizi bölen yanılsamaları, ayrılık ve karşıtlık yaratan anlamsızları (*non-sens*) ortadan kaldırmaktır. *Devrimci arzu, düşüncede, anlamın demokratik paylaşımı arzusudur. Ve gerçek mutluluk da demokrasi duygusudur.*

Nihayet, postmodern akım felsefenin amacı olarak modernliğimizin yerleştirdiği apaçıklıkların yapısını sökmeyi görür. Bu sefer söz konusu olan gizli bir anlamın kabuğunu çatlatıp

açmak ya da anlamı anlamsızdan ayırt etmek değildir. Söz konusu olan, bizzat anlam sorusunu başka bir şekilde ortaya koymak ve bunun için de onun önceki hâlinin yapısını sökmek, özellikle 19. yüzyılda ve öncesinde kurulan tarihsel özne, ilerleme, devrim, insanlık fikri gibi büyük yapıları dağıtmak, bozmak gerektiğini göstermek ve hem düşüncede hem de eylemde indirgenemez bir kayıtlar (*registre*) ve diller çokluğu, yani anlama dair bütünselleştirici bir sorunsal içinde soğurulmaya ve birleştirilmeye izin vermeyen bir çoğulluk olduğunu gözler önüne sermektir. Temelde postmodern düşüncenin gayesi bütünlük fikrini yapı sökümü uğratmaktır; bu yolla felsefenin kendisi masaya yatırılır ve istikrarı bozulur. Öyle ki postmodern akım daha ziyade melez ya da arı olmayan uygulamalar diye adlandırılabilir şeyleri etkinleştirecektir. Düşünceyi sınırlara, kenarlara, ara cümlelere yerleştirecektir. Özellikle de postmodern akım felsefi düşünce mirasını, onu sanatın yazgısına bağlayan bir oyunda konumlandıracaktır. *Velhasıl devrimci arzu yeni yaşam biçimleri icat etme arzusudur ve gerçek mutluluk da bu biçimlerin zevkinden başka bir şey değildir.*

Öyleyse şimdi bizi ilgilendiren, kendimize bu üç başat yönelimde ortak özellikler olup olmadığını sormaktır. Bunların, dünyanın felsefe arzusuna karşı koymak için tutuştuğu bahse karşılık verme tarzlarında, şu ya da bu noktada koşut ya da karşılaştırılabilir yollar tutup tutmadığını kendimize sormaktır.

Öncelikle çok önemli olumsuz bir özellik vardır. Bu üç akım metafiziğin sonunu ve dolayısıyla adeta felsefenin, en azından

klasik anlamında ya da Heidegger'in söyleyeceği gibi yazgısal anlamında felsefenin sonunu ilan eder. Heidegger'e göre, metafiziğin tarihinin sona ermesi/kapanışı (*clôture*) söz konusudur. Felsefe metafizik unsurun içinde daha ileri hareket etmekte yetersiz kalmaktadır. Ve bu sona erme, varlığın ve düşüncenin tarihinin tüm bir döneminin de sona erişidir. Aynı zamanda, "hakikat arayışı" diye tarif edilen geleneksel tanımıyla klasik felsefeye yön veren hakikat idealinin yerini anlamın çoğulluğu fikri alır. Felsefenin güncel parolasının, klasik felsefenin (ya da dilerseniz metafiziğin) merkezî kategorisi olan hakikat ile modernlikte klasik hakikat sorusunun sona erdiği yerde vücut bulduğu varsayılan anlam sorusu arasındaki kesin karşıtlık etrafında şekillendiğine ben derinden kani olmuş durumdayım.

Hermönetik akım için hakikat, varlığın yazgısal anlamı yönünde aşılması gereken, metafiziğin bir kategorisidir. Dünya, hiçbiri aşkın olmadığı için öne çıkamayan birbirinin içine geçmiş yorumlardan mürekkeptir. Açıklığın müstakbel egemenliği bizi, vaktiyle doğru fikrin temsil ettiği soyut tekanlamlılıktan kurtarır.

Analitik akım için, "hakikat arayışı" gibi büyük bir tasarımı rafa kaldırmak gerektiği açıktır. Yegâne başlangıç noktası önerme tümcelerinin oluşturulmasıdır. Anlamın kendisi referans alınan dil bilgisine bağlıdır. Anlam ile anlamsız arasında sınır çekmek istendiğinde hep, içinde yapıp ettiğimiz kurallar evrenine göndermede bulunmamız gerekir. Netice itibarıyla kıyas götürmez pek çok anlam ya da birçok anlam rejimi vardır ve

bu da tam olarak Wittgenstein'in dil oyunları diye adlandırdığı şeydir. Dil oyunlarının çoğulluğu, hakikatin yönlendirdiği saydam bir düşünceye dalma (*récollection transparente*) fikrine açıkça karşıttır.

Son olarak postmodern akım, hakikatlerin geleneksel dayanağını, yani felsefenin geleneksel olarak özne adını verdiği şeyi –ki hakikat özne için vardır– yapısöküme uğratar. Özne kategorisinin metafiziğin bir ürünü olması nedeniyle yapısökümü amaçlamanın postmodern akımın asli bir eksen olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kendisi için, kendisi aracılığıyla ya da kendisinden hareketle bir hakikatin var olacağı bir özne yoktur. Yalnızca birbirine benzemeyen oluşlar, vakalar ve meydana çıkışlar vardır ve bu bambaşka vakaları karşılamak için de birbirinden farklı söylem türleri vardır.

Nihayetinde, hermönetik, analitik ve postmodernlik, modernliğin simgesi olan açık ve çoğul anlam ile metafizik, arkaik, hatta “totaliter” olarak görülen tekanlamlı hakikat fikri arasında üç açıdan karşıtlık ortaya koyar. Olumsuz ortak özellik için bu kadar söz yeter.

Şimdi de olumlu açıdan bakarsak, çok çarpıcı ortak bir özellik vardır: Dilin merkezî önemi. Hakikaten de bu üç akım aracılığıyla ve bunların yapısı içinde, Batı felsefesinde büyük dil dönemeci diye adlandırılabilir şey vuku bulmuştur. Dilin merkezî yeri, yine burada da, bu üç akım içinde farklı farklı biçimlerde ortaya çıkmış olsa bile üçünün belki de en görünür ortak özelliğidir. Hermönetik akım için, elbette, yorum,

yorumlama etkinliği temelde söz edimlerinden, anlamlama edimlerinden hareketle gerçekleşir ve dil son tahlilde açıklık meselesinin işlediği mahallin ta kendisidir. Başka hiçbir yerde değil de işte burada, “söze doğru yolda [olmada]”³ bizim düşünceye yatkınlığımız gerçekleşir (zira söz/dil de (*parole*) yorum usulü içinde anlaşılmalıdır). Analitik akım için, ana madde önerme tümceleridir ve nihayetinde, felsefe kuralın gücünün etkisi altında genelleşmiş bir tür dil bilgisidir [grammar]. Var olanlar, cümleler, fragmanlar ya da söylem türleridir. Son olarak, postmodern yapışöküm, metafizik soyutlamaların sabitliğine karşı yürütölen bir dil ve yazı faaliyetidir. Böylece üç akım da, dil meselesini olduğu hâliyle felsefenin mutlak merkezine yerleştirir ve ister yorum ister kural ister söz ve yazı karşıtlığı kisvesi altında yapışöküm söz konusu olsun, en nihayetinde dil, zamanımızın büyük tarihsel aşkınlığı diye adlandırılabilir şey olarak kabul edilir. Sonuç olarak, basitleştirerek söylersek, ana eğilimleri içinde çağdaş felsefenin iki aksiyom öne sürdüğünü söylemek gerekir, onun kurucu mantığı budur:

- ilk aksiyom: hakikat metafiziğı olanaksız hâle gelmiştir.
- ikinci aksiyom: dil düşüncenin ana yeridir çünkü anlam meselesinin mesken tuttuğu yer orasıdır.

Bu iki aksiyom kendi tarzlarında bugünün felsefi sorusunun asli parolası olan karşıtlığı yapılandırır.

3 Martin Heidegger, *Der Weg Zur Sprache* (1959) (ç.n.).

Benim kendi konumuma gelecek olursak, bu iki aksiyomda –hakikat metafiziğinin olanaksızlığı ve dilin kurucu niteliği– büyük bir tehlike vardır. Bu tehlike, felsefenin, kendi aksiyomlarından yola çıkarak kendi arzusunu, çağdaş dünyanın bu arzuya uyguladığı baskı karşısında ayakta tutmaktan aciz olmasıdır. Kısacası bu, her türlü devrimci erdemi kaybetme ve hatta salt bireyci ve kimlikçi tatmin öğretisinden yana durarak hakiki yaşam ve dolayısıyla mutluluk gayesini terk etme tehlikesidir.

Eğer felsefe merkezine dile dair derin düşünmeyi alır, dil oyunları çoğulluğuna ve bunların dilbilimsel kodlanmasına yerleşirse, uzmanlaşmaya, parçalanmaya ve soyutlamaya dayalı dünyanın evrenselliğin karşısına çıkardığı engelleri yıkmayı başaramayacaktır. Zira ne kadar topluluk ve faaliyet varsa o kadar çok dil vardır. Dil oyunları gerçekte dünyanın kuralıdır ve bu oyunlar arasında devridaimin ne denli zor olduğu bilinen bir şeydir. Ama dil oyunlarının dünyamızın yasası olması tam da bu oyunların, felsefi buyruğun olduğu yer olmasına mani olur çünkü felsefe, dünyanın yasasına karşı düşüncede bir devrim önermektedir. Ya da felsefe dilin önceliği ve üstünlüğü olduğunu kabul ederse –ki belki bu daha da beterdır– o zaman bir dili felsefeyi kurtaracak tek şey olarak tayin etmek zorunda kalacaktır. Bilindiği üzere Heidegger, açıklığa barınak sağlama kapasitesi ve bu bakımdan Yunan dilinin nöbetini devralan dil olması sebebiyle Alman dilinin ayrıcalığını ilan ettiğinde kısmen böyle bir yola girmişti. Ama felsefe, dil oyunlarının ve

kurallarının çoğulluğu içinde konum almakla ya da anlamın sahiciliğinin kendisinde yattığı şey olarak tekil bir dilin kökten ayrıcalığını ve üstünlüğü öne sürmekle, çağdaş dünyanın, felsefenin evrensele doğru doğal eğilimine karşı ortaya koyduğu bahse karşılık verilemez.

Kratylos'a bakarsak, Platon'dan beri, felsefenin sözcüklerden değil ama olabildiğince şeylerin kendisinden yola çıkma görevini üstlendiği görülür. Sanırım bu buyruk gerçekten de felsefenin zaman ötesi bir buyruğudur ve bütün mesele tam da dilden değil de bizzat şeylerden nasıl hareket edeceğimizi bilmektir. Analitik felsefe, tek yanlı olarak, bilimsel mahiyete sahip dilleri, yani mantık kurallarına en doğrudan uygun gelenleri imtiyazlı kılmıştır. Ve bu dilleri anlamın sınırlarının belirlenmesinin paradigmatları hâline getirmiştir çünkü bilindiği üzere bilimsel dillerde kural açıkken başka pek çok dilde kural üstü örtük olarak kalır. Ama yine burada da, kuralın açık olduğu dillerin tek yönlü ve paradigmatik ayrıcalığı evrenselin karşısına çıkarılan bahisle baş etmemize olanak sağlamaz, çünkü evrenselliğin zorunlu olarak kuralların açık niteliği ile yan yana gideceğini bize gösteren hiçbir şey yoktur. Bunun kanıtlanması gerekir, gelgelelim anlamın sınırlarının çizilmesi meselesinde yasayı yapan sadece kural olunca bu kanıtlanmış olmaz.

Dahası hakikat kategorisi terk edilir ya da işlevsizleştirilirse, felsefe, meta dolaşımına ya da iletişimin mantık dışılığına boyun eğmiş bir varoluş bahsi karşısında çaresiz kalır. Zira zorlu olduğu hâlde benim derinden kani olduğum bir husus

var: Meta dolaşımının sonsuz yansımalarının, arzunun zincirlenmiş bulunduğu bu tür bir esnek çoğulluğun karşısına ancak koşulsuz olması gereken bir gerekliliğin, bir ölçütün dayanak noktası çıkarılabilir. Çünkü bu dünyada koşula bağlı olan her şey nesnelerin, paraların ve imgelerin dolaşım yasasına tabidir. Ancak koşulsuz bir dayanak noktası bulunduğunu, yani bu dolaşıma ve hem benci hem de cahil öznelliğe mutlak surette karşıt stratejik bir Fikir olduğunu ifade ya da kabul edebilir durumdaysak bu dolaşım ilkesini kesintiye uğratabiliriz –ki ben-çe çağdaş felsefenin çok büyük bir ihtiyacı ve gerçek mutluluğa giden yolun ilk koşulu budur. Bu stratejik Fikir iki yüzyıldan beri komünist fikir diye adlandırılıyor ve erimini şöyle aralıktan görmeye başlar başlamaz, yirminci yüzyılın birkaç on yılını kaplayan bir dönem boyunca onu cisimleştiren destansı-trajik deneyimlere rağmen, bunun herhangi bir hüküm vermek için çok kısa olduğu görülecektir. En azından ticari düzenin bir propagandacısı olmak ya da yeniden bu işe soyunmak için hayli acelesi olmayan herhangi biri bunu görecektir.

Ama daha soyut ve daha dolaylı olan politik bir düzeyde, imgelerin ve yorumların medyatik ya da iletişimsel tutarsızlığının karşısına ancak şu savın çıkartılabileceğini düşünüyorum: En azından bazı hakikatler vardır ve bu hakikatler, değiş tokuş edilen ve dolaşan şeyin parıltılı yüzeyinin altında sabırla aranmalıdır; eğer felsefe iletişimin tutarsızlığına kendisi de bağlanmak ya da bunun içinde parçalanmak istemiyorsa bu buyruğa boyun eğmek zorundadır.

Son olarak şu soruyu soracağım: Eğer bize bu riske atılmamızı emreden sabit bir nokta, bir hakikat, bir Fikir ya da bir değer adına değerilse, varoluşu bahse konu etmenin, onu kişisel güvenlik hesabı zorunluluğundan kurtarmanın, zarları tekdüzeliğe karşı atmanın, kendini herhangi bir tesadüfün tehlikelelerine amanın ne anlamı vardır? Bu dayanak noktası olmaksızın, hangisi olursa olsun bir özne'nin mutluluğunun türeyimsel biçimini tahayyül etmek nasıl mümkün olabilir? Varoluşun kendi yeniliğine bağlanmasını sağlayan tesadüf bahsiyle yüz yüze gelindiğinde, demek ki sığınak ve dayanak olacak sabit bir noktaya sahip olmak zorunlu ve kaçınılmazdır. Çağdaş dünyanın koyduğu engellere (meta, iletişim, parasal soyutlama ve güvenlik takıntısı) karşı felsefe arzusunun dört boyutunu (başkaldırı, mantık, evrensellik ve bahis) korumak için, üç başat felsefi yönelim olan analitik, hermönetik ve postmodern akımları açmak o hâlde zaruridir. Bu üç seçenekte aslında mevcut durumuyla dünyaya fazlasıyla uyan bir şey vardır, bizzat dünyanın fizyonomisini abartılı biçimde yansıtan bir şey. Ve bu seçeneklere bağlanan, bunlar tarafından düzenlenen felsefe, bu dünyanın yasasına, sonuçta bu yasanın kendi arzusunun yok olmasını gerektirdiğinin farkına varmadan katlanacak ve bu yasayı kabul edecektir.

Bu yüzden benim önerim, bu düşünce çerçevelerini kırmaktan yana: Yenilenmiş şekillendirmeler dâhilinde yeniden bir üslup yaratmak ya da ne yorumun, ne dil bilgisi analizinin ne de sınırların, kenarların, muğlaklıkların ve yapıskmn

yolu olan felsefi bir yol bulmak ya da bunu kurmak zorundayız. Yapılması gereken, örneğin bir Descartes'ın kurucu klasik ve felsefi üslubunun ekolünden gelen, kurucu, kararlı bir üslubu yeniden bulmaktır. Pek tabii, kendi arzusunun köktenliğini koruyarak dünyanın meydan okumasına göğüs gerebilecek bir felsefenin nasıl serpileceğine şöyle hızlıca bakmak da bu girişin sınırlarını aşıyor. Bunun için benim büyük incelemelerimi okumak lazım: *Varlık ve Olay* ve *Dünyaların Mantıkları*'nı ya da her hâlükârda bunların özetlerini, yani *Felsefe için Manifesto* ile *Felsefe için İkinci Manifesto*'yu. Ama yine de iki yönlendirme ya da iki izleğe işaret etmek isterim.

İlk olarak, dilin düşüncenin mutlak ufku olmadığı ortaya koyulmalıdır. Kuşkusuz dil, konuşulan lisan, bir lisan daima bir felsefenin tarihsel gövdesidir. Dilin ufkunu yansıtan cisimleşmenin benzersiz bir çehresi, bir tonalite, bir renk vardır. Ama felsefenin düşüncede örgütlenmesinin doğrudan doğruya dilin içinde işlediği dilsel kurala bağlı olmadığını ortaya koymak gerekir. Ve bu bakımdan, felsefenin evrensel olarak aktarılabilir olduğu fikrini tekrar canlandırmalıyız. Evrensel aktarılabilirlik Jacques Lacan tarafından 'mathème' fikri olarak adlandırılmıştır. Bunu burada söylenenlere uyduralım. Evrensel aktarılabilirlik idealini muhafaza etmek için, felsefenin idealinin gerçekten de matheme olması gerektiğini öne süreceğiz. Matheme herkeşe hitap eder, evrensel olarak aktarılabilir, hiçbirine ayrıcalık tanımadan dilsel toplulukların ve dil oyunlarının içinden geçer, bunların uygulanmasındaki çoğulluğu kabul eder ama kendisi

bu çokluğu kat etmez ya da bu çokluk içinde kurulmaz. Bilimsel dilin biçimsel idealine göre de hizaya gelmez, kendisine özgü ana unsur içinde evrensellik figürünü tesis etmesi gerekir.

İkinci olarak, felsefenin kendine özgü, indirgenemez, tekil ve benzersiz rolünün, söylem içinde sabit bir nokta oluşturmak, daha kesin bir ifadeyle, böyle bir sabit nokta için bir ad ya da kategori bulmak ya da önermek olduğunu ortaya koymak gerekir. Benim kendi felsefi yatkınlığım çerçevesinde, ben kadim “hakikat” sözcüğünü tekrar ele aldım ama sözcüğün ehemmiyeti yok, asıl önemli olan, bu düzenin koşulsuzluğunu tesis edecek herhangi bir felsefi öneri getirme kabiliyetidir. Bizim dünyamız hızın ve tutarsızlığın damgasını taşır. Felsefe bize, bu hızı ve tutarsızlığı bir şekilde kesintiye uğratarak ya da duraklatarak bunun iyi olduğunu şunun iyi olmadığını söyleme olanağı vermek zorundadır –söyleyebilmenin gerektiği an her zaman gelir. Kendisinden hareketle bu şekilde konuşabileceğimiz noktanın kurulması, işte felsefenin her zamankinden daha zorunlu olan bahis konusu budur. O yüzden bence, restorasyona ve arkaizme kaçmadan, modern olaysallığın sınamasından geçecek şekilde, hakikat kategorisini ve bunun neticesi olarak özne kategorisini felsefi olarak yeniden inşa etmek gerekmektedir. Ama bunu öyle bir şekilde yapmak gerekir ki metafiziğin restorasyonu söz konusu olmasın, ama bizzat felsefe, sabit nokta düşüncesine müsaade eden kategoriyle ilgili bir ilke, bir ana unsur içinde yeniden tanımlansın ya da yeniden serpilip gelişsin.

Çok önemli bir görev şu ki, bu koşullarda, felsefe düşüncüyü yavaşlatma, kendine özgü zamanını tesis etme kabiliyeti göstermelidir. Felsefe, kendi çağdaş eğilimleri içinde dünyanın seyrini izlemekten bitap düşer. Hem parçalanmış, hem kesitlere ayrılmış, hem de hızlı bir zaman olan modern zamanın tutsağıdır. Felsefenin eğilimi, buna muktedir olduğu kadarıyla, kendine zaman tanıyan bir zaman; yani kendine, soruşturmanın ve birbirine adım adım bağlı bir yapı kurmanın [arşitektönik] yavaşlığının zamanını veren bir zaman olan bir düşünce tesis etmektir. Kendine özgü bir zamanın bu şekilde inşası, benim fikrimce, bugün felsefeden talep edebileceğimiz üslubun yönetici ilkesidir. Yine burada da, en sıradan deneyim yardımı-mıza koşar: Kendi zamanının efendisi olmak, en başından beri mutluluğun bir koşulu değil midir? Efendilerin, hükmedilen kitlelere daima yasak ettiği şey bu değil midir? Komünizmin, tam da heterojen bir zamanın şiddetli yükü olduğu için insanlığı kurtarmayı önerdiği ücretli çalışma, her zaman mutsuzluk getiren bir koşul olarak temsil edilmemiş midir? İşçi isyanları hiç sekmeden hep iş saat cetveli tutanları, denetmenleri, çalışma ritmini mesele etmemiş midir? Her gerçek mutluluk zamanının özgürleşmesini gerektirir.

Çağdaş pek çok akımda, özellikle de hermönetik akımda ve yine daha da çok postmodern akımda, felsefi söylemin parçalı yapısı için bir teşvik ya da bir övgü vardır. Bu teşvikin kökü özellikle Nietzscheci modele uzanır. Hâl ve vaziyet sebebiyle, çok basitçe tam da dünya bize bunu dayattığı için felsefeye bir

süreklilik ilkesini geri vermek gerektiğini düşünüyorum. Zira aslında parça felsefi söylemin bizzat dünyanın parçalanmasına körü körüne boyun eğmesine sebep olan bir modalitedir ve yine bu sebeple, bir şekilde, kendisi kesitlere ayrılmış olduğu için para ve meta soyutlamasının tek süreklilik ilkesini temsil etmesine izin verir. O hâlde felsefenin kendi doğasına özgü yavaşlığını geliştirmesi ve düşüncenin sürekliliğini, yani hem onu temellendiren karar ilkesini hem de ona bağlı ussal zamanı kurması şarttır.

Şimdi kendimize soralım, acaba bu koşullar altında, hiç kuşkusuz tehlikede olan felsefenin başta konuştuğumuz bahse karşılık vermeyi ve kendi arzusunu ayakta tutmayı başardığını görme ihtimali var mı? Felsefe hastadır, buna şüphe yok ve ona vurulan darbeler her zaman olduğu gibi içsel güçlüklerle bağlantılıdır. Bana öyle geliyor ki –ancak iyimserliğin sebeplerini öne sürebiliyorum–, bir anlamda kendi kendine durmadan ona söylendiğinden daha hasta olduğunu söyleyen bu hastadan, yakında öleceğini haber veren, hatta ölümünün çoktan gerçekleştiğini ilan eden bu hastadan, çağdaş dünya –en azından dünyanın bir bölümü– paradoksal biçimde yaşamasını talep ediyor; paradoksal diyorum çünkü bir yandan da arzusunu kırmak için ona ayırt edilmeyen bir baskı uyguluyor. Her zaman olduğu gibi dünyanın anlamı ikircikli. Bir yandan genel dolaşım, iletişim, güvenlik sistemi felsefe arzusunu zayıflatmaya yönelmiş durumda. Bununla birlikte, paradoksal olarak, felsefenin olanağı için belli belirsizce ve sanki boşluğa

seslenircesine bir talep yaratıyor, kendi içinde çelişkili biçimde bu talebi organize ediyor. Peki neden?

Öncelikle şu yönde büyüyen bir kanaat var, her hâlükârda kendi düşüncelerinin özerkliğinde var olmaya çalışanlarda büyüyen bir kanaat: İnsan bilimleri, hem disiplinin yapısı hem de arzusunun benzersiz doğası gereği felsefenin yerini alacak durumda değil ya da olmayacak. Öyle bir zaman oldu ki bir fikir, felsefenin sonu izleğinin çehrelerinden biri yaygınlaştı: Ölçüsünü bilim idealinin verdiği, sosyolojiyi, ekonomiyi, politika bilimini, dilbilimi, “bilimsel” psikolojiyi, hatta psikanalizi kapsayan bir tür genel antropolojinin felsefenin yerini alması mümkündür deniyordu. Bu, yine felsefenin sonuna geldik demenin bir yoluydu. Kendi payıma ben inanıyorum ki şimdi ortaya çıkan şey şu: İnsan bilimleri, istatistiki ortalamaların, genel yapılandırmaların yeri olarak gelişip serpiliyor ve hakiki manada düşüncede tekil olanı, tekilliği işlemeye ya da ele almaya olanak tanımıyor. Oysa iyice düşünüldüğünde, kararın odağının bulunduğu yer gerçek anlamda her zaman tekilliktir ve her karar, nihayetinde, hakiki karar olarak, tekil bir karardır. Doğrusunu söylemek gerekirse genel karar yoktur ve bir hakikate bağlanan, bir hakikati başlatan ya da sabit bir noktadan dayanağını alan şey karar mahiyetine sahiptir, yine her zaman tekillik mahiyetine sahiptir. O hâlde bugün, aynı sebeple bir karar ve bahis felsefesi olmaya da yetenekli bir tekillik felsefesi formüle etmenin mümkün olup olmadığının sorulduğunu söylemek gerekir.

İkinci olarak, herkes aslında büyük kolektif öznelerin yıkımının farkındadır, bu yıkım da yine düşüncededir. Mesele, bu öznelerin hiç var olup olmadığı, şimdi ya da gelecekte var olup olmayacağı sorusundan ziyade kolektif öznenin kavranmasına olanak tanıyan büyük kategorilerin, bu kategoriler ister insanlığın tarihsel ilerlemesi türünde figürler ister nesnel gerçeklikler olarak tasavvur edilen –proletarya gibi– büyük sınıf özneleri olsun, bugün doygunluğa ulaşmış gibi görünmesi ve düşünceye gerçek manada can vermekten aciz olmasıdır. Bu herkesi, benim kendi adına karar verme ve konuşma zorunluluğu diye adlandıracağım şeye davet eder, hatta ve özellikle bu zorunluluk yeni bir hakikatin ortaya çıkışının her birimizden talep ettiği şeye karşılık vermek söz konusu olduğunda kendini daha çok dayatır. Ancak elbette, özellikle mesele politik olduğunda kendi adına karar verme ve konuşma, bu karar için sabit bir nokta, koşulsuz bir ilke, ilk kararı destekleyen ve evrenselleştirilen müşterek bir Fikir gerektirir. Herkesin, kendi adına, ama sözü başkalarıyla örgütlü paylaşıma açık bir şekilde, bunun doğru olduğunu, şunun yanlış olduğunu ya da bunun iyi şunun kötü olduğunu ifade edebilmesi gerekir. O hâlde eğer bize gereken bir tekillik felsefesiye, bu anlamda bizim için gerekli olan diğer şey de bir hakikat felsefesidir.

Üçüncü olarak, cemaatçi, dinci, ırkçı ve milliyetçi tutkuların yayıldığı, genişlediği bir çağda yaşıyoruz. Bu yayılma kuşkusuz kolektif öznenin büyük ussal şekillenmelerinin yok olmasının tersidir. Bu büyük oluşumların yıkılması ve çökmesi, komünist

Fikrin geçici ama acılı yokluğu şu sonuca yol açmıştır: Tam da kendi adına söz söyleme ya da karar verme zorunluluğundan kaçınmak için yedekteki bütünlükleri imgeselleştiren ve sınırlama, dışlama, düşmanlık uygulamaları sebebiyle dönüşleri gitgide daha fazla tehditkâr hâle gelen arkaik öznelerle bel bağlama yolunu tutan bir tür karanlık balçık yüzeye çıkmıştır. Bu bakımdan felsefeden, savunmak zorunda olduğu sabit bir noktaya ya da koşulsuza ussal bir çehre vermesi beklendiği muhakkaktır; öyle ki kolektif tarihsel yazgının daha önceki ussal biçimleri safları terk etti diye bizim de tutup düşüncenin ussal tutarlığı erdemini bir kenara bırakmamamız gerektiğini göstermelidir. Demek ki felsefeden talep edilen diğer şey de, yenilenmiş bir figür sunması, çağdaş dünyayla aynı türden olacak ussallığın kurucu bir figürünü önerme kapasitesini göstermesidir.

Ve son bir şey daha; herkes bildiğimiz hâliyle dünyanın hiç de güven telkin etmediği konusunda sağır bir bilince sahiptir. Hem zaten bir paradoks söz konusu, çünkü devrim ya da özgürlük paradigması olarak denenmiş başka her dünyanın hem suçlu hem de yıkıcı olduğunun ortaya çıktığı hesaba katılırsa bu dünya bir anlamda kendini mümkün dünyaların en iyisi olarak sunmakta. Ama aynı zamanda, kendini mümkün dünyaların en iyisi olarak sunan bu dünya, olağanüstü derecede kırılgan bir dünya olduğunu da bilir. Bu, tehlikeye açık bir dünyadır. Varlığının süregelen istikrarında tesis edilmiş değildir kesinlikle. Kendini pek tanımayan ve karşılamayı ya da kabul

buyurmayı bilemeyeceği olayların felaketi karşısında savunmasız kalmamak için fazla soyut yasalara güvenen bir dünyadır. Dahası, savaş kesintisiz olarak elli yıldır bütün ülkeleri kırıp geçirmekte ve “Batı” bencilliğinin hemen kıyısında gitgide daha fazla gezinmektedir.

Dünyanın her an, kendi genel dolaşım ve iletişim yasasından başka, çeşit çeşit uğursuz tuhaflıklar, çeşit çeşit saçılmış canavarlıklar önermesine sebep olan bu tehlikeli kırılganlığı karşısında, nihayetinde kendisiyle ilgili çok çarpıcı bir tür körlük içinde şu ya da bu an, burada ya da orada veya son kertede her yerde şiddete, savaşa ya da baskıya yuvarlanması pekâlâ da mümkün olan bu dünya karşısında, bence felsefeden beklenen, olayın kendisini, yani dünyanın yapısını, yasalarının ilkesini ya da sağlamlığının ilkesini değil de olayın, sürprizin, istemenin ve güvenilmezliğin hâlâ ussal olmaya devam eden bir şekillenme içinde nasıl tahayyül edilebilir olduğunu kabul buyurmaya ya da düşünmeye muktedir olmasıdır.

İşte bu yüzden ve hem hermönetik, hem analitik, hem de postmodern olandan kopma pahasına, bu dünyanın sonsuz güvenilmezliği içinde, felsefeden beklenenin, hem bir tekillik felsefesi, hem bir hakikat felsefesi, hem ussal bir felsefe, hem de bir olay felsefesi olacak kararlı, kurucu bir felsefe için bahse tutuşmak olduğunu düşünüyorum. Öyleyse ondan beklenen, felsefe arzusunun barınağı ya da kılıfı olarak, tekilliğin, olayın ve hakikatin ussal düğüm noktası diye adlandırılacak bir şey teklif etmesidir. Bu düğüm noktası, ussallığın yeni bir biç-

mini icat etmek zorundadır, zira herkesin bildiği gibi tekilliği ve olayı hakikate düğümlemek bu hâliyle klasik gelenekte bir paradokstur. İşte, eğer kendi arzusunu korumak ve tüm insanlığa yapıcı ve genel biçimde Saint-Just'ün "mutluluk Avrupa'da yeni bir fikirdir" diye beyan eden bu ünlü aforizmasını yeniden söylemek istiyorsa, çağdaş felsefe merkezine tam da bu paradoksu ele almayı koymak zorundadır.

Benim kendi payıma başka bir yerde göstermeye çalıştığım şey, tekilliğin, olayın ve hakikatin bu ussal düğümünün kendiliğinden özneye dair olası yeni bir öğreti inşa edeceğidir. Öznenin metafizikle birlikte var olduğu fikrine karşı, özne tam da tekilliğin, olayın ve hakikatin ussal olarak düğümlendiği nihai diferansiyel olarak tasavvur edildiği ölçüde, düşünceye ve dünyaya yeni bir özne figürü önerilebileceğini ve bunun yapılmasının zorunlu olduğunu söylüyorum. Bu yeni figürün düsturu esas itibarıyla şu olacak: Bir özne tekildir/benzersizdir çünkü bir hakikat içinde onu kuran her zaman bir olaydır. Başka bir ifadeyle, bir özne hem mümkün ussallığın bir yeri hem de olayın hakikat noktası diye adlandırılabilir. Ve nihayet, ancak bir özne için, bir bireyden özne hâline gelmeyi kabul eden için mutluluk vardır.

Bu savlar sadece, burada ana hatlarını ya da programını vermediyi denediğim felsefi bir girişimin adeta biçimsel köşegenleridir.

Bu şekilde kurulmuş bir felsefeden, yani öznenin tekilliğinin, bir hakikat içinde onu kuranın olay olmasında yattığını

dile getiren bir felsefeden yola çıkarak, düşüncenin ve dünyanın meselelerine bakarsak, metafizik basbayağı yıkılmış ya da bitmiş olsa da metafiziğin kategorilerinin hepsinin kullanımdan kalkmadığı bir anlamda söylenebilir. Yine aynı felsefeden hareketle ayrıca şu da söylenmelidir: Kuşkusuz metafiziğin kendisi yıkılmıştır ama dünyanın, metafizik ile metafizik eleştirisinin başat figürünün birbirine karışmış yıkıntıları üzerine tesis edilecek felsefi bir öneriye ihtiyacı vardır.

Tüm bu gerekçelerle, çağdaş dünyanın felsefeye, bizzat felsefenin sandığından daha çok ihtiyacı olduğuna inanıyorum. Çağdaş felsefenin başat akımlarının dünyanın yasasına fazlasıyla uygun olduğu teşhisi yapıldığı zaman tüm bunlar şaşırtıcı değildir. Ve bu akımlar, dünyanın yasasına fazlasıyla uygun olduklarından, bize hakiki yaşamın ne olabileceğini söylemekte başarısız olmuşlardır. Öyle ki sonuçta, bizzat bu dünyanın felsefeden talep ettiği şey, bu akımlar açısından kısmen açık değildir. Bunu açık ve görünür kılmak için felsefenin kendisinde bir kesinti gereklidir, yani felsefenin kendi görevi konusunda tutturduğu söylemi kesintiye uğratmak gerekir.

Düstur şu olabilir: Sonun sonunu getirmek. Sonun sonunu getirmek bir karar alınmasını gerektirir. Hiçbir son kendi kendine sonlanmaz, son sona ermez, son bitimsizdir. Sona bir son nokta koymak, sonu bitirmek için, bir karar almak gerekir. İşte ben de tam olarak bu kararın dayanak noktasını ve de bizzat dünya tarafından felsefeden talep edilen şey bakımından geçerlilik unsurlarını vermeye çalışıyordum.

Felsefenin hasta olduğunu, hatta belki de her şey hesaba katılırsa, programın genişliği ve onu devam ettirmenin zorluğu düşünüldüğünde ölmek üzere olduğunu kesinlikle yadsımıyorum. Ama dünya ona, ölmek üzere olan felsefeye, burada hiçbir kurtarıcıya ya da mucizeye gerek olmadan –en azından benim varsayımım böyle– der ki: “Kalk ayağa ve yürü!” O zaman, hakiki bir fikrin buyruğunu izleyerek yürümek bizi mutluluğa yazgılar/götürür.

II

Mutluluk karşısında felsefe ve karşı felsefe

“Karşı felsefe” diye felsefenin özel bir türüne diyorum. Bu tür felsefe, varoluşunun dramını kavramsal inşaların karşısına koyar, onun için hakikat kesinlikle vardır ama bu hakikati düşünmekten ve bina etmekten ziyade onunla karşılaşmak, onu deneyimlemek gerekir. Her hakikatin “içeride” olduğunu söylediğinde ya da “öznelliğin kendisi hakikatin ayırt edici işareti- dir” dediğinde Kierkegaard’ı bu şekilde anlamak gerekir. Ama dikkat! Karşı filozof kesinlikle bir şüpheci ya da görececi, bugünün bir demokrati, Deleuze’ün vefat etmeden az bir zaman önce bana yazdığı gibi, hakikat fikrine “ihtiyacı olmayan” kültürel farklılık, çok renklilik yandaşı değildir. Bilakis, karşı filozof inananların en katısı, en az müsamahakâr olanıdır. Pascal’a, Rousseau’ya, Nietzsche’ye, Wittgenstein’a bakın: “Filozoflar” a karşı amansız bir mücadeleye girişmiş, eyvallahı olmayan, buyurgan kişilikler. Pascal için Descartes nedir? “Yararsız ve belirsiz.” Peki ya Rousseau için, Voltaire, Diderot, Hume? Kokuşmuş komplocular. Nietzsche’ye göre filozof? Hiç gecikmeden kurşuna dizilmesi gereken “suçlular suçlusu”. Wittgenstein için ussal metafiziğin kavramları? En basitinden anlamsız. Ya Kierkegaard için Hegel’in görkemli kurulumu? Bir ihtiyarın dünyadaki yokluğu. “Filozof dışarıdadır, o bir katılımcı değildir,

oturur ve geçmişin şarkılarını dinleyerek ve aracılığın armonilerine kulak vererek yaşanır.”

Esneklik göstermeyen bir kişisel yaşam görüşünden beslenen bu düşünsel hiddet, bütün büyük karşı filozoflarda, görüşlerinden ayrılması mümkün olmayan bir üslupla gösterir kendini. Hepsinin büyük yazarlar olduğu muhakkak! Pascal ve Rousseau Fransız nesrine devrim yaptırdı, Nietzsche Alman dilinden bilinmedik söyleyişler çıkardı. Wittgenstein’in *Tractatus*’u ancak Mallarmé’nin *Zar atışı* ile kıyaslanabilir ve şimdilik son karşı filozof olduğunu göstermiş olduğum Lacan psikanalize icat edilmiş bir dil bahşetti.

Kavramsal, sistematik, matheme aşığı ben gibi bir filozofun ise, harikulade avcı sirenler olan bu karşı filozofların şarkılarına teslim olması mümkün değildir elbette. Ama onların temsil ettiği bahsin düzeyinde düşünmek zorundadır. Böylesi bir filozof, Platon’dan beri düşüncede mevzu bahis olan şeyin sağlam gemi direğine bağlı Odysseus gibi, bu karşı filozofların söylediklerini duymalı, anlamalı ve onların keskinliğinin kendisine hatırlattığı görevleri üstlenmelidir: Onlar olmadan, uzlaşmacı bir demokrata, münasip küçük mutlulukların propagandacısına ve “Fikirsiz yaşa” buyruğunun müridine dönüşecektir.

Bu şiddetli, kibirli ve görkemli hasımlarda bende tutku uyandıran şey şu: Bugün norm olarak bize dayatılmak istenen sözleşmeye ve oya dayalı ılımlılığa karşı onlar, öznenin ancak kaygı verici ve paradoksal seçim yolunu tutarak Mutlak seviyesinde kalabileceğini hatırlatırlar. Bahse girmek gerekir der

Pascal; kendi içinde vicdanın sesiyle karşılaşmak gerekir der Rousseau ve Kierkegaard: “Seçimle, [özne] seçilmiş olanın içine dalar ve eğer seçmezse solar gider.” Ve iş gerçek mutluluğa geldiğinde, bize seçmeyi emreden tesadüfi karşılaşmalara boyun eğer. Hakiki yaşam işte böyle belirir yoksa olur da zayıflık gösterirsek daha şöyle bir görünür görünmez gözden yiter.

Hayat memat meselesi, bahis, seçim, zorlayıcı karar. Özne ancak bu sınamada vardır ve eğer birey muktedir olduğu Özne için hayvani nesnelliğinin yapıldığı vasat tatminlerin kumaşını aşmazsa mutluluğun tasavvur edilmesi hiçbir şekilde mümkün olmaz –ki her birey az çok gizli biçimde Özne hâline gelme kapasitesine sahiptir.

Buradan büyüleyici bir özellik ortaya çıkar: Ne kadar sıradan ve küçük olursa olsun yaşamın her dönemi, önceden bir kavram, ussal bir yasa olmaksızın arı bir seçime çağırdığı an, Mutlak’ı, dolayısıyla da gerçek mutluluğu deneyimleme fırsatı olabilir; bu, Kierkegaard’ın “iradenin, onu etikte cisimleştiren vaftizi” dediği bir seçimdir. Bilindiği üzere Pascal inanç için hastalıklardan bir fayda çıkarmayı amaçlar. Rousseau bayılma, hatta mastürbasyon üzerine tefekküre dalabilir. Kierkegaard Regine ile nişanlılığını, estetik aşamadan (Don Juan’ın baştan çıkışı) etik aşamaya (evliliğin varoluşsal önemi) sonra da dinî aşamaya (umutsuzluğun ötesinde seçimde dönüştüğüm arınmış ve mutlaklaşmış ben) geçişin gerçekleştiği en üst deneyim hâline getirdiğinde, karşı felsefenin tipik bir özelliğini açığa vurur: Herhangi bir varoluş, anonim birey, gösterişli filozof-

tan çok daha iyi hayata geçirebilir Mutlak şansını. Bu bakımdan karşı felsefe *derin* bir demokrattır. Mevkilerle, sıfatlarla, sözleşmelerle ilgilenmez. Müzakerenin, fikir özgürlüğünün, başkasına saygının, oy hakkının tamamen zırvalık olduğunu öne sürer. Buna karşılık, Mutlak'ın gerektirdiği bir özne hâline gelebilme imkânına herhangi biri herkes kadar sahiptir. Bu anlamda eşitlik radikaldir, koşulsuzdur. Kierkegaard bu tevekkülü, bu üstün edilgenliği yaşamayı bilen herhangi bireyi över, zira bu sayede “özne kendi hakiki hayatına dolaysız hayatta sahip olamaz ama hayatta hakikaten *karşılaşılabileceği* şeyin ne anlama geldiğini anlar.”

“Karşılaşma/Rastlantı” (*rencontrer*) sözcüğü esastır. Bir aşk, bir ayaklanma, bir şiir. Bu çıkarsanamaz, bu paylaşımların razı olunmuş dinginliğinde dağıtılmaz, bununla karşılaşılır ve dolaysız yaşamın bu şiddetli altüst oluşundan Mutlak'a tekil olduğu kadar evrensel de olan bir erişim doğar. Her gerçek mutluluk olumsal, tesadüfi bir karşılaşmada gerçekleşir, mutlu olmak için hiçbir zorunluluk yoktur. Sadece çağdaş dünyanın “demokratik” bireyleri, bu perişan atomlar hayal edebilir yasaların, sözleşmelerin, çok kültürcülüğün ve arkadaşlar arası tartışmaların barışı içinde yaşanabileceğini. Bunlar yaşamının *mutlak olarak* yaşamak olduğunu ve öyleyse hiçbir rahat nesnelliğin bu yaşamı güvence altına alamayacağını görmezler. Onun için özne-hâline gelme riski gerekir, Kierkegaard'ın bize öğrettiği gibi “nesnel belirsizliği içsellik tutkusunda en büyük güçle sınımsız muhafaza etmek” gerekir.

“Nesnel belirsizliği” muhafaza etmek: Nesnelliğin iktidarlara dair bu karşı felsefi saptama esenlik getirici bir düsturdur: Olanın önünde, sadece olduğu için eğilmek niye? Toplumsal sözleşmenin yasalarını ve özgürlük fırsatlarını ortaya çıkarmaya hazırlanırken Rousseau şu beyanda bulunur ve zaten bu onun yöntem üzerine konuşmasıdır: “Tüm olguları bir kenara bırakalım.” Haklı. Ekonomik ve politik gerçekçilik büyük bir itaat okuludur. Birey orada iki büklüm olabilir, özne orada vücuda gelemmez. Zira bir özne bilinmeyen bir ihtimalin hesaplanamaz tesadüfünden doğar, bir Özne-hâline gelme bu karşılaşmaya düğümlenir, sadece bu düğüm noktası hakkında, tıpkı Pascal gibi, “sevinç, sevinç gözyaşları” denebilir.

Neşeli demokrasinin değişmez kuralları bir yana, her gün, küreselleşmenin ve modernleşmenin getirdiği dayatmaların bizi akla yatkın biçimde şuna ya da buna rıza göstermeye zorladığı açıklanıyor bize. Büyük karşı filozoflar en azından bu rıza tuzaklarının oyununu bozmamıza yarayabilir. Hatta onlara sırt çevirmenin umut kırıcı ve saçma olduğu varsayılsa bile, öznenin, yani kişinin kendi indirgenemez biricik kapasitesinin yolu çok muhtemel budur: Hakikat ilkesi içinde hareket etmek. Hatta Kierkegaard’ın yazdığı gibi, “mutlak anlamda seçtiğimde”, yani akla yatkın ve yasal olanın buyurduğuna karşı seçtiğimde, “umutsuzluğu seç”miş olsam bile, yine de “umutsuzlukta Mutlak’ı seçerim zira bizzat ben mutlağımdır.” Bu anlamda bir tutam umutsuzluk gerçek mutluluğun tuzu biberidir –ve işte bu yüzden, büyük acılara gark olmuş bu karşı filozoflar için mutluluk neşeli insanlara göre değildir.

Bu heyecan verici formüller bize, bir hakikat öznesi hâline gelmenin ve dolayısıyla Mutlak'tan bir parça pay almanın, varoluşun bize bir karşılaşma tarzında sunduğu bir şans olduğunu hatırlatırlar. Genel itibarıyla, bu karşılaşmanın sonuçlarına uygun olarak eğilip bükülmeden durmak mevcut hâliyle dünyanın gözünde saçma ve mahkûm edilen bir şeyse ve bu gevşek ve uzlaşımsal kınama bizi umutsuzluğa sürüklüyorsa da her şeye rağmen burada olabileceğimiz şeye ulaşmamız mevzu bahistir ve öznel yol hiç kuşkusuz ayak diremenin yoludur, yoldan-çıkmanın neticelerini üstlenmek için arı bir seçim yapmanın yoludur. Şüphe yok ki Sartre'ın Kierkegaard'da daha o zaman bulduğu şey bu yoldan-çıkma kertesiydi, böylece aslında onu büyüleyen şeyi, yani Hegel'in ve Marx'ın anıtsal şantiyelerinin bizim için açtığı Tarih'in büyük yolunu biraz diyalektikleştirmeyi amaçlıyordu.

Çünkü bir yaratım fikrini, bu yaratımın *bağlamı* belirli ve tekrara dayalı (kaldı ki Kierkegaard tekrarın en büyük düşünürüdür) olsa dahi, işin içine katmadan (aşka, politikaya, sanata, bilime ilişkin) bir hakikatin öznesinden bahsedilemez. Yaratım ise kendinin kendinden uzaklaşmasını, Hegelci dolaylılığın kaynakları olmaksızın aynılık içinde bir farkın paradoksal varoluşunu gerektirir. Kierkegaard bunu şöyle özetler: Bu [*seçimin öznesinin*] kendisi daha önce var değildir, zira seçimle var olur ve yine de var olmuştur zira o “kendi kendisi”dir.

Bu, biz filozoflar için, büyük karşı filozofların, kavramın hayal kırıklığına uğramış kurbanlarının örnek olacak tanıklığıdır:

Varoluş kendi bekasından daha fazlasına muktedirdir. Hakikat ilkesi içinde öznenin bir etkisine muktedirdir. Bu etkinin duygusu ise, ister politik heyecan, ister bilimsel güzellik, ister estetik haz, ister aşkın sevinci olsun, ihtiyaçların tatmininin ötesinde, her zaman mutluluk adına layık olan şeydir.

Kuşkusuz, hiddetlerini ya da düşlemlerini kuvvetlendirmek için, onlara, kavramın bu kurbanlarına din, Tanrı, sefil hayatlar, öfkeler, saçma gerekir... Ama ders hâlâ aynıdır. Sana buyruktan başka bir şey olmak istiyorsan sadece karşılaşmalara/tesadüflere güven, resmi olarak sürgün edilmiş olana sadakat göster, olanaksızın yolunda ayak dire. Yoldan çıkmışlardan ol. O zaman, Beckett'in muhteşem metni *Mal vu mal dit*'nin son sözcüklerinin söylediği gibi, "mutluluğu tanı" yabileceksin.

III

Mutlu olmak için dünyayı değiştirmek mi gerekir?

Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan büyük bir Bilgelik geleneği, insanın gerçeklikleri kendi arzusuna uydurmaktan ziyade arzularını gerçekliklere uydurması gerektiğini söyler. Bu bakış açısından, gerçek adeta bir *kaderdir* (*fatum*) ve insanın kadir olduğu en yüksek mutluluk da kaçınılmaz olanın dinginlikle kabul edilmesinde yatar. Stoacı felsefe hep baskın olan bu “bilgelige” biçim vermiştir, hâlâ geçerli olan bu düşünce bugün şöyle ifade edilir: “Kapitalizmin ve onun “demokrasi”sinin Batı’nın ayrıcalıklı yurttaşlarına sunduğu ehli, tüketici, internete bağlı ve tatilci küçük mutluluk belki özellikle yoğun değildir ama başka bir şeyi arzulamak –mesela komünizmi– illa ki daha beterine sürükler. Bu propagandada, esas itibarıyla ekonomik “gerçeklikler” bize özel mülkiyeti ve tüm arzularımızın baş eğmesi gereken Yazgı olarak Sermayenin tek elde toplanmasını dayatır.

Fransız Devrimi’nin ortasında Saint-Just “mutluluk Avrupa’da yeni bir fikirdir” diye yazdığı zaman, insani Özneyi dünyaya dair yepyeni bir vizyona çağırır. Devrim eski dünyanın kökünü kazımak ve erdem (ki karşıtı, zenginlerin iktidarının değişmez kaynağı olan yozlaşma ve yolsuzluktur) ile mutluluk arasında asli bir bağ kurmak zorundadır. Bunun anlamı şudur:

Dünyanın tümünden değişmesi ve insanlığın, antik kölecilikten emperyal kapitalizme kadar hiç sekmeden ona daima tahakküm eden oligarşik yapılardan tamamen kurtulması, gerçek bir mutluluğun herkese sunulmuş yaşamsal bir olanak olabilmesi için başlangıç koşuludur.

19. yüzyıl ile 20. yüzyılın büyük bölümü boyunca, dünya ölçeğinde, mutlu olmak için dünyayı değiştirmek gerektiği anlayışı çok etkili olmaya devam etmiştir. Devrimci doğaya sahip bu karşı konulamaz akımda tartışılan soru öyleyse şudur: Dünyayı *nasıl* değiştirmeli?

Fakat bunun basit bir soru olmadığı çabucak fark edilir, zira en az üç tane gayet zorlu sözcük içermektedir: “Dünya” adı, “değiştirmek” fiili ve “nasıl” soru zarfı. O hâlde daha en baştan karmaşık dil bilgisel bir dizimle karşı karşıya kalırız.

“Dünya” adı ile başlayalım. Bir dünya tam olarak nedir ya da çoğu kez söylediğimiz gibi, “dünyamız”, çağdaş dünyamız nedir? Eğer hemen “dünya”dan ne anladığımızı kesin olarak belirtmezsek bu bölümün başlığı gayet anlaşılmas bir soru hâline gelir.

Çağdaş bir örnek alalım. 2012 yılında Amerika Birleşik Devletleri’nde bir gençlik fraksiyonunun, “Occupy Wall Street” adıyla bilinen ünlü hareketini düşünelim. Bu isyanın, bu başkaldırının değiştirmek istediği dünya hangisidir? Mali kapitalizmin simgesi olan “Wall Street” mi? Göstericiler “Biz nüfusun %99’unu temsil ediyoruz, Wall Street ise sadece %1’ni” diyorlardı. Bu, onların itiraz ettikleri dünyanın, salt

ekonominin ötesinde, kendi kişisel çıkarlarına göre hareket eden zengin ve güçlü küçük bir grubun milyonlarca başka insanın hayatını denetim altında tuttuğu demokrasi denen sahte politika olduğu anlamına mı geliyor? Yoksa kolektif mutluluğun koşulunun, bu küçük grubun, bu %1'in bizim büyük şehirlerimizden uzakta Asya ve Afrika'da yaşayan milyonlarca insanın mutlak sefaletine karar verdiği "demokrasi"yi sona erdirmek olduğunu mu ileri sürüyor? Yine de aynı şekilde şunu da belirtebiliriz ki Wall Street'i işgal edenler esas itibarıyla orta sınıfa mensup genç erkekler ve genç kadınlardı. Belki de Batı dünyamızın büyük şehirlerini dolduran genç erkeklerin ve genç kadınların hüznün verici, güvenden yoksun yaşamına, açık ve aydınlık bir geleceği olmayan bir yaşama itiraz etmekteydiler. Bu durumda, meseleleri dünyayı "değiştirmek" değil, birkaç gün ya da hafta boyunca, kolektif varoluşumuzda yanlış giden ve mutsuzluk yaratan bir şeylere etkin biçimde tanıklık etmektir. Olayların devamının da gösterdiği gibi, umutsuzca öznel olan bu zihin durumunun arkasında, nesnel dünyaya ve bu dünyanın, yeni bir fikir olarak mutluluğun özgürleşmesi yönünde değiştirilmesinin ilkelerine ilişkin hiçbir açık tasarım olmaması muhtemeldir. Aslında, gerçekten olan ve dünya hâline gelmesi gereken şey hareketin anlık sevinci içinde üstü örtülü olarak kaldı.

Çünkü "dünya" kesinlikle basit bir ad değildir. Hangi ölçekte dünyadan bahsetmeye başlayabiliriz? Bir dünyanın ne olduğunu anlamak için genelliğin ya da varoluşun farklı

seviyelerini tanımlamak gerektiği açıktır. Ben burada böyle beş tane ayırt edeceğim.

İlk olarak, bizim iç temsillerimizin/tasarımlarımızın, tutkularımızın, kanaatlerimizin, anılarımızın iç dünyası vardır: Bedenleri ve zihinleriyle bireylerin dünyası. İkinci olarak, kapalı grupların oluşturduğu kolektif dünyaları tanımlayabiliriz: Ailem, mesleğim, dilim, dinim, kültürüm ya da ulusum. Bu dünyalar sabit bir kimlikten bağımsızdırlar. Aynı şekilde bütün tarihi de bir dünya olarak düşünebiliriz. Söz konusu olan ne kapalı bir grup ne de sabit bir kimliktir, çok sayıda ve önemli farklılıklar içeren açık bir süreçtir. Yine taşlarla, bitkilerle, hayvanlarla, okyanuslarla vs. paylaştığımız, doğal bağlamımızı, doğa içindeliğimizi de hesaba katabiliriz. Bu dünya bizim küçük Dünya gezegenimizdir. Ve nihayet, beşinci bir seviye, evren, yıldızlar, galaksiler, kara delikler vardır... Kısacası elimizde psikolojinin dünyası olan bireylerin dünyası; sosyolojinin dünyası olan kapalı grupların dünyası; insanlığın varoluşu ya da Tarih denilen açık sürecin dünyası; doğal dünyamız, yani biyolojinin ve ekolojinin dünyası; ve son olarak fiziğin ve kozmolojinin dünyası var.

İkinci güçlûge geçelim, “değiştirmek” fiili. Açıktır ki bir dünyayı değiştirme potansiyelimiz ya da kabiliyetimiz mutlak surette bu dünyanın tanımlandığı düzeye bağlıdır. Evliyam ve başka bir kadına âşık olduysam, bu muhtemelen ilk iki düzeyde çok önemli bir değişim yaratacaktır: Benim bireysel dünyam –tutkular, tasarımlar vs.– ve kapalı ailevi dünyam.

Hiç kuşkusuz bu büyük ölçüde benim kişisel mutluluk tasarımı etkililer. İkinci düzeyde, pek çok türde değişim vardır: Devrimler, reformlar, iç savaşlar, yeni devletlerin kurulması, bir dilin yok olması, sömürgecilik ya da yine Nietzsche'nin "Tanrının ölümü" dediği şey. Bu değişimlerin her birine elbette yeni mutluluk ve mutsuzluk diyalektikleri karşılık düşer. Üçüncü düzeyde, yani Tarih düzeyinde, bir yandan ilerleme, uluslararasılık ya da komünizm öte yanda da Tarihin sonu olarak kapitalizm, evrensel amaç olarak demokrasi ve tüm bu saygın isimlerin ardında yatan nesnel emperyalizm ve öznel nihilizm gibi çelişen mefhumlar vardır. İster Stoacı ve tevekküle eğilimli olsun ister devrimci ve militan olsun bir mutluluk felsefesi için mümkün çerçeveler daha önce de söylediğim gibi bunlardır. Dördüncü düzeyde, çevre sorunlarına, mevsim ve hava değişimlerine ve gezegenimizin geleceğine dair karmaşık güncel tartışmalar yer alır. İnsan türünün mutluluğuna dair binyılcı bir anlayışın kaynağı bulunur burada. Beşinci düzeyde, elimizden çok fazla bir şey gelmez. Bizler bütün evrenin ancak çok küçük bir bölümünü, önemsiz bir parçasını oluştururuz. Ama zavallı dünyamızın ötesinde yaşam belirtileri ararız ve belki de ebedi mutluluğun hiç bilinmeyen tamamen farklı biçimleriyle karşılarız bir gün.

Bütün bu meselede "değiş(tir)mek" fiilinin tam anlamı nedir? Aslında, bence ayrımlarımız ve tanımlarımız "dünyayı değiştirmek" ifadesine açık bir anlam vermek için fazla belirsiz. Her şeyin ötesinde bir dünyanın bütün olarak değişebileceği

doğru değildir. Meseleyi “dünya” adının farklı semantik düzeylerine göre görmek gerekir. Bir birey hayatı boyunca değişebilir, ama öznel dünyanın bazı bölümleri değişmezdir, tıpkı çocukluk deneyimleri tarafından belirlenmiş olan bedeninin bazı özellikleri ya da bazı temel psikik oluşumlar gibi. Kapalı grupların sınırlarını aşabiliriz ama kökenimizin, dilimizin ve milliyetimizin kültürel arka planı tarafından belirlenmekten bütünüyle kaçınamayız. Aynı şey açık bir tarih içinde gerçekleşen eylemimiz ve doğal çevremizi korumak ya da değiştirmek için gösterdiğimiz gayretler için de geçerlidir.

Yaşam öykümüze ve tarihe dayanan tüm bu durumlarda, belirli bir dünyada yerel bir değişimin olanağı görülebilir, buna göre bu yerel değişimin neticeleri olabilir, öyle ki bunlar bazen mutluluğun hem tasarımının hem de gerçekliğinin gözden geçirilmesine yol açan uzun erimli neticelerdir. Bir değişim asla doğrudan doğruya “dünyanın değişmesi” olarak açık bir biçimde ortaya çıkmaz. Yol açtığı sonuçlar uyarınca, ancak geriye dönük biçimde, bu dünyaya nazaran büyüklüğü ya da küçüklüğü değerlendirilir.

Örnek olarak Ekim 1917’de Rusya’da gerçekleşen Bolşevik Devrimi’ni ele alalım. Amerikalı büyük gazeteci John Reed bu devrimle ilgili *Dünyayı Sarsan On Gün* adını verdiği bir anlatı kaleme almıştır. Ama söz konusu olan hangi dünyadır? Elbette Marx ya da Engels’in hayalini kurduğu gibi, tüm kapitalist dünyayı kuşatan toptan bir değişim olmamıştır (Lenin Rus Devrimi’nin bütüncül bir sürecin yalnızca başlangıcı ol-

duğuna, ikinci aşamada Almanya'da devrim gerçekleşeceğine inanıyordu). Ne olursa olsun, bu yerel olayın uzun erimli sonuçları oldu. Tüm devrimci hareketler için bir temel referans rolü oynadı ve –Sovyetler Birliği'nden Komünist Çin'e uzanıp Vietnam Savaşı ile Küba'dan geçerek– “20. yüzyıl dünyası”nın önemli bir bölümünü temsil eder. Ama bu yüzyılın ikinci yarısı boyunca, 1917 Devrimi'nin sonrasında gelişen bütün “Sosyalist devletlerin” fiilen çöküşüne tanık olduk. O hâlde John Reed'in kitabının başlığını ancak şimdi anlayabiliyoruz. Kuşkusuz dünyanın bir bölümü Rus Devrimi'yle sarsılmıştı. Kuşkusuz uzun erimde yarattığı sonuçlar bu olayı gerçek değişim, dikkate değer değişim diye nitelendirmeye izin verir. Ama son tahlilde dünyamızın bütünü bugün, bu olaydan önce nasıldıysa neredeyse tam olarak aynı şekilde kapitalizmin egemenliği altındadır. Öyleyse buradan, 20. yüzyılın en önemli siyasi değişiminin “dünyayı değiştir”mediği sonucunu çıkarabiliriz.

Netice itibarıyla, ve “Nasıl?” sorusunu anlayabilmek amacıyla, “dünyayı değiştirme” fikri yerine üç terimden, üç kavramdan oluşan bir kompleks koymayı öneriyorum: Olay, gerçek, neticeler. Ve şimdi bu felsefi terminolojiyi ve de türeyimsel mutluluk sorusu ile bağını mümkün en açık biçimde açıklamaya gayret edeceğim.

Olay, bir dünyada yerel olarak meydana gelen ve bu aynı dünyanın yasalarından çıkarsanamayan bir şeyin adıdır. Dünyanın sıradan seyrinde gerçekleşen yerel bir kopuştur. Bildiğimiz üzere genelde dünyanın kuralları aynı sürecin bir tür

tekrarını üretir. Örneğin kapitalist dünyada, Marx para yatırımının, onun metaya dönüşmesinin ve tekrar paraya dönmesinin döngüsel tekrarına ya da yine ücret, fiyat ve kâr arasındaki tekrara dayalı ilişkiye dair bütünsel bir açıklama öneriyordu. Daha genel olarak, üretim ile dolaşımı ilişkiye sokan sermayenin bütünsel sürecini betimliyordu. Yine aynı şekilde döngüsel krizlerin kapitalizmin seyrindeki kopmalardan ziyade onun gelişiminin ussal bir parçası olduğuna dair açık bir izah verdi. Tam da bu yüzden bir olay kesinlikle klasik bir kriz değildir. Örneğin Avrupa'da yaşanan güncel ekonomik kriz bir olay değildir, küreselleşmiş kapitalist dünyanın kurucu bir parçasıdır. Bir olay, küreselleşmiş kapitalist dünyada yerel olarak meydana gelen ama eğer sermayenin –sistemsel kriz yasaları da dâhil– tekrara dayalı mantığını kullanmaya devam edersek bütününde anlaşılmayan bir şeydir.

Bir olayın gücü, bu dünyanın yasaları tarafından gölgelendiği için saklı kalan, dünyadaki bir şeyi gözler önüne sermesinde yatar. Bir olay, dünyanın, daha önce ancak olumsuz bir zorlama biçiminde var olan bir parçasının açığa vuruluşudur. Bu açığa vuruluş ile mutluluk meselesi arasındaki bağlantı açıktır: Bir zorlamanın kaldırılması söz konusu olduğu gibi, çok geçmeden, açıkça bilmeden bu zorlamaya maruz kalan herkes için düşünce ile eylemin daha önce görülmemiş imkânları belirir. Öyleyse mutluluğun olanaklı bir tanımı şu olacaktır: Kendinde sahip olduğunu bilmediğin bir kapasite keşfetmek.

Bununla ilgili iki örnek vereceğim.

68 Mayıs'ı neden gerçek bir olay olmuştur? Ve neden, belli bir hüsranın ötesinde, fazlasıyla rahat biçimde devrimci "başarısızlık" diye adlandırılan şeyin ötesinde bu olay faillerine, en azından 1980'li yıllardaki yozlaşmanın yaşayan ölümlere çevirmediği kişilere, varoluşlarına dair yoğun, dönüşüme uğramış, –kaygı barındırsa da– kesinlikle mutluluk dolu bir ânın anısını bırakmıştır? Bunun nedeni, öğrencilerin kitlesel başkaldırısı ile fabrika işçilerinin daha önce görülmemiş en büyük genel grevinin eş zamanlı olarak meydana gelmesinin, "1960'lı yılların Fransa'sı" dünyasında, bu dünyanın yasası olmuş, genç entelektüeller ile genç işçiler arasındaki katı ayrımın eskimiş bir zorunluluk olduğunu açığa çıkarmasıdır. Olay tam da bu yasanın yerini tersinin alabileceğini ve sonuçta alması gerektiğini açığa çıkarmıştır: Genç entelektüeller ile işçiler arasındaki doğrudan birliğin yarattığı yeni bir siyasi akım. Fransız Komünist Partisi bu meselede etkin bir aktör değil de onun hedefi olduysa eğer bunu sebebi onun da bu ayrım yasası uyarınca örgütlenmiş olmasıdır, öyle ki entelektüel hücreler ile fabrikaların komünist hücreleri arasında doğrudan her türlü ilişki kesinlikle yasaktı. İşte bu yüzden bu parti de aynı şekilde eski dünyanın bir parçasını oluşturuyordu. "Yeni" dünyanın gerçeği, olay tarafından açığa vurulan eski dünya çerçevesinde, eski dünyanın tüm bileşenleri tarafından yasaklanmış olan bir siyasi birlik biçiminin mümkün olduğunu doğrulamaktan ibaretti. Ve toplumda bu birliğin yörüngesini çizmenin, toplumsal bariyerleri yıkmanın, hem icat edilip hem de aynı anda uygulanan

bir siyasetin eşitleri hâline gelmenin kesinlikle mümkün olduğunun keşfedilmesi, eşi benzeri görülmedik öznel bir aydınlanmanın kaynağıydı.

Bir olayın gerçek gücünün bir başka örneği ise Mısır'da Arap Baharı boyunca ünlü Tahrir Meydanı'ydı. Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında en iyi durumda bir kayıtsızlık ilişkisi en kötü durumda ise bir karşıtlık ilişkisi olduğu Mısır ulusal dünyasında ortaklaşa kabul edilen yasaydı. Ama halk kitlelerinin meydanı işgali sırasında, dünyanın yeni olanaklı yasası olarak, iki topluluk arasında sıkı bir birlik gözlemlendi. Örneğin Hristiyanlar, namaz kıldıkları esnada Müslümanları korudular ve daha genel olarak siyasi sloganlar iki toplulukta da aynıydı. Yine burada da, tarihsel seyir bir tür ölümcül döngüsellikle damgalanmış olsa bile –eğitimli küçük burjuvalar ile sonuçta askerleri iktidara taşıyan İslamcılar arasındaki kopuş–, birliğin bu zamanının öznel izi geleceği kaçınılmaz olarak aydınlatacak şey olmaya devam eder.

Her iki vakada da, olay tarafından açığa çıkarılan yeni gerçek o zamana kadar yerleşmiş olan farklılıkların ötesinde yeni bir birlik biçimindedir. Ama bu farklılıklar bu dünyada bizzat bu dünyanın yasaları olarak “tesis edilmişler”di. Ve bu yasalar, tüm yasalar gibi, neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu buyuruyorlardı. Örneğin, entelektüellerin ve sıradan işçilerin günlük yaşamda olduğu gibi ortak eylemde ve düşüncede de ayrılmak zorunda olduğunu. Ama aslında 68 Mayıs'ı iki grup arasında düşüncede, eylemde ve örgütlenmede doğrudan bir birliğin si-

yasi olanağını doğrulamıştır. Aynı şey Mısır'daki Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki ilişki için de geçerlidir.

Tüm bunlar asli önemde bir gözlemde bulunmamıza olanak sağlar: Bir olayın gücü sayesinde pek çok insan, dünyanın gerçeğinin, bu aynı dünyanın baskın bakış açısından basitçe olanaksız görünen bir şeyde yatabileceğini keşfeder. Burada Fransa'daki 68 Mayıs'ının sloganlarından birinin derin anlamını buluruz: "Gerçekçi olun, imkânsızı isteyin!" ve Lacan'ın bir parça gizemli cümlesini de tam anlamıyla anlarız. "Gerçek olanaksız olandır."

Dünyanın gerçeğinin bir olayın baskısıyla beyan ettiği yeni bir doğrulama, büyük "evet", her zaman, daha önce olanaksız olan bir şeyin olanaklı olduğu yönündeki olanaklılık vaadidir. Ve bu anlamda *mutluluk her zaman olanaksızın zevkidir (jouissance)* diyebiliriz.

Benim "olayın neticeleri" diye adlandırdığım şey öyleyse, olanaksız olanın farklı olanaklılık biçimlerini geliştiren, dünya-daki somut bir süreçtir. Yine bu yüzden adeta mutluluğun icra gücüdür. Bu tür süreçleri olaya "sadakat" diye adlandırmayı önermiştim, başka bir deyişle, olanaksızlığı daha önce dünyanın yasası olan şeyin yeni ve kökten olanaklarını kabul eden eylemler, yaratımlar, örgütlenmeler, düşünceler söz konusudur. Öyleyse *her gerçek mutluluğun bir sadakat* olduğunu söyleyebiliriz.

Sadık olmak, bir olayın neticelerini kabul ederek değişimin öznesi hâline gelmektir. Yeniliğin her zaman yeni bir öznenin

ortaya çıkışı olduğunu söylemek de mümkündür, öyle ki bu öznenin yasası, dünyada –olanaksızlık noktası olarak– açığa çıkmış yeni gerçeği, “eski” dünya tarafından yasaklanmış bir olanak olarak gerçekleştirmektir. Öyleyse söyleyelim: *Mutluluk, bir bireyde, dönüşebileceğini keşfettiği Öznenin zuhur etmesidir.*

Yeni özne, insanlar olayın neticelerine müsamaha göstermeye muktedir olan biçimlere, örgütlenmeye, istikrara dâhil oldukları zaman var olur. Öte yandan özne bütünüyle dünyanın yasalarının öznesi değildir zira neticelerin kendisi bir olaydan türer ve olay dünyanın olağan düzeninde bir kopuştur. O hâlde yeni özne hem eski dünyanın içindedir hem de dışında. Onun dünyaya içkin olduğunu ama bir istisna biçiminde içkin olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse şunu ileri sürelim: *Mutluluk içkin istisna olarak Öznenin duygusudur.*

Mutluluğun öznesi diye de kavrayabileceğimiz yeni öznenin üç temel özelliğini elde tutacağız.

Öncelikle, bu öznenin özgürlüğü dünyada bir şey yaratmaktan oluşur, ama istisna olarak. Bu mahiyette bir yaratım, olay tarafından açığa çıkarılmış olan gerçeğin, dünyanın olumsuz bazı zorlamalarının karşısında durmasının sonuçlarını kabul eder. Böylece, bu özne için özgürlüğün hakiki özü, yapmak istediğini yapmak değildir. Aslında, “yapmak istediğiniz şey” olduğu hâliyle dünyaya uyum göstermenizin bir parçasıdır. Eğer dünya size yapmak istediklerinizi yapma imkânı verirse, bunun sebebi elbette sizin mevcut hâliyle dünyanın yasalarına

itaat etmenizdir. Gerçek bir yaratım durumunda, aynı zamanda, yaratımınızın araçlarının hepsini olmasa bile bazılarını da yaratmak zorundasınızdır. Hakiki özgürlük her zaman, gerçek tarafından dünyadaki istisnai sonuç olarak buyrulan şeyi yapmanın bir tarzıdır. Sonuç itibarıyla, *özgürlüğün hakiki özü, gerçek mutluluğun özsel koşulu disiplindir*. Bu yüzden sanatsal yaratım burada paradigma işlevi görebilir. Herkesin bildiği gibi, bir sanatçı günbegün gerçeğin yeni bir temsilinin biçimlerini bulmayı başarabilmek için yeniliğin ve icadın, sabırlı ve çoğunlukla da tüketici bir çalışmanın sıkı disiplinine uyar. Bilimsel yenilik ve icat için de elbette aynı şey geçerlidir. Genel itibarıyla disiplin ile özgürlüğü ayırt etmenin mümkün olmadığı noktada bir öznenin var olduğu öne sürülebilir. Böyle bir noktanın varlığı kendini yoğun bir mutlulukla belli eder, bunun en önemli tanığıysa aynı anda hem “özgür” dil hem de sıkı biçimsel bir disiplin olan şiirsel ifadedir.

İkinci olarak, özne bir kimlik tarafından kapatılamaz, sınır lanamaz. İçkin istisna olarak özgürleştirici süreç açık ve sonsuzdur çünkü dünyanın sınırlı zorlamalarının dışında belli bir ölçü içinde bulunduğundan bir öznenin eseri daima evrensel dir ve şu ya da bu kimliğin yasalarına indirgenemez. Bir sanat eseri, bir bilimsel keşif, siyasi bir devrim, hakiki bir aşk olduğu hâliyle tüm insanlığı ilgilendirir, kuşatır. Tam da bu yüzden hiçbir şeye sahip olmayan ve bedenlerinin kapasitesine indirgenmiş işçiler Marx’a göre insanlığın türsel (*générique*)⁴ kesimidir.

4 Metin boyunca, Marx bağlamı dışında, türeyimsel olarak karşılanmıştır [ed.n.].

Bu kimlik yokluğu, kimliklerin bu türsel olumsuzlanması aynı zamanda *Komünist Partisi Manifestosu*’nun ünlü beyanını açıklar. “İşçilerin vatani yoktur.” Ama özgürleşme süreci bakımından, bir özne içkin istisna olarak türsel ve vatansızdır. Ve mutluluk da, bilindiği üzere, öznel gücüyle kimliğe dayalı her türlü engeli hafifletir. “Sadece âşıklar dünyadadır” formülünün anlamı budur: Âşıkların kendi eseri –yani, aşk– onları birbirinden ayırabilecek, uzak düşürebilecek her şeyi kimliksizleştirir.

Üçüncü olarak, öznenin mutlu-olması, daha önce söylediğim gibi, bizzat kendi içinde, muktedir olduğunu bilmediği bir şeyi yapabilme kapasitesine sahip olduğunu keşfetmesinde yatar. Burada bütün mesele –Hegelci *Aufhebung* anlamında– kapsayıp aşmadadır, yani sınırı atlamasının kaynağının kendinde olduğunu keşfederek görünen sınırın ötesine geçmededir. Bu anlamda, her mutluluk sonluluğa karşı bir zaferdir.

Burada “mutluluk” ile “tatmin” arasında kesin bir ayrım yapmak gerekir. Bireysel çıkarlarımın dünyanın bana sunduklarıyla uyum içinde olduğunu gördüğümde tatmin duyarım. O hâlde tatmin dünyanın yasaları ve ben ile bu yasalar arasındaki ahenkle belirlenmiştir. Sonuçta, dünyayla gayet iyi bütünleştiğimden emin olabildiğimde tatmin duyarım. Ama tatminin aslında öznel ölümün bir biçimi olduğu şeklinde itiraz edilebilir çünkü mevcut hâliyle dünyayla uyumundan ibaret birey, olmaya kadir olduğu türeyimsel özne hâline gelmekten acizdir.

Bir özgürleşme sürecinde, mutluluğun, tatminin diyalektik

olumsuzlanması olduğunu deneyimleriz. Mutluluk olumlanmanın, yaratımın, yeniliğin ve türeyimselliğin tarafında yer alır. Tatmin ise Freud'un ölüm itkisi diye adlandırdığı şeyin, öz-nelliğin nesnelliğe indirgenmesinin tarafında bulunur. Tatmin, dünyanın bireye sunduğu "doğru yeri" arayıp bulma ve sonra da orada kalma tutkusudur.

İşte bu yüzden tüm bu metin, (politik) özgürleşmeye, (santalsal) yaratıma, (bilimsel) icada ya da –kendi-nde-başkası-hâline-gelme anlamında– başkalaşmaya (aşk) ilişkin olay-sonrası bir sürecin özneleşmesi ile mutluluk arasında var olan yakın ilişkiden bahsediyor.

Bu noktaya geldiğimize göre başlığımı oluşturan sorgulamaya geri dönebiliriz: "Dünyayı nasıl değiştirmeli?"

Yanıt şu olabilir: Yerel bir olayın sonuçlarının öznel bir parçası hâline gelerek. Aynı zamanda şunu da söyleyebiliriz: Bir olaya sadık kalarak, özgürlük ve disiplin arasında bir denge kurarak, tatmin diktatörlüğüne ve ölüm itkisi iktidarına karşı bir zafer olan mutluluğun yeni bir biçimini icat ederek. Mutluluğun değişim sürecinin önceden belirlenmiş amacı değil biz-zat sürecin yaratıcı özneleşmesi olduğunu deneyimlediğimiz zaman biliriz ki bir dünyada bir şey değişmektedir. Saint-Just gibi mutluluğun yeni bir fikir olduğunu ilan edebildiğimiz zaman dünya değişmektedir.

Bu bakış Marx'ın devrim konusundaki anlayışında temel öneme sahiptir. Ona göre, kolektif adalet için yeni olanağın adı, bildiğimiz üzere, "komünizm"dir. Devrimci olay tarafından

açığa çıkarılan, kapitalizmin olumsuz zorlaması açıktır: Kapitalizm için, eşitlik olanaksızdır. Dolayısıyla “komünizm” bu olanaksızlığın siyasi olanağının adıdır: Eşitlik olanağı. Ama 1844 *Elyazmaları*’nda ve ünlü *Manifesto*’sunda gördüğümüz üzere Marx komünizmin yeni bir toplumun programı ya da soyut bir adalet fikri olduğunu düşünmez. Komünizm eski toplumun yıkılmasının tarihsel sürecinin adıdır. Bu yüzden değiştirmek bir sonuç almak değildir. Sonuç bizzat değişimde yatar.

Bu görüş kuşkusuz daha genel bir seviyede yorumlanabilir: Mutluluk her bir kişinin tatminine ilişkin bir olanak değildir. Mutluluk herkesin tatmin olduğu iyi bir topluma dair soyut bir fikir değildir. Mutluluk, zorlu bir görevin öznelliğidir: Bir olayın sonuçlarıyla baş etmek ve dünyamızdaki yavan ve kasvetli varoluşun altında, olumlayıcı gerçek –ki bu dünyanın yasası bu olumlayıcı gerçeğin gizli olumsuzlanmasıdır– tarafından sunulan aydınlık olanakları keşfetmektir. Mutluluk, dünyanın bakış açısından imkânsız olan bir şeyin güçlü ve yaratıcı varoluşundan zevk almaktır.

Dünyayı nasıl değiştirmeli? Yanıt aslında zevk verici: Mutlu olarak. Ama bunun, zaman zaman gerçekten tatmin olmamak olan bedelini de ödemek zorundayız. Bu bir seçimdir, hayatlarımızın hakiki seçimi. Hakiki yaşama ilişkin hakiki seçimdir.

Fransız şair Arthur Rimbaud: “Hakiki yaşam yoktur.” Burada olumlamaya çalıştığım her şey şöyle özetlenebilir: Hakiki yaşamın mevcut olmasına karar verecek olan sizsiniz. Bu yeni mutluluğu seçin ve bedelini ödeyin.

IV

Felsefenin amacı/varış yeri ve duyguları

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, “mutluluk”, ayrı hakikat usullerine (*procédures de vérité*) bağlı pek çok duygu için sentetik bir sözcüktür. *Dünyaların Mantıkları*’nda (2006), bir bireyin hakikatten pay almasının kendini bir duyguyla belli ettiğine ve her tür hakikat için farklı bir duygu olduğuna ilk kez açık biçimde işaret ettim. Elinizdeki kitapta, şu adlandırmalar üzerinde duruyorum: Politik eylem için *coşku*, bilimsel keşif için *kutluluk*, sanatsal yaratım için *haz*, aşk emeği için *sevinç*. Doğrusu bu duyguları gerçekten betimlememiştim. Bunların ayrı ayrı anlamlarının fenomenolojisine girmedim. Eğer genel başlığı *Varlık ve Olay: Hakikatlerin İçkinliği* olan dizinin üçüncü cildini yazmayı başarabilirsem muhtemelen bu eksikliği kısmen de olsa gidereceğim. Bu kitap başka şeylerin yanı sıra, bir birey bir hakikat usulüne katıldığında, bir fikre kapıldığında bu belirli birey için olup bitenlerin bütününe dayanacak. Yeni hususları, özellikle de bu duyguların ayrımını ele almam gerekecek: Ebedi mutluluk *haz* değildir, *haz* *sevinç* değildir ve *coşku* bu üçünden de farklıdır.

Ama *Varlık ve Olay* ile *Dünyaların Mantıkları*’ndan sonra üçüncü bir kitaba duyulan genel ihtiyacın sebebi nedir? Ve bu ihtiyaç neden özellikle duyguların doğasına ve dolayısıyla felsefe ile mutluluk fikri arasındaki bağa dayanıyor?

Önce meseleyi bir perspektife yerleştirelim. Bunu çok basitçe yapabiliriz. *Varlık ve Olay* birçok aşamadan oluşan bir insanın ilk bölümü olarak düşünülebilir, bu bölüm esas itibarıyla varlık sorusuyla ilgilidir. Varlıkla ilgili durum, Aristoteles'in adlandırmasıyla "varlık olarak varlık" nedir? Onu tanımanın yolları ve araçları nelerdir? Benim ontolojik önermem varlık olarak varlığın arı bir çokluk olduğu yönünde, yani atomlardan oluşmayan bir çokluk söz konusu. Varlık kuşkusuz öğelerden mürekkeptir ama bu öğeler, kendileri de çokluklardan oluşan çokluklardır. Yine de bir durma noktasına varılır ama bu kesinlikle Bir değil –Bir ister istemez bir atom olacaktır– boşluktur. İşte benim varlık üzerine önermem bu. Varlığın bilinmesine gelince, önermem ontolojiyi –varlık üzerine söylemi–, arı çokluğun bilimi, "niteliksiz" ve Birsiz çokluk olarak düşünülen matematikle özdeşleştirmek. Zaten *Varlık ve Olay*, ilkinin üstüne binen ikincil bir izlek olarak, bir hakikatler teorisi geliştirir, bu hakikatlere ilişkin *biçimsel* bir teoridir: Hakikatler, her şey gibi, çokluklardır. Tekillikleri, bunların bir olaya dayanmasından oluşur, olay dağılıp giden bir çokluktur, vuku bulduğu durum içinde hiçbir temeli bulunmayan bir çokluk. Bir hakikat bir olayın sonuçlarından oluşan ve dolayısıyla temellenmemiş bir varlığa asılı bir çokluktur. O zaman söz konusu olan, bir hakikat diye adlandırılacak bu paradoksal ve hayli nadir çokluğun ne çeşit bir şey olduğunu anlamaktır. Bu yüzden kitap hem bir varlık teorisini hem de bir hakikatler teorisini ele alıyor ve bunların hepsini, zaman zaman temellenmemiş bir

ortaya çıkışın etkilediği arı bir çokluk teorisi çerçevesinde yapıyor. Bu bakış açısından, alttan alta işleyen duygu –ontolojik işleyiş– esas itibarıyla bilimsel anlamının (burada çokluklar matematiğinin) doğurduğu kutluluktur. Gecenin orta yerinde beyhude çabalardan ve karalanan bir sürü sayfadan sonra bir tanıtlamanın mimarisi ve tüm bir teoriye kazandırdığı anlam konusunda birden aydınlanma yaşayan, bu deneyimin yarattığı ruh hâlini bilen herkes beni anlayacaktır. Kutluluk, yazıda arılığı içinde yakalandığı an, varlık olarak varlığın hesapsızca bahşettiği mutluluğun adıdır.

Bu inşanın ikinci bölümü olan *Dünyaların Mantıkları* belirme (*apparâite*) sorusuna girişir hevesle. Söz konusu olan, varlıktan, belirli dünyalarda beliren ve bu dünyanın nesneleri arasında ilişkiler kuran şeyin teorisidir. Bütünün inşasının bu bölümünün bir *mantık* olduğunu söylemeyi öneriyorum. Bu öyle bir mantıktır ki artık olanın kompozisyonu üzerine değil dünyalarda yerel olarak beliren her şey arasında örülen ilişkilere dayanır. Kısacası, bir varlık teorisinden sonra, –Hegel’inkine yakın bir söz dağarı kullanırsak– *orada-olma*’nın (belirli-varlığın) bir teorisi, yani tekil bir dünyanın ilişkileri içine yerleştiği ve burada düzenlendiği hâliyle varlığın teorisi. Alta yatan duygular hiç şüphesiz, öncelikli olarak, sanat eserinin verdiği haz ve aşkın yarattığı sevinçtir çünkü her ikisi de, esasında, bir ya da birçok ilişkinin zevkine bağlıdır. Sanat mevzu bahis olduğunda, tüm biçimleriyle duyulur olanla ilişki ya da Rancière’in

söylediği gibi duyulurun “paylaşılması”nın farklı anları; aşk durumunda ise, farkın mahrem diyalektik deneyimi ve yalnızlıktan kurtarılmış dünyayı katettiren sihirli gücüdür.

Dünyaların Mantıkları’nda hakikat meselesi elbette tekrar ele alınmıştır. *Varlık ve Olay* özel çokluklar olarak hakikatlerin varlığını ele alıyordu, ben de buna, matematikçi Paul Cohen’i takiben, türeyimsel çokluklar (*multiplicités génériques*) adını vermiştim. *Dünyaların Mantıkları*’yla birlikte gerçek bedenler (*corps réels*) sorununa, bunların ilişkilerinin mantığı meselesine ve özellikle de hakikatlerin belirmesi meselesine girilir. Eğer bir dünyada beliren her şey bir bedense, bir hakikatin bedeni sorusunu işlemek gerekir. Dolayısıyla bu ikinci cildin amacı büyük ölçüde bir bedenler teorisidir, bu ise ayrıca bir hakikatlerin bedensel teorisi de olabilir. Oysa birinci cildin amacı çokluklar olarak bir hakikatler teorisi de olabilen bir çokluklar teorisidir: Türeyimsel çokluklar.

Hakikatlerin bedeni sorusunun merkezi olması elbette, (biçimlenmiş duyulurdan alınan) haz ile (başka’nın, dünyanın egemeni olarak cinselleşmiş İki’nin yarattığı) sevincin, mutluluğun bu seviyede en açık biçimde keşfedilmiş biçimleri olmasını açıklığa kavuşturur.

Üçüncü cildin tasarısı şeyleri ve dolayısıyla varlığı ve belirmeyi *hakikatler cephesinden* incelemektir. İlk cilt şunu sorar: “Varlığa göre hakikatlerin durumu nedir? İkincisi: “Belirmeye nazaran hakikatlerin durumu nedir? Üçüncüsü ise şunu soracaktır: Hakikatlerin bakış açısından varlığın ve belirmenin durumu nedir? Böylece soruyu dolanmış olacağım.

Sorun şu ki bu üçüncü aşamaya gelmek uzun dolambaçlı yollara ve çok zor sorulara girmeyi gerektiriyor.

İnsani açıdan, antropolojik açıdan bir hakikat bireylerin daha geniş bütünlere ya da kümelere katılmasından oluşur. Bu yüzden, onları bizzat hakikatlerin sürecinin içinde incelediğimizde, dünyanın ve dünyadaki bireylerin kendilerini nasıl sunduğunu, nasıl düzen aldığını bilmek isterim. Bu adeta ilk iki cildin bakış açısını tersine çeviren bir meseledir. Kendimize varlık açısından ve dünya açısından hakikatlerin ne olduğunu soruyorduk, şimdiyse hakikatler cephesinden varlığın ve dünyanın durumu nedir diye soruyoruz. Böylece çok büyük problemlerle karşı karşıya geliyoruz: Varlık gibi hakikatler de esas itibarıyla sonsuzdur, oysa dünyalarda belirdikleri hâllerleriyle bedenler umarsızca sonluluğun damgasını yemiş gibi görünürler. Her hâlükârda modern çağdan beri, gizemli biçimde sonsuzun sonlu fikrinden “daha açık” olduğunu düşünen Descartes’tan beri felsefeye eziyet çektiren bu sonlu sonsuz diyalektiğini bugün nasıl takdim etmek gerekir?

Mutluluğun elbette bu meseleyle alakası vardır, buna dair basit bir tanım şöyle olabilir: *Her mutluluk sonsuza dair sonlu bir zevktir.*

Önceki iki eserde elbette bu güçlüğü taslakları bulunmaktadır. Özellikle *Varlık ve Olay*, sonsuz hakikatlerin, onları doğuran olaydan sonra işledikleri dünya üzerinde karşılık olarak uyguladıkları etkiye dair hayli karmaşık bir teori içerir. Bu etki *bilgi* figüründe yatar. Sav şudur: Bir hakikatin ontolojik durumu farklı

biçimde aydınlatma tarzına bilgi, yeni bilgi, bir bilginin yaratılması diyeceğiz. Platon'da olduğu gibi: Görünüşler mağarasından çıkarak Fikir'e varılır ama Fikir'den hareketle aydınlatılan şeyi aydınlığa kavuşturmak için yeniden mağaraya inmek gerekir. Ve bunu birçok tehlikeyi göze alarak yapmak gerekir. Gerçekte tehlikenin en büyük olduğu an mağaraya geri dönüş ânıdır, o an, hakikatler diye değerlendirdiğiniz şeyler açısından görüldüğü hâliyle dünya, yani başat ideolojiler hakkında kararınızı açıklarsınız. Fakat Platon'a göre, yalnız bu tehlike gerçekleştirebilir Fikri ve dolayısıyla hakikate bağlı mutluluğu. Aslında, mağaraya geri dönmeyi reddeden, doğrunun evrensel paylaşımı ödevinden kaçınan kişinin Fikre sahip olmaktan tatmine ulaştığı söylenebilir: O yalnız bu paylaşımın sağladığı mutluluktan bihaberdir.

Bu geri dönüş meselesini ilk kez zorlama (*forçage*) adıyla *Varlık ve Olay*'da ele aldım: Yeni hakikatten hareketle ortak bilginin dönüşümünü zorlarız. Bu doğrusunu söylemek gerekirse tıpkı Platon'un mağaraya dönüş teorisi gibi hayli karmaşık bir teoridir. Platon nihayetinde, dönüşün çok riskli, çok zor ve zorunlu olduğu kadar belirsiz de olduğu dışında bu konuda çok fazla şey söylemez. Platon bize, bu dönüşü zorlanmak gerektiğini, aksi takdirde hakikatlerin seyrinin sakın alanında kalınacağını, tatminle yetinileceğini, mutluluğa kadar yükselmenin mümkün olmayacağını anlatır. *Varlık ve Olay*'da bir hakikatin bilgilerle ilişkisi konusunda kullanılan zorlama sözcüğü burada tam yerini bulur. Bu doğal, kendiliğinden bir usul değildir. *Her mutluluk, bir anlamda, istemenin zoruyla elde edilir.*

Dünyaların Mantığı'na gelince, bu kitap 'zorlama' teorisini değil hakikatlerin bedeninin inşasının somut, beliren, deneysel koşulları fenomeni aracılığıyla, dünyanın tekilliği ile bir hakikatin evrenselliği arasındaki yakın ilişkilere dair bir teori barındırır. Ben hakikatin bir beden olduğunu savunuyorum. Bu bakımdan o, var olanlarla yani diğer bireysel bedenlerle birlikte yaratılmıştır ve buna bedenleşme (*incorporation*)⁵ denir. Bu bedenleşme bizi, bir hakikatin bir dünyada nasıl işlediği ve bizzat bu dünyanın malzemeleriyle –yani bedenler ve dil ile– ilişkilerinin ne olduğu konusunda aydınlatır. *Dünyaların Mantıkları*'nda şu formülden yola çıktım: “Bir dünyada sadece bedenler ve diller vardır, bunun haricinde hakikatler de vardır.”⁶ Bu “haricinde”nin ilk maddeci incelemesini yürütüyorum: Hakikatler aynı zamanda beden ve dildir, özneleşebilir bedenlerdir. Hakikatleri bedenler ve dillerle olan ilişkisini aydınlatmak için *Varlık ve Olay*'daki zorlamanın eşdeğeri olan bir kavram kullanıyorum, yani *uyumluluk* (*compatibilité*) kavramını. Hakikatlerin bir bedeni, hem teknik hem de yalın anlamda uyumlu unsurlardan oluşur: Aynı unsur tarafından idare edilirler.

Bir hakikat, esasında daima, zorunlu olarak uyumlu olmayı uyumlu kılan bir şeyin hükmettiği ya da düzene soktuğu

5 Kavramın içinde yer alan “corps” (cisim, beden) sözcüğüne dikkat etmek gerekir. Incorporation: bedenleşme, yani çeşitli öğelerin, ki Badiou durumunda uyumsuz olarak alınanların bir ana gövdede toplaşması olgusu. Ama kavramın açılımına göre bedene-alış, bedene-dahil olma ya da bedene-katılma karşılıkları akılda tutulmalıdır. Fransızca'daki incarnation terimi de bu anlamları taşıyabilmekle birlikte Hristiyanlık'ta Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasını belirtmektedir, ayrıca çağdaş fenomenolojide Bedensellik sürecini belirtmek için kullanılmaktadır. (ç.n.).

6 Dans un monde, il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités [in a world: 'there are only bodies and languages, except that there are truths'].

birleşmiş bir çokluktur. Çok basit bir örnek verirsek, devrimci bir partinin ne olduğuna dair anlayışın büyük bir bölümü, entelektüeller ile işçilerin uyumlu olacağı ve politikanın, normalde öyle olmayan sınıf farklılıklarını uyumlu kılacağı bir teori yaratmaktan ibaretti. Gramsci'nin organik entelektüel teorisi ve benzeri diğer teoriler bu türdendir. Sınıf farklılıklarını sadece çatışma olarak ele almazlar ayrıca olmayan sınıflar arasında uyumlar da yaratırlar, buradan örneğin bir sınıf ittifakı teorisi doğar. Estetik alanında aynı mahiyette bir durumla karşı karşıyayızdır. Özne olarak düşünülen bir sanat eseri uyumlu olmadıkları, mutlak surette ayrı oldukları düşünülen şeyler arasında uyumlar yaratır. Ressam bir arada olmak yazgılarında yokmuş gibi görünen renkler arasında, apayrı, çok farklı biçimler arasında uyumlar yaratır. Biçimleri ve renkleri üst türde uyumlar içine sokar.

Kısacası, ontolojik düzeyde zorlama kavramı ve fenomenolojik düzeyde uyumluluk kavramı, hakikat ile içinde hakikatin işlediği durum arasındaki ilişkiyi, dolayısıyla üstü örtük olarak da, başka şeyler arasında gerçek mutluluğun anahtarı da olan sonlu ile sonsuz arasındaki yeni diyalektiği çoktan işlemektedir. Üçüncü cilt tüm bunları sistemli hâle getirecektir. Adeta kendimize şunu sormamız için farklı türde hakikatlere yerleşecektir: Tüm bir dünya hakikat cephesinden ele alındığında ne olup biter? Ontolojik olarak bir durumu oluşturan, herhangi, sıradan çokluklar üzerine türeyimsel çokluklar bakış açısını

benimsersek ontolojik olarak ne olur? Bu çerçevede, bireysel düzeyde, bedenleşme sürecine işaret eden tekil duyguları işleyeceğim. Aşk sevinci nedir? Estetik haz nedir? Politik coşku nedir? Bilimsel mutluluk nedir? *Hakikatlerin İçkinliği*'nde tüm bunlar sistemli olarak incelenecek. Böylece, sonlu ve sonsuz üzerine modern teorilerin yardımıyla, bir tür kurgul mutluluk bilimine varmayı umut ediyorum.

Kısacası bu gelecek kitabın inşası hayli kolay. Başlangıçta size hızlıca sunduğum problemi daha teknik ve daha kesin bir şekilde geliştirmeyi öngörüyorum: Bir hakikatte bedenleşmiş (*incorporé*) bireyler ile hem varlıkları hem de dünyada belirmeleri bakımından düşünülen sıradan çokluklar arasındaki ilişki problemi. Bu giriş çok basit bir fikir etrafında örgütlenecek: Bir hakikatte bedenleşme, değişmez biçimde, bireylerin sonlu boyutu ile tüm hakikat sürecinin sonsuz boyutunu eklemlemenin yeni bir tarzıdır. Demek ki altta yatan biçimcilik ister istemez, matematiksel dayanak olarak modern “çok büyük sonsuzluklar” teorisi ile birlikte, sonlu çokluklar ile sonsuz çokluklar arasında yeni bir diyalektik olacak. Bu teori bence her çağdaş mutluluk teorisi için temel bir koşuldur, bunun çeşitli sebepleri var ama asıl sebep, olsa olsa sadece tatmin verebilen zayıf sonsuzları, mutluluğun dayandığı güçlü sonsuzlardan ayırmayı başarmasıdır. Daha sonra hakikatler cephesinden hareketle dünyayla ilişkileri düzenleyen genel yasaları, biçimsel düzenekleri [dispozitifleri] ortaya koyan ikinci bir bölüm tasarlıyorum. Böylece bireysel bedenleşmeye ve bunun işaret

ettiği duygulara dair genel bir teorimiz olacak. Şunu soracağız: Hakikatler cephesinden dünyanın açıklığı/aydınlığı [*éclairecie*, *Lichtung*, *kayran*] nedir? Bir engel nedir? Ya bir zafer? Peki, bir başarısızlık? Bir yaratım? Üçüncü bir bölüm de meseleyi her hakikat usulü için ayrı ayrı ele alacak, böylece sanata, bilime, aşka ve politikaya dair sistemli bir teori sunacak. Yapıtlarımın pek çok yerinde taslağı çizilmiş olsa da böyle bir teori hiçbir yerinde bulunmamaktadır. Henüz *çalışması devam eden* kitap olan *Hakikatlerin İçkinliği*'nin ideal planı işte böyle.

İkinci bölümde, dört hakikat usulü ile onların virtüel olarak mümkün birliği arasındaki ortak taraflara dair bir teori sunmayı tasarladığımı özellikle vurgulamak isterim. Bu bölüm aslında bir hakikatler teorisini yeniden ele alacak ama bu kez bizzat hakikatlerin cephesinden. Yani artık hakikatleri anonim varlıktan ya da dünyadaki nesnelerden farkı kılan şeyin ne olduğunu değil kendilerinde hakikatleri tanımlayanın ne olduğunu soracağız kendimize. Ama aynı zamanda felsefe üzerine sorgulamama da devam edeceğim. Bilindiği üzere, *Felsefe için Manifesto*'da, felsefeyi, bu dört koşul için birlikte olanaklılık yeri, birlikte varoluş yeri yaratan şey olarak tanımlamıştım. Geriye felsefenin bundan başka bu usulleri tamamlayan bir *yaşam figürüne* dayanıp dayanmadığını incelemek kalıyor. Bu bana sıklıkla sorulan bir sorudur ve bu soruya tam cepheden saldırmak niyetindeyim. Elbette hemen görülecektir ki söz konusu olan burada zaten hakiki yaşam diye adlandırdığım şeydir; ama tek başına bu değil, zira dört hakikat usulünü birlikte alır almaz,

soru daha ziyade şu biçime bürünür: *Eksiksiz* bir yaşam nedir? Hakiki yaşam sorusunu daha önce *Dünyaların Mantıkları*'nda işlemiştim. Rimbaud'nun var olmadığını söylediği ama benim var olabileceğini savunduğum bu hakiki yaşam da nedir? Yanıtım şu: Fikrin izinde, yani etkin bedenleşmenin kılavuzluğunda yaşamak. *Hakikatlerin İçkinliği*'de nihai soru buna yakın ama farklı olacak: "Bir Fikirlerin Fikri, yani eksiksiz yaşama dair bir Fikir var mıdır? Böylece antik bilgeliğin tutkusuna geri döneriz. Sadece Fikrin ve hakikatin değil ama tamamlanmış bir yaşam Fikrinin damgasını da taşıyan bir yaşama dair başlangıçtaki bu özlemi yeniden buluruz, öyle bir yaşam ki hakikat konusunda hakikat olabilecek her şey deneyimlenmiş olacaktır.

Bu sorgulama, felsefi bir öznenin var olabileceğini varsaymaya kadar gider mi? Duygusu tam da mutluluk olan, gücü altında hazzı, sevinci, kutluluğu ve coşkuyu kapsayan bir özne?

Açık itiraz şudur: Dört koşulun ortasında duran, kavramsal olarak politika ve aşktan geçerek sanattan bilime yol alan şey, var olduğu şüphe götüren felsefi özne değil bizzat felsefenin kendisidir. Yine de özne sorusu bu üçüncü ciltte sık sık karşımıza çıkacaktır. Felsefenin diğerleri gibi bir hakikat usulü olduğu savına hep karşı durdum. Felsefe diğerleri gibi olamaz, çünkü o onların varlığına dayanır, oysa ne sanat, ne bilim, ne aşk ne de politika felsefenin varlığına dayanır. O hâlde felsefenin dört hakikat usulü türüne göre farklı kaldığı açıktır. Bununla birlikte felsefi bir öznenin yerine işaret edip edemeyeceğimiz sorusunun ucu açık kalır. Eğer bir felsefi özne varsa, söz

konusu olan nedir? Felsefeye erişme/girme imkânına sahip olmak nedir? Felsefe içinde olmak nedir? Siyasi militan, sanatçı, bilgin ya da aşkta bulduğumuz anlamda felsefi bedenleşme (*incorporation philosophique*) kesinlikle yoktur. Fakat felsefede de hiçe değil ama tutarlı bir düşünceye erişimimiz vardır. Soru açık uçludur. Eğer felsefenin öznesini varsayarsak, yeri ne olacaktır? Kullandığım bazı metaforların işaret ettiği gibi, var olmayan bir merkez midir? Felsefenin bir hakikat öznesinin ne olduğuna dair bir öğreti sunduğu açıktır. Ama bu felsefi önermeye nasıl katılabilir, ondan nasıl beslenebiliriz? Hangi yeni tarz hakikat usullerine dönmeye müsaade eder? Son olarak hakiki yaşamın ya da eksiksiz yaşamın yolu nasıl açılabilir? Soracağım sorular bunlar. Bu sorulara yaklaşımımın hep bir parça tereddüt içerdiği aşikâr. Çözülmemiş bir problem karşısındayım. Felsefem sistematik diye tüm problemleri çözmüş olduğunu iddia edecek değil!

Bugüne kadar bazı problemleri olumsuz biçimde, yani önermekten ziyade reddederek ele aldığımı söylemek gerekir. Böylece şunu iddia eden sofistlik tezi reddettim: Felsefenin şeylerin genel bir birleşimi olmasının tek sebebi onun genel bir retorik olmasıdır. 20. yüzyılın dilsel dönüm noktası temelde felsefeyi genel bir retorikle bir tutan bir tür öğretiye vardı. Bu Barbara Cassin'in savına kadar gidebilir: Ontoloji değil sadece logoloji vardır. Varlık biçimi olarak önerilmiş her şeyi kesip biçen ve kuran dildir. 20. yüzyıl, gitgide dilin yaratıcı gücüne yoğunlaşan hem akademik, hem eleştirel, hem de dogma

karşıtı bir akıma şahitlik etti. Derrida bu akımın incelik dolu üstadıydı. Benim nezdimde bu, felsefeyi genel bir retoriğe, icatçı, modern, artık ne dersiniz öyle bir retoriğe dönüştürür. Ama pek çok kere söylediğim gibi ben bu hattı takip etmiyorum. Platon ile sofistler arasındaki tartışmada, hiç tereddüt etmeden Platon'un tarafında yer alırım, gördüğümüz üzere, felsefenin sözcüklerden değil şeylerden yola çıktığını söyleyen *Kratylos*'un Platon'unun yanında. Biz filozoflar sözcüklerden değil şeylerden hareket ederiz. Burada sofistlerin öğretisinin kesinlikle bir mutluluk teorisi değil bir tatmin teorisi olduğunu da ekleyeyim. Çünkü bu teori sonluluğa rıza gösterir ve sonsuzdan bihaberdir.

Yani olumsuz bir tutumla, felsefeye erişim ve mutluluğa dair son soruda bu erişimin rolü üzerine zaten bir dizi konum almıştım. Daha olumlayıcı bir tarzda felsefi işlemler diye adlandırdığım şeyi belirttim. Yani olaylardan değil işlemlerden bahsettim. Bu işlemler arasından iki tanesini yadsımak bana imkânsız göründü. İlk olarak özdeşim/kimliklendirme işlemi: Felsefe bir hakikatin ne olduğuna dair yenilenmiş bir kavram inşa etmek suretiyle hakikatleri, özellikle de kendi zamanının hakikatlerini saptar. İkinci işlem: Hakikat kategorisi aracılığıyla felsefe hakikatin farklı ve heterojen dizgelerini birlikte olanaklı kılar. Bu bir ayıklama ve birleştirme işlemidir. Felsefe daima bu ikisi arasında tutuklu kalmıştır. Ayıklama eleştirel bir anlayışa varır, doğru olanın olmayandan ayrılması, birleştirme ise bütünlük ve sistem kategorisinin farklı kullanımlarına varır.

Felsefenin bu iki klasik işlevini koruyorum. Dahası daima bir klasik olduğumu öne sürdüm. Felsefenin, kendi koşullarıyla zamandaşlık içinde, kendisine bu koşulları ayırt etme, onları yalıtma, onların dünyanın sıradan seyrine indirgenemeyeceği olgusunu kesinliğe kavuşturma imkânı tanıyan hakikat kategorileri geliştirdiğini gösteriyorum. Üstelik felsefe, bu koşulların nasıl da, her öznenin içinde yer aldığı bir dönem, bir düşünce dinamiği oluşturduğunu göstermek suretiyle bir şekilde bir çağdaşlık/zamandaşlık (*le contemporain*) kavramını düşünmeye çalışır. Bu anlamda felsefe her gerçek mutluluğun ufkunu çizer.

Ama daha ileriye gitmek ve felsefenin yaşamla nasıl bir ilişkisi olduğunu sormak gerekir. Bu en öncelikli sorudur. Hakiki yaşam açısından felsefenin ne işe yaradığını söyleyemezsek felsefe sadece ilave bir akademik disiplin olur. Bu yüzden üçüncü cilt aynı zamanda bu soruya cepheden yanaşmanın bir olanacağını da yaratmaya çalışacak. Felsefe ile mutluluk arasındaki ilişkinin ne olduğuna dair Platoncu soruyu tekrar ele almak söz konusu olacak.

Özetle, hakikatlerin evrensel tekilliklerine dair olumsuz bir öğretilen içkin ve olumlayıcı bir öğretiye geçmek gerekir. O âna kadar hakikatleri ve dolayısıyla özneyi –özne bir hakikatin yönlendirme protokolüdür [kuralıdır, planıdır], hakikat ile özne mutlak surette birbirine bağlıdır– sadece farka dayalı olarak ele aldığımı görmek beni şaşkına uğrattı. Kendime ne tür çokluk bir hakikattir diye sordum. Onu herhangi bir çokluktan

ayırır nedir? *Varlık ve Olay*'ın bahsi buydu. Daha o dönemde demek ki istisnadaydım. Eğer bir hakikat dünyanın yasalarına istisna ise, bu istisnanın neden ibaret olduğunu açıklayabilir olmalıydık. Eğer ontolojinin, varlık teorisinin, varlığın matematiksel teorisinin alanındaysak, matematiksel olarak hakikatleri tekilleştirenin hangi çokluk türü olduğunu açıklayabilmeliyiz. Kümeler kuramına ve Cohen'in teoremlerine dayanarak bu çokluğun *türeyimsel* (*générique*) olduğunu gösterdim. Başka bir deyişle, eldeki bilgilerle düşünölmeye izin vermeyen bir çokluktur bu. Eldeki bilginin hiçbir yüklemi onu teşhis etmeye imkân vermez. Cohen'in tekniği bu işe yarar, yani bilgilerde dolaşan yüklemeler tarafından ayırt edilmeye izin vermeyen, ayırt edilmez bir çokluğun var olabileceğini göstermeye. Bu şekilde, hakikat bizzat varlığı düzeyinde bilginin elinden kaçır. Bu hakikatlere dair olumlu bir belirleme gibi görünür: Bunlar türeyimsel çokluklardır. Ama daha yakından bakıldığında, söz konusu olan olumsuz bir belirlemedir: Bunlar eldeki bilgilere indirgenebilir *olmayan* çokluklardır. O hâlde benim hakikat tanımım öze dayalı ya da içkin bir inşadan değil farka dayalı bir yaklaşımdan geçer.

Dünyaların Mantıkları'nda hakikat özneleşebilir beden olarak tanımlanır. Peki, bunun kendine özgü ayırt edici özellikleri nelerdir? Böyle pek çok özellik vardır, ama bir tanesi merkezî önemdedir. Bu bedenin inşa protokülü öyledir ki onu oluşturan her şey uyumludur. Bununla birlikte, bu uyumluluk esasında bir hakikat olan şeyin ilişkisel bir niteliğidir sadece.

Bir hakikatin içinde tüm unsurları arasında bir uyumluluk ilişkisi buluruz. Bu nesnel bir niteliktir. Her iki durumda da böylece, türeyimsellik ve uyumluluk kavramlarıyla beraber, kesin nesnel bir belirlenime ulaştım, sırasıyla bir hakikatin varlığının nesnel belirlenimi ve bir hakikatin belirmesinin nesnel belirlenimine. Ama eksik olan tam da öznel belirlenimdir. Bunların hiçbirisi bize hakikat usulünün içinde yaşantılanan hakikatin ne olduğunu, yani bizzat hakikatin öznesi için hakikatin ne olduğunu söylemez.

Bu sorulara verdiğim yanıtlar bana göre çok işlevsel kaldı. Öznenin ontolojik düzeyde, hakikatin yerel bir noktası, bir ânı, bir uğrağı olduğunu söylüyorum. Fenomenolojik düzeyde ise, özne, özneleşebilir bir bedenin inşasının yönlendirici bir işlevidir diyorum. Bunlar, kendileri nesnel olmaya devam eden işlevsel tanımlardır. Bundan böyle, bu kez içkin tarzda, yani olduğu hâliyle özneleşmiş olarak görülen hakikat protokolünü somutlaştıran, yazan, organize eden bir şeye ulaşmak gerekir. *Özne Teorisi*'nde, "öznel süreç" (*procès subjectif*) ile "özneleşme" (*subjectivation*) arasında ayrım yaptım. Bu ayrımı kullanırsak, *Varlık ve Olay* ile *Dünyanın Mantıkları*'nın "öznel süreç" hakkında tayin edici şeyler barındırdıklarını ama "özneleşme"nin bulanık kaldığını, olumsuz yönde ve sadece farka dayalı olarak ele alındığını söylemem gerekir. Özneleşme, hakikat protokolünün içeriden nasıl özneleştiğini anlatır. Neyin bir özneleşme olduğuna dair bir görüş eksiktir. Fakat bu kitapta mutluluğun temelden özneleşmeye bağlı olduğunu pek çok defa söyledim.

Ama özneleşmeyi ikna edici biçimde nasıl işlemeli? Böyle bir işlemenin biçimsel protokolleri nelerdir? Şimdilik her hâlükârda bir şey biliyorum: Bu, olumsuzlama kategorisinde biçimsel bir değişim gerektirecek. Özellikle de, eş zamanlı olarak hem bir “güçlü” olumsuzlamaya (Marksist siyaset geleneğinde şöyle söylenir: zıt ya da “uzlaşmaz” çelişki) hem de yıkıcı olmayan çelişkiler, iki terimden birini yok etmeyi gerektirmeyen çelişkiler kabul eden “zayıf” bir olumsuzlamaya sahip olabilmemizi gerektirecek.

Yeni biçimselleştirmeler kullanmaya bu kavramsal hattı izleyerek gelmeli. Bir hakikatin öznel protokolleri, bireylerin bir hakikatin oluşuyla ittifak etmesinden ya da ona katılmasından oluşuyorsa o zaman soru hakikat protokolünün içinde bireyselleşmiş farkın nasıl işlediğidir. Bu benim hep ilgimi çeken bir soru olmuştur. Çok basit bir örnekle anlatalım. İki kişi bir tabloya bakıyor. Elimizde bir bedenleşme parçası (*fragment d'incorporation*) var, zihninin işleyişi ve bakışın tablo üzerindeki hareketiyle belli bir duygu bu parçayı haber veriyor. Bir hakikatin bedenleşme için sürekli müsait olduğunu iyice gösterebilmek amacıyla yaratıcıdan ziyade izleyicinin bakış açısına yerleşiyorum. Bedenleşme denen bu özneleşme edimi tabloyu seyreden kişilerin ikisinde de aynı mıdır? Her hâlükârda, bu deneyimin merkezindeki ikiliğin –ki aynı deneyimi yaşayan milyonlarca kişi de olabilir– öznenin birliğini bozacağını söyleyemeyiz. Bu nasıl mümkün olabilir? Herkesin hakikati kendine, diyordu Pirandello: “Herkesin hakikati kendine” ifadesi hiç hakikat olmadığı

anlamına gelir. Bir tablo durumunda, bakanların algılarına göre bölünüp dağılacak tek bir nesne vardır. Sanatsal seyirde mutluluğun sentetik biçimi olan hazzın ayrı ayrı birçok tatmine dağıldığı söylenebilir.

Öyleyse bu özneleştiren dağılma problemi neden olumsuzlamayla ilgili olsun? Çünkü güçlük bu dağılmanın ne tür bir olumsuzlamaya gönderme yaptığını bilmektedir. Herkes tabloyu kendi meşrebince görür, birinin algısı diğerinin algısı *değildir*. İyi ama “değildir” ne anlama gelir? Algıyı bölüp dağıtan ve şüpheciliğe sevk eden şey, bu “değildir”in klasik bir olumsuzlama olduğu, yani algılardan birinin diğeriyle çelişmesinin mümkün ve zorunlu olduğu düşüncesidir.

Öyleyse sıradan olumsuzlamanın bu şüpheci sonucundan kaçınabilmek için hangi olumsuzlama teorisine dayanmak gerekir? Yanıt şudur: Brezilyalı Da Costa tarafından keşfedilen, (klasik ve sezgici mantıktan sonra) üçüncü mantık tipi olan, çelişmezlik ilkesinin geçerli olmadığı tutarlılık ötesi/tutarlılık üstü (*paraconsistente*) olumsuzlama teorisini dayanak almak gerekir. Sonsuzlar teorisine ayrıntılı bir şekilde başvurmanın yanı sıra bu üçüncü cilde büyük ölçekte dâhil edilecek olan yeni biçimcilik, çelişmezlik ilkesiyle açıkça çelişen tutarlılık ötesi olumsuzlama olacaktır. Bu biçimcilik, bir hakikat söz konusu oldu mu, çelişkili algıların bu hakikatin birliğini ke-sintiye uğratmadan bir arada var olabilmesine olanak tanır. Aşkın içinde bu türden bir problemin olması ölçüsünde bu benim daha da ilgimi çekiyor; tabii eğer –tezim o ki– bunu

bütünüyle anlayabilmek için, bir kadın konumu ile bir erkek konumunun –yani birçok bakımdan bütünüyle apayrı konumların– birlikte varoluşundan yola çıkmak zorunda olduğumuzu kabul edersek.

O hâlde *Varlık ve Olay*'daki temel biçimcilik, kümeler kuramı ve Cohen teoremi, *Dünyaların Mantıkları*'ndaki temel biçimcilik, demetler/desteler teorisi, topoloji ve dolayısıyla geniş ölçüde sezgici mantık idiyse, üçüncü cildin biçimciliği de, çelişmezlik ilkesinin sınırları üzerine uzun bir tefekkürle birlikte, modern sonsuzlar teorisi ile tutarlılık ötesi mantığı ilişkiye sokmak olacak. Mutluğun eşzamanlı olarak sonsuzun sonlular-arası bir özneleşmesi olduğu; burada olumsuzlama tutarlılık ötesi olduğu için, benim özneleşmemin –diğerinin- kini yadsımasa da– onun özneleşmesi “olmaması” anlamında mutluluğun bölüşüldüğü söylenebilir.

Bu durumda sadece biçimcilikler yoktur. Bunlar aslında sadece kavramsal inşa için ısınma hareketleridir ve uygun dozda sezgi gerektirirler. Her felsefenin hakikate öznel bir temasla başladığı savunulabilir –adeta hakikatle kişisel karşılaşma noktası söz konusudur. İşte bu noktayı kendi felsefesi yoluyla aktarmaya çalışır. Ama aynı zamanda, kendi derinliklerinde bilir ki bu nokta aktarılabilir değildir, zira onun hakikatle mutlak surette kendine özgü temasıdır. Bu, Platon'un İyi Fikrinin tanımlamakta çektiği güçlüğü açıklamıyor mu? Bu noktada, dile getirilemez olana varma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıyor muyuz? Bu birçok felsefi düzenlemede ortaya çıkar. Nihai

gerçek nokta olan bir noktaya varılır. Bu gerçek nokta, Lacan'ın bu konuda söyledikleri uyarınca, simgeselleştirilmeye izin vermez. Örneğin Spinoza entelektüel Tanrı sezgisi diye nihai bir nokta adlandırır ama bunun gerçek sezgisini vermez. Kanıtı, buna en yakın şeyin matematiksel bilmede duyulan kutluluk olmasıdır. Fakat matematiksel bilme bilginin üçüncü değil ikinci türündendir. Nihai noktanın sezgisi o hâlde elimizden kaçıp kurtulur. Platon'a gelince, *Devlet*'te bilerek İyinin ancak bir imgesini verebileceğini beyan eder, fazlası yoktur.

Hakikatlerin İçkinliği kısmen bu noktayı azami derecede kuşatma girişimi olacak, bu dile getirilemez noktayı indirgemeyi umarak. Onu olabildiğince fazla ifade edilebilir ve dolayısıyla aktarılabilir hâle getirmeye çalışacak. Ama şu an için bu yönde ne kadar ileriye gitmem gerekiyor bilemiyorum. Fakat burada büyük bir üzüntüyle Platon'dan ayrıldığımı biliyorum.

Platon Fikrin felsefi bir deneyiminden yola çıkar ama bu deneyimi aktarma zorunluluğu, onda, bizzat bu deneyimin içeriğinin büyük ölçüde dışında kalır. Bu yüzden filozofları siyasetçi ve eğitimci olmaya zorlamak gerektiğini öne sürer. Onları İyi Fikrine götürdüğümüzde akıllarında tek fikir olacaktır, orada kalmak! Hakikat deneyiminin kendisinin dışından gelen bu aktarma zorunluluğu Platon için toplumsal ve siyasi bir gerekliliktir. Bu deneyimin toplumun genel örgütlenmesi düzeyinde paylaşılabılır olması gerekir. Eğer aktarılmazsa, insanları baskın görüşlerin hâkimiyeti altında bırakmış oluruz.

Öyleyse Sokrates'in yaptığı gibi gençliği "yoldan çıkarmak", yani gençlere başat görüşlere esir olmamanın yollarını aktarmak gerekir.

Bu felsefe anlayışını tamamıyla paylaşıyorum. Ve bilindiği üzere öğretici yanına da çok bağılıyım. Ama teslim etmek gerekir ki Platon'da hakikatin doğasının ne olduğu konusunda bir belirsizlik vardır. Bu hakikati gerçekten söylememiştir. Platon hakkında tamamen çelişkili yorumlar olduğu bilinir. Galileo ve başka pek çokları tarafından bilimsel akılcılığın örneği olarak görülebilmiştir. Ama yeni Platoncularda aşkın teolojinin örneği olarak da kabul edilmiştir. Bu farklı yollara açılan çeşitliliğin sebebi Platon'un sözünü ettiği hakikat hakkında çok fazla şey söylememiş olmasıdır. Bir şekilde bu hakikate dair deneyimi muhafaza etmiştir. Belki de daha ileri gidebilmesi için eksik olan, sonsuz kavramının ussallaştırılması, matematiksel çoğullaştırılmasıydı ve insanlığın Eudoxes'tan Cantor'a gelinceye kadar bunu iki bin yıldan fazla beklemesi gerekti. Zira bir hakikatin ne olduğunu, içinde işlediğinden ya da inşa edildiğinden farklı türde bir sonsuzluğa bağlı olduğunu ve doğru-sonsuzun olan-sonsuz olmadığını açıkça söyleyemeden düşünmek çok zordur. İşte yine bu nedenle Platon'un ilkece doğru olan mutluluk teorisi (mutluluk doğrunun özneleşmesidir), iş olanağına geldiğinde soyut kalır.

Bana göre, hakikatler vardır, onları nitelendiririm, nasıl ve neden var olduklarını açık biçimde söyledim ve söyleyeceğim. Burada aktarımın zor olduğu doğrudur. Aktarılması gereken,

hakikatlerin, var olmalarıyla itibarıyla, ilk önce geri kalana istisna teşkil ettikleri ve ikinci olarak birçok türde sonsuzluk arasındaki sıkı bir diyalektikten hareketle eserler olarak var olduklarıdır. Platon'un kendisi de zaten İyi Fikrini istisna olarak sunar. İyi Fikri bir Fikir değildir! *Devlet*'teki sıklıkla yorumlanan bir pasaja göre, Fikri saygınlık ve güç bakımından fersah fersah aşar. Ne olabilir acaba? Negatif teoloji onun Tanrı olduğunu ve Tanrı hakkında hiçbir söylenemeyeceğini ifade edecektir. Akılcılık tarafında Monique Dixsau ile daha birçoklarının yorumunu buluruz –bu durumda benimkini de. Bu yorum, Fikrin kendisine indirgenemeyen bir anlaşılabilirlik (*intelligibilité*) ilkesi olduğunu göstermekten ibarettir. Fikrin anlaşılabilirliğin ilkesi olması, doğal olarak eylem ve yaratımın bölgesel ilkesi olarak Fikrin ötesinde yer alır. Hiç kuşkusuz Platon bu “öte”yi kavramsallaştırabilmenin olanaklarına –üst tipte sonsuzlar ve tutarlılık-ötesi mantık– henüz sahip değildi.

Platon kurucu bir kişiliktir ve benim için çok büyük bir öneme sahiptir. Ama hercai olduğunu kabul etmek gerekir. Diyalog üslubunun da kolaylaştırdığı bir dolambaçlılığa sapar zira asla konuşanın kim olduğunu, doğruyu kimin söylediğini bilemeyiz. Bir sel gibi akar; sona gelindiğinde problemin ne olduğu kavranır ama çözüm anlaşılmaz. Platon'un tam olarak hangi anlamda konuştuğunu bilemeyiz. Bu birazcık önceden hazırlıkları yapılmış bir hüsrandır. Örneğin *Devlet*'te Sokrates'in muhatapları ona, kendilerine uzun zamandır bahsettiği şu İyi Fikrini tanımlamanın artık zamanı geldiğini söylerler.

O zaman Sokrates'e bir hâller olur ve aşağı yukarı şöyle bir şey söyler: "Benden çok şey istiyorsunuz!"

Bu benim tarzım değil. Aksine ben söyleyebileceğimin azamisini söylemeye çalışırım. Ben Platon'dan daha olumlayıcı ve daha az kaçak bir Platoncuyum. En azından deniyorum! Oluşturduğum felsefe anlayışı bu: Aktarılamaz olduğunu beyan etmekle yetinebileceğimiz bir şeyi aktarma işi. Bu anlamda, felsefenin kendine özgü olanaksızı, amacı, varış noktası budur. Bu yüzden ben de çağdaş şüpheciliğe, kültürel göreliliğe, genelleştirilmiş retoriğe karşı mücadeleye giriştim, tıpkı Platon'un Sofistlere karşı yaptığı gibi. Benim için söz konusu olan hakikatin istisna konumunu olumlamak ama yine de onun aktarılamaz olduğunu beyan etmemek zira bu baskın nihilizm karşısında ciddi bir zaaf göstermek olurdu.

Yine de, hakikat kavramının ve yine onun fikirleşmesi (*idéation*) diye adlandırdığım şeyin, yani bir bireyin bir hakikatin oluşuna katılmasının, tam da Platon durumunda görüldüğü üzere, hayli beceriksizce aktarılabileceği ihtimalini açık bırakıyorum. Bu konuda *Devlet*'te sunulan felsefenin çıraklık programını izlemek gayet ilgi çekicidir: 1. Aritmetik; 2. Geometri; 3. Uzay Geometrisi; 4. Astronomi; 5. Diyalektik. Fakat diyalektiği konu alan pasajda, herkesin fark edebileceği gibi, neredeyse hiçbir şey yoktur. Bu yüzden felsefe çıraklığının matematik ve astronomi temelli olduğunu, dolayısıyla açıkça bilimsel bir koşula gönderim yaptığını kaydetmekle yetinilir. Bu temelin ötesinde, "diyalektik" farklı bir şeyi adlandırır.

Ama bu fark soyut kalır, İyi Fikrinden daha açık değildir. O zaman da mutluluğu matematiksel kutluluğa indirgemeye kalırlar. Buna teslim olamam.

Her filozofun kendi bilincinde kavranamaz bir nokta bulunduğunu söyleyen Bergson'un meşhur savına mı katılmak lazım öyleyse? Hani der ya: "Bu noktada basit, son derece basit, öylesine basit bir şey vardır ki filozof bir türlü onu söylemeyi başaramamıştır. İşte bu yüzden hayatı boyunca konuşmuştur."

Eğer benim felsefemde bu türden bir nokta görüyorsam, bu kati suretle mutluluk konusudur. Mutluluğun –sadece hakikat sürecinin varoluşu değil– aslında doğrunun özneleşmesini sonuna kadar düşünmekten ibaret olduğunu tanımladım ve teşhis ettim. Buna bedenleşme (*l'incorporation*) diyorum; o, nesnel mantığı içinde kavranamaz ama bir Öznenin faaliyetine ortak olduğunda bizzat bireyin bakış açısından yakalanır, çünkü özne hakikatin cisimleşmesine katılmıştır. Bu bedenleşmenin sezgisine genelde benzersiz, tekil bir duygu eşlik eder, bu duygu ise kuşkusuz bahsettiğimiz aktarma zorluğu hissinden başka bir şey değildir. Üzerinde çalıştığım eserin kuşkusuz nihai konusu bu olacaktır.

Yine de engel oluşturan şeyin basitlik olduğunu söylemek konusunda tereddüt ediyorum. Bu basitlik elbette Bergson ontolojisinin –matematiksel değil dirimselci bir ontolojinin– tipik örneğidir. Dirimselci bir ontolojinin radikal noktası hareketin ya da sürenin arı farklılığına yerleşmekten ibarettir. Mut-

lak basitliğin deneyimlendiği yer gerçekten de işte burasıdır ve aynı zamanda Bergson için düşüncenin temeli burada bulunabilir. Ama ontoloji matematiksel olduğu zaman, örneğin benim durumumda olduğu gibi, boşluktan başka kökensel bir basitliğe gönderme yapmayan, yapısal bir karmaşıklıktan, arı bir çokluktan hareket edilir. Ve kendiliğinden açıktır ki boşluk hakkında bir şey söylemek de mümkün değildir.

Son olarak, tüm felsefi didaktiğin iştirak etmeye ve nakletmeye çalıştığı, deneyimin kökensel bir noktası olduğu konusunda Bergson'a katılmam gerek. Ama bence bu noktanın deneyimi bir basitliğin deneyimi değil bir karmaşıklığın tek merkezde yoğunlaşmış deneyimi. Esas itibarıyla Spinoza ile oldukça hemfikirim. Üçüncü bilgi türü için sezgisel ve mutlak bilgiyi önermesi, bir noktada toplanmış matematiksel bir ispatın örneğidir. Bu bana uyar. Bir matematiksel ispatı haki-katen kavradığımızda, artık aşamalara ihtiyacımız yoktur: Tek bir noktada toplanmış bir şeyi anlamışsınızdır. Ancak didaktik aşamaları baştan almaya mecburdur zira bu noktanın bir karmaşıklığı, işimiz bir noktayla olduğu ölçüde gizli bir karmaşıklığı vardır. Büzülmüş bir karmaşıklığa sahip olmak ile Bergson'daki gibi arı bir basitlik aynı şey değildir. Dolayısıyla mutluluk, bir dirimselci için olduğu gibi, atılımın basitliğinde değil, söz konusu olan ister siyasi yığın, ister aşkın ikiliği, ister matematik algoritmalar ister duyulur olanın biçimcilikleri olsun bizim doğrudan bedenleşmemize kılavuzluk eden fikirsel noktanın gizli karmaşıklığındadır.

Sanırım ben dirimselci olmaktan ziyade hem maddeci hem de Platoncuyum. Burada beni çok etkilemiş bir olgudan yola çıkabilirim. Althusser'in kendisi, özel bir vurguyla, felsefenin asli çelişkisinin maddecilik ile idealizm arasında olduğunu savunmuştu. Fakat matematiği, modern bilimi, maddeciliğin genel bilançosunu hesaba katarak modern maddeciliğin koşulları içinde bu savı sonuna kadar götürmek için kendini *rastlantısal maddecilik* kavramını işin içine dâhil etmek zorunda hissetmişti. Pek çok sebepten ötürü, bütün çağdaş maddecilik içinde tesadüf meselesine ister istemez bir yer açmak gerekir, bunun en dikkate değer nedeni ise kuantum mekaniğinin gelişimidir. Benim geliştirdiğim maddeci planın birliği içinde, çoklukların nesnel varoluşu, deyim yerindeyse tesadüfün olanağı tarafından, öngörülme, hesaplanmaya, şeylerin mevcut hâlimden hareketle yeniden içe alınmaya (*réincorporer*) izin vermeyen bir şeyin ansızın ortaya çıkması olanağı tarafından çerçevelenmiştir. Ben bunu olay diye adlandırıyorum. Tesadüfi mutlak bir nokta gibi bir şey vardır; bu nokta, kendisinden ileri geldiği şey tarafından örgütlenmeye, düzenlenmeye müsaade etmemesi anlamında tesadüfidir. Böyle tesadüfi bir noktadan başka bir şeye ihtiyacım yok. Hakikatin istisnasını açıp sergilemek için bir olay bana yeter. Dahası maddecilikten de çıkmış olmam, çünkü maddeciliğin özünden gelen hiçbir sebep belirlenimciliğe organik olarak bağlı olmaya zorlamaz. Belirlenimcilik mümkün maddecilik anlayışlarından biriydi sadece.

Maddeciliğin başlangıcından beri bilindiği üzere, belirlenimcilik yetersizdir, çünkü ilk(el) atomculuktan beri, *clinamen*⁷, yani atomların yersiz ve nedensiz bu ani sapması her türlü belirlenimden kurtulan bir olayı işin içine sokar –Özne Teorisi’nde bundan uzun uzadıya bahsetmiştim. Art arda gelen, kahramanları andıran ilk maddecilere karşı özel bir hayranlığım var: Demokritos, Epikuros, Lukretius, tanrılarla, hurafelerle dolu bir dünyanın karşısına sadece atomlar ve boşluk vardır iddiasıyla çıkmışlardır. Bununla birlikte, olayı sadece atomlardan ve boşluklardan çıkarsayamayacakları gerçeğine boyun eğmek zorunda kaldılar. Arı bir tesadüf biçimine sahip üçüncü bir terim gerekir. Nihayetinde, “Bedenler ve diller vardır bunun haricinde hakikatler de vardır” dediğim zaman, Epikürcü bir tavır sergiliyorum. Bir istisna olduğunu söylüyorum. Ama bu istisnanın kendisi ancak olayın varoluşu üstüne dayanır. Olay ise dünyanın yapısında rastlantısal olanın imkânından başka bir şey değildir. Olayların işin içine girmesiyle maddecilikten çıktığımı kesinlikle düşünmüyorum. Bazıları bunda yeni bir ikicilik olduğu hükmüne vardı. Bana: “İşin içine istisnayı sokuyorsunuz, bu artık maddecilik değil” dendi.

7 Epikür fiziğinde, atomların birbirleriyle çarpışmasına olanak sağlayan, boşlukta düşüşlerine göre atomların anlık “sapma”sidir. Bu fizik anlayışına göre atomların hareketi, çarpma ve dış güçlerin etkisi olmadığı sürece daima yukarıdan aşağıya doğrudur. Bu hareket esnasında atomlar belirsiz bir yer ve belirsiz bir zamanda dikey hattan ayrılıp, gözle görülmeyen bir *clinamen* (sapma) gösterirler. Aksi durumda, yağmur taneleri gibi, düşerken asla birbirleriyle karşılaşamayacak ve çarpma ve geri tepmelerle şimdi var olan her şeyi, atom topluluklarını asla oluşturamayacaklardır. Son derece belirsiz de olsa doğrusal hattan küçücük bir sapmanın bile canlılardaki özgür iradeyi açıklamaya, yazgının sert yasalarını kırmaya yeterli olduğu düşünülür (ç.n.).

Ama bir istisnanın tamamen bir dünyada yer aldığı meydana-
dadır. Birbirinden ayrı olan bir duyulur düzlemi ve bir anlaşılır
düzlemi, bir olay düzlemi ve bir dünya düzlemi yoktur. Hem
zaten ben Platon'un, daha ziyade kaba Platonculuğa bağlı olan
bu duyulur olan ve anlaşılır olan ikililiğinden feragat edilerek
yorumlanabileceğini savunuyorum. Kuşkusuz Platon meramı-
nı çoğu kez böyle anlatır. Ama onun hercai, kurnaz tarafını, sık
sık imgeler kullandığını unutmayalım.

Olaya, rastlantıya geri gelecek olursak, bir kopuşun/ke-
sintinin var olduğu konusunda ısrarcı olmak gerekir. Önce ve
sonra vardır. Bu kopuş bir alt dünyadan bir üst dünyaya geçişe
neden olmaz. Hep aynı dünyadayızdır. Kopuşun neticeleri, ko-
puşa dayanmayan şeye göre elbette bir istisna statüsüne sahip-
tir. Ama bu neticelerin bizzat dünyanın genel mantığına göre
organize olduğunu tanıtlamak gerekecektir. Bu bir tanıtlama,
her seferinde kendimi zorunlu tuttuğum emek isteyen bir iştir.
Beni işin içine mucizevi bir unsur sokmakla suçlayan, merhum
Daniel Bensaïd gibi eski Marksist arkadaşlarım aslında meka-
nist maddecilerdir. Marx daha o zaman –ve hatta Lukretius–
onlara karşı polemiğe girmişti.

Mekanist olmayan bir maddeciyseniz bunun sebebinin di-
yalektikçi olmanız olduğunu ekleyelim. Gerçekten de benim
felsefi girişiminin engin bir diyalektik yolculuk olarak değer-
lendirilebileceğine inanıyorum. Bir baştan bir başa, hakikitle-
rin ontolojik statüsünün bir istisna statüsü olduğu fikrini mu-
hafaza ettim: İnşa edilebilir olana nazaran türeyimsel olanın

istisnası, sıradan bedene göre özneleşebilir bedenın istisnası, sadece bedenlerin ve dillerin var olduğunu düşünen basitleştirici bir maddecilik karşısında benim maddeciliğimin istisnası. Oysa istisna kategorisi diyalektik bir kategoridir. Zira istisna düşüncesi her zaman çelişkili iki yamaç üzerinde vuku bulur. Bir istisnayı bir olumsuzlama olarak düşünmek gerekir çünkü sıradan olana indirgenemez ama onun bir mucize olduğu da düşünülmemelidir. O hâlde onu –mucizevi olmayan– hakikat sürecinin içinde olarak düşünmek ve her şeye rağmen istisna olarak düşünmek gerekir. Ve sonuçta mutluluğun delili budur. Bir yandan, dünyanın bize, özne hâline gelmekte olan biz bireylere sunduğu bir hediye gibidir. Ama öte yandan bu hediye fazladandır, ihtimal dışıdır, istisnaıdır, yine de dünyanın kumasını dokur. Her sonluluğa dair nihayet deneyimlenen gizli sonsuzluktur ama sonsuzluk aşkın değildir. Tam tersine, en derin içkinliktir.

Belki de Lacan'ın “extime”⁸ ile ifade etmek istediği şey budur. Hem mahrem hem de mahrem olanın dışında. İmdi, burada diyalektiğin çekirdeğindeyiz. Örneğin Hegel'de bir şeyin olumsuzlanması o şeye içkindir ama aynı zamanda onu aşar. Diyalektiğin çekirdeği, bu olumsuzlama statüsüdür, tıpkı hem ayıran hem içeren bir işlemci gibi. Bu anlamda, süregelen

8 İntime (içten, derin, mahrem, özel, gizli) olanın karşıtı. Lacan'ın yarattığı bu kavram öznenin içinde yerleşik bir dışı, dışarıyı ifade eder, buraya Şeyi yerleştirir, hem mahrem, derin, içten hem de dışarıdadır. Sözcük günlük hayata girdiğinde örneğin *journal intime* (mahrem günlük), yayımlansın diye tutulan günlük (*journal extime*) hâline dönüşür (ç.n.).

biçimde diyalektiğin içinde yer aldığımı söyleyeceğim, özellikle de henüz klasik Marksizme ve onun Maocu gelişimlerine çok bağlı bir kitap olan *Özne Teorisi*'nde. Bu çalışmada felsefenin dört koşuluna dair genel bir teori yoktur, olaya dair genel bir teori olmadığı gibi. *Varlık ve Olay*'ın temel kategorileri orada ancak dolaylı yoldan anlatılmıştır, sanki hâlâ biraz parçalı olanı yeniden bir araya getirmeye olanak tanıyan şey gibi. Ama kendi felsefi girişiminin bir ucundan diğer ucuna –otuz iki yıl öncesinin *Özne Teorisi*'nden gelecekteki *Hakikatlerin İçkinliği*'ne– olumsuzlama üzerine sürekli kafa yorduğum söylenebilir. Basitçe söylersek değişimin olanağını anlatmaya; bir hakikatin ve onun öznesinin protokülü aracılığıyla, var olanın yasalarının belli bir rejiminden bir diğer rejime geçişinin olanağını izah etmeye çalışıyorum. Bu yüzden diyalektik düşüncenin ve tam bir sonsuzluk yoluyla sonluluğun tutarlılık ötesi olumsuzlaması olan, mutluluğun diyalektik bir teorisinin içindeyim. Ama diyalektik düşüncem bir tesadüf unsuru içerdiğinden, belirlenimci değildir. Hegelci diyalektiğin amansızca belirlenimci olduğunu hatırlatayım. Bu bakımdan 19. yüzyılın tipik büyük bir düşüncesidir. Bu düşünce, bu gelişimin içkin zorunluluğu içinde Mutlak'ın öz-gelişiminin seyridir. Ben elbette tüm bunların çok uzağındayım. Tam da bu yüzden Hegel'le hem sıkı hem de karmaşık bir ilişkim var. Yayınlanmış üç büyük kitabımda, Hegel'in kılı kırk yararcasına tartışılmış bir yazar olduğum unutulmamalıdır: *Özne Teorisi*'nde bizzat diyalektik süreç konusunda, *Varlık ve Olay*'da sonsuz konusunda,

Dünyaların Mantıkları'nda orada-varlık [belirli-varlık] ve orada-varlığın kategorileri konusunda. *Hakikatlerin İçkinliği*'nde temelde Hegelci Mutlak kavramını tartışacağım zira nihayetinde Hegel ve Platon için olduğu gibi benim için de her gerçek mutluluk bir nevi Mutlak'a geçici giriştir/erişimdir. Yalnız, bu mesele üzerine fikirlerimiz aynı değil. Bu yüzden Hegel'in yanı sıra, büyük diyalektikçi devrimcilerle, Marx, Lenin, Mao ile politikanın koşulu konusunda içli dışlı bir tartışma içinde oldum hep. Fakat rastlantısal bir ögenin mevcudiyetiyle, klasik olumsuzlama ilkeleriyle tam aynı türden olmayan bir kopuş ilkesini meseleye dâhil ettim. İşte son olarak bu nedenle içe içe geçen farklı üç mantık kullanacağım. Klasik mantık, sezgisel mantık ve tutarlılık ötesi mantık. Aynı zamanda da, gerçekten heyecan verici olan "çok küçük sonsuzluklar" teorisi aracılığıyla ontoloji için mihenk taşı mutlak olarak saptayacağım. Mantıksal üçlülük ve sonsuzların sonsuzluğu, her felsefenin amacı olan genel mutluluk teorisinin anahtarı olacak.

Benim için felsefe, hakikatler olduğu inancından yola çıkan bu benzersiz düşünce disiplini. Buradan, bir buyruğa, bir yaşam görüşüne götürür. Bu görüş nedir? Bir insan bireyi için değeri olan, ona hakiki bir yaşam veren ve var oluşunu yönlendiren şey bu hakikatlerin bir parçası olmasıdır. Bu hakikatleri ayırt etmek için çok karışık bir aygıt inşa etmek gerekir, bu aygıt onların ortasında dolaşmaya, onları birlikte mümkün kılmaya olanak tanır. Bunların hepsi eşzamanlılık tarzında vuku bulur.

Felsefe bu yörüngedir. Bu yüzden hakikatlerin varlığını sunan yaşamdan bu deneyimi bir ilke, bir ölçüt, bir deneyim hâline getiren yaşama gidecektir. İçinde yaşadığımız dönem bize ne veriyor? Bu dönem nedir? Orada değere sahip olan şeyler nelerdir? Değeri olmayanlar nelerdir? Felsefe deneyimin bulanıklığı, karmaşıklığı içinde bir tasnif, bir eleme yapar ve buradan bir yönelim çıkarır. Karmaşadan açıklığa bu yükseliş en âlâ felsefi işlemdir ve onun kendine özgü didaktiğidir.

Bu bir hakikat kavramını varsayar. Bu “hakikat” başka bir isim de alabilir elbette. Böylece, Deleuze’ün yapıtlarının büyük bir bölümünde, burada “hakikat” diye adlandırdığımız şeye “anlam” denmiştir. Herhangi bir felsefede benim “hakikat” diye adlandırdığım şeyi tespit edebilirim. Bu “İyi”, “tin”, “etkin kuvvet”, “numen” vs. diye adlandırılabilir. Ben “hakikat”i seçtim çünkü klasisizmi üstleniyorum.

O hâlde bir tasnif gerekir ve bunun için bir de tasnif makinesi, yani bir hakikat kavramı. Bu hakikatin gerçekten var olduğunu ama yine de mucize diye bir şey olmadığı ve aşkın düzeneklere (dispozitiflere) illa da sahip olmak gerekmediği gösterilmelidir. Bazı filozoflar bu aşkın düzeneklerden hoşlanırlar ama bu kesinlikle benim yolum değil. Öyleyse basit soruya, başlangıç sorusuna geri geliyoruz. Yaşamak nedir? Saygın ve yoğun, kesin hayvani parametrelere indirgenemeyen bir yaşam nedir? Burada söz konusu edilen duygunun, gerçek mutluluk duygusunun işaret ettiği bir yaşam nedir?

Bence felsefe hem kavramsallaştırmasında hem de önerisin-

de, hakiki yaşamın içkin olarak deneyimlenebileceği inancını içermelidir. Bir şey kendisinin içinden hakiki yaşama işaret etmelidir, ama Kantçı bir buyruk gibi, sadece dışsal olarak değil. Bu bir duyguya bağlıdır, bu duygu içkin olarak yaşamın yaşmaya değer olduğunu haber verir, buna işaret eder. Aristoteles'te çok sevdiğim ve seve seve tekrarladığım bir formül vardır: "Ölümsüz olarak yaşamak". Bu duygu için başka adlar da vardır. Spinoza'da "kutluluk", Pascal'da "neşe", Nietzsche'de "Üstinsan", Bergson'da "azizlik", Kant'ta "saygı... Bir hakiki yaşam duygusu olduğuna inanıyorum ve ona en basit adı veriyorum: Mutluluk duygusu. Bu duygunun fedaya, kurban etmeye dayalı bir bileşeni yoktur. Olumsuz hiçbir şey talep etmez. Dinlerde olduğu gibi, ödülü yarın ve başka yerde olan bir fedakârlık yoktur. Bu duygu, bir hakikatin öznesine ortak biçimde ait olduğundan, bireyin genişlemesinin, açılmasının olumlayıcı hissiyatıdır.

Çok yakın bir zaman önce Platon'un filozofun mutlu olduğunu göstermek konusundaki inanılmaz takıntısını anladım. Filozof ondan mutlu olduğu sanılan herkesten, zenginlerden, zevk düşkünlerinden, despotlardan daha mutludur. Platon dönüp dolaşıp bu konuya gelir. Bu hususta bize sayısız ispat verir: Hakikaten mutlu olan tek kişi Fikrin kılavuzluğunda yaşayan kişidir, o herkesin en mutlusudur. Bunun ne anlama geldiği gayet açık: Filozof kendi yaşamının içinden hakiki yaşamın ne olduğunu deneyimleyecektir.

Öyleyse felsefe üç şeydir: Döneme dair teşhistir: Dönemin sunduğu, önerdiği nedir? Bu çağdaş önermeden hareketle bir

hakikat kavramının bir inşasıdır. Son olarak hakiki yaşama ilişkin varoluşsal bir deneyimdir. Bu üçünün birliği felsefedir. Ama belli bir anda felsefe, *bir* felsefedir. *Hakikatlerin İçkinliği*ni yazdığım da, böylece her felsefenin üç bileşeninin birliğini hakikaten sunduğum da, şöyle diyebileceğim: Felsefe benim. O hâlde eşit biçimde, beni okuyan, bunu yaparak benimle birlikte ya da bana karşı düşünen sizler de, hepiniz bunu söyleyebileceksiniz. Zira eğer düşünce varsa, dünyasal bir deneyimin ebediliği de vardır, hakiki yaşama içkinliğin ebediliği. O zaman ister dost olalım ister düşman hepimiz bu içkinliğin mutluluğunu paylaşacağız.

Sonuç

Tüm bu kitap boyunca mutlulukla ilgili tanımlar sunuldu, yadsındı, sınandı, reddedildi, kabul edildi... İşte çizdiğim yörünge-
nin bir özeti babında bu tanımlardan yirmi bir tanesi,
yanlarında da göründükleri sayfalar.

1. Mutluluk, hakikatlere ulaşmanın güvenilir işaretidir. (s. 12)
2. “Mutluluk erdemin ödülü değildir, o bizzat erdemin kendisidir.” (Spinoza) (s. 13)
3. Mutluluk sonluluğun kesintiye uğramasının olumlayıcı deneyimidir. (s. 16)
4. Mutluluk hakiki yaşamın duygusudur. (s. 14)
5. Ve gerçek mutluluk da Açıklığın öznel figürüdür. (s. 23)
6. Gerçek mutluluk da demokrasi duygusudur. (s. 24)
7. Gerçek mutluluk yeni yaşam biçimlerinin zevkidir. (s. 25)
8. Her gerçek mutluluk zamanın özgürleşmesini gerektirir. (s. 35)
9. Ancak bir özne için, bir bireyden özne hâline gelmeyi kabul eden için mutluluk vardır. (s. 41)
10. Hakiki bir fikrin buyruğunu izleyerek yürümek bizi mutluluğa yazgılar/götürür. (s. 43)
11. Her gerçek mutluluk olumsal/tesadüfi bir karşılaşmada gerçekleşir, mutlu olmak için hiçbir zorunluluk yoktur. (s. 47)

12. Bir tutam umutsuzluk gerçek mutluluğun tuzu biberidir. (s. 48)

13. Öznenin etkisinin duygusu, ister politik heyecan, ister bilimsel güzellik, ister estetik haz, ister aşkın sevinci olsun, ihtiyaçların tatmininin ötesinde, her zaman mutluluk adına layık olan şeydir. (s. 50)

14. Mutluluk her zaman olanaksızın zevkidir. (s. 61)

15. Her gerçek mutluluk bir sadakattir. (s. 61)

16. Mutluluk, bir bireyde, dönüşebileceğini keşfettiği Öznenin zuhur etmesidir. (s. 62)

17. Mutluluk içkin istisna olarak Öznenin duygusudur. (s. 62)

18. Özgürlüğün hakiki özü, gerçek mutluluğun özsel koşulu disiplindir. (s. 63)

19. Her mutluluk sonluluğa karşı bir zaferdir. (s. 64)

20. Her mutluluk sonsuza dair sonlu bir zevktir. (s. 71)

21. Her mutluluk, bir anlamda, istemenin zoruyla elde edilir. (s. 72)

“Karşılaşma/Rastlantı” sözcüğü esastır. Bir aşk, bir ayaklanma, bir şiir. Her gerçek mutluluk olumsal, tesadüfi bir karşılaşmada gerçekleşir... Sana olmanın buyrulduğundan başka bir şey olmak istiyorsan sadece karşılaşmalara/tesadüflere güven, resmi olarak sürgün edilmiş olana sadakat göster, olanaksızın yolunda ayak dire. Yoldan çıkmışlardan ol. O zaman, Beckett’in muhteşem metni *Mal vu mal dit*’nin son sözcüklerinin söylediği gibi, “mutluluğu tanı”yabileceksin.

*

Dünyayı nasıl değiştirmeli? Yanıt aslında zevk verici: Mutlu olarak. Ama bunun, zaman zaman gerçekten tatmin olmamak olan bedelini de ödemek zorundayız. Bu bir seçimdir, hayatlarımızın hakiki seçimi. Hakiki yaşama ilişkin hakiki seçimdir. Fransız şair Arthur Rimbaud: “Hakiki yaşam yoktur.” Burada olumlamaya çalıştığım her şey şöyle özetlenebilir: Hakiki yaşamın mevcut olmasına karar verecek olan sizsiniz. Bu yeni mutluluğu seçin ve bedelini ödeyin.

ALAIN BADIOU

ISBN 978-605-5159-28-3



9 786055 159283



14 TL