

KÜÇÜK PANTEON

ALAIN BADIOU



ALAIN BADIOU

KÜÇÜK PANTEON

SAVAŞ SONRASI FELSEFENİN FİGÜRLERİ

ÇEVİREN: IŞIK BARIŞ FİDANER

M. İRVEM KESKİNOĞLU



**İlk olarak Fransızca *Petit pantheon portatif* adıyla yayımlandı
© Editions La Fabrique 2008**

**Küçük Panteon © Encore, Birinci Basım Ekim 2015
Bu kitabın tüm hakları Encore Yayınları na aittir.**

**Encore Yayınları
Tekrar Yayıncılık Bilişim ve Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 29423
Zambak Sokak, No:13/3 34435 Beyoğlu İstanbul
iletisim@encorekitap.com
www.encorekitap.com**

ISBN 978-605-9949-29-3

**Yayıma Hazırlayan: Erkal Ünal
Kapak Tasarımı: Cemal Gürsel Soyel**

**Baskı: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere/İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77 Sertifika No: 12027**

İÇİNDEKİLER

<i>Çevirmen önsözü</i>	7
<i>Açılış</i>	13
Jacques Lacan	19
Georges Canguilhem ve Jean Cavailles	23
Jean-Paul Sartre	31
Jean Hyppolite	51
Louis Althusser	67
Jean-François Lyotard	97
Gilles Deleuze	117
Michel Foucault	123
Jacques Derrida	129
Jean Borreil	147
Philippe Lacoue-Labarthe	157
Gilles Châtelet	165
Françoise Proust	179
<i>Metinler Üzerine Notlar</i>	186

Çevirmen önsözü

Alain Badiou bu kitabında bize *büyük* bir yoğunluk sunuyor. *Müthiş* bir yoğunluk, ayrıca *üstün* ve *yüksek* bir yoğunluk. Badiou'nun bu nitelikleri ifade ettiği “grand” terimini elinizdeki çeviride işte bu dört sözcükle ifade ettik: büyük, müthiş, üstün, yüksek. Bu yoğunluğun Türkçeye aktarılması gerçekten *zor*, *zorlu* ve *zorunlu* bir görev. Ayrıca *mecburi* ve *gerekli* de bir görev. *Önemli*, *mühim* bir iş. Tek seferde bunu burada belirtmiş olalım. Olmuş bitmiş bir şeymiş gibi söylemiyoruz zira kitabın okunması da bu aktarma işine dahildir.

Yani kitabın Türkçeye aktarılması dediğimizde hem kitabın çeviri ve yayım sürecini hem de kitabın okunmasını kastediyoruz. Zira çevirmen yazdığı her cümlede, her sözcükte, her harfte, yaptığı her değişiklikte, elindeki metnin o anda uğraştığı köşesine okuyucu gözüyle bakabilmek zorundadır. Ayrıca, yayımlanacak kitabı edinecek okurla-

rın da sık sık çevirmenin kulağını çınlatmaları kesinlikle beklenmelidir. Özellikle böylesine yoğun bir metinde bu iki süreç arasındaki alışverişin çok daha belirgin olması kaçınılmazdır. İşte bu yüzden metnin Türkçeye “kazandırılması” demiyoruz, *aktarılması* diyoruz.

Aktarımın bu iki zamanı birbiriyle alışveriş içinde olsalar da apayrı yönleri bakarlar: Çeviri, özgün metinle işaretlemiş bir geçmişten gelir ve çevirinin tamamlanmış olacağı bir geleceğe yönelir. Okuma ise kitabın görüp edinildiği bir yakın geçmişten kaynaklanmıştır ve cümleleri birer birer okuyup değerlendirerek, adım adım ilerleyecektir. İşte çeviri faaliyetinin yöneldiği gelecek, okuyucunun bu ardışık değerlendirme anlarıdır, ne öncesi ne de sonrası belirlenebilen bu anlık bakışlardır.

Fakat okur değerlendirmesi kendisine başka bir geçmiş zemin alacaktır: Kitap kapağında yazılmış olduğu gibi, her cümlede özgün kitabın yazarıyla yüz yüze olmak isteyecektir. *Büyük* bir karşılaşma yaşanmalıdır. Alain Badiou. İnsanlığın evrensel değerleri. Felsefenin vereceği güç. Tarihin sağlayacağı zemin. Kitapta sahiden bunlarla yüz yüze olunacaksa da, bu karşılaşmanın dolayımı dilsel aktarım, yani çeviri olacaktır. Yani başta sözünü ettiğimiz yoğunluk, evet, yazarın özgün metninden kaynaklanmıştır. Ama şimdi aktarım süreci yoluyla bu yoğunluk, metnin

çevrildiği zaman ile okunacağı zaman arasındaki ardışık ve değerlendirci bir dolaşıklıkla dönmüştür artık.

Çeviri ve okumanın iç içe geçtiği bu aktarım sürecini metnin içeriği ile sınırlandırarak, süreci oluşturan iki temel boyutu ayırt edebiliriz:

Birinci boyuta aktarımın şiirselliği diyelim. Yani metin akmalıdır, sürüklemelidir. Kendi içinde bir kuvvet taşımalıdır, cümlelerin takibine eşlik eden bir duyuşsal ilerleme olmalıdır. Biraz dolambaçlı bir ifadeyle, metin okuyucuyu durup dururken durdurmamalıdır. Nasıl ki paragraf başı yaptığımız yerler yazarın belirlediği yerlere birebir uymak zorundaysa, bir bağlamdan diğerine sıçrayacağımız yerlerde yazarın kitapta belirttiği niyetleri takip etmelidir. Beraklıkla muğlaklık arasında metin boyunca süren bir salınım gibi de düşünebiliriz bunu. Bu salınımı ilerleten ritmi kendi dilimizde canlandırabilmek için özgün metnin atıfta bulunduğu bağlamların bizdeki karşılıklarına ihtiyaç duyarız. Ama itiraf edelim ki bu karşılıkları aslında hiçbir zaman bulamayız. Bu boyuta şiirsel dememiz de biraz bu yüzden- dir, yani yürüttüğümüz çalışma bir imkansızlık üzerinedir. *Zor ve zorlu* görev budur. Böylece metinleri çevirirken bir bakıma bağlamları da üretmiş oluruz. Ve biliriz ki bu bağlamlar biz çevirmeyi sürdürdükçe varolacaktır. Çevirmekle bağlamlara hayat veririz. Aktarılan yoğunluğu *müthiş* kılan

şey budur. Görevin *zorunlu* oluşu da buradan gelir.

Fakat aktarımda ikinci bir boyut daha bulunuyor, buna da aktarımın “felsefi etkisi” diyelim. Bununla kastettiğimiz şey, yayımlanıp okunan metnin getireceği neticedir, yani sonuçta okuyucuları aracılığıyla meydana getirmiş olacağı etkidir. Buna “psikanalitik etki” demiyoruz, çünkü çeviri faaliyetinde bir aktarım varsa da, bunun tarafları analist veya hasta değildir. Dilsel bir aktarım olmasına dayanarak “imleyen etkisi” de demek istemiyoruz, çünkü bu aktarımı mümkün kılan gerçek taraflar bulunmaktadır: en başta özgün metnin yazarı ve yayıncısı, biz Türkçeye çeviren ve yayımlayanlar ve elbette siz okuyucular da olmazsa olmaz bir role sahipsiniz. İşte kitabın aktarılması neticesinde bu gerçek taraflar arasında cereyan etmiş olacak felsefi etki de yürüttüğümüz bu aktarımın ikinci boyutunu oluşturur. Bu etki son tahlilde okuyucuya bağlı olacağından, adını koymaktan başka herhangi bir açıklama getirmemiz doğru olmaz. Bunun *önemli* bir etki olduğunu, dolayısıyla *mühim* bir iş yaptığımızı belirtmekle yetinelim. Yani kitapta aktardığımız yoğunluk, mahiyetini önceden bilemeyeceğimiz bir *üstünlük* ile sonuçlanacaktır.

İşte bütün bu sebeplerle “*Petit pantheon portatif*’i Türkçeye kazandırdık” demiyoruz (Hele hele “*Küçük Panteon*’u Türkçeye kazandırdık” hiç demiyoruz). Türk ulusu olarak

sahip olduğumuz bir tane Türkçe dilimiz mi var? Özgün kitabı kıymetli bir cevher parçası gibi uzak yerlerden alıp evimize mi getirdik? Hayır! Ne dilimiz tektir, ne de kitap cevherdir. Aksine, bir tekillik olarak sahip olduğumuz şey, kitaptır. Cevher gibi yoğurduğumuz, şekillendirdiğimiz şeyse, kitabı çevirirken kullandığımız dilimizdir. Bu cevher de herhangi bir Türkçe değil, *Küçük Panteon*'da (yeniden) üretilmiş olan Türkçedir. Çeviri faaliyetindeki aktarımın demin tarif ettiğimiz iki boyutunu birleştiren fiili varlığı da işte budur, yani bir dilin belirli bir kullanımı olmasıdır. Ve diller kullanıldıkları ölçüde varolurlar, kullanılmayan dil yok olur. Demek ki bu *mecburi, gerekli* bir iştir. Ayrıca kullanılan dil, varolmakla kalmaz, onu konuşanlar karşısında *yüksek* bir varoluş da kazanır, çünkü onlara göre onlardan başka her şeyi temsil etme rolünü üstlenmiştir.

Artık sadede gelebiliriz: *Küçük Panteon*'da nasıl bir Türkçe var? Kısaca yanıtlayalım: Özgün kitaptaki yoğunlukla orantılı bir Türkçe var. Yani kitabı çevirirken büyük, müthiş, üstün, yüksek bir Türkçe mi kullandık? Hayır. Şöyle diyelim: büyük, müthiş, üstün, yüksek olabilecek şeylere yönelen bir Türkçe kullandık. Bu ne demektir?

Kabul etmek gerekir ki şu anda oldukça soyut bir noktada bulunuyoruz. Her şeyden önce Türkçe konuşan insanlar olarak soyut bir noktadayız. Konuşmalarımıza anlam

kazandırmak istiyoruz. Sonra, bu kitap da soyuttur, ölmüş Fransız filozoflar ardından yazılmış yazılardan oluşur. Ölüm ve felsefe zaten soyuttur. Fransızlar da soyut bir ulustur, ulus kavramının tanımlandığı tarihsel tekilliği oluştururlar. Alain Badiou da soyut bir yazardır, her türlü olayın oluş mantığını evrensel terimlerle ifade eden formüller geliştirir. Peki bu soyutluktan nereye ulaşılacak? Nasıl bir somutluğa ulaşılacak? Biliyor muyuz?

Belki siz okuyucular biliyorsunuzdur, kitabı almanızın belirli amaçları olabilir, bir plan dahilindedir, bir okuma listesi kapsamındadır. Olabilir. Fakat şunu açıkça ifade etmemiz yerinde olacak: Biz hiç bilmiyoruz. Bu kitaptan ne öğrenilebileceğini, ne işe yarayabileceğini, ne fayda sağlanabileceğini hiç mi hiç bilmiyoruz.

Bu yüzden biz bu kitabı, en yoğun ve en soyut haliyle, büyük, müthiş, üstün, yüksek olabilecek her şeye yönelmiş bir aktarım olarak, Türkçenin belirli özgül bir kullanımı olarak size teslim ediyoruz. Alain Badiou'nun "generique" dediği şey budur. Siz bu kitaptan neyi okursanız bu kitap o olacak.

Yazarımızın Enternasyonal'den aktardığı sözle bitirelim: Biz hiçiz, her şey olalım.

Işık Barış Fidaner

Eylül 2015

Aıtık aramızda olmayan Fransız filozoflarına bu takdir ve hürmet yazılarını başta “Cenaze Söylevleri” diye adlandırmayı düşündüm. Pek neşeli olmasa da bu başlık meşhur bir literatür tarihine aittir. Ama isabetli değildir. Ne zaman bu karmaşık oyundaki dostlardan, düşmanlardan, muhataplardan bahsetsem, yaptığım okuma, kavgalarım ve heveslerim, hislerim Bossuet'ninkilere benzemez – muazzam önemine sahip, ama İktidar hizmetinde yazmış bir yazardı o. Dua edilmesi, örnek alınması, hatta yargı bildirilmesi buyruklarına onun gibi uyamam. Bu yüzden Eric Hazan bana şimdiki başlığı önerdiğinde hiç düşünmeden kabul ettim, aslında bana uyarıcı ve ölümden epey uzak geldiği için.¹ Şimdi, ne ölümün ne de depresyonun bizi ilgilendirmesi

¹ Jacques-Benigne Bousset (1627-1704) Fransız papaz ve teolog, cenaze söylevleri ve vaazları ile meşhurdur. Eric Hazan, Editions La Fabrique'in kurucu-direktörü, bu kitabı *Petit pantheon portatif* adıyla bastırdı.

gerektiğini düşünüyorum.

Felsefenin hizmet ettiği herhangi bir amaç varsa, o da üzgün tutkular kadehini uzaklaştırması ve bize acımanın vefalı bir duygulanım olmadığını, yakınmanın haklılık demek olmadığını, mağduriyetin düşünce için çıkış noktası vermediğini öğretmesidir. Bir yandan, Platon'un bize bir kalemde öğrettiği gibi, meşru tutkular ve evrensel niyet taşıyan bütün yaratımlar kökünü (gerektiğinde İyi veya Güzel adıyla da anılan) Hakikat'ten alır. Öbür yandan, Rousseau'nun bildiği gibi, insan hayvanı özünde iyidir; iyi olmadığında bir dış sebep onu kötülüğe zorlamıştır ve bu sebep en kısa sürede tespit edilmeli, hiç tereddütsüz kökünden sökülmeli ve yok edilmelidir.

İnsan hayvanının kötücül olduğunu öne sürenlerin istediği tek şey onu evcilleştirip kapitalin dolaşımına yardım eden bir somurtkan ücretli işçi veya çökkün tüketiciye çevirmektir. Çeşitli dünyalarda ebedi hakikatler yaratma yetenekleri ile insanlar, dinlerin kendi ikizi saydıkları meleği içlerinde taşırlar. Hakiki anlamıyla felsefe bize hep bunu öğretmiştir. Mevcudiyetini belli etmesi için bu iç melekede bir ilke veya düstur olmalıdır ve nihayetinde bu hep aynı şeydir, çok çeşitli biçimler alabilse de. Mao'nunkini seçelim: "Yanılsamaları def edin,

mücadeleye hazırlanın.”² Hakikate tutunun, yanılsamaları def edin ve teslim olmaktansa kavga edin, şartlar ne olursa olsun. Bana göre tek bir hakiki felsefe vardır ve küçük panteonumda yer bulan on dört kişinin felsefeleri de bundan fazlasını istemezdi.

Sıkıntı şu ki, bugünlerde “felsefe” sözcüğü ile bize bunun tam karşıtı olan düstur dayatılmaya çalışılıyor: “Yanılsamalarınıza tutunun, teslim olmaya hazırlanın.” Öyle bir “felsefe” görüyoruz ki, dergilerde doğal bitkisel ilaç veya hevesliler için ötanazi gibi sunuluyor. Felsefe yapmak kapsamlı bir programın küçük bir kısmı gibi gözüküyor: formda kalın ve verimli olun, ama *cool* da kalın. Gördüğümüz bu “filozoflar”ın bildirdiğine göre, İyi’ye suçsuzca erişilemediğinden, Kötü’nün çeşitli biçimleri karşısında göğüs göğüse kavga yürütmekten memnun olmalıyız. Bu genel Kötü’ye yakından bakıldığında ise “komünizm” olduğu görülür, “Arap” veya “İslam” değilse. Felsefenin hep bizi kurtarmış olduğu “değerleri” böylece yeniden canlandırırız: itaat (ticari anlaşmalara itaat), tevazu (abartılı TV oyuncularının küstahlığına karşılık), gerçekçilik (kâr ve eşitsizlikler gereklidir), katıksız bencillik (şimdi “modern bireycilik” diye bilinir), sömürgecinin üstünlüğü (Batı’nın

2 “Cast Away Illusions, Prepare for Struggle”, *Selected Works of Mao Tse-Tung*, IV. cilt içinde, Pekin: Foreign Languages Press, 1969.

demokrat iyileri Doğu'nun despot kötülerine karşı), yaşayan düşünceye düşmanlık (bütün görüşler göz önüne alınmalıdır), sayılara tapınma (çoğunluk her zaman haklıdır), küt binyılcılık (ayaklarımı bastığım gezegen ısınıyor), boş din (mutlaka Bir Şey olmalı) daha da sayabilirim. Bunca “filozof” ve “felsefe” bunu durdurmak için hiçbir şey yapmadıkları gibi, küçük makaleler, tartışmalar, ateşli manşetler (“Hisse Senedi Opsiyonlarının Etiği: Filozoflar Nihayet Konuşuyor”) ve yaygaracı yuvarlak masa tartışmalarıyla (“Filozoflar G-string ile çarşaf arasında kaldı”) bizi iltihaplamak için kendilerini yoruyorlar. “Filozof” ve “felsefe” sözcüklerinin böyle sürekli fuhuş konusu olması (Deleuze’ün bunu ta en baştan kınadığını hatırlamalı) ve “yeni felsefeler” alametifarikasını doğuran medya işlemi, uzun vadede insanı bunaltır. Bu hızla giderse “felsefi” diye tarif edilenler kafelerle kalmayacak (bu *cafes philosophiques* gerçekten rezil bir buluş, meyhane felsefeciliğinin yapıldığı *cafes du commerce* in doğal varisleri). Sonunda bütün bu tantanamızla felsefi helayı boylayacağız.

Yani evet, bir filozofun ne olduğunu hatırlamak, son yıllarda bu unvanı üstlenen örneklerle bakarak kendimize hatırlatmak, doğru ve yerinde olacak. Onları yardıma çağırmalı ve önermelerinde temsil edilen sözü silip parlatmalıyız: müthiş zorluk ve entelektüel gerilim altında, en

azından bir hakiki Fikir bulmak ve netice ne olursa olsun asla ondan vazgeçmemek gereğinin koşulsuzca kabullenilmesi ve Mallarmé'nin *Igitur* için dediği şeye rağmen: kimsenin sorumluluk üstlenmediği bu edim “kusursuzca absürttür [ama] sonsuz nihayet sabitlenmiştir [fixe].”

Temelde, artık bizimle olmayan filozof dostlarımı, sonsuzun yanlışlayıcılara karşı açtığı davada aleyhte tanık olarak çağırıyorum. Methiyelerinin sesi yoluyla gelen onlar, çağdaş demokratik maddeciliğin buyruğunun –”Fikirler olmadan yaşa”– hem ucuz hem tutarsız olduğunu söyleyecekler.

Bu metinler biçim ve niyet bakımından birbirinden çok farklı. Hepsi üstün zihinlere hürmetlerdir, sıklıkla vefatları üzerine vefatlarının yıldönümü üzerine veya onlara adanmış bir kolokyumda sunulmuşlardır. Metinler filozofların doğum tarihlerine göre sıralanmıştır. Kısa denemelerden uzun tefekkürlere kadar değişseler de, yazılar arasındaki farklılıklar bu bağlamda hiçbir hiyerarşik anlam taşımıyor. Ayrıca son sayfalarda bu kısa metinlerin tarih ve kaynaklarını vermekle kalmayıp söz ettiğim bu filozoflarla olan entelektüel ilişkim hakkında da biraz ek bilgi veriyorum.

Bazıları gençliğimin ustaları olmuşsalar da, bugün onların hiçbirinin inşa yolunu çekincesiz kabullendiğimi söyleyemem. Bazılarıyla dostluk bağım vardı, bazılarıyla

da tartışmalarım olmuştu. Ama burada şunu söylemekten mutluluk duyuyorum ki, bugün bize yutturmak istedikleri zıkkımları düşünürsek ... valla bu on dört ölmüş filozofun hepsini seviyorum. Evet, onları seviyorum.

Jacques Lacan (1901-1981)

Üstün bir insan, belirsiz çevremizde üstünlük azaldığı –çok azaldığı– için daha da üstünleşmiş bir insan ölmüştür. Her zamanki gayesi varolan her şeyi gazeteciliğin gelip geçici ve sınırlı düzyazısına sokmak olan medya, bunu ona açıkça gösterdi. Her yerde onun bilinen hasımlarına ve çöplük karıştırmalarına söz verildi.

Ölümün bile çekemezliği susturamaması, toplumlarımızın ne kadar barbar olduğunun işaretidir. Nice cüce psikanalizci, nice dedikodu yazarı şu sefîl çılgılığı duyurmak için ortaya çıktılar: “Benim yolumu tıkayan nihayet öldü! Biraz da BANA dikkat edin!”

Gerçekten de Lacan daha en başından “ben”in yanılsamalı tutarlılığına karşı savaşa girişmiştir. “Ben’i güçlendirmek” suretiyle insanları sosyal uzlaşmaya uyarlamayı öneren 1950’lerin Amerikan psikanalizine karşı çıkan Lacan, öznenin, dil aracılığıyla simgesel olarak belirlenmesi

sebebiyle arzu öznesine indirgendiğini, bu haliyle de gerçekliğe kendini olsa olsa imgesel olarak uyarlayabileceğini savunuyordu.

Böylece Lacan'ın ortaya koyduğuna göre, arzunun nedeni kayıp, noksan bir nesnedir, simgesel yasa altında dile getirilen arzuda ne bir cevher ne de doğa bulunur. Onun ancak bir hakikati vardır.

Mutluluğun değil hakikatin rol oynadığı psikanalizin bu gayet buruk tasavvurundan, kimisi çok kısa süren seansları sayesinde para kazandı. Psikanalizcilerin çoğul halleriyle mühim ve varolmayan rolleri, –yakıcı öznellikteki bir parıltıyla– arzunun hakikatini ele veren bir kırılmanın imleyenini parlatmaktır. Birey olarak psikanalizci ise iş bitince analizin sonunda kalıntı olarak kalmayı kabullenmelidir.

Bu kısa seanslar pratiği Lacan'a karşı gerçek bir hakikat nefreti uyanmasına neden oldu. Lacan bunun bedelini Psikanalizciler Enternasyonalini nin onu harfiyen aforoz etmesiyle ödedi. İnandığı psikanalitik pratiğin etiğine uygun psikanalizciler yetiştirmek üzere düşüncesinin aktarımının örgütlenmesi ihtiyacı Lacan'ı kendi ekolünü kurmaya yöneltti. Ama orada bile bölünmeler ve çözülmeler yaşanması, Lacan'ın sonuna dek teşvik ettiği katı konum karşısında inat eden çekinceler olduğunun kanıtıdır.

Lacan'ın 1970'lerden itibaren yaşlandığını ve dişe gelir hiçbir şey veremediğini söylemek makbul sayılır oldu. Bana göre bunun tam tersi olmuştur. Öznenin imleyen kuralına bağlılığı kuramının işi bittikten sonra, Lacan'ın son çabası, öznenin gerçekte ilişkisine dair araştırmasını olabildiğince ileriye taşımaktı. İmleyen kuralları artık yeterli değildi. Bir tür bilinçdışı geometrisinin, özne-etkisinin cereyan ettiği iç uğrağın (simgesel, imgesel, gerçek) yeniden temsil edilmesi gerekiyordu. Lacan'ın topolojiye olan başvurusu, düşüncesinin ulaştığı bu yeni aşamadan çıkmış bir gereklilikti ve onun altta yatan maddeciliğini ortaya çıkarmıştı.

Lacan politikanın gerçekte hiçbir etkisi olmadığını savunuyordu. "Sosyal denilen hep bir yaradır" diyordu. Yine de, krizdeki bir Marksizm bile, onun tasarladığı özne di-yalektiğine başvurmaktan kaçınamaz. Üçüncü Enternasyonal'den çıkan devlet partilerinin uğradıkları fiyasko, gerçekten de politik öznenin özüne dair radikal soruları gündeme getirmektedir. Öznenin ne bilinç olması (Sartre'in tezi), ne de doğal cevher olması buna uyar. Bu çıkmazdan kurtuluşun yolu, Lacan'ın kendi düzeni içinde kuramladığına göre, öznenin aynı anda hem bölünmüş hem de başıboş olmasında bulunabilir. Zira bu özne bir kırılma ürünüdür, bir gerçekliğin temsil edilme fikri değildir, bu gerçeklik işçi sınıfına ait bile olsa. Günümüz Fransız Mark-

sistleri açısından Lacan'ın işlevi, 1840'lardaki Alman devrimcisi açısından Hegel'in gördüğü işlevdir.

Entelektüellerin yavanlaştığı ve nispeten alçaldığı bu bayat halimiz içinde Sartre'dan kısa süre sonra Lacan'ın da ölmesi hiç iyi olmadı. Biz hâlâ pür dikkat onun neler diyebileceğini beklemekteydik. Öğretisinin içeriği bir yana, o hiç alışık olmadığımız bir düşünce etiği geliştirmiştir.

Bu etiğin neredeyse ölçülemez kapsamı konusuna *Le Perroquet*³ tabii ki yeniden dönecektir. Şimdilik önemli olan, aramızdan ayrılmış bu insana hiçbir kısıtlama veya önşart koşmadan hürmetlerimizi sunmamızdır.

3 “Metinler Üzerine Notlar” kısmına bakınız.

Georges Canguilhem (1904–1995)

ve

Jean Cavailles (1903–1944)

Burada, antik tarzda, ölmüş ustaların yaşayan ustalarca anılmasını gerçekleştireceğiz. Bunu yapmakla, çalışılmış umursamazlık sayılan şeye tapan hızlı toplumlarımızın hükmünü iki kere bozmaktayız. Bizler, toplumlarımızda ölümlerimizi olabildiğince çabuk unuturuz çünkü iradesizliğimizle onlardan fazla yaşamakta pek acele ederiz ve yine biz, entelektüel demokrasinin slogancı –“elitizm karşıtı”– temsilcilerini ve gazeteciliği reddeden ustalarla alay ederiz.

Georges Canguilhem felsefede ait olduğum kuşağın güçlü ve ağırbaşlı ustasıydı – bugün de hâlâ böyledir, zira böyle bir kayda kimse itiraz edemez. Bu uzman yaşam bilimleri tarihçisinin kullandığı akademik otorite, sonsuz kesinlikteki düşüncesinden neden bu kadar uzaktı? Muhtemelen şu sebeple: onun entelektüel ihtimam kavrayışı bir

yandan kavramlar tarihinin titiz ve ayrıntılı anlatımına, öbür yandan bağlılığın saf mantığına uzanırdı. Sonuçta daimi liberal üniversite anlayışına inanan Canguilhem'de, geçerli olanla suretten ibaret olanı birbirinden ayırt etme eğilimi, herkesten fazlaydı. O, neredeyse unutulmuş bir mükemmellikle hakim olduğu uzman bilgi alanlarının çok ötesinde, tarihin ifadelenmiş anlamı ile eylem etiğini bileştiren her şeye dikkatini vermişti.

Böylece kurulan bir tür seçici etkiyle Georges Canguilhem bir grup uyumsuz genç filozofun ustası olmuştu, ama yazgı onları hem birbirlerinden hem de Canguilhem'den çok uzaklara taşıyacaktı, özellikle de Mayıs '68 olaylarının gelip üniversite yapısını tamamen yok etmesiyle. Oysa o haklı olarak, üniversitenin sağladığı otorite türüne sadık kalınmasında ısrarcıydı.

İki şeyi kabul edebiliriz:

Birincisi, Canguilhem zaten üstün bir klasik olmuştur; hepsi de mühim makalelerin dizilişleri etrafında inşa edilmiş çalışmalarında bu görülür.⁴ Bu makaleler kavramların soyağacına, işledikleri alanlar arası kırılmalara,

4 Canguilhem'in bazı eserleri (hepsi Vrin yayınlarından): *La connaissance de la vie* [Yaşamın tanınması] (1965); *Études d'histoire et de philosophie des sciences* [Bilim tarihi ve felsefesi incelemeleri] (1969); *Ideologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie* [Yaşam bilimleri tarihinde ideoloji ve akılcılık] (1981).

yorumlamalar arası çatışmalara ve sahaların tekrar şekillenmesine dair tarihsel incelemelerle desteklenen yüksek ulusal epistemoloji geleneğini genişletir – veya tamamlarlar. Yani Koyre ve Bachelard fizik için neyse, Nazilerin öldürdüğü direnişçiler Jean Cavailles ve Albert Lautman matematik için ne olacaktı ise, Canguilhem de yaşam bilimleri için odur.

Ama nesnelerinin belirliliği haricinde aktarılamayacak bir şey de bulunmaktadır: Canguilhem'in temsil ettiği otoritenin öznel işlevi. Sonuçta ustanın yaşamı ve çalışması (İlan'ıya şükür) sürmüştür ve bu işlevi 1950-1967 arasındaki çoklu bilgi şevkimize bağlayan kurumsal ve entelektüel koşullar devam etmiştir.

Veya "Jean Cavaillès'in Yaşamı ve Ölümü" adlı küçük kitabı düşünüyorum,⁵ çünkü bilimsel tonda yazılmamıştı ve öldürülmüş filozof-direnişçiye katı bir basitlikle hürmet göstermeyi denemişti. Çünkü bu kitap ustaların yitirilmiş sırrını başka bir çağın insanlarına iletebilir.

Bu küçük kitapta toplanan üç metnin ait olduğu eskimiş janrın (ölmüş üstün bir insan onuruna resmi bir merasim) sürükleyeceği insanlar, olsa olsa günümüz barbarlığınca yok edilmeye baştan razı olanlardır.

5 Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Paris: Editions Allia. İlk olarak 1976'da sınırlı ve sayılandırılmış bir edisyonu 464 adet bastırılmıştır.

Mao Zedung'da böyle modern ironiler yoktu, ona göre "Saflarımızda faydalı iş görmüş herhangi birisi öldüğünde, ister aşçı olsun ister asker, bir cenaze merasimi ve onuruna bir hatıra toplantısı yapmalıyız."⁶

Burada elimizde, Strasbourg'daki Jean Cavailles amfiteatrının açılış töreni (1967), ORTF'te⁷ yapılmış anma töreni (1969) ve Sorbonne'da yapılmış bir anma töreni (1974) var. Canguilhem bunlarda Cavailles'in yaşamını özetler: filozof ve matematikçi, mantık profesörü, "Liberation Sud" [Güneyin Kurtuluşu] adlı direniş hareketinin kurucularından, askeri eylem şebekesi Cohors'un kurucusu, 1942'de tutuklanmış, kaçmış, 1943'te yeniden tutuklanıp işkence görmüş ve kurşuna dizilmiş. Aras kalesinin bir köşesindeki toplu mezarda bulunmuş ve "5. Bilinmeyen Kişi" adı verilmiş.⁸

Ama Canguilhem'in bu yeniden inşa çabası, kahramanın açıkça ilan edilmesinden ("Patlayıcılar taşıyan bir

6 "Serve the People", *Selected Works of Mao Tse-Tung*, III. Cilt içinde, Pekin: Foreign Languages Press, 1967.

7 Fransız radyo televizyon kurumunun eski adı. -ç.n.

8 Jean Cavailles'in çalışmaları: "*Remarques sur la formation de la theorie abstraite des ensembles*" [Soyut kümeler kuramının oluşumu üzerine açıklamalar] (1938), "*Transfini et continu*" [Sonlu ötesi ve sürekli] (1943), "*La Correspondance Cantor-Dedekind*" [Cantor-Dedekind yazışması] (1937), Éditions Hermann'dan çıkan "*Philosophie mathématique*" [Matematik felsefe] başlıklı derlemede toplanmış eserler, "*Sur la logique et la theorie de la science*" [Bilimin mantığı ve kuramı üzerine], Vrin Yayınları 3. baskı (1976), "*Methode axiomatique et formalisme*" [Aksiyom yöntemi ve biçimcilik] (1938).

filozof-matematikçi, duru ve atılğan, kararlı ama iyimser değil. Bu da kahraman değilse, kahraman nedir?”) çok daha öteye gitmektedir. Canguilhem, temelde kendi yöntembilimindeki tutarlılık arayışına sadık kalarak, Cavailles’in felsefesi ile davaya bağlılığı ve ölümü arasındaki bağı deşifre etmeye çalışır.

Bunun muammaya benzediği doğrudur, zira Cavailles’in varoluşçu bağlılığının politik kuramıyla alakası yoktu; Cavailles saf matematik üzerine çalışıyordu. Üstelik onun düşüncesine göre matematik felsefesi her türlü teşkil edici matematikçi özne atfından kurtulmalı ve matematiksel mefhumların içsel gerekliliğini incelemeliydi. “Sur la logique et la theorie de la science” [Bilimin mantığı ve kuramı üzerine] denemesinin (Petainci devletin emriyle St-Paul d’Eygaux kampına ilk hapsedildiğinde kaleme almıştır) meşhur son cümlesi, bilinç felsefesi yerine kavramların diyalektiğinin konulması gerektiğini savunur. Böyle yapmakla Cavailles 1960’lardaki felsefi girişimleri yirmi yıl önceden haber vermiş oluyordu.

İşte Canguilhem de Cavailles’in davaya bağlılığıyla mantıkçı pratiğinin birliğini, tam olarak bu ihtimam talebinde, öğrenilmiş gereklilik kültüründe görür. Çünkü Spinoza ekolünde Cavailles bilgiyi öznesizleştirmek istiyordu, aynı şekilde direniş hareketini de benê hiçbir

başvurunun sınırlandıramayacağı, önüne geçilemez bir gereklilik olarak gördü. Nitekim 1943'te şöyle diyordu: "Ben bir Spinozacıyım ve bence gerekliliği her yerde görebiliriz. Matematikçilerin mantıksal çıkarımları gereklidir. Matematik biliminin aşamaları gereklidir. Yürüttüğümüz bu mücadele de gereklidir."

Kendi kişiliğiyle ilgili her türlü atfın ağırlığından kurtulmuş olarak, Cavailles, direnişin en aşırı biçimlerini uyguladı, Kriegsmarine'nin^{9*} Lorient'daki denizaltı üssüne ateşçi giysisiyle girdi, bu işi tıpkı bilim yapar gibi, ölümün olası ve nötr bir sonuçtan öte bir şey olmadığı doğal bir sebatla yaptı. Nitekim Spinoza şöyle der: "Özgür insanın ölümden daha az düşündüğü hiçbir şey yoktur, onun bilgeliliği ölüm değil yaşam üzerine tefekkürdür."¹⁰

Canguilhem'in dediği gibi, "Cavailles *mantıksal sebeplerle* direnişçi olmuştur." O bu konuda suskunluğunu korusa da, kendisine rağmen öğrenildiği üzere, Canguilhem'in de direniş hareketine, benzeri bir şekilde, şu ya da bu ölçüde aynı ilke uyarınca katılmış olması, bu ifadeyi daha da güçlendirmektedir. Bu yüzden Canguilhem, kişilik, etik veya bilinç üzerine felsefe yapan kimileriyle alay etmekte haklıdır: "Kendilerinden bu kadar çok söz ederler, çünkü

9* Nazilerin deniz kuvvetleri. -ç.n.

10 Benedict de Spinoza, *Ethics*, çev. Edwin Curley, Londra: Penguin, 1996. s. 151.

kendi direnişlerinden ancak kendileri bahsedebilirler, öylesine ihtiyatlı bir direniştir.”

Canguilhem’in felsefi sahiciliğin ne olduğunu bize gösterecek konumda bulunmasının sebebi herhalde yeterince açıktır. Buradaki mesele politika değil, (yoksa muhtemelen farklılıklarımız açığa çıkardı) politikayı evrensel bir imkan kılan şeydir: inkar edilemez tarihsel davanın talep ettiği sadakatin karşısında kendine çok az önem verebilmek. Eğer bu talebi karşılamazsak, yalnızca haysiyetimizi feda etmekle kalmayız, bütün etiği ve nihayetinde bütün mantığı ve dolayısıyla bütün düşünceyi feda ederiz.

Düşüncenin düzeni, öznel tutarlılığını kuran bastırılmaz talep bulunmadığında, hiçbir anlam taşımaz. Polonyalı işçilerin kendi direnişlerine ad verdikleri ve savaşın dünyayı yeniden kolağan ettiği zamanlarda bu sav boşuna değildir.

Dolayısıyla, Cavaillès’i onurlandıran Canguilhem’i de onurlandırmak, ikisine birden minnettarlık duymak, doğru ve yerindedir; tabii ki Spinoza’nın deyişini unutmadan: “Birbirlerine karşı büyük minnet duyan insanlar ancak özgür insanlardır.”¹¹

11 A.g.e., s. 153.

Jean-Paul Sartre (1905–1980)

Sartre üç büyük politik mücadeleye katıldı. Bu mücadeleler sayesinde harekette bulunan herkesin bugün yasını tuttuğu sembolik ilerici entelektüel figürüne dönüştü; tepkisel taraftakiler ise hata, sapkınlık ya da suç saydıkları şeylerden dolayı onu kınıyor. 1950’lerde histerik anti-komünizm ve Amerikancılık karşısında Sartre, işçi sınıfının tek ifadesi olması temelinde Parti Communiste Français’nin^{12*} yanında saf tuttu. 1960’larda Sartre anti-emperyalist mücadeleyi destekledi. Cezayir’deki sömürge savaşına karşı çıktı, Üçüncü Dünya halklarının popüler gücünü keşfetti. 1970’lerin başlarında, Mayıs ‘68’den sonra Sartre FKP’nin tepkisel niteliğini anlamaya başladı. O zamanki Maocularla birlikte göçmenlerin, vasıfsız fabrika işçilerinin, Nord *departement* madencilerinin, kapitalizm ve sendika karşıtı mücadelelerin tarafındaydı.

12* Fransız Komünist Partisi (FKP) -ç.n.

Otuz yıl boyunca isyanda doğruluk, iyi muhakeme edilmiş konum değişiklikleri ve bunlara uygun öfke. Ve bütün bunlar tartışılmaz uluslararası görkemle yıkanmıştır. Edebiyat tarihimizde bunun karşılığı ancak, Calas'ı, Sirven'i, Barre şövalyesini savunan, on sekizinci yüzyılın edebiyat prensi Voltaire'dir; *Toplumsal Sözleşme*'si yakılan çok satan romancı Rousseau'dur; 2 Aralık darbesini ve Komün'ün bastırılmasını protesto eden neredeyse tek aydın ve sanatçı, yaşayan tarih anıtı Victor Hugo'dur. Onlar üstün ulusal yazarlarımızdır. Geniş okuyucu kitlesiyle şanlı bir statüyü, kimseye boyun eğmemeyi ve isyanlarda asla ezilememiş bir hareket özgürlüğünü bileştirirler. Asla teslim olmayan yazarlardır.

Eğer Sartre'da muammalı bir şey varsa, bugün söylendiği gibi 1950'lerde Stalincilerle birlikte yürümüş olması değildir. Tam tersine: bu onun için gerçek bir dönüşüm anı olmuştur. FKP konusunda gerçekte hiçbir yanılsaması olmayan Sartre, o zamanki bir aydın olarak karşılaştığı tercihlerin tarihe göre bir hal içine girdiğini fark etmişti. Tarafsız kalabildiğini iddia eden herkes aslında sosyal muhafazakarlık kuvvetlerini güçlendirmiş oluyordu. "Anti-komünistler köpektir" demesi, politik gerçekliğin gerekliliğini kaydetmekten ibaretti. Gerçekten de 1950'de anti-komünist olmak, kendi sorumluluğunu terk etmek, hem kendin

hem başkaları için kölelik ve boyunduruğu seçmek demekti. Sartre'i bireysel selametin metafiziğinden çekip çıkaran da bu tercihin tarihsel, sınırlanmış niteliğidir. Bu dönüşüm anını hem saf hem karışık olarak "Şeytan ile Tanrı" oyununda yakalayabiliriz. Goetz önce İyi'nin, daha sonra Kötünün kahramanı olmak istedi. Ama bu biçimsel etik Köylü İsyanları Almanya'sında felakete yol açtı. Bunun üzerine Goetz kafasında savaşı kazanmak gibi kesin bir görevle köylü ordusuna katıldı. Köylüler arasındaki böllünmelerin tehdidi altındaki bu orduya Stalin gibi terörle hükmetti. Goetz'ün son sözleri şöyle:

Onlara kendimden nefret ettireceğim, çünkü onları sevmenin başka bir yolunu bilmiyorum. Onlara emirler vereceğim, çünkü itaat edilmenin başka bir yolunu bilmiyorum. Tepemdeki bu boş gökyüzü ile yalnız kalacağım, çünkü insanların içinde olmamın başka bir yolu yok. Verilecek bu kavga var, ben de vereceğim.¹³

Ondan sonra Sartre her zaman verilecek *şu veya bu* kavga bulunduğu kanaatini sürdürdü; 1950'de hâlâ insanların içinde olmanın tek yolunun yalnızlık olduğunu

13 Jean-Paul Sartre, *Lucifer and the Lord, Two Plays*, çev. Kitty Black, Harmondsworth: Penguin, 1965, s. 190.

düşünüyordu, geçmişten kalan bir izdi bu. Ama değişmek üzereydi. Sartre'ın 1950'de özgül bağılıklar insanına, somut tarihsel çatışmalar insanına dönüşmesi önemlidir. Bunlar bahsettiğim üç büyük mücadeledir. Sartre'ın mantığı – derin mantığı– budur.

Sartre'a dair muamma ondan önce gelir. Sartre bir mücadeleyi kaçırmıştır: anti-Nazi Direniş mücadelesi, onun ne pratik tutumunu ne de felsefesini devrimcileştirmiştir. 1945-1950 arasında politikaya girer. Onu meşhur eden başta metafizik ve sanattı. Çünkü Sartre ilk felsefesini savaş döneminde geliştirmişti. *Varlık ve Hiçlik* [L'Être et le Néant] 1943'te basıldı. Bu felsefe ile politik bağılıklar arasında devasa bir mesafe vardır. Sartre Öznenin mutlak özgürlüğünü deneyimin merkezine oturtur ve bu özgürlük hâlâ kesinlikle bireysel bilincin meselesidir. Başkasıyla ilişki elbette bu bilinci oluşturan verilerden birisidir. Ama Başkasıyla ilişkim kendimi görmemi sağlayan şeydir. Başkasının nazarı yoluyla kendimi ayıp bir şey olarak, özgür olduğum için ben olmayan şeye indirgenmiş olarak görürüm. Başkasıyla dolaysız ilişki bu nedenle kendimi başkasına göre kılmamı sağlayan mazoşizm ile kendim olabilmek üzere başkasını yaptığım sadizm arasında salınır. Her iki vakada da özgürlük varlığa batıp kalmış bir oluş noktası olur; ya kendimde bunu inkar ettiğimden,

ya da başkasında bunu inkar ettiğimden. Özgürlüklerin birbirlerinden kaçabildikleri bu tersinebilirlik içinde karşılıklılık [*reciprocite*] ve kavgacı dayanışmaya hiçbir yer kalmaz. Özne, özgürlüğün oluştan sonu gelmez kaçışıdır, insan insanın cehennemidir. Bu yaklaşıma göre hiçbir politik dava bilinçleri kolektif bir projede birleştiremez. Birleşme hep dışsaldır, oluşun bir biçimi olarak bir büyük Başkasına atıf yapar. Bizim var olmamız ve böyle oluşumuzu özgürce kabullenmemiz, onun görünmez nazarında olur. Kolektif projeler bu nedenle ancak edilgin olabilirler. Sadece birey etkin bir merkez olur. Sartre “kolektif”i 1960 yılında bile edilgin sentezde birleşen bireylerin çokluğu olarak tarif ediyordu.

Bununla birlikte 1940’ların sonundan itibaren Sartre’ın muazzam çabası tek bir soru etrafındadır: Faaliyet, eğer tek modeli bireysel özgür bilinç ise, nasıl kolektif olabiliyor? Her türlü tarihsel ve sosyal gerçekliğin kaçınılmazca edilgin olduğu fikrinden nasıl kaçabiliriz? Bu çabanın neticesi 1960’ta çıkan “Diyalektik Aklın Eleştirisi” [*Critique de la raison dialectique*] oldu.

İşin paradoksal yanı şu ki, bu sırada işler çok farklı bir yola girmişti. Sartre’ın bütün başvuru çerçevesini reddeden Althusser, tarihsel özneye yönelik bütün atıflardan kurtularak Marksizm’in yakıcılığını geri getirmek istiyordu.

Marksist analizlerin yapısal niteliğinde ısrar ederek. Sartre'ın hep temkinle yaklaştığı bilimselliği vurgulayarak mı? Yaşayan Marksizmin başta izlediği yol buydu, ama Sartre'ın yolu bu değildi. 1960'ların sonunda Maocular Marksist ihtimamla Çin'deki Kültür Devrimi'nin tarihsel deneyimini bileştirecekti. Başkaldırının yakıcılığının kuramsal eşdeğeri olarak bilimin yakıcılığı üstünde hak iddia edeceklerdi.

Ama bugünden geçmişe bakarsak, şu da söylenebilir: Mayıs '68'in ardından ve özellikle günümüzde, Marksizmin bilanço raporundaki en önemli kalemin politik özneleşme olduğu gözüküyor. Bundan ikili bir soru biçimlenir: Kitlelerin yeteneği hangi bağımsız devrimci faaliyete uygundur? Maocuların dediği gibi "öz güçlerine dayanabilirler" mi? Kitle hareketi ile emperyalizmin atıl yüksek politik kurumları (parlamento ve sendikalar) arasındaki ilişki nedir?

İşçi sınıfının bugünkü ihtiyacı hangi politik partidir? Teşkil edilmiş politik öznenin özü nedir?

Böylece bir bakıma Sartre'ın temel derdine geri döndüğünü söylenebilir. Gerçi bir adım daha atarak şöyle de diyebiliriz: Bugün bahsettiğimiz kaçınılmaz Özne, Tarihin öznesi değildir. Tarihsel bütünleştirme fikri artık hiçbir işimize yaramaz. Çok özgül bir öznenen, politik öznenen bahsetmekteyiz. Yani Sartre'ın sorusu pek isabetli bir

soru değildir. Bütün bunlar gösteriyor ki onun yaptıklarını özetlemeye çalışmak çok karmaşık bir iştir. Her şeyden önce Sartre'da sosyal gruplanımların şaşırtıcı somut tarihsel betimlemelerini buluruz. Üç ana tip ayırt eder: dizi, atıl bir toplanmadır; grup, kolektif özgürlük ve karşılıklıdır; örgütlenim, grubun içselleştirdiği bir dizisel biçimdir.

Dizi sosyal ataletin kolektif biçimidir. Sartre buna "inorganik sosyallikler" der. Dizi her insanın başkalarıyla değiştirilebilir olması nedeniyle yalnız olduğu bir insanlar toplamıdır. Sartre'ın ilk verdiği örnek otobüs durağındaki kuyruktur: herkes aynı sebeple oradadır, ama insanları bir araya getiren ortak çıkar dışsaldır. Bu dışsallık herkesin birbirleri karşısındaki umursamazlığı şeklinde içselleşir: Başkalarıyla konuşmam, sadece onların beklediği gibi beklerim. Bir dizide, denilebilir ki, insanları bir araya getiren şey nesnedir. Toplanmada birlik vardır, çünkü herkes nesne ile aynı ilişki içindedir. Ama bu dışsal özdeşlik, içsel bir başkalık halini alır: Eğer nesne beni diğer herkesle aynı kılıyorsa, o halde ben kendimden başkasıyım. Sartre'ın dediği gibi: "Herkes kendinden Başka olduğu ölçüde Başkalarıyla aynıdır." Nihayetinde dizinin yasası, ayrılma yoluyla birliktir. Sartre bu formülü bütün kolektif faaliyetlere genişletir: seri üretim hattında çalışmak, yerel hükümette çalışmak, radyo dinlemek – bütün bu vakalar,

nesnenin ürettiği, farklılaşmamış bir birliktir, ya da ayrılmaya dayanan bir birliktir. Tipik haliyle bu, edilgin bir sentezdir. Maddi üretimin bireysel praksislere geriye dönük tesir göstererek onları atalet içinde bütünleştirdiği andır bu. Dizideki insanların birliği, güçsüzlüğü zemin alan bir birliktir: Başkasıyla özdeş olmasıyla, herkes kendisine dışsaldır ve bu nedenle özgür pratikten koparılmıştır. Dizi Başkasının hükmüdür. Bu noktada Sartre, Marksizmin üstün fikirlerinden birisini yeniden keşfeder: halkın güçsüzlüğü her zaman onun içsel bölünmesidir, kendisinden ayrılmasıdır. Başkasının egemenliğinin, burjuvazinin egemenliğinin devam etmesini güvence altına alan da budur. Burada Sartre'da hâlâ bir parça karamsarlık bulunuyor, çünkü, ona göre, dizi sosyalliğin arketipidir. Deyim yerindeyse kitlelerin yaşamının sıradan yapısıdır bu.

Öbür yandan, sosyal atalete tepki veren kaynaşmış grubun belirmesi, bir iyimserlik ışığıdır. Bunda diyalektik bir müphemlik bulunduğunu kabul etmek gerekir. Kendi güçsüzlükleri ve ayrılmaları içinde geniş sosyal kolektiflerce edilginlikle bir araya getirilmiş insanlar nasıl olup da birden, birbirlerini tanıyacakları etkin bir birliği ortaya çıkarabilirler? Malraux'nun bir deyimini kullanarak Sartre'ın bu olayı mahşer diye adlandırması dikkat çekicidir. Mahşer dizinin kaynaşmış grup içinde çözündürülmesi anlamına

gelir. Bunun gerektirdiği dolayımın kendisi zaten kısmen dışsaldır: diziye çözümdürerek yeni bir karşılıklılık yaratan şey onun tahammöl edilemez doğasının farkında olunmasıdır. Örneğin edilgin umursamazlık içinde beklediğimiz otobüs gelmezse, şikayetler, söylenmeler olacaktır. İnsanlar birbirleriyle konuşarak dışsal koşullanmalarının insandışı oluşundan bahsedeceklerdir. Daha bu aşamada bile bir kaynaşma öğesi belirgindir. Ayrılma içinde birlik, içselleştirilmiş bir birlik olarak pratiklenir: Başkası ile konuşurum, çünkü o da benim gibi bu beklemeyi tahammöl edilemez bulmaktadır. Önceden “kendimden başkayken Başkasıyla aynı olurum,” şimdiyse “başkası benimle aynı ve ben artık kendimden başka değilim.” Sartre’ın dediği gibi, dizideki birlik başka yerde yaratılır, yani nesnede. Edilgin bir birliktir. Kaynaşmış grupta ise birlik dolaysızca oradadır, bende ve diğer herkeste bulunur. Bu etkin bir birliktir ve yayılmış bir birliktir. Dizide Başkası her yerdedir, kaynaşmış grupta Aynı her yerdedir.

Bu yeni birliği ortaya koyan şey, herkesin diğer herkes ile pratik birliğini diğer herkese belirtme yeteneğidir. Örneğin birisi kalkıp “Gelin hep birlikte protesto edelim” derse herkes onu izler çünkü bu pratik çağrı onların hepsi ve her biri arasında dolayım kurar. Dizi gerçekten çözümdürölmüş olur. Bunu söyleyen kişinin ne kurumsal ne de dışsal bir

konumu vardır. O, herkes arasındaki karşılıklılıkta tek tek herkesi dolayım imkanı kılmış olan anonim bireydir. O, Sartre'ın düzenleyici üçüncü taraf dediği şeydir. Düzenleyici üçüncü taraf, tüm bireysel praksisler arasındaki karşılıklılık ile pratik ilişki içinde bulunan kişinin statüsüdür. Kaynaşmış grubu oluşturan bireylerin her birisi sırayla üçüncü tarafa dönüşerek bu kaynaşmış grubun eylem halindeki dahiliyetini bütünselleştirirler. Üçüncü taraf ne bir şef ne de liderdir; kendiliğinden belirti ve yönergeleri ile dizideki ataletin başkalarınca çözündürülmesini mümkün kılan her kişi üçüncü taraf olur. Üçüncü tarafın gruba araç olması ölçüsünde herkes üçüncü tarafa araç olur.

Sartre isyan ve ayaklanma günlerinin muhteşem analizlerinde bu şemayı uygular. Dizisel kolektiflerin (Bastille'e hücum edilmesi) özgül işleyişlerini gösterir. Tahammül edilemez olanın (sefalet, korku) atalet üzerine nasıl basınç yüklediğini gösterir. Kaynaşmanın belirişini ("Bastille'e gidiyoruz" seslenişi) gösterir. Ama bunu –ve bunu belirtmeye değer– burjuva devrimler, özellikle de 1789 devrimi çerçevesinde yapar. Yani bahsettiği isyan günlerinde kurumsal politik kuvvetler ile hiçbir diyalektik bulunmaz ve kitleler içinde halkın hiçbir partisi mevcut değildir. Bu bakış açısından kaynaşma tarihsel-devrimci bir kavramdır, politik bir kavram değildir.

Üçüncü toplanma tipinin -örgüt- tartışılması ise politikayla uğraşır. Örgütün matrisi, ya da onun kaynaşmadan kuruma (bir başka dizisel kolektif) doğru geçmesini sağlayan şey, yemindir. Yemin, grubun dağılabilme ihtimalinin içselleştirildiği noktada ortaya çıkar. Her kişi, diğer herkese göre üçüncü taraf olduğundan, hem başkalarının hem de kendisinin eseri olacak dağılmanın yalnızlığından korkar. Karşılıklılığın dolaysız olması yeterli değildir. İstikrarlı bir dolayım gereksinim duyar. Herkesin aynı kalmaya bağlılığını sağlayan şey yemindir. Yemin bana üçüncü tarafın Başkasına dönüşmeyeceğinin güvencesini verir; aynı zamanda ben de üçüncü taraflarıma göre Başkasına dönüşmeyeceğimin güvencesini veririm. Yemin aslında, nasıl bir biçim alırsa alsın, her an ihanet edilebilmesi karşısında grubun içsel mücadelesidir. İhanet kaçınılmaz bir tehdittir çünkü sosyalliğin normal biçimi ayrılmadır. Eğer gene dizi olunmayacaksa, grup, elzem bir öznel öge şeklindeki bir karşı-basıncı getirip kendi üzerine yüklemek zorundadır. Bu öge, hainden korkulmasıdır, hem başkaları arasında, hem de kendi içimde.

Örgütsel sürecin temelinin korku olması, ihanet korkusu olması, Sartre'ın karamsarlığını ortaya çıkarır. Yemin terör havasıyla desteklenmelidir. Neden? Çünkü başkasının ihanetten yeterince korkup korkmadığını kimse gerçekten

bilemez. Korkuyu eşitlemek üzere, grup kendi içinde terörist bir karşılıklılık kurmak zorundadır: yemine ihanet eden kişiyi diğer herkes cezalandıracaktır. Grubun yeni dahiliyeti budur. İyimserlik, kardeşliğin çıkışına eşlik eden terördür. Grup kendi kaderini yemin yoluyla kararlaştırdığına göre, herkes kendi kendisinin oğlu olduğunun farkındadır ve herkes müteakıl yardım sağlama mecburiyeti ile diğer herkese bağlanmıştır. Kardeşlik her bir kişinin, diğerleri bakımından, gruptaki sıradan bir birey olarak kendi doğumunu deneyimleme şeklidir.

Yeminle bağlanmış grubun yaşamı kardeşlik-terör ile yönetilir. Böylece grup pratik özgürlük ile dizi arasındaki diyalektiği kurgulayabilir; biri kardeşliği belirlerken, öbürü, içselleştirilmiş korkuyla, her bir kişinin herkes altındaki gerekli içsel boyunduruğunu belirler. Bu temelde Sartre'ın üstüne çalıştığı süreç, önce örgütleri anlamamızı sağlar, sonra da kurumları. Her bir aşamada atalet yükselir ve kaynaşma hafızası sönümlenir. Boyunduruk kardeşliğe ağır basar. Görevlerin kalıcı bölüşümü üçüncü tarafın düzenleyici işlevinin yerine geçer. Kurum bizi çıkış noktasına geri götürür. Kurum bir dizisel kolektiftir ve kurumun birliği ayrılma içinde birlikten öte bir şey değildir. En yüksek kurum devlettir [*état*].

Bu bağlanmanın belki en ilginç yanı Marksist sınıf

kavramını canlandırmamızı sağlamasıdır. 1955'ten itibaren Sartre sınıfların saf nesnel ve saf sosyal tanımlamaları karşısında canla başla kavga verdi. Ona göre sınıf, diziler, gruplar ve kurumlarla ifadelendirilen hareketli bir gruplanımdır. Üretim düzeyinde, işçi sınıfının saf nesnel gerçekliği, ayrılma içinde birliktir, edilgin, dizisel birliktir. Bölüşüm ve rakiplik yasasıyla yönetilir. İşçi sınıfı direnişi, her türlü işçi isyanı, dizinin yerel kaynaşmasıdır. Bu düzeyde bile öznel bir karşılıklılık ilkesine sahip oluruz. Sartre bunu ayrıntılarıyla analiz eder. İş yavaşlatma, dizisel rekabetin reddedilmesine dayanan bir tür diyalektik etik olduğunu ileri sürer: "Başkalarından fazla yapmaktan kaçınacağım, böylece Başkalarının yapabildiklerinden fazlasını yapmaları gerekmeyecek ve benim de başkası yüzünden kendi yapabildiğimden fazlasını yapmam gerekmeyecek. Bir işçi böyle diyorsa zaten diyalektik hümanizmin ustası olmuş demektir."¹⁴

Fransa veya İtalya'da '68 sonrası dönemin "Kendi temponda çalış" gibi müthiş işçi sınıfı sloganlarını düşünürsek, Sartre bunların hem politika hem de etik açısından önemli içerimleri olduğunu görüp söylemekte haklıydı. Onu saygıyla anmalıyız.

14 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason I: Theory of Practical Ensembles*, çev. Alan Sheridan-Smith, ed. Jonathan Ree, Londra: Verso, 2004, s. 803.

Dolayısıyla sınıf bir dizidir: sosyal oluşu budur. Sınıf kaynaşma içindedir: kitle halinde pratik oluşu budur. Sınıf bir örgüttür: kendi üzerinde çalıştığı kardeşlik-terör şekli az çok istikrarlıdır ve büyük sendikalar gibi bir para-devlet örgütü biçimi alabilir. Ve sınıfın tarihsel öznelliğinin somut tarihi, bu üç boyutun ifadelendirilmiş hareketidir, asla bunlardan tek birinin çizgisel gelişimi değil.

Böylece Sartre sınıfın sosyal oluşu ile sınıfın tarihsel ve politik oluşu arasındaki gerekli ayrımı sezmiştir. Somut Tarih içindeki bir sınıf, sosyal dizinin atomize biçimi içinde varolur, isyanlarıyla bu diziyi çözündürür ve isyanın öznesini ya ihanet karşısında yapılandırır, ya da Sartre'in özgürlük diktatörlüğü dediği şey, yani kardeşlik grubu yoluyla yapılandırır. Sonra buradan doğan örgütler "tutkusuz" bir kaynaşma yetisine sahiptir ve en sonunda kurum haline dönerek yeni bir dizisellik tipi üretirler: emek bölüşümünü bir anlamda kopya etmiş bir kurumsal bölüşüm.

Bütün bu varoluş biçimleri eş-varolarak açık bir Tarihin gidişatında birbirlerini bozundururlar. Bir sınıfın varoluşu dizisellik ile kurumlar arasında dalgalanır. Bu onun organik yaşamıdır. Bizlerse döngüsellüğün etkin veya bütünselleştirici biçimlerini teşhis edebiliriz: bir yanda bireysel praksis, öbür yanda kaynaşmış grup. Ayrıca edilgin veya bütünselleşmiş biçimleri de teşhis edebiliriz: bir yanda dizi,

öbür yanda kurum. Felsefe bakımından demek ki tarihin hareketi homojen değildir, birimsel diyalektiğin ürünü değildir. Anti-diyalektik olan momentler vardır: bireysel praksis karşısında saf maddenin momenti. Ayaklanan grup momenti karşısında kurumların momenti. Bu nedenle Sartre, Hegel'in aksine, diyalektik bir sürekliliği kavramlaştırmaya çalışır. Maddi ürünler ve kurumlar praksisin ürünüdür, buna rağmen, doğal ve kurumsal atalet pratik özgürlüğü sürekli kendi aleyhine çevirir. Özgür insanın berraklığı kendi karşıtınca soğurulur, Sartre bu karşıtı pratik-atıl diye adlandırır. Sonuçta özgürlük kendisini ancak çok özgül anlarda algılayabilir: dizinin çözündürülme anında ve birleştirici isyan anında.

Sartre'in mantığının takıldığı bu zorluk yadsınamaz. Eğer insanın hakikaten insan oluşu –başka deyişle Başkasına dönük karşılıklılık yetisinde oluşu– ancak diziyi çözüdüren isyan süresince oluyorsa, o halde insan birliği ancak antagonizma ve şiddet biçiminde varolabilir. Kolektif faaliyetin tek biçimi sosyal ataletle karşı kitle hareketidir, ama bu atalet hasmın ve yüksek devlet kurumunun koruması altındadır. Edilginlik sosyalliğin normal biçimidir. Tarih edilginliğin giderek daha çok tasfiye edilmesine mi yönelmiştir? Komünist fikrin anlamı budur. Ama Sartre'i izlersek, dizisel edilginlik kolektif faaliyetin önkoşuludur.

İnsanların sahiden insan olması ancak dizi çözündürüldüğünde olur. Faaliyet ve karşılıklılığın içeriği edilginliğin yok edilmesidir. Edilginliğin sosyal temeli kısıtlanırsa, o halde insanlara düşen nasıl bir varoluş olur? Sartre'ı izlersek, insan insandışının çözündürülmesinden öte bir şey değildir. Diyalektiği koşullayan anti-diyalektiktir. Diyalektiğin istikrarla, hatta genişleyerek çıkmasını nasıl umabiliriz ki? Aslında insanın sadece anlık parıltılarda varolduğu, nihayetinde daima atalet ve ayrılma yasasınca soğurulan vahşi bir süreksizlik içinde varolduğu hissine kapılıyoruz. Kolektif eylem saf isyan momentidir. Diğer her şey insanın kaçınılmaz insandışılığının, yani edilginliğinin ifadesidir.

Bundan ötürü de Sartre'cı politika bir kitle hareketi politikasıdır, yani birçok bakımdan bir alt-politikadır. İşçi sınıfı örgütleri meselesini incelediğinde, sendikaları örnek göstermesi tipiktir, sanki onun için sendikalar politik partilerle aynı mantıktaymış gibi. Temelde Sartre'ın Marksizme geri kazandırmaya çalıştığı Özne, tarihsel bir öznedir. O, diyebiliriz ki, bir kitle-öznedir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi* "Tarihi yapan kitlelerdir" ilkesini anlaşılır kılmak için mütahiş bir biçimsel mantık geliştirir. Burada kavramlaştırılan şey bir anlamda kitlelerin tarihsel işbirliğidir. Ama kitlelerin tarih yapması gibi politika "yapması" da aynı anlamda mıdır, aynı kritere mi tabidir?

Sartre'in inancına göre politikanın mutlak teriminin örgüt olduğu açıktır ve bu bakış açısından Tarih ile politikayı özdeş tutamayız. Ama onun kitlelere bakması her zaman örgütlerin hakiki diyalektik aklını keşfetmek içindir. Ona göre, bir örgüt temelde kristalleşmiş bir isyandır. Kristalleşmiştir çünkü grubun başkaldırdığı edilginliği içselleştirmek zorunda bırakılmıştır. Sartre'a göre politik parti bir enstrüman olarak kalır. Eylem halinde enstrüman edilginliğidir.

Bana göre, politik Öznenin mantığı veya sınıf mantığı, kitle hareketi ile bir süreklilik içinde varolmaz. Parti kitlelere içsel özgül bir süreçtir, ama belirli bir kırılmayı getirir: politika olarak, komünizm olarak bilinen kırılmayı. Parti bu nedenle bir enstrümandan fazlasıdır ve başka bir şeydir. Parti homojen katkıları kitleler içindeki mevcudiyetine entegre eder, bunların doğası genelde ideolojik ve kuramsaldır. Gelişiminin yasası isyanların süreksizliğine işlenmekle kalmaz. Belirli bir sürekliliği vardır ve bu artık kurumun ataleti değil, proleter politikanın sürekliliğidir. Ve eğer bu politikanın sürekliliğini sonuna kadar düşüneceksek, kitlelerin diziyi çözüdüren yok edici yetenekten fazlasına sahip olduğu görüşünü taşımamız gerekir. Sonuçta kitlesel faaliyetin ve kitlesel fikirlerin, kaynaşmış grupta hiç bulunmayan bir içsel doğruluk taşıdıklarını görmemiz

gerekir. Yani popöler fikir ve pratiklerin her an bölünebilir ve çelişkili olduğunu, kolektif deneyimin hiçbir zaman etkinlik/edilginlik çelişkisine kapılıp kalmadığını görmemiz gerekir. Kitlelere güvenebiliriz, çünkü onların fikirleri de etkinlik/edilginlik çelişkisinin dışında varolan yeni şeyler öne sürmek üzere kendi zeminlerini kaydıran süreçlere gereksinim duyar.

Nihayetinde Sartre politika ile Tarihi kaynaştırır, çünkü tarihi ilerleten tek kuvvet berrak bireysel pratik ile atıl madde arasındaki çelişkidir. Bundan yapabildiği bütün çıkarımları yapar ve bu çıkarımların birçoğu hayret vericidir. Fakat '68'den sonra neden Gauche proletarienne'in yol arkadaşı olduğunu da anlayabiliriz.¹⁵ Gauche proletarienne'in tek bir sloganı vardı: "On a raison de se revolter" ["Başkaldırmak doğrudur!"]. "Diyalektik Aklın Eleştirisi" başkaldırmanın neden doğru olduğunu anlatır.

Bana göre, Marksizmin gerçekten yeniden kuramlandırması gereken politik Özne, isyan-içindeki-özne ile hiçbir zaman örtüşmez, ama onun varoluşunu önşart koşar. Proletaryanın halk içinde etkin olması, Tarihi yapanın kitleler olması (ki bu hep böyledir) ile karıştırılmamalıdır. Politik özne ve yeni tipte bir politik parti sürecinde, bir tutarlılık ilkesi bulunur ve bu ilke ne dizisellik, ne kaynaşma,

¹⁵ *Gauche proletarienne* (Proleter Sol) 60'larda Fransa'nın en büyük ve en etkin Maoçu örgütüydü. 1973'te kendisini feshetti, -ç.n.

ne yemin, ne de kurumdur. Bu, Sartre'ın bütünselleştirdiği pratik gruplanımlardan kaçan indirgenemez bir şeydir. Artık bireysel praksise dayanmayan bir ilkedir bu.

Sartre'ın gerekliliklerini gösteremediği iki Maoçu gerçeklik vardır. Birincisi, kitlelere güvenmek, sadece isyancı şiddete değil, komünist geleceğe de atıf yapan kalıcı bir ilke olarak tanımlanır. İkincisi, yeni tarzda parti, devrimci fikrin dayanağı olmanın yanısıra, kendi içinde geçerli bir popüler birlik mantığının da dayanağıdır: olumlayıcı ve yaratıcıdır, sadece kavgacı ve çözümdürücü değildir.

Sartre yine de Marksizmi uyandıranlardan birisi olarak kalır. Bizi politika ve Tarih üzerine düşünmeye iter, çünkü Marksizmin olabildiğince saf, tarihsel ve devrimci bir kavrayışını geliştirir. Tarihsel ve devrimci olanın yanısıra politik ve komünist bir şeye de ihtiyaç duyarız. Sartre bizi politik özne meselesine geri dönmeye ve bu meseleyi merkez alan diyalektik-maddeci bir felsefenin yolunu çizmeye davet eder. İşte bu yüzden Sartre eylemlerimizde üstün bir yol arkadaşımız olmakla kalmaz. O düşüncelerimizde de üstün bir yol arkadaşımızdır.

Ona tam hakkını vereceksek, bize bıraktığı mirasın yenilik ve tutarlılığına rağmen, gerçekten Jean Hyppolite'in karakterinden ve varoluşsal tekilliğinden bahsetmeliyiz. Neden önemlidir bu? Çünkü Hyppolite, içinde çalıştığı ve önemli bir konuma sahip olduğu akademik felsefe rejimi ile onun dışarısı arasında, gayet sıradışı ve aslında aşırı kırılğan bir tür dolayım kurgulamıştır. Bu bakış açısına göre o Fransız felsefesinin akademik aygıtı içinde bir istisnaydı. Onun tanımlandığı tekil bir an, –1960'larda yirmilerinde olan– bizlerin karşılaşma şansı yakaladığımız bir çeşit parlak aralıktı. O yıllarda Hyppolite sayesinde akademik felsefenin

16 Jean Hyppolite Ecole normale superieure direktörü ve College de France profesörüydü. Sayısız kitabın yazarı ve Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin çevirmeniydi. Bazı çalışmaları: *Marx ve Hegel üzerine Çalışmalar* [Etudes sur Marx et Hegel], Londra: Heinemann, 1969; Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi'nin Kökeni ve Yapısı* [Genese et structure de la Phénoménologie de l'esprit] Evanston: Northwestern University Press, 1979; *Mantık ve Varoluş* [Logique et Existence], Albany, NY: State University of New York Press, 1997.

üzerinde normalde sıkıca kapalı tutulan sürgü açılmıştı. Bu yolla Canguilhem'in desteğini ve suç ortaklığını kazandı ve ikisi "dışarının dersi" denilebilecek şeyi kabullenen dışarı bakan akademi içi bir ikili oldular. Bu açılımın bu ülkedeki felsefe tarihinin tüm dizilişinde belirgin bir tesiri oldu. Frederic Worms buna "1960'ların felsefi moment'i" demeyi sever, ki bu 1950 ile 1980 aralarında olmuş bir şeydir. İşte bu yüzden Hyppolite'in kişiliği önemlidir. Ve bu yüzden bugün tamamen anekdotlu ve yüzeysel konuşmak için izniniz istiyorum.

Çok yoğun terimlerle söylenmiş olduğu gibi Hyppolite, Hegel'in etrafında asli bir işlem yerleştirdi. Ama bir sürü türetilmiş veya ikincil işlem de bulunuyordu ve bunlar onun Victor Cousin'in eski hükmünü revize ederek Hegel'in Fransızlarca yeniden sahiplenilmesi planına hiç de indirgenebilir değiller. Bu işlemlere birkaç öykü ayırmak istiyorum.

Öncelikle Hyppolite'in *Tinin Fenomenolojisi* çevirisine ve bu kitap üzerine sonu gelmez yorumlamalarına dönmek istiyorum, bunlar onu bir *passeur* olarak tanımlarlar, bugünkü toplantı başlığını kullanırsak. O ne anlamda bir *passeur*, yani insanlara hudutları aştıran bir çeşit kaçakçıydı? Almanca çevirmenlerimden Hamburglu filozof Jürgen Brankel'in yaptığı bir yorum beni çarptı.

Brankel, Jean Hyppolite'in Fransızca çevirisini Hegel'in özgün kitabından daha hayret verici bulduğunu söyledi! Ona göre Almancada kitap bayağı şekilsiz, bulanık, tipik bir ergenlik eseri idi, Hyppolite ise bunu gerçek ve yepyeni bir anıt haline getirmişti. Brankel'i izlersek, bu "çeviri" aslında kendi başına bir kitaptı ve Alman felsefesi bu kitabı okuyup öğrense iyi ederdi. Bu "çeviri" yetkin Fransız felsefesinin ne olduğunun kusursuz bir örneği sayılmalıydı, Almanların bu felsefeden öğrenecek şeyleri vardı ve asla kitabı kendi mülkiyetleri gibi çekip almamalıydılar.

Dolayısıyla *passeur*'ün taşıdığı anlamın çok karmaşık olduğu görülüyor. Hyppolite *Fenomenoloji*'yi alıp özgün dili Fransızca olan bir kitap biçiminde Almanlara gerisin geri iade etmiş gibi gözükmektedir! Yaptığı, Hegel'in "dışsallaştırma" [*Entfremdung, extraneation, yabancılaştırıcı etki*] dediği, başkalık yoluyla radikal dolayım etkisinin belirli bir aşırı örneğidir.

Bu çevirinin çok belirli bir tarzda yapılmış olmasının açıklaması kuşkusuz budur. Anekdöt düzeyine gelelim. Gençken duyduğumuz rivayete göre Hyppolite'in Almancası çok kötüydü ve söz konusu diller çevirisinde uyguladığı felsefi işlem içinde çeviriyi ilerleten kuvvet olacaklarına çevirmenin hizmetkarları olmuşlardı. Bu sabah birinin dediğine göre Hyppolite Fransız bir Hegel'in inşasına

yardımcı olmuştu ve bu anlamda (felsefe tarihinde önemli bir fail olan) Üniversite'den ziyade Villiers de l'Isle Adam veya Mallarme'nin varisiydi. Bugün dinlediğimiz çarpıcı tanıklık benim Hyppolite ile ilk ilişkiyi tanımlıyor. Zira ben bu çeviriyi uzun süre hiç Almanca metne başvurmadan okumuş ve çalışmışım. Şanslıyım ki çok sonradan Jürgen Brankel bana doğru yolun bu olduğunu ve mühim olanın sadece Hegel'in Fransızcasını okumak olduğunu söyledi.

Jean Hyppolite ile ikinci karşılaşmam Ecole normale superieure'e giriş sınavı sırasında oldu. Benim felsefemi sınamıştı. Birazcık peltekti ve onun konuşma tarzını taklit etmek serbest saatlerde normalcilerin yaygın bir meşgale-siydi. Bana sordu: "Bay Badiou, şey [*chose*] nedir?"

Sey [*ssoze*] diye telaffuz etti. Yanıtımı söyledim. Hâlâ koca koca kitaplarla bu soruyu yanıtlamaya çalışıyorum: sınavlarınız asla peşinizi bırakmaz. Onunla çabucak bir suç ortaklığı kurdum çünkü, bizi eğittikleri retorik egzersizlere uygun olarak, Parmenides'in şiirini Beaufret'in çevirisinden okumuştum. Parmenides'in aydan söz ettiği tek bir cümleyi kullanarak Şeyden ne kadar uzak olduğumuzu tarif ettim. "Claire dans la nuit, autour de la terre errante, lumière d'ailleurs" ["Gece parıltısı, dolaşır yeryüzünü, başkasının ışığı"]. Başka yerin ışığına yaptığım bu zeki-ce atıf Hyppolite'in yüzünü ısıttı. Şimdi iyi bir konumda

olduğumdan emindim. Yine de bana sordu: “Ama *sey* ile nesne arasındaki gerçek fark nedir?” Doğaçlama yanıtladım. Ve söylemem lazım ki son yıllarda nesne mefhumu üzerine müthiş zorluklarla çalışmış olarak hâlâ bu uyarıyı zihnimde taşıyorum. Bugün bile bu ikisini karıştırmaktan hâlâ korkarım. *Passeur* Hyppolite’le tanışmış birisi olarak, o anda felsefi alanın örgütleyicisi ile karşılaştım, üye kazanabilen, doğru soruları sormasını bilen ve kendisinden çok uzak kişilerle bile ittifaklar oluşturabilen birisi anlamında bir örgütleyici. Bu örgütleyici işlevini bana yönelik konuşma tarzında hemen görmüştüm.

Daha sonra ENS’deki seminerine gittim. Fichte üzerineydi. Sene 1957 idi. Hegel’i nasıl öte tarafa geçirdiyse aynı yoldan Fichte’yi de geçirmek istiyordu. Ama bunun pek işlemediğini sezdi. Birçok sefer bana “Fichte’yi Hegel’den daha az seviyorlar” derken beni de bu nesnelleşmiş kolektife katıyordu. Tamamen çağdaş kozmolojilerin tartışılmasına ayrılmış bir seminer hatırlıyorum, Hyppolite o ebedi sigara ağızlığıyla –şartlar ne olursa olsun her an kafasından yukarı doğru yükselen dumanlar görebilirdiniz– olağanüstü bilgi ve ustalık ile hidrojen ve helyum çevriminin nasıl yandığını açıkladı. Bu esinli konuşmada, Alman doğa felsefelerinin yüksek geleneği içinde yükselen mavi dumanlarla, bütün kozmosun harfiyen alev alev yandığını görebilirdiniz.

Bütün bunlara rağmen Fichte'yi sevmiyorduk. Hyppolite çabucak vazgeçti ve bize onu sevdirmeye denemesinin başarısız kaldığını kabullendi. Şimdi de "tetikleyici" sözcüğünü kullanacağım: felsefi ve diğer kategorilerle *şimdiki zaman* kipinde tetikleyici ilişki içinde olan birisiydi. Mevcut anın içinden bir felsefe veya filozofun getirdiği imkanları çıkarmaya çalışıyordu, yargılarını teyit eder ve deneyinin sonuçlarını kabullenirdi. Gayet mevcut ana ait bir insandı, özellikle de tarih felsefesini kullanarak mevcut anın geçmişine doğru bizi tetiklediğinde.

Meşhur bir hadise Sartre'ın Ecole normale'e geldiği güne ilişkindi. Dolaşımdaki öykünün çok sayıda farklı versiyonu bulunuyor ve bunların dolaşmasına izin vermeliyiz, çünkü Lévi-Strauss'un bize öğrettiği gibi, mitolojiler böyle doğarlar. Ama kendi versiyonumu anlatmak benim hakkımdır: Sartre'ın gelişini ayarlayan üç kişiden birisiydim, diğerleri Pierre Verstraeten ile Emmanuel Terray idi. Yanımızdakiler Sartre ile ne konuşacaklarını tartışıyorlardı. Hyppolite bizi her anlamda cesaretlendirdi. Tabii ki diğer herkes gibi Ecole normale supérieure'den geçmiş, ama kesinlikle hiçbir akademik yazgısı olmayan bu tipik dışarıdan gelmiş figürün egemen kurum öğrencilerinin karşısına çıkarılacağı bu işlemde kendisinden bir şeyler görüp tanıdı. Sartre bir *lycée*'de felsefe öğretmişti, sonra da bir serbest [*freelance*]

filozof olmuştu. Hyppolite'in "dolayımlayıcı" tarafının kendisini bulduğu yer burasıydı.

Sartre kendi devasa *Diyalektik Aklın Eleştirisi* kitabını tamamlama sürecindeydi. Onun bu kitabı iki bölümlü bir senfoni olarak inşa etmeyi düşündüğünü hatırlamalısınız. Önce gerileyici bir bölüm, "pratik gruplanımların kuramı", temellendirici ve soyut bir bölüm. Sonra da ilerleyici "bütünleyicisi olmayan bütünselleşme" bölümü ile Tarihin bütün rasyonelliğinin yeniden inşa edilmesi. İkinci bölümle fazla meşgul olduğundan bize o tuhaf, genizden gelen boğuk sesiyle "Size Mısır'dan bahsedebilirdim..." dedi. Diyecek hiçbir söz bulamadık. Onu pratik gruplanımlarına doğru geri döndürdük. Sartre bugün Hyppolite'in hatırasını kutladığımız bu aynı Salles des Actes'ye geldi ve Merleau-Ponty ile birbirlerine kavuştukları olağanüstü sahne gerçekleşti. Sartre adeta hortlamış bir hayaletle elektriklenmiş gibiydi: Birbirlerini yaklaşık on yıldır görmemişlerdi. Dersin ardından Hyppolite, her zamanki dolayımlayıcı hali içinde herkesi café'ye götürdü – Sartre ile Merleau-Ponty, Canguilhem verstraeten, Terray ve bendenizi. Pek sık yaşanmayan, bir şeyler için neşelenme anıydı bu.

Bir başka öykü anlatayım. İlk büyük kitap taslağı olan *Almagestes*'i^{17*} Hyppolite'e vermiştim. 1964'te basıldı ama

17* İlkçağdaki gökbilim ve matematik bilgilerini bir araya getiren derlemelere verilen isim. -ç.n.

ben onu ta 1959'da tamamlamıştım. Bana ne yaptığımı sordu, ben de roman yazıyorum diye yanıtladım. "Ver onu bana" dedi. Ben de ona verdim. Bilmeniz lazım çünkü o felsefenin "dışındaki" bir dünyada da hareket etmiştir, edebiyata çok önem verirdi. Hem yeni hem eski romanların erbabıydı, Valery'den uzun parçalar okuyabilen bir şiirseverdi ve çok gençken Claudel üzerine dersler vermişti. Taslağımı gayet nazik karşıladı, ama şunu ekledi: "Bay Badiou, bence siz benim bazı sözlerimi kendi karakterlerinizden birine söylediniz." Öğrencilerle tartışırken söylediği bir söz... Yunan tapınaklarının kendi sahalarına nasıl oturduğuna dair bir konuşmasında geçmişti. Ve haklıydı! O zamanlar ne yaptığımı bilmeden onun konuşmasını aşırımsıttım. Yunanistan'dan henüz dönmüştü ve daha önceki bir sohbede bana "Onların tapınaklarını anlıyorum" deyip bu tapınaklara dair çok nefis bir diyalektik geliştirmişti, ben de bunu kendi karakterime taşımıştım. Hayal edin! Metni mi olağanüstü dikkatle –anlaşıldığı kadarıyla biraz da narsistik bir dikkatle– okumuştum. Çünkü Yunan tapınaklarına dair o birkaç satır koca taslak içinde kaybolmuş sadece bir ayrıntıdan ibaretti. O bu ayrıntıyı anında fark etmişti ve dostça bir tavırla bana bunun, haklı olarak, kendisine ait olduğunu hatırlatıyordu.

Şaşırtıcı bir *okuyucuydu*. Onu saran birçok efsane için-

de hiç uyumadığına dair bir rivayet vardı: Üç saatten fazla uyumaz deniyordu. Her zaman okuyor, düşünüyor, karalıyordu ... Bir ders verdiğinde, bütün gece bu dersi düşündüğünü söylediği çok sık olurdu. Bir tomar not çıkarmasından saatlerce sürecektir bir derste olduğumuz anlaşılırdı. Sonra da onlara hiç bakmazdı ve başka bir şeyden bahse derdi.

Uykusuz bir gecenin sonuçları olan bu doğaçlamaların çekici bir yanı da şuydu ki neredeyse her seferinde işi Hegel'e bağlardı. Felsefe tarihine dair hiçbir şey yoktu, ama sanki anlık haller üzerine her zaman Hegel'in söyleyecek şeyleri varmış gibi konuyu Hegel'e bağlardı.

Bir örnek verelim. Onun ve benim büyük dostumuz, eğitim müfettişi Dinah Dreyfus, yazdığı ve yönettiği bazı filmleri göstermek üzere Lahey'deki bir üniversitede sergi düzenliyordu. O filmlerde ben –ve çok gençtim– o zamanın önemli filozoflarıyla konuştum, tabii ki Hyppolite de aralarındaydı. Hyppolite ve ben herhangi bir trene binip yola çıktık, film şeritleri de yanımızdaydı. Çok yorulmuştu. O kadar yorgundu ki az kalsın treni kaçıırıyordu, zar zor giden vagonumuzun peşinden koştuğu için de nefes nefese kalmıştı. Bergson üzerine muhteşem bir ders verdi. Tamamen doğaçlamaydı, konudan konuya atlıyordu ve ancak uzun bir gezintinin sonunda Bergson'a geri dönebildi,

aynı bir dedektif hikayesinde çözümün en son gelmesi gibi. Sonra da yaptığım kısa girişin ardından filmleri gösterdik. Hepsi Fransızcaydı ve Felemenk^{18*} öğrenciler tek bir söz bile anlamadılar. O günler, evet şimdiden biraz yıpranmış ama hâlâ bozulmamış Fransız emperyalizminin günleriydi. Daha sonra bir ilkel sanatlar müzesine gittik. Orada Hypolite'in müthiş bir *doğaçlamacı* olup Okyanusya'dan gelmiş heykeller üzerine spekülâtif tefekkürde kaybolduğunu gördüm. Tefekkürünün sonun-da bana bu heykellere dair ihtişamlı bir teori ikram etti. Hegel yeniden canlanmıştı, şöyle bitirdi: "Buradalar, her yüzde reddediş kadar teklif de olduğunu gösteren birisi gibi." Sık sık merak ettim, acaba aklında Levinas mı vardı diye. Ona bunu hiç sormadım. Ne olursa olsun, bana, tek seyircisine şöyle demek istedi: "Tarihin bu özgül noktasında Okyanusyalı heykeltıraşların bize açık ettikleri şey işte budur."

Demek istediğim, onun Tarihle ilişkisi mevcut anla bir ilişkiydi. De Gaulle 1958'de iktidar olduğunda onunla uzun tartışmalarımız oldu. Onu izlersek bu Bonapartçı bir darbeydi: Ordunun, yazgı insanların desteği, iş çevrelerinin güvenlik garantisiydi, dekoratif halk desteği, ulusal retorik, vs. Bana şöyle dedi: "III. Napolyon gibi, ama öbür türlü. III. Napolyon otoriter imparatorlukla başlayıp liberalizm

18* *Batave* deniyor, Hollandalının biraz pejoratif olarak kullanılmış. -ç.n.

yönüne gitmişti, de Gaulle ise liberalizmle başlayıp otoriter imparatorluk yönüne gidecek.” Bu kez yanıliyordu. Liberalizm, yani Giscard, III. Napolyon gibi de Gaulle’ü de yuttu. Sorun, Hyppolite’in daha ziyade Fikirleri andıran tarihsel modüllere başvurmasıydı. Epey sistemli bir tarihsel kıyaslama pratiği vardı, Tarih adeta örneklerin kaynağıydı. Aynı doğaçlamacı olmasındaki gibi, bence o bir çeşit tarihsel Platoncuydu. Demek istediğim, Tarihi o, dizilişler, gelişimler veya gelecekler yerine figür-Fikirler üretmek için kullanırdı.

Her Fransız filozofu gibi politikayı severdi, özellikle de dostlarla veya düşmanlarla politikadan bahsetmeyi. Ceza-yir savaşına dönmek için, *idareci* oluşuna vurgu yapmak istiyorum, ama yöneticilik anlamında değil, daha derin bir anlamda. Savaşa kesinlikle karşıydı. Dikkat! O hiç devrimci olmadı; parlamentocu bir ilericiydi. Onun başvuru noktası aşağı yukarı Mendes-France figürüdür. Ama o politik atıflarına uygun olarak Ecole normale’in kamuoyu görüşünü şekillendirme sürecinde bir rol oynamasını istedi. Kurumsal bir saha olarak Ecole’ün muhtemel işlerinden birisinin, bir gün müzakerelere ve barışa ulaşacak sürece müdahale edilmesi olduğunu düşündü. Yani müdahaleci bir kurum kavrayışı vardı. Bu yüksek Hegelciliğe hayranım, bu fikre göre kurumun yazgısı hareketsiz kalmak değildir, tarihsel

fikrin kendisini yoğunlaştırma yeteneğidir. İki önemli sefer bu fikrin içerimlerine katılmıştım.

Hyppolite önce, ENS'nin simgesel konumunu güçlendirmek için Ulm sokağındaki Ecole normale ile Saint-Cloud'daki Ecole normale arasındaki arkaik bölünmeye son vermemiz gerektiğine beni ikna etti. Niçin "arkaik"? Çünkü o zamanlar Ulm sokağının üst düzey seçkinler için, Saint-Cloud'nun ise az çok işçi sınıfı seçkinleri için olduğu çok açıktı. Hyppolite, kurumun sosyal sınıfların nesnel gerçeğine olan bu tâbiyetiyle kendisinin hiçbir ilgisi olmasın istiyordu. Entelektüel seçkinleri arkaplanları ne olursa olsun tek bir kurumda bir araya getirmek istiyordu. Bu yüzden iki okulun birleştirilmesi için bir propaganda kampanyası örgütlememi istedi. Bu propaganda uzun sürmedi: Güçlü *anciens élèves* [eski öğrenciler] lobisi sesini yükseltti ve bunun Ecole normale'in sonu, hatta belki cumhuriyetin sonu anlamına gelebileceğini ilan eden geniş afişler asıldığını gördük. Hyppolite'le ben bu işi çok fena batırdık. Bizim mutsuz denememizden neredeyse kırk yıl sonra, ENS'nin bir başka *directeur* ü Gabriel Ruget de, çok daha mütevazı olarak Ulm'daki ENS ile Cachan'daki ENS'yi birleştirme işini batırmıştı. Biz daha ne diyelim?

Hyppolite Cezayir savaşı üzerine birlik olarak girişim yapmamızı istiyordu. Bizzat ENS'nin yapacağı bir seslenme

biçimini alacaktı, böylece çok farklı politik görüşlerden insanlar seferber olup Cezayir üzerine müzakereleri ele alan bir forum kuracaklardı. Bir kez daha *directeur*ümün sağ koluydum. Buna dair güzel açıklamalarla dolu bir dosya var elimde, her çeşit insanın yaptığı çoğunlukla ihtiyatlı açıklamalar. Süreç hiçbir yere varmadı. Ama bunların hepsi Hyppolite'in kendi gördüğü anlamdaki idareci rolüne tanıklık eder.

Yani bedeli ne olursa olsun uzlaşılmasını mı istiyordu? Şiddetli bir karakter olduğunu da keşfetmiştim. *Aggregation*'a hazırlanan öğrencilerden gelen, Sorbonne'da *Nouvelle Heloise*^{19*} üzerine şahane bir ders vermiş olan Deleuze'ü bize gelip Proust üzerine bir ders vermesi için davet etme talebini öne sürdüğümde Hyppolite şöyle cevap verdi: "Söz konusu olamaz, o adamı sevmiyorum." Bunu söyleyişindeki buzlu keskinlikten nutkumuz tutuldu. Böylesine itidalli ve uzlaştırmacı bu insana Deleuze'ü bu kadar radikal bir istisna yaptıran ve hakarete çok benzeyen bu azarı çektiren neydi? Neden olduğuna dair hiçbir hipotezim yok. Başka seferler de, Hyppolite'in, meseleleri, kendisi için açık ve oturmuş olduğu zaman ani bir neticeye bağlamaya gayet yetenekli olduğunu görebilmiştim. Yani onda bir parça da *yargıç* vardı, bu işleve tutunmayı sürdüren bütün gizemle birlikte.

19* *Julie* ya da *Yeni Heloise*, Jean Jacques Rousseau'nun romanı, -ç.n.

Daha melankolik bir notla bitirelim. Onu Mayıs '68 olayları sırasında gördüm. Yaşayan tarihe yakalanmış olmaktan hem etkilenmiş, hem endişeli hem de memnundu. Bu onun çağdaşıklara olan Hegelci aşkıydı. Polisin kapatıp kuşattığı Sorbonne un yeniden açılması için mücadele etti. Onun müdahalesi, benim gibi solculuğun şafak gibi yükselişine katılmış biri gibi değil, işlerin kendi akışını izlemeye bırakılması gerektiğine ikna olduğundandı. Eğer CRS^{20*} ile çatışmalarda Dünya Ruhu iş başında idiyse, onu aksatmak bize düşmezdi. Bütün bunlara dair yorumları olağan görkemi ile yapılmıştı, ama ben onun iyi olmadığını da hissediyordum. Bence o yorulmuştu, bitkindi. Bir an bana sordu: "Ölüm üzerine hiç düşünür müsünüz, Bay Badiou?" Tuhaftı bu, çünkü sorusunun '68 olaylarına dair yaptığı yorumlarla hiçbir ilgisi yoktu. "Hayır" dedim. O da bana "Düşünmemekte haklısınız" dedi. Böylece Hegel'den Spinoza'ya geçmiştik. Birkaç ay sonra, onun öldüğünü duyduğumda, kendi kendime dedim: O bir tür gizil melankoliye meyilli bir insandı, bunu zaman zaman sezerdiniz. Mevcut ana duyduğu sevgi ile entelektüel gücünü, sürdürülmesi kolay olmayan bir tür kendine özgü enerji ile kurmuş bir insandı. Kuşkusuz efsanevi uykusuzluğu ve hep tütün içmesi de bundandı.

20* Compagnies Republicaines de Securite. -ç.n.

Temelde o, depresyonu uzak tutarak bunca hazineyi bize miras bırakabilmek için yüksek bedel ödemiş bir insan, bir filozoftu. Kavramsal alanda kurma yetisinde olduğu şeyleri kurmaktan bir şey onu alıkoymuştu. Oynamayı kabullendiği kamusal rolünün –ki sonsuz yararlı bir roldü– onu bundan alıkoyduğu aşikardır. Ama daha gizli ve daha gizemli bir şey daha onu alıkoymuştu, onun psikanalizle olan yoğun ilişkisine ışık tutan bir şey. Lacan’ın seminerinde Freud’un yadsıma üzerine müthiş metnine dair ustalıkla ve belirli bir bağlılıkla konuşmuştu. Bunun sebebi onda yeraltında kalan bir olumsuzluk, hakkında pek bir şey bilmediği ama sürekli iş başındaki bir “hayır” bulunmasıydı.

Hyppolite’in belirgin bir figür olduğunu biliyoruz, ama yaptığı çalışmaların asla onun taşıdığı önemin ölçüsü olmadığını da biliyoruz. Bence bunu biliyordu ve bana bu yüzden ölüm üzerine hiç düşünüp düşünmediğimi sormuştu. Onun ölümü üzerine düşünmeyi hiç bırakmadık.

Louis Althusser (1918–1990)

Louis Althusser'e göre düşünce meseleleri kavgalarla, cep-helerle ve güç dengesiyle ilgiliydi. Ulm sokağındaki bu münzevi kendisine tefekkür edecek veya geri çekilecek bir zaman vermiyordu. Sadece müdahale edecek zaman vardı, zamanı sınırlıydı, yerleşmemiştii ve kaçınılmaz bir uçuruma doğru adeta koşuyordu. Öteki zaman sınırsızdı ama ne yazık ki acının zamanıydı.

Zamanın tükendiğı zaruri bir eylemin ihtiyacı ile ilişkilendiğı için, Althusser'in düşüncesinin benlik-imgesi, atılmak ve geri çekilmek, hudutsal kazanımlar, kararlaştırıcı bağılılıklar, strateji ve taktik gibi askeri kategorileri kullanıyordu.

Başlarken şunu soralım: Althusser'i izlersek, düşünce-nin stratejik hareketleri içinde, kuramsal müdahalelerin genel ekipmanında, felsefenin konumu neydi?

Önemli bir konumdu bu. En açık kanıtı muhtemelen

şudur: Althusser'e göre, proletaryanın büyük tarihsel başarısızlıklarının kökeninde yatan şey, kaba güç dengesi değil, kuramsal sapmalardır. Söylemeliyiz ki bu, onun ne olduğunun güçlü bir işaretidir ve iki içerim taşır. Birincisi, politik bir başarısızlık hasmın güçlülüğü üzerinden değil, her zaman kendi projemizin zayıflığı üzerinden açıklanmalıdır. Bu içkinlik kuralı üstüne söylenecek başka bir şey yok. İkincisi, bu zayıflık her zaman, son tahlilde, entelektüel bir zayıflıktır. Politika bu nedenle bir entelektüellik figürü olarak belirlenir, güçlerin nesnel bir mantığı olarak değil. Bu öznel bağımsızlık kuralını onaylamaktan başka elden ne gelir.

Fakat şu da eklenmelidir ki Althusser'e göre politika-daki kuramsal sapmalar, son tahlilde, felsefi sapmalardır. *Lenin ve Felsefe*'de bu sapmaların kuramlaştırıldığı kategorilerin bir listesini verdiğinde –ekonomizm, evrimcilik, iradecilik, insancılık, ampirizm, dogmatizm, vb.– şunu ekler: “Temelde bu sapmalar *felsefi* sapmalardır ve Engels ve Lenin'den itibaren büyük işçi önderleri de bunları böyle kınamışlardır.”²¹

Althusser'e göre felsefe bu nedenle devrimci politikanın başarı ve başarısızlıklarını (hatta belki genel anlamda başarı

21) Louis Althusser, “Lenin and Philosophy”, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists* (ed. Gregory Elliott ve çev. Ben Brewster) içinde, Londra: Verso 1990, s.185.

ve başarısızlıkları) adlandırma yeteneğinin kararlaştırıldığı entelektüel sahadır. Felsefe politikanın avatarlarını adlandıran içkin ajanlıktır.

Althusser'in stratejisi bu nedenle, her zaman her hal içinde, felsefi bir edimle, devrimci politikadaki çağdaş veya Stalincilik-sonrası kriz üzerine bir adlandırıcı (*nominal*) uzamın tasvir edilmesi idi. 1960'lardan itibaren, o zamanlar "Marx'ın felsefesi" dediği şeyin kategorilerini belirlemekle önerdiği şey budur. *Kapital'i Okumak*'ın önsözünün başlığında bir gaye, bir yönelim vardır ve ideal noktası felsefedir. Bu başlık "Kapital'den Marx'ın Felsefesine"dir.

Ancak görürüz ki bu stratejik yönelim karşılaşacağı hatırı sayılır engellerle uğraşacak ve bu engeller tam da felsefe kavramının çekimi etrafında toparlanacaklardır. Daha 1966'da bir kayma gözlemleriz, merkezinde de bir özeleştirir vardır, başta gizildir sonradan aleni olur. Althusser, en başta felsefenin otonomisinin bir anlamda verili olduğunu varsaymışken, şimdi felsefeyi giderek artan ihtimamlı koşullara tabi kılacaktır, o kadar ki, zamanla bu adlandırma yeri, tam da adlandıracak olduğu şeyin talimatına bağlanacaktır. Göreceğimiz gibi netice, Althusser'in çalışmasının bize miras bıraktığı merkezi muammadır: felsefe ile politika arasındaki ilişkinin neredeyse kararlaştırılamaz doğası.

1965'te Althusser, kendi sözleriyle, "Kapital'i filozof

olarak okumayı” önerir.²² Bu okuma iki başka okumaya karşıttır: ekonomist okuması ile tarihçi okuması. Fark edilecektir ki burada *Kapital*’in politik okuması söz konusu bile değildir. Bu felsefi okuma nelerden oluşur? Filozof olarak okumak, bize dediğine göre, “özgül bir söylemin özgül nesnesini ve bu söylemle nesnesi arasındaki özgül ilişkiyi sorgulamaktır.”²³ Burada kullanılan kategoriler –söylem, nesne– temelde Foucault’nunkilere çok benziyor ve görürüz ki Althusser de aynı metinde ona hürmet sunar. Felsefi araştırmanın doğası epistemolojiktir. Söylem ve nesne kategorilerinin dolayımı yoluyla, *Kapital*’in “bir bilim tarihinin mutlak başlangıcı” olduğunu kurgulamayı önerir.

Fakat tartışma ilerledikçe nesnellik giderek daha geniş tanımlanır. Felsefe veya daha özgül olarak, Marx’ın felsefesi veya Marx’tan sonra felsefe, yüksek klasik gelenekteki gibi düşünce doktrini sunan bir konumdaymış gibi gözükür. Buradaki mesele, cevher itibariyle, “bilgi imkanının güvencelerine dair ideolojik soru” yerine “gerçek nesnenin bilgi nesnesi aracılığıyla bilişsel ediniminin *mekanizması*-na dair soru”nun konmasıdır.²⁴

Burada iki not düşmek icap eder:

22 Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1970, s. 14.

23 A.g.e., s. 15.

24 A.g.e., s. 56.

- Althusser'e göre felsefe hâlâ bir bilgi kuramı rejimi dahilinde varolur. Mesele bilgi-etkisinin kendisini düşünmektir.
- Marx'ın felsefesinin ideolojik soruların hakimiyetinde sayılabilecek yerleşik felsefeden farkı, hakikatin güvencelerini değil, bilgi üretiminin mekanizmalarını düşünmesidir. Daha baştan Spinoza'yı anımsatan bir gerilimle, burada tasarlanan felsefi kırılma bizi bilginin imkanı sorunsalından alıp bilginin gerçek süreci sorunsalına getirir. Felsefe tekil bir gerçek bakımından varolur: bilginin gerçeği. Olgu itibarıyla bilgi diye bir şey vardır ve bu "vardır," felsefenin kararlaştırıldığı bir kökenden yoksundur, Spinoza'nın hakiki bir fikre sahip olduğumuz sonucu ile aynı anlamda. Bu kesinlikle şu demektir: Eğer hakiki bir fikre sahip değilsek, ne felsefeyi bulabiliriz, ne de felsefeye girebiliriz.

Felsefenin bu temelde, böyle kavrandığında, bilimle aynı düzlemde varolduğu açıktır. Fiilen bu bilgi-etkisinin bilimdir veya Althusser'in diyeceği gibi, kuramsal pratiğin kuramıdır.

Pratik nedir?

Althusser'in genel tarihsel varoluş üzerine tasarladığı tarif edici çerçeve, çokluğa [*multiple*] dayalıdır ve bu önemli bir içgörüdür. Bu çokluk, bu indirgenemez çokluk,

pratiklerin çokluğudur. “Çokluk” için pratiklerin adı diyelim. Veya benim hal dediğim şeyin adıdır, çoklu olarak yerleştirildiği düzen içinde düşünmeye başlarsak. Pratiğin önceliğini tanımaktır. “Sosyal varoluşun bütün düzeyleri ayırık pratiklerin sahasıdır.”²⁵ Sosyal varoluşun öz işareti altında veya Bir işareti altında hiçbir tahayyülü yapılamaz. Listeleri sevmemi Althusser’e ve Çin politikalarına borçluyum. Listeler çokluk ve heterojenliği sıkıca kavradığımızın kanıtıdır. Pratikler listesi, 1965’te önerildiğinde, öğretici-dir: Ekonomik pratik, politik pratik, ideolojik pratik, teknik pratik ve Althusser son olarak bilimsel pratik der, sonra da parantez içinde “kuramsal pratik” diye ekler, sanki bu onun başka bir adıymış veya aydınlatıcı eşanlamlısıymış gibi.

Bilimsel (veya kuramsal): Bu masumane parantez, “kuramsal”ı “bilimsel” ile hizalayan bu belirgin olmayan şey, yalnızca birleştirmek için bölen bu geçişsel işaretlendirme, sonraki bütün zorlukların kaynağıdır. Peki bu parantezin kuramsalın yanına bilimden ayrıca buyur ettiği, bizzat felsefe değil de nedir? Gerçek mesele felsefenin bir parantez talep edip etmediğidir veya bir anlamda hep parantez içinde olup olmadığıdır. Althusser’in bütün çabaları felsefenin yeniden işaretlendirilmesine,

25 A.g.e., s. 58.

onun parantezlerin dışına çıkartılmasına adanmıştır, ama sonra bu parantezlerin içine işlenen boşluk asla tamamen silinemez. Hemen sonra, “kuram”ın, parantez içindeki sözcüğün, bize bir çoksalılık [*multiplicite*] verdiğini açıkça belirtir: “Bilimsel veya kuramsal pratik kendisi birçok dala bölünebilir (farklı bilimler, matematik, felsefe).”²⁶ Yani, üç ana dal. Fark edilecektir ki matematik ile kesin anlamda bilim arasında bir ayırım yapılır ve matematik böylece bilimle felsefe arasındaki kuramsal ayırı içinde bir hal kazanır. Ve Althusser hiç tereddütsüz, matematik ve felsefenin “en ‘saf’ biçimleriyle kuram” dediği şeyi temsil ettiğini iddia eder. Tırnak işaretine ve saflığın yapmacık oluşuna dikkatinizi çekerim.

Matematikle felsefe arasındaki akrabalık paradoksal-
dır, Althusser felsefede tipik bir modern sapma dediği bi-
çimselciliği kınayacaktır. Benim “Pisagorculuğum” saydığı
şeyle veya felsefi tartışmamda matematiksellikle aşırı kes-
tirim yapmam saydığı şeyle beni sık sık eleştirirdi. Mürit
inatçı olduğunda Usta’nın ihtarlarının sıklıkla başına gel-
diği gibi, ben kendi işimi zorlaştırmayı sürdürdüm. Diye-
lim ki 1965’te akrabalık, parantez içine sığınmış felsefenin
Althusser’e göre bilimle homojen bir entelektüel saha ol-
masının mecazı hizmeti görür, bu felsefe biçiminde aynı

26 A.g.e., s. 59.

saf matematikte olduğu gibi gerçek nesne noksan da olsa.

Bildiğimiz gibi Althusser daha sonra “kuramsalci” bir sapmayı temsil ettiği temelinde bütün bu insanın bir özeleştirisini yapacaktır. Felsefeye özgü olduğunu iddia ettiği şeyin hiçbir iz bırakmadığı anlamına mı gelir bu? Bana göre, hiç öyle değil. Bu özeleştiriyile çelişecek sonraki gelişmelerin tohumları 1965 önsözünde sahiden vardır. Baştan beri Althusser *Marx İçin*’de öne sürülenleri sentezler ve Marx’ın temellendirici jestinin tek bir kırılma ile bir değil iki şey yarattığını anımsatır. Marx yeni bir bilim –Tarih bilimi– ve yeni bir felsefe –diyalektik maddecilik– yaratmıştır. Peki Marx’ın kırılmasındaki bu iki düşünce boyutu arasındaki dolaysız bağlar nelerdir? Althusser bunları şöyle tarif eder: “Marx hem bir tarih kuramı hem de ideoloji ile bilim arasındaki tarihsel ayrıma dair bir felsefe kurmamış olsaydı, onun Marx olabilmesi mümkün olmazdı.”²⁷

Sonraki bütün sorunların kaynağı budur. Zira kuramsal pratiğin olumlu kuramı olmaktan öte, felsefe bir ayırma, ayırmaya, çizmeye benzer. Marx’ın bütün felsefi edimi, bilim ile ideolojiyi ayırt etmeyi mümkün kılan kategorilerce içerilir. Lenin’den bir ifade kullanırsak, felsefe zaten Althusser’in insafsızca tanımlayacağı gibi, kuramsallık dahi-
linde hudut çizgileri çizme yeteneğidir. Kuramsal içindeki

27 A.g.e., s. 17.

bir bölümden ziyade bir kesme veya bölümleme. Kuramsal bir disiplinden ziyade bir müdahale.

Ama bu tohumun çimlenebilmesi için ve felsefenin kuramsal yahut onun parantezindeki listelerden başka bir yerde bir hal kazanmasını becerebilmek için, Althusser'in üstlenmek zorunda olduğu bazı çok karmaşık işlemler, tam da felsefe fikri üzerine tesir edecektir, özellikle de varsayılan otonomisi üzerine.

Özünde onun programı artık felsefeyi kuramsalın parantezinden söküp almaktır, bu da şu demektir: Felsefenin bir bilgi kuramı olarak kavranmasına ebediyen son verilmesi ve aynı kriterle, felsefenin bir bilgi tarihi olarak kavranmasına ebediyen son verilmesi. Ne bir kuram ne de bir bilim tarihidir, felsefe, her şey düşünüldüğünde, bir pratiktir ve yine de tarihseldir. Pratik işle eğilimsel ebediyetin bu tuhaf alaşımı muhtemelen asla istikrar kazanmayacaktır, ama en azından bize şunu anlatır: Bu noktada, Althusser'in düşüncesinin bütün gelişimi, felsefenin epistemolojileştirilmesidir. Böylece, birçok beyan ve yorumun –kendininki dahil– tavsiyesine uyup felsefeyi sürdürmektense, Fransız academiciliğinin temellendiği epistemolojik ve tarihselleştirici geleneği yok etmeye yönelir.

Felsefe kavramı üzerine Althusser'in uyguladığı taktik işlemler öncelikle oyma, baskılama ve yadsımadır.

Kuramsalcı versiyon diye tarif ettiği klasik felsefe, nesneler sahasıyla tanımlanır, başka deyişle, üzerine çalıştığı ku-ramsal pratiklerle tanımlanır. Eğer felsefe kuramsal pra-tiklerin bir kuramı değilse, onun tanımlanmasını sağlayan yeni nesne nedir? Althusser'in bu soruya verdiği yanıt radikaldir. Zira şöyle der: hiçbir şey. Felsefenin hiçbir gerçek nesnesi yoktur. Bir nesne üzerine düşünmez.

Bu noktanın dolaysız içerimi şudur: Felsefenin hiçbir tarihi yoktur, çünkü her tarihin kendi sürecinin nesnelliği ile normlanır. Felsefenin hiçbir gerçek nesneyle ilişkisi yoktur, işte bu yüzden de felsefe, katı bir tanımlamayla söylersek, içinde hiçbir şeyin gerçekleşmediği bir şeydir.

Hiçlik veya boşluğun böyle davet edilmesi bana göre elzemdir. Felsefenin kategorileri sahiden baştan beri boştur, yani hiçbir gerçeği adlandırıp kuramlamazlar. Hatta bu boşluk, matematiğin araştırdığı sonsuz yerleşimdeki oluşun boşluğu da değildir. Zira bu boşluğun tek olumlu muadili kendisidir: bir edimin, bir işlemin boşluğu. Felsefenin kategorileri boştur çünkü onların tek işlevi hali hazırda verili pratikler yönünde ve bu pratikler temelinde işlem yapmaktan oluşur; bu pratiklerin uğraştığı gerçek ham maddeye tarihsel terimlerle bir hal kazandırılabilir. "Felsefe, tekil nesnelerin bilişsel edinimi değildir" anlamına gelmez bu, daha ziyade, "Felsefe, nesnelerini kavrayıp gerçek

kılmasını sağlayan işlemsel ayırı ve aralıklarla kategorilerini işleten bir düşünce-*edimidir*” anlamına gelir.

Felsefenin edim düzenine ve müdahale düzenine ait olması bizzat kendi biçiminden deşifre edilebilir. Felsefe tezler yoluyla ilerler. Savlama meselesidir, ne yorumlama ne de bilişsel edinimdir. *Felsefe ve Bilimcilerin Kendiliğinden Felsefesi* üzerine 1967 derslerinde (1974’te yeniden bastırılmıştır) Althusser en baştan “Felsefi önermeler Tezlerdir”²⁸ diye duyurur. Bu tezlerin dogmatik tezler olduklarını ve her zaman sistemler içinde örgütlenmiş olduklarını da duraksamadan ekler. Bu üç boyut: Tez, dogmatizm ve sistem, her felsefenin bir *bildiri* olduğuna dair derin fikrin ifadesidir. Felsefenin *pratik* işlevi, nesnenin kategorik boşluğunun sınırları olduğunu bildirmektir. Göreceğimiz gibi Althusser, bildirici biçim sayesinde, felsefi edimi politik ilişkiler diyeceğimiz şeyin içine işler. Ve “bildiri”nin politik bir söz oluşu, öyle olma zorunluluğu, ne olursa olsun hakikattir.

Althusser’in *dispositif*inde, felsefenin olumlayıcı biçiminin üstün erdemi –tez olması tezi– soru veya sorgulama olarak felsefe fikrini her anlamda reddetmesidir. Ayrıca felsefenin kendi içinde, felsefenin bütün hermenötik kavrayışları ile arasına mesafe koyar. Bu aşırı kıymetli bir

28 *Philosophy and the Spontaneous Philosophy*, s. 74.

mirastır. Sorgulama ve açılım olarak felsefe fikri her zaman, bildiğimiz gibi, dinsel olanın geri gelmesine zemin hazırlar. Burada “din” diyerek tarif ettiğim aksiyomu izlersek hakikat hep anlamın gizemine hapis kalır, yorumlama ve tefsir meselesi olur. Althusser’in felsefe kavramındaki acımasızlık, bu anlamda, Nietzsche’yi anımsatır. Felsefe olumlayıcı ve kavgacıdır. Ötelenmiş yorumlamanın az çok yoğun zevklerinin esiri değildir. Felsefe terimleri içinde, Althusser ateizm önşartını savunur, aynı diğerlerinin, mesela Lacan’ın, anti-felsefede aynısını savunduğu gibi. Bu önşart tek bir cümlede ifade edilebilir: Hakikatlerin hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla felsefe bir edimdir ve bir yorumlama değildir.

Althusser şöyle der: Bildiri biçimindeki bu edim, bir ayırma çizgisinin izlenmesidir. Felsefe ayırır, bağ koparır, çizgi çeker. Ve bunu teşkil edici eğilimlerinden –maddecilik ile fikircilik– birinin çerçevesi içinde yapar. Felsefenin hiçbir tarihi yoktur, hem edimi bakımından boşluktan öte bir şey olmadığı için, boşluğun veya hiçliğin bir tarihi olamayacağı için, hem de kendi ebedi seçenekleri ışığında bu ayırıcı çizgi çekme edimi basitçe tekrarlandığı için. Maddeciliğe göre maddi nesnelliğin önce gelmesi; fikirciliğe göre fikir ve öznenin önce gelmesi. 1967’de Althusser şöyle yazar: “Felsefe gerçekte hiçbir şeyin olmadığı o tuhaf

kuramsal sahadır, orada hiçbir şey olmaz, hiçbir şeyin bu tekrarından başka.” Ve ekler: “Felsefenin müdahalesi her zaman tam olarak ısrarını kurduğumuz bu felsefi hiçliktir, çünkü bir ayırma çizgisi esasen hiçbir şeydir; bir çizgi veya çizim bile değildir, bölünmüş olma olgusundan ibarettir, yani *katedilmiş bir mesafenin boşluğudur*.”²⁹ Yine de felsefe, nesne yokluğunda onu teşkil eden edim yoluyla bu çizgisini, ne bakımından çizer ve hangi dışsal tarih içinde çizer? Zira felsefenin hiçbir nesnesi ve hiçbir tarihi olmaması, hiçbir etkisi olmamasını asla gerektirmez. Althusser diyecektir ki, felsefeye *ait* tarih diye bir şey yoktur, ama felsefe *içindeki* tarih diye bir şey vardır. “Gerçek etkilere sahip boş bir izin sınırsızca tekrarlamasının yerdeğiştirmesinin tarihi” vardır.³⁰ Peki bu gerçek etkideki gerçek nerededir?

Bu gerçek bir kez daha bilimi davet eder. Felsefenin bir bilimler bilimi olması ihtimali veya bilimin onun nesnesi olması ihtimali tabii ki söz konusu değildir. Althusser kararlı bir anti-pozitivist tez öne sürer: “Felsefe bir bilim değildir. Felsefe bilimden ayrıktır. Felsefi kategoriler bilimsel kavramlardan ayrıktır.”³¹ Dolayısıyla bu kategorilerin boş oluşu kendi kendisine delalet eder. Ama felsefe ayrıca

29 A.g.e., s. 197.

30 A.g.e., s. 38.

31 A.g.e., s. 187.

bilimle bir “ayrıcalıklı ilişki” içindedir. Bu ayrıcalıklı bağ Althusser’in “1 numaralı düğüm noktası” dediği şeydir.³² Bu ayrıcalığın doğası nedir?

Birinci nokta şu: Bilimin *varoluşu* felsefenin varoluşunun bir önkoşuludur. Bilimcilerin kendiliğinden felsefesi üzerine derslerde 24’üncü Tez şöyle beyan eder: “Felsefe ile bilim arasındaki ilişki felsefenin *özü* belirlenimini teşkil eder.” Ve Althusser aniden “bilimle ilişkisi dışında, felsefe varolmazdı” diye beyan eder. Felsefenin bilimle ilişkisi bakımından, –1965’in– nesne konumundan koşullu bir konuma geçeriz. Bence bu, mühim bir yerdeğiştirmedir. Althusser gibi bence de felsefenin varoluşu ile bilimin varoluşu arasındaki doğru ilişki, ne bir nesne ilişkisidir, ne temellendirici bir ilişkidir, ne de bir eleştirel inceleme ilişkisidir. Bir koşullanma ilişkisidir.

Peki felsefe, kendi bilimsel koşulları üzerine, epistemo-lojik edinim şeklinde düşünmeyecek de nasıl düşünecek? Bölücü bir çizginin çizilmesinde felsefenin konumu nedir? Burada tehlikeli bir havzadan geçiyoruz. Zira eğer ayırma önceki tarzda bilim ve ideolojinin ayrılması olarak kalırsa, demek ki bilim ve ideoloji *birer nesne konumuna gelmişlerdir*. Felsefenin kategorileri boştur, demek ki bilimin özünün “bilgisi”nin felsefi edimde önşart olarak bulundu-

32 A.g.e., s. 191.

ğu söylenemez. Başka yoldan söylersek: Felsefenin hiçbir nesnesi yoksa, bilim de onun nesnesi olarak belirlenmemişse, felsefenin edimiyle duygulanımını işleyen bölme çizgisi, bilimle ideoloji arasında kesin bir ayırma olamaz. Bilimi kendi ideolojik öntarihinden ayıran meşhur “epistemolojik kırılma” demek ki felsefe ediminde bu haliyle kapsanamaz. O halde bu edimin yapısı ne olabilir ve bu edim neyi mesele etmektedir?

Althusser aslında bu kararlaştırıcı soruya iki yanıt verir, bütün mesele bunların uzlaştırılabilir olup olmadıklarıdır.

Bu zorluğun ilk ele alınışı, felsefeyle bilim arasında-ki bağın kırılmasını radikallemekten oluşur. Şunu göstermek ister: Felsefe nihayetinde sadece kendisiyle ilişkilendir, gerçek-etkisi tamamen kategorik boşluklarıyla kurumlaştırılan entelektüel uzamda üretilir. Felsefenin çizdiği bölme çizgisi bu nedenle artık bilimi ideolojilerden ayırmaz, Althusser’in bilimsel *olan* dediği şeyi ideolojik olan şeyden ayırır. Bilimcilerin kendiliğinden felsefesi dersinin 20’inci Tezi şöyle beyan eder: “Felsefenin öncelikli işlevi, bir yanda ideolojilerin ideolojik olan şeyi ile öbür yanda bilimin bilimsel olan şeyi arasında bir ayırma çizgisi çizmektir.”³³ Fakat bu tezi hakikaten anlamak ancak 23’üncü Tezden geriye bakarak olur: “Bilimsel olan şeyle ideolojik olan şey

33 A.g.e., s. 83.

arasındaki ayrım felsefeye içseldir. Bu felsefi bir müdahalenin sonucudur. Felsefe, *felsefe-etkisini* oluşturan kendi sonucundan ayrılamaz. Felsefe etkisi (bilimin ürettiği) *bilgi-etkisinden* farklıdır.”³⁴ Bu çok radikal bir içkinlik tezidir. Felsefe, bilim ya da pratik ideolojilerce tarihselleştirilen gerçekle hiçbir ilişkisini kendi içine işlemez. Onun edimi, bilimsel olan şeyle ideolojik olan şeyi ayıran çizginin felsefe dahilinde icat edilmesidir, felsefe dışında değil.

“İcat etme” teması, benim görüşüme göre, nesnenin oyulmasının kaçınılmaz sonucudur. Bilime koşullanmış haliyle felsefe, açık ki hâlâ gerçekle uğraşabilse de, varoluş koşullarının o anda özgül bir adlandırmasını icat etmediği zaman kendi koşullanmasına tahammül edemez. Felsefe bilimi düşünmez, ama bilimsellik için adlar icat ve beyan eder. Bu yüzden çizdiği çizginin etkileri bizzat felsefeye içseldir ve sonuçta o değiştirilir. Ama bu öyle olur ki, felsefe pratiklerin genel alanında yerleşmiş olduğundan, içkin değiştirilmesinin dışsal etkileri olur. Kendi içkin değiştirilmesi ve bunun içsel etkilerinin felsefedışı pratikler (bilim dahil) üzerinde yakınsal ve sebepsel bir etkisi olur. Althusser’in dediği gibi: “Felsefe sadece *kendi içinde* sonuçlar üreterek gerçekliğe müdahale eder. *Kendi dışındaki* edimi, *kendi içinde* ürettiği sonuç yoluyla olur.” İçkinlik ve

34 A.g.e., s. 107.

icat etmenin çizgi çekme edimini içselleştiren bu çifte teması, tutarlıdır. Ama ödenmesi gereken bedel açıktır: Felsefenin kendi dışındaki etkileri, gerçekteki etkileri, felsefenin kendisine karşı tamamen mat kalırlar. Felsefenin bilim veya ideolojiler üzerindeki belirli etkilerini ölçmesi, hatta düşünmesi bile imkansızdır, çünkü bu etkilerin ölçülmesi veya düşünülmesinin önşartı, bilim ve ideolojinin felsefe dahilinde nitelendirilmesi olurdu. Ve içkinlik kuralı bunu imkansız kılar. Felsefe, bilimsel olan ile ideolojik olanın kategorilerini icat ederken, bu ayrımın bilimler veya ideolojiler üzerindeki gerçek etkisini düşünecek bir halde değildir. Dolayısıyla gerçek pratiklerin felsefeyi belirlemesi veya koşullandırması, felsefenin bu pratikler üzerindeki etkisinin kendi terimlerine dayanan boş bir varsayımdan ibaret kalması ölçüsünde olur. Düşünülemez olan şey, felsefenin sorumluluk alanına girer ve bu nedenle gerçektir, bu koşullar üzerindeki etkisidir. Ve bu hakikaten derin anlamda bilim felsefenin önkoşuludur. Althusser'in bazen –felsefenin özünde kuramsal saha içinde sınıf mücadelesi ile bilimsel pratiğin etkilerinin bileşik ürünü olduğunu tedbirsizce öne sürdüğünde– başvurduğu sebepsel bağ anlamında değil. Şu anlamda: Bilim üzerindeki ve genel olarak gerçek üzerindeki etkiler felsefenin kör noktasını oluşturur.

Yine de bu kalıtsal körlük, bu imkansızlık noktası,

Althusser'e göre, farklı düzeydeki bir engeli oluşturur ve o buna kararlaştırıcı bir stratejik önem atfeder. Bu düzey, Marksist felsefe veya Marksist-Leninist felsefenin tekillik düzeyidir. Marx, Lenin ve Mao'nun felsefeye getirdiği kırılmadır. Althusser'e göre bu kırılma, hiçbir zaman tam ele alınmamışsa da, şu anlama gelir: Marx ve ardıllarına göre felsefe, önkoşullarının ve etkilerinin sistemini içselleştirmesi itibariyle, kendinden önceki felsefelerden ve günümüzün fikirci felsefelerinden radikalce farklıdır. Böylece Althusser –kesinlikle içkin bir felsefe doktrinin men etmesi beklenecek– eski kendine-berraklık idealini benimser. Nisan 1968'de –tarihe dikkat– şunu savunmuştur: Felsefede Marksist-Leninist devrim, felsefenin fikirci kavrayışının (yani “dünyanın yorumlanması” olarak felsefe, ki felsefenin bir sınıf konumu ifade ettiğini inkar eder, hep inkar etmiştir) reddedilmesinden, felsefede proleter bir sınıf konumu, başka deyişle maddeci bir konumun benimsenmesinden ve kuram içinde sınıf bölünmelerini kışkırtma etkisi taşıyan yeni, maddeci ve devrimci bir felsefe pratiğinin kurulmasından oluşur. Dolayısıyla Marksist-Leninist felsefe kendi sınıfsal-politik varoluş koşullarını inkar etmeyen, getirdiği bölünmenin sadece kendi içindeki etkilerini değil, kuramsal alanın bütünündeki etkilerini gözlemleyen tek felsefedir. Hiç kuşkusuz, bu felsefe hem kendi koşulları

hem de kendi etkileriyle farklı –aydınlanmış veya aydınlatan– bir ilişkiye sahiptir. Kendi pratiğinin fikirci tekziplerinden kurtulmuştur ve dolayısıyla içkin doktrinin dayattığı körlük rejiminden kaçabilen bir felsefedir. Dolayısıyla bu felsefenin gerçek noktası veya imkansızlık noktası, farklıdır.

Fakat zorluk şu ki, sürekli atıf yapılan sınıf mücadelesinin belirttiği gibi, Althusser'in bizzat bu kavrama yönelik araştırma çizgisi burada tamamen farklıdır. Felsefenin nesnesinin noksanlığını, dolayısıyla bilimsel olanla ideolojik olan arasındaki bölme çizgisinin statüsünü, çok farklı terimlerle tartışır.

Temelde, yerdeğiştirme şuna gelir: Felsefe sadece bilimsel varoluş koşullarınca belirlenmez, politik varoluş koşullarınca da belirlenir. Sadece 1 numaralı düğüm noktası, yani felsefenin bilimle ilişkisi değil, 2 numaralı düğüm noktası da vardır, yani felsefenin politikayla ilişkisi. Ve Althusser ekler: “Her şey bu çifte ilişki etrafında döner.”³⁵ Tez dolayısıyla şöyledir: Felsefe, hiçbir nesnesi ve hiçbir tarihi olmayarak, ne bilimi, ne sınıf mücadelesi ya da politikayı, ne de ikisi arasındaki ilişkiyi düşünür. Felsefe hem bilimi politikada hem de politikayı bilimde *temsil eder* – Althusser’in terimi. İşte metin şöyle, çok yoğun ve muammalı:

35 A.g.e., s. 99.

Felsefe politikanın belli bir sahada, belli bir gerçeklik karşısında, belli bir sürdürülüştür. Felsefe politikayı kuram sahasında temsil eder, daha kesin bir ifadeyle bilimle temsil eder – ve tersi, felsefe bilimselliği politikada temsil eder, sınıfların sınıf mücadelesine angaje olmalarıyla ... felsefe onu bir uğrak olarak teşkil eden iki belirgin uğrak (sınıf mücadelesi ve bilim) arasında bir yerde üçüncü bir uğrak olarak varolur.³⁶

Bu metni nasıl anlayacağız? Her şeyden önce felsefenin düşünce uzamını açan şeyin, bir anlamda kendi varoluş koşulları (bilim ile politika) arasındaki ayırıcı olduğunu görürüz. Demek gerçekten, felsefe ile bilimi kuramsallık altında kapsayan, demin sözünü ettiğim parantezden çıkmaktayız. Felsefeyi parantez kapsamından kurtaran işleyici politikadır ve sınıf mücadelesi adıyla anılır. Bu işleyici felsefeyi kendi varoluş koşullarını eş-olanaklı kılan bir işleme yaklaştırır, bu da benim kendi tanımlamam. Felsefe, onları kendine nesne almaksızın, politik buyruklarla bilimsel paradigma arasında dolaşacaktır. Boşluk, kategorileriyle, öncesinde gelen bir boşluktan veya heterojen hakikat-pratiklerini ayıran bir ilk aralıktan destek alır. İçkin felsefi etki,

36 A.g.e.

mesela bilimsel olanla ideolojik olan arasında bölücü bir çizgi çekilmesi, bu yüzden, bir sınıfa bağlıdır. Bu buyruk bir *konum* biçimini alır. Felsefi edim bir bildiridir, ama bu bildiri bir konumu temsil eder veya ona tanıklık eder. Önemli olan bu konumun kendi başına felsefi olmadığına açıkça görülmesidir. Bu bir sınıf konumudur. Dolayısıyla felsefi edimin kendi sonucu içinde içkin olduğunu savunabiliriz çünkü nesnesi boştur, ayrıca kendisinden başka bir şey bakımından geçişli olduğunu savunabiliriz, çünkü her zaman konumsal terimlerle yerelleştirilebilir [*localisee*]. Koşulların bu ikiliği sayesinde, karmaşık bir etki sağlanır: *hal kazanmış içkinlik* etkisi.

Althusser'in buradaki kurgusunun çok sıkı arabağlar taşıdığını söylemek gerekir.

Her şeyden önce Althusser'in "çifte ilişki" –felsefeyle bilim arasında, felsefeyle politika arasında– dediği şeyin ayarlanması gerçekte kendi kategorilerini yerelleştirmez, burada kuşkusuz şartları ve konunun oturmamış kalmasını da dikkate almalıyız. Althusser'in diyalektik fikircilikten türetilmiş temalara çok yoğunca yaslanması çarpıcıdır, bir yanda temsil etme öbür yanda dolayım veya "üçüncü" terim gibi. Normalde bunu yapmaz.

Bu kategoriler, bana göre, felsefeyle kendi hakikat-konulları arasındaki *burgu* [*torsion*] ilişkisini belirtirler. En

azından böyle iki koşul vardır: özgürleşme politikası ve bilim. Bu ilişkiyi düşünmek ancak felsefe dahilinde yapılabilecek bir şeydir, çünkü felsefi edim, nihayetinde, *bizzat o burgudur*. Felsefe –ve Althusser’in öngördüğü buydu– hakikatler bulunduğunu beyan eder veya bildirir, ama böyle deme yeteneği, onların varoluşu üzerine koşullanmıştır. Felsefi burgu, Hakikat veya eşdeğer bir başka ad altında, birkaç hakikatin kendi oluşlarının bildirici biçimi içinde (süreçlerinin gerçek süreci içinde değil) *kavranabileceği* bir boş uzam kurulmasından oluşur. Hakikatlerin “bulunduğu” iddiası iki katlıdır: Süreçlerinin gerçeği felsefenin varoluşunun bir koşuludur ve felsefenin onları kavraması onların oluşunu bildirir.

İşlerin bu tasavvuruna en çok yaklaştığında Althusser der ki, felsefenin müdahalesi politiktir ve kuramsal bir biçimdedir, iki sahada birden olur: politik pratiğin sahası ve bilimsel pratiğin sahası. Müdahalenin bu iki sahası da bizzat bu iki pratiğin bileşik etkisinin ürünüdür. Böylece felsefenin ayırt edici özelliği görülür: Onun müdahale alanı bizzat onu koşullandıran şeydir. Burgu buradan gelir.

Yine de Althusser şemayı daha da karmaşık yapan ikinci bir burgu getirir, felsefenin müdahalesi politiktir dediği anda bu apaçıktır. Dolayısıyla ona göre politika, felsefenin hakikat-kosullarından birisi olmakla kalmaz: felsefi edi-

min doğasını da kurar. Son tahlilde, felsefi müdahale, bilimle politika arasındaki bir dolayım ve temsil olarak, kendi içinde bir politika biçimine döner. İkinci burgu getirilir çünkü felsefenin varoluş koşullarından birisi politika veya sınıf mücadelesidir, bu da felsefi edimin oluşu diyebileceğimiz şeyi tarif eder.

Hatırlanacaktır, 1968 ve onun akıbetinin civarlarında bulunuyoruz. Felsefenin temelde politik olması o günkü temalardan biriydi. Dolayısıyla bu utandırıcı basıncın geriye dönük izlenmesi çok ilginç olabilir, özellikle de politika ve felsefe kaynaşmasının, Sylvain Lazarus'un gösterdiği gibi, kaçınılmaz olarak Devletin hükmünde ifade bulmasının temelde Stalinci bir fikir olduğunu açıkça aklımızda tutarsak.

Althusser artık sarkaç salınımının en uç noktasındaydı. 1965'te, hatırlanacaktır, felsefe bilim ile aynı düzlemde varoluyordu. 1965'te felsefe sınıf mücadelesinin bir figürüdür; kendi formülünü kullanırsak, kuram içinde sınıf mücadelesidir. Lenin'in 1914-15'te Hegel okumuş olması hakkında düşünülmesi, Althusser'e göre bir bilginlik meselesi değildir. Felsefedir ve felsefe kuram içinde politika olduğuna göre, demek ki politikadır.

Burada bildirildiğine göre felsefenin varoluş koşullarının simetrisinde kararlaştırıcı bir kırılma olmuştur. Felsefe

dediğimiz düşünce-edimini ayrı tutan çifte-burgu sistemi içinde politika artık çok ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu ayrıcalıklı yere sahiptir çünkü, kendi koşullanmış statüsünden çok ayrı olarak, edimin belirlenimine sokulur.

Bu simetri kırılmasını ve felsefenin koşullarından birinin belirleyici ayrıcalığını *dikişleme* diye adlandırdım. Felsefenin dikişlenmesi, felsefenin varoluş koşullarından birinin, felsefi el koyma ve bildirme ediminin belirlenimine tayin edilmesiyle olur. Mesela felsefenin kuramsal biçimdeki müdahalesinin iki sahada (politik pratik ve bilimsel pratik) olduğunu, felsefenin bizzat bu iki pratiğin bileşik etkisinin ürünü olması ölçüsünde, bu iki sahanın felsefeye ait olduğunu Althusser savunduğunda, felsefeyi politikaya dikişlemiş olur. Birkaç yıl önce, aslına bakarsanız, felsefeyi kuramsallık parantezi içinde bilime dikişlemişti. Althusser'in yaratıcı rotasının açılımındaki dikişlemenin yerdeğiştirmesi, nihayetinde, bizzat felsefi edimi özgür kılmayı veya içkinliğini muhafaza etmeyi başaramaz, gerçi önceden söylediğim gibi o, felsefenin ihtimamını herkesten daha fazla duyurmuştur. Felsefeyi bilimle bir karşılaşma kapsamına alan parantezin kaldırılması, ancak, felsefeyi politik olanın bir cinsi kılan bir başka parantez kapsamına almakla mümkün olmuştu. Bu, kuşkusuz, parantezlerin arasında boş bırakılanın sahasıdır ve bu boşluğun biçimsel

çekimi, dikişlemenin çekimidir. Ne kadar hızlı ve şiddetli olursa olsun, Althusser'in felsefe kavramını uğrattığı yer-değiştirmeler o boş yeri yekpare bırakır, ki felsefe o yeri mesken tuttuğu zaman, bir anlamda, saf tarıfsel varoluş koşullarından birisi onu tehlikeye sokmuş olur. Dikişlemedeki sıkıntı iki kenarının birden (felsefe ve onun ayrıcalıklı koşulu) okunmasını zorlaştırmasıdır.

Felsefi terimlerle, dikişleme, felsefi edimi hakikatine dair tekil bir belirlenimle yüklemekle, felsefenin düşünce sahası olmak için gereksindiği kategorisel boşluğu tamamlar ve böylece yok eder. Althusser'in terminolojisini kullanırsak, denebilir ki, politikaya dikişlendiğinde felsefe aslında yeni bir nesne (veya nesneler) bulur, felsefenin hiçbir nesnesi olmadığını Althusser başka bir yerde kesin olarak açıklamışsa da. Önceden atıf yapmış olduğum bir metinde, der ki: Felsefenin politik pratikteki ve bilimsel pratikteki müdahalesi politiktir. Fakat, bizzat Althusser'den öğrendiğimiz gibi, bu imkansızdır. Zira felsefenin sonuçları kesin olarak içkindir ve felsefenin edimi onun bu koşulların pratik içsellğine yönelik tek olanaklı erişim noktasıdır.

Politik terimlerle dikişleme, hakikat-sürecini tekilsizleştirir. Felsefenin bir politik müdahale olduğunu bildirebilmek için, çok daha genel ve belirsiz bir politika kavramına sahip olmak gerekir. Aslında bunun yerine Sylvain

Lazarus'un *politikanın tarihsel şekilleri* dediği şeyin ender dizilişsel varoluşunu koymalıyız, çünkü felsefenin gerçek varoluş koşulları bunlardan ibarettir. Böylece felsefi-işaretleri geçirgen bir politika tasavvurumuz olur. Açıktır ki Althusser'in *dispositif*inde bu rolü oynayan, politik pratiğin kabaca sınıf mücadelesiyle özdeş tutulmasıdır. Ne Marx ne de Lenin sınıf mücadelesinin *kendi içinde* politik pratikle özdeş tutulabileceğini beyan etmiştir. Sınıf mücadelesi Tarihsel bir şey ve Devlet kategorisidir ve ancak çok özgül şartlarda politikanın ham maddesi olur. Felsefeyle politika arasındaki dikişlemenin desteği olarak kullanıldığında, sınıf mücadelesi salt bir felsefi kategoriye döner veya içinden çıktığı kategorisel boşluğun adlarından birisi olur. Ve kabul etmeliyiz ki, felsefi içkinlik kendi öcünü böyle alır.

Ama nihai zorluğun ortaya çıkması bence Althusser, felsefe "kuram biçiminde" bir politik müdahaledir diye tekrar ettiği zaman olur. "Felsefi müdahaleyi" politikanın "diğer biçimlerinden" farklı kılıyor gözüken bu biçimsel ilkenin rolü nedir? Ve bu "diğer biçimler" nelerdir? Politikanın "kuramsal biçim" taşıdığı ve bunun felsefe olduğu sonucuna mı varmalıyız, o halde "pratik biçim" ne olabilir? Fransız Komünist Partisi? Başkaldıranların kendiliğinden hareketi? Devletlerin faaliyeti? Bu savunulamaz bir ayırımdır. Özgürleşme politikası gerçekte baştan aşağıya bir

düşünce sahasıdır. Onda pratik yanla kuramsal yan arasında bir ayırma görmek yararsızdır. Onun süreci, her hakikat-süreci gibi, olaycıl [*événementiel*] koşullar içinde ve hal biçimini alan bir mesele içinde cereyan eden bir düşünce sürecidir.

Temelde Althusser'in tam tanımayı başaramadığı ve 1968'den diyelim ki 1980'lerin başlangıcına kadar *bizim* de tanımayı başaramadığımız şey şuydu: Felsefenin *bütün* varoluş koşulları, entelektüel terimlerle, ona içkindir. Althusser'in bazen fark etmenin de ötesine geçtiği, bazense unuttuğu bir yasa vardır: felsefenin sonuç ve etkilerinin içkinliğini düşünmemiz, ancak, onu koşullayan bütün hakikat-yordamlarının içkinliğini, özellikle de politikanın içkinliğini –Sylvain Lazarus buna dahiliyet diyor– düşünürsek mümkün olur.

Felsefenin hem akademik tekrarlanmasından hem de sonunun geldiğine dair somurtkan fikirden özgürleştirilmesi için ihtiyaç duyduğumuz neredeyse her şeyi Althusser tasarlamış, hatta belki geliştirmiştir. Nesnelerin noksanlığı ve boşluğu, kategori, bildiri ve tezlerin icat edilmesi, koşullar getirilmesi, etkilerin, sistemli akılcılığın, burgunun içkinliği ... kalıcı değer taşıyan her şey orada onun çalışmasında bulunur. İşin paradoksal yanı şu ki, Althusser bu dispoitifi ona tam karşıt iki ardışık mantık çerçevesinde

icat etmişti, çünkü bunlar dikişleyen mantıklardı. Ama bu paradoks en azından politikacılığın bize kuramsalcılıktan hiçbir çıkış yolu sunmadığını öğretir, estetik ya da başkalık etiği de bu çıkışı sunmaz. Althusser'i dikişsizleştirmeli ve onun icadının evrensel getirisini özgür kılmalıyız. Önerdiğim yöntem birkaç düsturda özetlenebilir. Dört tanesini burada vereceğim.

- Koşulları genişleterek bireysel olayların öncesinde varolan kıyaslanamaz hakikatler üreten bütün içkin entelektüel uzamları bunlara dahil et.
- Koşulları, bilim, politika, sanat ve aşkı, bir bilgi veya deneyim *dispositif*i olarak değil, bir hakikat-oluşu olarak gör. Söylemsel rejimler olarak değil, olaylara sadık olma yolları olarak gör. Althusser hakikat kategorisini reddeder, fıkircilik sayar. Bilgiyi hakikatle özdeş tutar. Aslında bu, fiilen yok etmeyi amaçladığı Fransız epistemolojik geleceğinin onun çalışması içinde ayakta kaldığı noktadır. Ve ayrıca, kendi zamanının olaycıl ihtimalleri içinde *sağlam bir hal kazanmış* bu düşünürün, felsefenin bizzat olayları düşünmesini imkansız kılmasının nedeni de budur.
- Felsefi edimin ne temsil biçiminde ne de dolayım biçiminde yattığını koyutla. Bu edim bir el koymadır ve bu nedenle ani bir sarsılmadır. Bu edim bize hakikatlerin

varolduğunu belirtir.

- Felsefenin çıkarmacı boyutunda ısrar et. Felsefenin tarihsel etiği, ötesine müdahale etmek üzere onu karmakarışık eden şeyi kendisinden çıkarmasını gerektirir. Her zaman tekrarlamalıdır: Beyanının yenilenmiş terimleri içinde o, bir politika, bir bilim, bir sanat, bir tutku değildir ve hiç olmayacaktır. Orası, politikada, bilimde, sanatta, aşkta hakikatler bulunduğunu kavrayabileceğimiz yerdir ve bu hakikatler, (hakikatlerin mesele edildiği zamanın ebediyet olması ölçüsünde) felsefenin zamanı ebediyete doğru yönlendirmesini sağlayan eş-olanaklı edimlerdir.

Bunlar ilkelere ve Althusser'in kanılarından birini kesinlikle paylaşıyorum. O da bunu felsefenin sonu fikrinin karşısına koymuştu, Marksist terimlere saklandığında bile. Bu kanıya göre felsefenin varolması kaçınılmazdır.

Vurgulanmalıdır ki –anti-felsefe ile mimlenmiş ve küresel nihilizm ile beşeri bilim hakimiyetinin bağlaşıklık temalarına çok açık olan– 1960'larda Althusser, bana göre hâlâ mühim ve tartışmalı bir önermeyi sahiplenmiş neredeyse tek kişiydi. Önerme şu: "Felsefe vardır." Ve sahiden, felsefe akli bir biçimde vardır. Bu anlamda o, hepsi de anti-filozof olan Lacan, Foucault ve Derrida'nın aksine, bir filozoftu.

Evet, öyleydi. Felsefenin varlığını sahiplenmekle kalmadı; her zaman var olacağını da duyurdu. Temelde, *philosophia perennis*e inandı.

Zira Feuerbach üzerine on birinci tez üstüne şöyle bir yorum yazmıştı –ve bu umutla bitirmemiz bence yerindedir, çünkü hakikaten bazen bir şeylerin kesinlikle kalacağı umudundan fazla bir umudumuz olmaz– “Bu cümle [on birinci tez] *yeni* bir felsefe vaat eder mi? Bence etmez. Felsefe baskılanmayacaktır. Felsefe felsefe olarak kalacaktır.”³⁷

³⁷ *Lenin and Philosophy*, s. 201.

Jean-François Lyotard (1924–1998)

Ne zaman ki düşüncelerim Jean-François Lyotard'ın izlerine, yazısına, hatta bedenine, yüzüne veya güzelliğine ve ayartısına dönse, hep geceyi düşünürüm; günışığının gidecek düşünülemez olduğu düzen olan tanımlayıcı anlamıyla geceyi, aynı zamanda, bir sabah figürüyle cereyan edecek olanın ifade edilemez izini taşıyan ve taşımak zorundaki geceyi düşünürüm.

Differend'dan³⁸ bahsederken, Incil'in Latince çevirilerinden ödünç alınmış şu başlığı buldum: “Custos, quid noctis?”, “Bekçi, ne gece?” Ne gecedir bu? Politikanın başına gelmiş ya da ona sığınmış bir janr, gece. Kitabın ısrarlı temalarından birisi budur: başımıza gelen şey, politikanın söylemsel bir janr olmayıp janrların çoksallığı olduğunun, oluş olmayan bir “vardır”lar dizisi olduğunun farkına

38 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Den Abbeele, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

varmamızdır. Yahut politika “olmayan oluşun adlarından birisidir.” Bu gece, Lyotard’ı izlersek, artık bizim sahamızdır: Yaşamının bir on beş yılını, kesinlikle, adanmış olduğu şeyin –ki ben buna çok daha fazla yılını adadım– *olmayan* oluşun bir adından öte bir şey olmadığını fark etmesidir. Dilesek bundan “politika her şeydir” anlamını çıkarabilirdik, demek ki bu heterojen neşretme yaşamlarımızı ona adamaktan bizi alıkoyar, demek ki aynı kolaylıkla şu da söylenebilir: Politika hiçbir şeydir, yahut artık hiçbir şey değildir. Unutmayalım ki ve bunu asla unutmayalım, 1986’da *Libidinal Ekonomi* (1984) kitabı üstüne yorum yaparken Jean-François Lyotard “orada ifade edilen bezgin çaresizlikten” bahseder. 1973’te *Derive à partir de Marx et Freud*’da bizzat *dérive* [sapma] sözcüğü üzerine yaptığı yorumu da hatırlayalım. Bu sapma diyalektik netice mantığına karşıt olmakla kalmaz, Akla karşı olmakla da kalmaz: “Kapital’i yok etmek istememizin sebebi akılcı olmaması değildir, akılcı olmasıdır.”³⁹ eleştiriye karşı olmakla da kalmaz: “Sapmalıyız. Ve çok daha fazlasını yapmalıyız. Sapma, kendi başına, eleştirinin sonudur.”⁴⁰ Ama esasında bu, kapitalin kendi melankolik sapmasına eşlik eden, onu doğuran ve onu işaretlendiren bir sapmadır.

39 Jean-François Lyotard, *Derive à partir de Marx et Freud*, Paris: Union Générale d’Editions, 1973, s. 12-13.

40 A.g.e., s. 15.

Jean-François Lyotard diyebilir ki bu, –ve olmayan oluşun adlarından birisi olduğu ölçüde politika işte budur– bir düşünceyi gözetleyen gecedir.

Yeni kuşağın tamamlanmış olduğu şey Kapital’in şüpheliği-
dir, nihilizmidir. Hiçbir şey yoktur, hiçbir insan yoktur,
hiçbir hudut yoktur, hiçbir bilgi yoktur, hiçbir inanç yok-
tur, yaşamak/ölmek için hiçbir sebep yoktur.⁴¹

Jean-François Lyotard bu yaşamak/ölmek noksanlığının acımasızlığıyla karşılaşmış, onu katetmiş ve düşünmüş olmalı. Ve ona tutunmuş olmalı, bu arada muhtemelen aşkı istisna sayarak. Ama o aşka her zaman bir istisna statüsü verdi, politik feragati en yoğun olduğunda bile. Kendisinden ve dostu Pierre Souyri’den bahsederken, oniki yıl boyunca “zamanımızı ve bütün yetilerimizi bir tek grup ve derginin ‘devrimci eleştiri ve devrimci yönelim’ teşebbüsüne adanmış” olduklarını anımsar. Ama ekler: “Aşk istisnasından başka hiçbir şey o yıllar boyunca bize bir an bile dikkate değer gözükmedi.”⁴²

“Aşk istisnası.” Aziz Augustine üzerine son notlar tabii

41 A.g.e., s. 17.

42 Jean-François Lyotard, “Afterword: A Memorial of Marxism”, çev. Cecile Lindsay, *Peregrinations: Law, Form, Event* içinde, New York: Columbia Press, 1988, s. 47.

ki bu istisnanın rezonansına dair bize bir şeyler söyler. Ama diğer her şey gibi, devrimci politika adıyla anılan keşişvari, enerjik ve yoğun feragatte de adeta bir yitim vardır, bir gömüt, giderek buyruk biçimi aldığından daha da genişlemiş bir kayıp vardır. Gecenin sözü, yahut belli bir gecenin sözü olan buyruk. Cezayir üstüne metinlerinin 1989 önsözündeki sert beyan buradan gelir. Önce “her şey gösteriyor ki Marksizmin devrimci perspektifi sona ermiştir (ve kuşkusuz bütün devrimci perspektifler sona ermiştir).”⁴³ Ve gececil [*nocturne*] emre daha yaklaşılarak: “Kapitalist hakimiyete karşı radikal alternatif ilkesi ... terk edilmek *zorunda*.”⁴⁴ “Zorunda” sözcüğü, buyruğun imleyeni, özgün metinde italiktir.

Liotard'ın düşüncesi bu görev üstüne uzun, acılı ve karmaşık bir tefekkürdür ve şimdi o gittiği için bu görev bize düşüyor. Kendimizi alçaltmadan gece ile anlaşabilme görevi. Şöyle de diyebiliriz: Marksizm olmadan nasıl direnebiliriz, yani nesnel bir tarihsel özne olmadan, hatta belki, onun yazdığı gibi, “atfedilebilir erekler olmadan.” Baş edilemezliğe sadakat yerimiz artık neresidir, politika terk edilmiş bir ad gibiyse? Sapmamız ne olacak, artık gece

43 Jean-François Lyotard, *The Name of Algeria, Political Writings*, çev. Bill Readings ve Kevin Paul Geiman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 168.

44 A.g.e., s. 166.

olmuş olduğuna göre?

O, Kapital'in kör edici kör sebatının öbür tarafında yatan tarif edilemezliktedir. Ve nihayetinde, çocukluğun eşleştirilmiş adlarıyla anılır, samimi baş edilemezlik, yasa, kadim baş edilemezlik. Belki de Jean-François Lyotard'ın son otuz yıllık felsefi sapmasını donatmış adların tam listesinin içindedir.

Gecenin temel verilerinden biri olarak silinen "Marksizm" sözcüğü bile, ki neşredilmesi onun düşüncesinde anti-spekülatif kırılma rolü oynar, bu sözcük bile kendisine karşı dönerek sabahın gözetçisini adlandırabilir. Pierre Souyri ile arasındaki *differend*den bahsederken ve tam da bu *differend*in akışı içinde, Lyotard şunu keşfeder: Marksizmin tam "modası geçmiş gibi" bir söylem olduğu anda, belli ifadelerimizin "telaffuz edilemez" olduğu anda, onun adıyla burun buruna geliriz, "bir şey, yanlışlamadan kaçınmakla kalmayıp eskimişlikten de kaçmış, irade ve düşünce üzerindeki bütün otoritesini muhafaza etmiş uzak bir sav"⁴⁵ ile burun buruna geliriz. Bana göre kararlaştırmacı bir sözle sonuçlandırır:

Şaşıracak tecrübe ettiğim, Marksizm'de karşı çıkılamayan ve her türlü uzlaşmayı, kuramda bile, aldanmaya çeviren

45 Lyotard, "A Memorial", s. 54-5.

şey şudur: Toplumda iş başındaki söylemler ölçüşemez birçok janra aittir ve bunların hiçbirisi diğer hepsini deşifre edebilir değildir; yine de bunlardan en azından bir tanesi –kapital, bürokrasi– kendi kurallarını diğerlerine dayatır. Bu boyunduruk radikal olan tek şeydir, mağdurlarının ona karşı tanıklık etmesini yasaklar. Onu anlayıp onun filozofu olmak yetmez; onu yok etmek de gerekir.⁴⁶

Bu metin, düşüncenin sabahın gücünü gece boyunca muhafaza etmesini sağlayan her şeyi özetliyor. İzin verirseniz bu destekleri, bu talih kuşlarını listeleyeyim.

1. Her şeyden önce –ve bu noktada Lyotard ile uyuşmam derindir, özdendir– çokluk vardır. Düz ve dayatılmış da olsa, gece sadece heterojenlik ve çoksallık üzerine çöker. Oluş özünde çoğuldur. *Differend*'in 132. paragrafı: “Özetle olaylar vardır: Bir şey olur ki olmuş olan şeyle totolojik değildir.” Bunu yeniden ifadelendirebiliriz: tekillikler vardır. Bu da sorunun dağıtık biçimi ile şunu verir: Oluyor mu? Evet, özel adlar hakikaten vardır. 133. paragraf: “*Dünyadan* özel adların bir ağını anlıyorum.” Özel adların ayırt edici özelliği şudur: Hiçbir cümle tek başına onların çoğulluğunu tüketmeyi iddia edemez.

2. Boyunduruk kesinlikle bir söylemsel janrın, Kapi-

46 A.g.e., s. 72.

tal'in, kendi kurallarını başkalarına dayatmasıdır. Ve hiçbir alternatif politik-tarihsel özne bulunmadığı için, bunun gibi hiçbir proletarya da bulunmadığından, bu dayatma bir anlamda tersinemezdir, ebedidir. Kapital olan oluşun gececil adıdır. Ama bir kuralın dayatılması yüzeysel bir yakalamadan öte bir şey değildir. Ontolojik terimlerle, olay janrlarının ölçüşmezliği, olanların heterojenliği, ancak sebat edebilir, ancak ısrar edebilir. Baş edilemez olan, baş edilemez olarak kalır, onun indirgenmesini emreden hüküm altında sessizdir.

Bu motif Lyotard'a göre politikanın adı olmuş olan "Marksizm"ın, niçin baş edilemez olanın ekonomik adı olarak kaldığını, ya da (politika bakımından artık tamamen boş olduğundan) en azından adlarından birisi olarak niçin kaldığını, neden hâlâ kalabildiğini açıklar.

Bu hareket zaten *Derive a partir de Marx et Freud*'da tasarlanmıştı. Amacı ve burada onunla tamamen uyuşuyorum, bürokratik verim temasının bir eleştirisini yapmaktır. Lyotard'ın geliştirdiği güçlü teze göre devrimci parti ve grupları yok eden şey "dönüştürücü eylemin öncelikli sayılması" idi.⁴⁷ Bugün ben şöyle dile getirirdim: Politika güç alemi değildir, düşünce alemdir. Gayesi dönüşüm değildir; gayesi önceden formüle edilemeyen imkanların

47 *Derive à partir de Marx et Freud*, s. 19.

yaratılmasıdır. Politika hallerden çıkarımlanamaz, çünkü haller [*situations*] onun buyruğuna bağlıdır.

Peki Lyotard hâlâ eleştirel kalan bu arkaplan üstünde neyi görünür kılar? “Bir başka *dispositif*” dediği şeyi. Ve bunun Kapitalle “diyalektik olmayan, eleştirel olmayan, ama eş-olanaklı bir ilişki içinde” durduğunu söyler.

Bu, kuşkusuz, modernizmin merkezi meselesidir. Olumsuzluk ilişkisi nedir? Diyalektik olmayan başkalık nedir? Eleştirel olmayan eş-olanaklılık nedir? Ve arkaplanda, iki yol:

- Sonsuzküçük olumsuzun yolu, hiçbir yüklemi olmayan boşluğun yolu, matematikleştirilebilir ve umursamaz çoksallığın yolu. Buradaki ilişki saf mantıksal görünmeye aittir. Politika bütün günsel [*diurne*] gücüyle muhafaza edilir çünkü hiçbir alternatif özneye ihtiyaç duymamıştır ve duymaz. “Proleter” benzeşmez ardışık tekilliklerin adıdır, tarihsel bir kuvvetin adı değildir. Benim izlediğim yol budur, hep eleştirdiği bu yol Lyotard’a göre, tarıfsel cümlelerin normatif cümlelerle ölümcül karıştırılmasıdır, işlevsiz Anlatının tersten sürdürülmesidir.
- Öteki yol, kuramda hem Lyotard hem de Deleuze’ün tuttuğu yol, hiçbir olumsuzluk veya diyalektik olmayan başkalık içermeyen bu ilişkiyi, Bergsoncu yaşam *dispo-*

sitifinden veya nitel süreden alır. Örneğin: “Sözcüklerin, pratiklerin ve biçimlerin devrimci olabilecek bir algısı ve üretimi vardır, ama bunların bütün görünür *dispositif*-lere yerdeğiştirterek işlemselliğin anlamını değiştirecek yüksek akımlara, yüksek *Triebe*’ye, belirgin akışlara kapılıp sapabilecek duyarlılıkta olmasının güvencesi yoktur.”⁴⁸ Gördüğümüz gibi sapma, akışların nitel basıncını önşart koşuyor.

Ne kadar farklı olsalar da, aksiyomcu yol ile dirimci yol tek noktada ıraksarlar: ilişkiyi olumsuzluğa sığınmadan düşünmemiz gereken noktada, ölçülemez olanı ölçülerin aşkınsallığı olmadan düşünmemiz gereken noktada. Gecenin şafakvari özelliği veya düşüncenin özen göstermesi gereken şey o halde şudur: Birçok “eş-olanaklı” vardır, ama bunlar “eş-düşünülebilir” değildirler, Lyotard’ın sapmadaki meseleye uyguladığı formülü kullanırsak.

Yani, çokluk var. Ölçüşemez olan var, baş edilemez olan var. Burada yeniden ifadelendirdiğim metnin sonunda yok etme motifi böylece geri gelir. “Bu boyunduruğu anlayıp onun filozofu olmak yetmez; onu yok etmek de gerekir.”

Bu noktanın üstünde durmalıyız. “Yok etmek,” haksızlık veya boyunduruk karşısında talep edilebilir olanla

felsefeyi birbirinden ayıran şeyin adıdır. “Yok etmek de,” felsefi anlayışı aşandır. Ve eğer bu “yok etme”nin adı artık “politika” değilse, bunun adı nedir veya adları nedir? Politikanın değersizleşip silinmesiyle kendimizi bulduğumuz bu karanlık içinde, geceyi yıpratıp yok ederken sabahı gözetken kimdir? Temelde, Lyotard’a göre tek bir soru vardır: *Renk* nedir, nerededir ve nereden kökenlenir?

Bu soruyu yalıtmak için, sabah erkenden, gölgelerin düzlüğüne olan düşkünlüğümüzü yitirmeliyiz. Bu düzlüğün bağlaştık adları Kapital ve bürokrasidir. Ona olan düşkünlüğümüzü yitirmemiz onun yok edilmesini gerektirir. Ona dönük bu düşkünlüğün yitirilmesinin, hem kişisel hem kolektif, uzun bir tarihi vardır, neredeyse unutulmuş bir tarihtir bu, yine de Lyotard’ın bütün düşüncesi o tarihin beyanıdır, bilançosudur ve kavramsal hesap ekstresidir.

Evet, burada kendi dilinde figür dediği şeye hürmet sunmak istiyorum: İnatçı ve eleştirel düşünceyi, radikal eleştiriyi, örgütlü pratiği, fabrikanın göndergesel bir bağlantı olduğu bir çerçevede birleştirmekten daha elzem hiçbir şey olmadığını düşünen Jean-François Lyotard’a. Burada Renault-Billancourt’taki^{49*} Lyotard’a hürmet sunmak

49* Paris civarındaki en büyük işletmelerden, 1968’deki işçi direnişlerinin merkezi. –ç.n.

istiyorum çünkü her şey oradan köklenir, sözünü ettiğim aşk mecburiyeti bunun istisnasıdır. Bir hafta, üç yıl değil tam on beş yıl, hatta çok daha uzun süre boyunca felsefi dirimsel standartlarla ölçmüş, sabah erkenden birkaç işçiyle toplanmanın yoğunluğunu düşünmüş kaç kişi vardır aramızda? Jean-François Lyotard'ın 1989'da konuştuğu gibi, özgürce ve yüksek sesle konuşabilen, "birkaç aktivist, işçi, çalışan ve entelektüelin hem kuramsal hem pratik anlamda gerçekliğin Marksist eleştirisini en aşırı neticelerine değin sürdürmek üzere bir araya gelmiş" olmasından bahsedebilen kaç kişi vardır?

Ve bu da, belki, onun figür dediği şeyi, her yerde imaj diye bilinen şeyden ayırt etmenin yollarından birisidir.

Sartre, Benny Lévy ve Gauche proletarienne'in yönlendirmesiyle, Renault-Billancourt kapısının dışındaki bir varile tırmandığında, bu bir imajdı. Medyanın iletip kullanabileceği bir imajı üretecek kasıtlı bir işti. Bir tanıtım numarasıydı. Düşünce ve eylem "fabrika" sahası üstünde yoğunlaştırıldığında, orada birisi sabahı gözettiğinde, bu bir figürdür, hiçbir imajı yoktur, onu yakalayacak hiçbir ortamı yoktur. Lyotard hiç övünmeden şunu söylediğinde gayet haklıydı: O yıllar süresince "grup kendi silinişindeki inzivaya riayet etti ve işçilerin konuşmasına izin verdi."

İşte selamlamak istediğim şey bu: Bir filozofun sabahı

bir fabrikada olabilir; sınıf, öncü veya kendi-içinde-halk'ın ağır, cevheri anlamında değil, aksine, bir rotanın hafifliği, bir netliğin direngenliği anlamında, bir sapma, bir yola çıkma, diyalektik olmayan başkalık ve eleştirel olmayan ilişki anlamında. Yaratım olarak politika anlamında ve en başta ve öncelikle, muhtemel olmayan yerlerin ve algılanamaz bağlaşımların yaratılması anlamında.

“En aşırı neticelerine değin,” dedi Lyotard. Bu ilke –neticelerine değin, mevcut kamuoyu görüşünün gözlerinde ne kadar aşırı olurlarsa olsunlar– felsefede mühimdir. Benim zihnimde bu, şu veya bu hakikatin yasasıdır. Zira bütün hakikatler aşırı neticelerden örülürler. Hakikat her zaman aşırılıkçıdır.

Jean-François Lyotard'ın bir sürü kırılmaya ve onların aşırı neticelerine dayanması gerekti. Arkaplanda: Troçki ile 1930'ların Stalinci terörizmi arasında gözüken kırılma. Sonra da bu kırılma üstüne savaş sonrası kırılma çünkü, bize hatırlattığı gibi, Troçkicilik “komünist toplum dediği şeylerin sınıf doğasını tanımlayamamıştı.” 1954'te “Socialisme ou barbarie” grubuna katılması. 1958'de Claude Lefort'un ayrılması ve sıkıntılar. Ve 1960'lardan itibaren, politikanın baş edilemez olanın *generique* veya yazgısal adı olduğuna dair ilk kuşkular.

Bununla birlikte şu olgu kalır: Proletaryaya yapılan

“belirli bir haksızlık değil, kendi içinde haksızlıktır.” Fakat faaliyet ve ideallerin derin bileşim bozumundan yükselen mesele artık, devrimci projenin nasıl ifade edilebileceğini, nasıl örgütlenebileceğini ve nasıl kavga verebileceğini tam olarak anlamaktır.

Belli bir politika fikri bu toplumda ölmüştür. Kesinlikle, ne işsiz politikacıların istedikleri gibi “rejimin demokratikleştirilmesi,” ne de “geniş birleşik bir sosyalist parti” yaratılması (ki “sol”un reddedilmesini yeniden gruplamakla kalacaktır) bu fikre hayat verebilir. Bu gibi mefhumlar perspektiften yoksundur ve krizin gerçek boyutları karşısında küçücük kalırlar. Artık devrimcilerin yapılacak devrime layık olma zamanıdır.⁵⁰

Bu da bize şunu söyler: Baş edilemez olmanın kökeni, “layık” olmamaktır.

1964: Gruptaki büyük bölünmede bir tarafta Cornelius Castoriadis, öbür tarafta ise Lyotard’ın artan kuşkuyla da olsa katıldığı “Pouvoir ouvrier” grubu.

Ve 1966’da, “Pouvoir ouvrier”den istifa etmesi. Ve kurucu dostu Pierre Souyri ile ayrılması.

Ve 1968’de, Lyotard’a göre kendi kendisine delalet eden

50 Jean-Francois Lyotard, “The State and Politics in the France of 1960”, *Political Writings* içinde, s. 276.

şeyler: Proletaryanın olsa olsa hantal bir kuyrukçu [*arrie-re-garde*] olması, beklenen öznenin biçimsiz olması, tarihin dengesiz olması. “*Désirevolution*” metni bunu şiirsel terimlerle söyler:

Fakat tarihinin özü tam olarak buydu taşlarımızı fırlattığımız boşluk atıfsallığın noksanlığı yoklayan gece noksan anlamın Şiddeti kaldırım taşlarından kazıp çıkarılmış ve bütün kurumların ötesine doğru savurulmuş bir soru. Olumsuzluk onu bastıran veya temsil eden şeye meydan okur. Jestı sayesinde politik cennetin sofu söylemi, bugün ya da yarın, değersizce çöker. Onlar bunu görmediler. Başlayan şeyin gerekli bir süreç sayesinde başka bir rejim veya sisteme götüren kriz olmadığını. Arzulanan başkasının kapitalizmin başkası olamayacağını çünkü kapitalizmin özü itibariyle başkasını kendi içinde taşıdığını ve bu nedenle sağlığını geri kazanabileceğini Açıkça arzulanan ve arzulanacak olan başkasının ait olduğu tarihöncesinde zincire vurulmuş *bir çılgık yazılmış statüsüne düşürülmüş* meyhane imgeler teselli müzik icat yasaklı veya patentli oyun ikiye kırılmış iş ve eğlence bilgi kesilmiş bilimde aşk sekste Ve toplum açık gözü orta yerde Yunan gözü politikaları bunu kumla doldurmakla meşgul Duyurulmuş olan tarihin başlangıcıdır gözün açılması Görmeyi reddediyorlar.⁵¹

51 *Derive à partir de Marx et Freud*, s. 34-5.

Böylece soruyu yeniden ifadelendirebiliriz: Renk nerededir? Bu da tipik sabah sorusunun içinde: Bir gözün açılması nedir? Kırpışma, azıcık bir ışıltı. Bir düşünce: Azıcık bir bulut. Onun dediği budur. Dinleyin: “Düşünceler yeryüzünün meyveleri değildirler. Kayıtlandıkları alanlar yoktur, insan meta alanları hariç. Düşünceler bulutlardır. Düşüncelerin çevresi ... ölçülemezdir.”⁵² Gözün bir bulut üzerine açılması iki tersinebilir hareketin bileşimidir. Birisi açık/kapalı bir kırpışmadır. Öbürü figürsel bir yerdeğiştirme. Lyotard tersinme noktasını aramayı hiçbir zaman bırakmayacaktır, bu nokta da bir tesadüf olarak gelir. Bir bulutun en az muhtemel figürünü görmek üzere gözün açıldığı noktada.

Şöyle de diyebiliriz: Düşünme bir dışsal farklı ile bir içsel farklılığın akortsuzca üst üste bindirilmesidir. Ne bulut ne de göz uzlaştırılabilir, ne birbirleriyle, ne de kendi içlerinde. Figürlerdeki mutasyon sonu gelmeden devam eder ve hiçbir zaman açık kapalıdan ardından gelemez, olumsuz anlamda bile. Kavramamız gereken diyalektik olmayan nokta budur: kırpışma, yerdeğiştirme ve son olarak: baş edilemez olayı, bir yerdeğiştirmeye akortlanmış bir kırpışma. Bir mucize. Nihayetinde düşünce bir mucizeden öte bir şey değildir ve bu yüzden, esas deposunun sanatın

52 Lyotard, *Peregrinations*, s. 5.

tekilliği olduğu görüşünü Lyotard giderek daha çok benimsemiştir. Resim, figürsel, ya da daha ziyade; figürselin resimsel karşısında mücadele verdiği yer.

Ama tekrar söylenmelidir: Bu diyalektik olmayan noktayı, tersinebilir olanı, “Marksizm” sözcüğünün kendisi adlandırabilir, yine [*encore*]. “Marksizm için bir Anıt”ın en son kısmına kulak verelim:

Marksizm o halde bölücülük pratiğinin eleştirel zekasıdır ... iki anlamda da: o, “dışarıda” tarihsel gerçekte bulunan bölücülüğü bildirir; içeride “dahil” olan bölücülük ise, bir *differend* olarak, bu bildiriye tek seferde tüm evrensel hakikat olmaktan alıkoyar. Dolayısıyla o çürütmeye konu edilemez; çürütmeyi mümkün kılan şey alanın tertibidir.⁵³

İki yöne doğru giden bir pratik, dolayısıyla yönsüz bir rota. Lyotard’ı izlersek, proleter Anlatıya olan düşkünlüğünü nihayet yitiren filozofun aradığı destek budur.

Ve kuşkusuz onunla *differend*imiz şununla ilgilidir: Ona kıyasla ben, mucizeden ziyade süreçle, figürlerden ziyade hakikatle, dil ve haktan ziyade matematikle, çıkışlardan ziyade kararlarla, tersinebilirlikten ziyade yönelimle, tarih öznesi olan fabrikadan ziyade politik saha olan fabrikayla

53 Lyotard, “A Memorial”, s. 73.

daha çok ilgiliydim. Belki o benim resimsel olduğumu, figürsel olmadığımı söylerdi. Biraz fazla yoğun olduğumu, yeterince uçucu olmadığımı. Gene modern kaldığımı.

Uzun süre, ilişkilerimiz aşırı can sıkıcıydı. '68 sonrası işler şiddetliydi, renkliydi, zordu. Eylemlerimizin ardındaki şiddetli esin kaynağımız olan Maoculuğa Lyotard küçümsemeden öte bir şey duymazdı. Ta 1958'de, "Socialisme ou barbarie" grubu Souyri'nin dikkat çekici bir makalesini yayımladı: "Bürokratik Çin'de Sınıf Mücadelesi." İhtimamlı terimlerle Maoculuğun düzmece olduğunu kanıtlamak Lyotard ve dostlarının uzmanlıklarından biriydi. Böyle yapmaları işleri kolaylaştırmadı, inanın bana. Ne de düşüncemizdeki anahtar imleyenlerden birisine beslediği küçük itikat: kitle çizgisi, kitle eylemi, kitle demokrasisindeki "kitleler" imleyeni. 1972'de şöyle yazdı: "Kitlelerin ne arzuladığını bildiğimizi söylemeyin. Kimse bilmiyor, kendileri bile. Kitlelerin arzuladığı şeylerin hizmetkarı olarak, varsayılmış bilginize göre rol üstlenerek onlara öncülürseniz, hiçbir şey değişmeyecektir."⁵⁴ Evet, aramızda politik bir uçurum vardı. Ardından da, ona göre politika, baş edilemez olanın kendisini ortaya koyduğu ayrıcalıklı saha olmaktan çıktı. Bana göre politika, olaycıl tekilliklerden ardışık olarak çıkarsanabilecek bir hakikat-yordamıy-

54 *Derive à partir de Marx et Freud*, s. 19.

dı; politika hâlâ oradaydı, fabrika da oradaydı. Bir anda belli bir barış mümkün hale geldi ve aramızda, onun kendi ithaflarında “duygulanım” diye tariflediği şey oldu, gerçi keşfedilmemiş uzaktan bir gülümseme. Şunu kabul etmek gerekir ki, köylü atalarımız Yukarı Loire platosundaki aynı kayıp köyden gelmişlerdir. Adı Moudeyres’dir. Moudeyres mezarlığında neredeyse herkes ya bir Badiou ya da bir Lyotard’dır, ölümden çok, zamanın sırrına erilmez yoğunluğu ile uzlaştırılmışlardır.

Bugün onunla *differend*imizi çok sınırlanmış, özgül terimlerle görürdüm ve elbette bu onun ciddiyetini azaltmaz. Bilakis. Bu, her zamanki gibi, Deleuze’le de olduğu gibi, içkinlik ve aşkınsallıkla ilgilidir. Mühim bir sözüyle Lyotard *Differend*’de felsefenin belirgin gerekliliklerinden birini şöyle belirler: “Bir sözden sonrakine geçişteki işlemin genel kuralını formüle eden sözün kendisi geçişteki işlemin bu biçimine tabidir.”⁵⁵ Hegel’in bütün düşmanları gibi düşkün olduğu Kantçı sözlüğü kullanarak, bunu şöyle yeniden ifadelendirir: “Dizinin sentezi aynı zamanda diziye ait olan bir öğedir.”⁵⁶

Bence hayır. Öyle olduğunu ben düşünmüyorum. Gerçek bir fazlalık vardır, hiçbir yeri olmayan bir şey, bir

55 Lyotard, *The Differend*, s. 60.

56 A.g.e.

ayırır. Ve buna aşkınsallık diyorsak da, ne yapalım? En bayağı örnek şu: Sonlu bir tamsayı yapan dizi, sonlu bir tamsayı değildir; bu antite sahiden, hakikaten eri-şilemezdir. Tekrarlanmış veya geçilmiş-olanın içkin ilkesi ne tekrarlanmıştı ne de geçilmişti.

Gece boyunca sabahleyin olmuş olacaktaki tutulması gereken şey konusunda onunla beni farklılaştıran mesele muhtemelen bundan ibarettir. Sapmanın dizisel mantığı bir yanda, fazlalık noktasının yerelleştirilmesi öbür yanda. Çocukluğun baş edilemez sonluluğu bir yanda, istisnai olanın yükseltilmiş, itikatlı yansıtılması ise öbür yanda.

Nihayetinde bu bence sonsuzluğa dair bir *differend*. Veya onun sonlu ile ilintisine dair. Bu da yalın etmelidir ki, ben ona kıyasla hem Hegel'e karşı daha az hasmaneyim, hem de Yasa motifi üzerinden Kant'a tavizler vermeye daha az eğilimliyim, ki bu heves nihayetinde, Lyotard'ın yazdığı gibi, "aşırı acıtan bir sevinçtir."⁵⁷

İşte böyle. Bugün bu uzlaşa ile bitirmek istiyorum; sonsuz olanın otoritesi altındaki, türememizi ve yok etmemizi gerektiren, yani olmayan bir şeyi gerektiren bu felsefi eş-birlik ile. Her düşünce için gereklilik budur, ama gerekliliği karşılayan düşünce bu değildir. Önsel karar diyeceğim bir şey vardır. Ve o buna bir duygulanım derdi. *Differend*'de

57 A.g.e., s. 166.

şöyle yazar: “Marksizmin bitmemişlik yolu budur, *différend*in hissi olmasıdır.”⁵⁸ Şöyle diyelim: Politika kalır, taşkın bir karar olarak kalır. Ve Jean-François Lyotard ile taşıyacağımız duygulanımsal *differand*ımızın konusu, Rimbaud’yla da olacağı gibi, *yer ve formüldür*.

58 A.g.e., s. 171.

Gilles Deleuze (1925–1995)

Nasıl oluyor da o, on yıl öncesine göre daha bile çağdaşımız oluyor? Ve nasıl oluyor da hâlâ zamanların ötesinde oluyor? Öyle ötededir ki gelecekte çağdaş sayılacak ender kişilerdendir. Sanki yirminci yüzyıl tartışma ruhuna dayalıymış (bugünkü dersliklerde de sofı fenomenolojistlerle demokratik gramercilerin tartışması) gibi bilançolar çıkaran akademisyenlerin gözünde o kesinlikle “modern” değildir. Fenomenoloji demişken, Eric Alliez gayet haklıdır: Deleuze’ün en değişmez –ve en zor– projesi, bu yüzyıldan kaçabileceğimizi kanıtlamaktı. Ve bunu yapmamız gerekiyordu çünkü, dediğı gibi, bu yüzyıl “çok fazla şeyi kutsamıştı.” Analitik felsefe ve “dilsel hamle”ye gelince, onlardan şiddetle nefret ederdi ve Emersonların, Thoreauların ve Jameslerin zengin Amerikalı düşüncesini bir çeşit Viyanalı komandonun, en azından üniversite felsefe bölümlerinde, çöle çevirdiğı görüşündeydi. Demokrasiye gelince, böylesi

cesaretli ve isabetli bir bildiriği sık sık söylemeyi ihmal etmemeli: Deleuze'ü izlersek, felsefenin belirgin niteliklerinden birisi, tam olarak “tartışma” mefhumuna duyduğu olumlu tiksintidir.

Ama elbette bu demek değildir ki Deleuze Heideggerci modernite programını tamamlamıştır – bu sonlandırılmaz “metafiziğin sonu” inşasızlaştırma⁵⁹ adıyla da anılır. Metafizikle hiçbir sorunum yok demeyi severdi. Deleuze'ü olağan soyağaçlarına sokmak kolay değildir. Tabii ki birçok başkaları gibi o da zamanımızın Nietzsche ile başladığını savunurdu ve –gerçi bu bana göre onun en güçlü ilhamı değildir– felsefeye (konformizmlerin öldürdüğü hakikat mefhumuna karşı) anlam mefhumunun getirilmesini onun hesabına yazmıştı. Yine de bu Nietzsche, ki atası Spinoza

59 Fransızca *deconstruction* ve İngilizce *deconstruction* terimleri Türkçede şimdiye dek yapı söküm ve yapı bozum terimleriyle karşılandı. Oysa bu terim iki dilde de *construction* [inşa] işleminin *de-* çekimi ile geri çevrilmesinden oluşuyor. Bu yüzden *deconstruction*'in inşasızlaştırma terimiyle karşılanmasını öneriyoruz. İnşa kavramı her türlü ardışık eklenmeyi ifade eder. Örneğin bu kitap açısından, harflerin, sözlerin, paragrafların ardışına eklenmesi inşadır, sayfaların eklenmesi, açıklamaların eklenmesi inşadır. Kapital açısından, insanların, işlerin, süreçlerin ardışına eklenmesi inşadır, denetlenebilir ilişki ağları oluşturulması inşadır. *Deconstruction*'daki *de-* çekimi işte bu inşaları geri çevirir. İnsanın geri çevrilmesi temellerdeki zayıflıkların görülmesini sağlar. *Deconstruction* yıkım değildir. İnşası bitmiş bir yapıyı [*structure*] da karşısına almaz. Bu yüzden yapı söküm veya yapı bozum olamaz. Böylece geçmişte yapılmış bir çeviri işlemini geri çevirmiş oluyoruz. İnşa ve inşasızlaştırma olarak çeviri zaten geçmişte yapılmış çeviri işlemlerinin geri çevrilmesinden oluşur. -ç.n.

“felsefenin İzası” diye vaftizlenmiştir ve Fransız kardeşi Bergson’dur, bir sürü insanı şaşırtacaktır. İşin doğrusu Deleuze, “ilginç” doktrinlerin (“ilginç” onun sevdiği bir sözcüktü) gayet sıradışı bir tarihini yalnızca kendisi için inşa etmişti: Stoacılar ile Lucretius, Duns Scotus, Spinoza ile Leibniz, Nietzsche, Bergson, Whitehead ... Bu panoramayı genelleştirmek, ya da onu paylaşılan bir “modernite”nin damgası yapmak kolay değildir.

O halde okyanus ötesi sınıflandırma eğilimlerine uyarak, onun, kıta ve özellikle Fransız felsefesinin, 1960’lar düşüncesinin postmodern (veya post-postmodern?) temsilcilerinden birisi olduğunu mu söylemeliyiz? Böyle dersek kendi zamanında akıntıya karşı yüzdüğünü unutmuş oluruz. Yapısalcılık üzerine, anlamın sebebi olarak anlamdışı üzerine ve “boş küme”nin kuramı üzerine çok güzel konuşurdu. Blanchot’nun ölüm ve yazı hakkında belli analizlerini paylaşıyordu, ama onları düzeltiyordu da. Ama o okula ait değildi ve on yıl sonra yine hiç onlara ait değildir. Lacan’a karşı polemiği şiddetliydi ve ona –boşu boşuna– şizoanalizle meydan okumuştı. Onun “Marksizm”i, Guattari’yle kardeşçe örölmüş haliyle, Althusser’inkinin tamamen antiteziydi. Foucault’yu onurlandırmasını getiren derin dostluğın buradan geldiği açıktır. Burada kanıtlayacak zamanım olmasa da ısrarcıyım: aralarındaki yaratıcı dostluk

şu olguyu örtmemelidir: somut bir tekilliğin ne olduğuna dair merkezi fikirlerinin değişmesi her şeyi değiştirir.

Peki onu kendi zamanımıza göre nasıl anabiliriz? Onun bizim tarafımızda olduğu neden bu kadar apaçıktır, hatta biz tepkici alçaklarla savaşırken cephe hattından durmadan geri çekilmesindeki ironik mesafesinde bile? Bunun kanıtını neşredeceğim beş belirgin motifin hepsi, bir şeyin tüketilmesinin [*echappement*] (sevdiği bir başka sözcük) farkına varılmasına bağlıdır. Sık sık “tüketilmiş” olurdu ve böyle zamanlarda Melville veya Beckett gibi birçok kahramanıla kardeş gibi hissedirdi.

1. Deleuze bütün “sonu gelme” (metafiziğin sonu geldi, ideolojilerin sonu geldi, yüksek anlatıların sonu geldi, devrimlerin sonu geldi ...) düşüncelerinin karşısına şu kanısını koyardı: olumlayıcı değilse hiçbir şey “ilginç” değildir. Eleştiri, güçsüzlükler, sonu gelmeler, tevazular ... bunların hiçbirisi tek bir gerçek olumlama kadar değerli değildir.

2. Birlik, toplanma, “konsensüs” ve paylaşılan değerler üzerine motifler düşüncenin bitkin düştüğü yorulma anından öte bir şey değildir. Değer taşıyan ne varsa kesinlikle sentetiktir, bütün yaratıcılık da öyledir, ama ayırma, ayırık kılma biçimi ile. Ayırık kılan sentez [*synthèse disjonctive*]: düşünmeye “zorlanmış” herhangi bir kişinin gerçek işlemi budur (çünkü “özgürce” düşünmeyiz, basınç altında

düşünürüz, “ruhsal otomatlar” olarak düşünürüz).

3. Zaman üzerine, zamanın güvencesizliği ve öznel her-yerdeliği üzerine spekülasyon yapmayı bırakmalıyız. Zira esas mesele ebediyettir, daha özgül olursak, “olay” adını almış olan zamansal zamandışılıktır. Hayatın hem şans oluşunu hem de ebedi geri gelişini bahse tuttuğu yüksek ve eşsiz “zar atılması”dır.

4. Dil saplantısından kurtulmalıyız. Konuşma dirimsel önemdedir, ama olumlayıcı deneyimin entegreliği ile çokbiçimli ilintisine kapılmıştır ve hiçbir teşkil edici sözdizimsel gücü yoktur. Felsefenin gramerle veya bir kurallar envanteriyle karıştırılması, dağıtıcıdır. Düşüncenin doğal biçiminin yargı olduğu fikrini gelin eski bir ceset gibi terk edelim. Ve her şeyden önce, yargılamayalım: düşünce için iyi bir aksiyomdur bu. Yargıyı kişisel deneyimle değiştirelim, “kendi çevrene yakalanmak” ile değiştirelim.

5. Diyalektik tüketilmiştir. Olumsuz olan karşısında kalkışmalıyız. “Geri geliş” yöntemine uygun olarak, bu bizi 1. noktaya geri götürür: muhtemel olmayanın entegre olumlamasını bulmak, münzevice bunu bulmak, yani hiçbir türde hiçbir yadsıma olmadan, oluşlara –istemsizce–güvenerek bulmak demektir bu tabii ki.

Memnuniyetle söylerim ki bütün bu kıymetli dersleri –hem ona göre hem bana göre, ne ayrıntılarını ne de tar-

tışmasını kabul etsem de– tek bir olumsuz talimatla özetleyebiliriz: sonluluk ruhuyla savaş, sahte masumlukla savaş, yenilgi ahlakı ve “sonlu” sözcüğündeki örtük tevekkülle ve insan yaratığının sonlu yazgısına dair bıktırıcı “mütevazı” açıklamalarla savaş; ve tek bir olumlayıcı talimatla özetleyebiliriz: sadece sonsuz olana güven. Deleuze’è göre kavram, gerçek bileşenlerinin “sonsuz süratteki” rotasıdır. Ve düşünce kaotik bir sonsuzluğa, “Chaosmos”a doğru bir yanmadan öte bir şey değildir. Evet, demin sözünü ettiğim cephe hattı budur, bizim yanımızda durduğu ve böyle yapmakla kendisinin çok önemli bir çağdaş olduğunu kanıtla-
dığı cephe hattı: düşünce bağlı olduğu sonsuzluğa sadık olsun. Sonluluğun nefret veren ruhuna hiçbir taviz vermesin. Bize bağışlanmış tek yaşamımızda ve konformizmin bize tayin ettiği sınırları asla umursamadan, bedeli ne olursa olsun Antiklerin dediği gibi “ölümsüzler olarak” yaşamayı deneyeceğiz. Demek ki: kendi içimizdeki insan hayvanını kendisini aşan şeye olabildiğince maruz bırakacağız.

Michel Foucault (1926–1984)

Düşüncede, nesnelerinde ve ereklarinde bir mutasyonun kıyısındaki bir filozoftu o... Nietzscheci bir soyağacı arkaplanının üzerinde, bir noktada bir hakikat-jestinin bulunduğunu söylemenin anlamlı olduğu düzenlemeyi ele geçirmeye çalışmış birisi.

Bir entelektüel – demiş olduğu gibi, bu sözden tiksinenlere karşı duran birisi.

Yalnız bir ustalık figürü, hiçbir okulu yok, etrafında kimse yok ve çoğu zaman sessiz.

Bir bilgin, bu terimin eksiksiz anlamıyla, mizahla dolu, mütevazı ve gerektiğinde müthiş akıl şiddeti yetisine sahip.

Görünmez ustası her zaman Georges Canguilhem olmuş birisi. Onda da aynı zevkleri tanıyabiliriz: sıkı çalışma, belgelenmiş delil, çalışmaya ara verilmesi ve mutlaka böyle aralar vermeyi etik bir kural sayacak kadar dakik bir kesinlikle.

Fransızca'yı hem hızlı hem elyazısıyla yazar, imgeleri çabucak çağırır ve aynı hızla kaldırır.

Asla şüphe götürmez asalet mektupları kütüphaneye, derlemeye, arşive bağışlanmıştır.

Şaşırtma yetisi, ayrıca gözden kaybolma yeteneği. Radikal bir gösteriş noksanlığı, metronun ve kalabalıkların insanı, birkaç kişiye ders vermiş, bir özel adın ardına saklı anonim ihtişam.

Bireysel davaları -bütün davalar bireyseldir- desteklemiş bir aktivist, sokakların ve bildirilerin insanı. Hem kürsüdeki majestelerinden hem de hapishanelerin bayağılığından gelebilecek ittifakların her zaman kabul edilebilirliği.

Kısacası, onu az da okusak çok da okusak, onunla uyuşsak da uyuşmasak da, temelsiz zamanlarımızın kabalığına karşı bir bariyerdir o. Böyle insanlar pek fazla kalmadı, ne bilgide ne kurumlarda. Bu yüzden biraz daha açıkta kalmıyorsunuz, biraz daha kırılgan kalmışsınız.

Bir kuşak filozofa göre tehlike, savaştı, Direnişti. Cavaillès ve Lautman'ı orada kaybettik. Foucault'ya göre tehlike, dünyanın olduğu halden ibaretti, merhametsiz kalmış, nefesi kesilmiş, evrensel savlama yapan herhangi bir şeyle hep yeni baştan başlayan haliydi.

O -bir iyiliksever- dünya ile aynı düzeydeydi. Şimdi kişisel olarak, içimi yakan bir rahatsızlıkla hissediyorum ki

o, dünyadaki iflah olmazca itaatkar ve kaba olan her şey karşısında bir çeşit uzak ama güvenilir su yoluydu. Onun dert ettiği şey, bir öznenin kendisiyle meşru bir ilişkisi olup olamayacağıydı. Böylece, bir ulusal eğilimin özüne uygun olarak, bilginin en iyi tertipleri etiğe tabi olanlardı.

Foucault'nun akılcılığından bahsetmemiz, gerilimlerini ve genişliğini belirtmemiz gerekir. Şunu da eklemeliyiz ki onun inşalarındaki ayrıntılara itikat edilmesi, bilgi *dispositif*lerinin azim ve evrenselliğinden hiçbir ödün verilemeyeceğini kabullenmek kadar kararlaştırıcı değildir.

“Modern bir entelektüel nedir?” üstüne gizil tartışma, ölmüş olması mazeretiyle Foucault'nun yerine varolmayan bir Foucault koymaya asla zemin olamaz. Uzmanların sınırlı dürüstlüğüne, Mitterand'ın bakanlıklarına ya da gazeteciliğin çöplüğüne onu üye yapmanın ne anlamı vardır?

Onu Sartre ile karşılaştırmaya gelince, bu skolastik bir uygulamadır.

Tabii ki hepimiz fenomenolojiden, bilinç kuramından, psikolojizmin son avatarlarından koptuk ve onun da bunlarla hiç işi olmadı. Canguilhem'im bilim veya tıbbın katıca çevrelenmiş sahalarına kapattığı şeyleri Foucault, beşeri bilimler, tarih veya antropolojinin sorumluluk alanında saydığımız şeyler uğruna riske attı. Klinik, delilik, para, dilbilim, botanik, ceza sistemi, cinsiyet ... Ama bu ne tarihi,

ne antropolojiydi, ne de beşeri bilimlerdi. Bu, felsefe adına, saf düşünce adına, ondan ayırılmış nesne ve metinleri ilhak eden bir jestti. Bu ilhakın hudutladığı alanları tutuyorduk, Foucault'nun jesti bize göre tamamlanmamış ya da takip etmesi zor geldiğinde bile.

Fakat gelecekte bakıldığında daha açık olacaktır ki o, Fransız entelektüellerinin tanımlayıcı niteliğine olan sadakati ete kemiğe büründürür – hakiki sadakat hep bir kırılmadır. On sekizinci yüzyıldan kalan bu mirasa göre onlar hem eleştirel akılcıdırlar, hem politik tanıklırlar, çok-biçimli merak taşıyan insanlardır, hem de yazardırlar. Foucault'dan önce bu mirasın modern adı Sartre'dı. Zamanın adaleti Foucault ile Sartre'ı Goutte d'Or'da göçmen işçilerin öldürülmelerine ve sınır dışı edilmelerine karşı protestolarında bir araya getirmiştir. Hiçbir şey bu fotoğraf karşısında üstün gelemes.

Son yıllarda onunla çok az görüştüm, onu sadece tiyatroda göürdüm. Sonuçta orası böyle karşılaşmalara uygun bir yerdi. Oraya gitmemiz, temsillere olan düşkünlüğümüzden kurtulmanın hoş sürecine devam etmek içindir. Oyunların şimdi bizi arındırdığı şey budur. Foucault çok iyi biliyor-du ki, bu meselede, edebiyat bizim eşlikçimizdir; onun Raymond Roussel okumasına şahit olun, olabileceği eleştirmene şahit olun.

Hiç kimse bize bağıllık ve onun genel değeri sorusunun bundan sonra Foucault'yla birlikte gözden kaybolduğunu anlatmaya çalışmasın. Foucault'nun görünen hataları bile bize bunun aksini öğretir. İran üzerine beyanı, ki bu yüzden ona ağır bir bedel ödetilmiştir, kolektif hakikatin farklı bir rejiminin çıkışını kendi tarih okumasına katmayı sürdürme isteğinin delilidir.

Orada burada okunabileceklere rağmen, onu bu kadar kendinden emin kılan şey sahiden de evrenseldi ve onun iletmeye çalıştıkları, hem kendimizi hem de dünyayı değiştirmek için yapmamız gerekenlerle çok yakından ilgilidir.

Foucault'ya sunmamız gereken hürmet şimdi onun son kitabını okumamız ve hayatta olsaydı göstereceği ihtimamın tam olarak aynısını göstererek bu kitap hakkında konuşmamızdır.

Şimdiden benim kişisel hislerime dokunup etkilemiş bir şey, cinsiyete hakim olmanın Greko-Romalı soyağacını izleme denemesine dair, Foucault'nun yeniden Özne kategorisini getirmesi ve özellikle şu açıklamasıdır (*Les Nouvelles*'de 29 Mayıs 1984'te yayımlanmış bir görüşmede): "Bir öznenin bünyesini elde ettiğimiz sürece Özneleşme diyeceğim."

Zira Foucault'da tespit edilebilecek tek konformizm -neredeyse bütün tanınmış Fransız filozoflarının kurup

sürdürdüğü bir konformizm– en azından kuramsal yazı-
larında, Lacan'dan kaçınmaya çalışmasıydı.

Zira onun tek derdi, kendi içsel, ani ve kahkahalı kana-
atinin teminat ettiği şeylerdi ve bu kanaat hem direngendi
hem de bilimle donatılmıştı.

Jacques Derrida (1930–2004)

Fransa'da 1960'larda bir felsefi an yaşanmıştı, Frédéric Worms'un sevdiği ifadeyi kullanırsak. Bunun unutulmasını örgütlemeye çalışmış gözükenler bile bunu bilirler. Belki de bu, 1962 ile 1968 arasındaki o beş yoğun yıldan, Cezayir savaşının sonu ile 1968-1976 dönemindeki devrimci fırtına arasındaki dönemden fazlası değildi. Bir andan ibaret, evet, ama bu gerçekten yakıcı yoğunluktaki bir an gibi hissedildi. Şimdi artık Jacques Derrida ölmüş olduğuna göre diyebiliriz ki bu anla özdeşleşen felsefi kuşak neredeyse tamamen bitmiştir. Tek bir emekli vasi figürü kaldı, ihtişamla kaplanmış umursamaz bir yaşlı insan: Claude Levi-Strauss.

Bu nedenle ilk olarak deneyimlediğim, pek de asil bir his değil. Esasen içimden şöyle geçirdim: "Artık yaşlılar biz olduk."

Yani, biz ... Biz ... kimiz biz? Valla gayet özgül anlamıyla bizler o vefat etmiş olanların dolaysız müritleriyiz. 1962

ile 1968 arasındaki o yıllarda yirmi ila otuz yaşlarında olan bizler, o ustaların derslerini tutkuyla takip etmiş olan bizler, onların yaşlanıp ölmesi ile artık yaşlılar olan bizler. Onların yaşlılar olmasıyla aynı anlamda değil bu, çünkü onlar bahsettiğim o anın imzasıydılar ve çünkü mevcut an muhtemelen herhangi bir imzayı hak etmiyor. Ama bizler de bütün gençliğimizi böyle ustaları dinleyerek ve okuyarak, gece gündüz onların önermelerini tartışarak geçirmiş yaşlılarız. Bizler onların muhafazasında yaşamıştık, her şeye rağmen. Onların ruhsal koruması altındaydık. Artık onlar bize bunu veremezler. Onların üstün sesleri artık bizlerle gerçeğin arasında durmuyor.

Bu nedenle aniden ölen Jacques Derrida'ya ve bu vesileyle bütün diğerlerine hürmet sunmamızda ısrar ediyorum – bence görev bunu talep eder. 1960'ların müthiş anının bütün ölü imzacılarına.

Münasip olan hürmetin felsefi bir hürmet olacağına inanıyorum. Bu, ayırıcı işaret ederek ona kendi gücünü veren hürmettir. Bu hürmeti sunabilmek için biraz hazırlığa ihtiyacım var ve bunları burada aşırı basit biçimde vereceğim.

Gerekçesi olan bir basitlik. Zira onun akışkan yazısındaki afallatıcı uçuculuğun altında, Derrida'da sahici bir basitlik, direngen ve değişmez bir basitlik vardı. Ölümünden

sonra özellikle Amerikan basınında ona yönelik şiddetli saldırılar yapılmasının birçok sebebinden bir tanesi budur. Bu “çetrefil düşünür” ve “kavranılmaz yazar”a yönelik saldırılar en bayağı anti-entelektüel hakaretlerden öte bir şey değildi.

Gelin bu hakaretlere “Teksaslı” diyelim ve bunlara dair başka hiçbir söz etmeyelim.

Varsayalım ki varolan dediğimiz şey –terime Heidegger’in verdiği anlamda– bir çoksallıktır ve bu varolanın gözükmemesini dert etmekteyiz, demek ki bu varolanın kendisini belirli bir dünyada açık ettiğini söyleyebiliriz. Varsayalım ki bu varolanı düşünmeyi deniyoruz, ama basit oluş terimleriyle değil, başka deyişle onun *generique* veya belirsiz oluşunu teşkil eden saf çoksallığın terimleriyle değil, ama onu orada olduğu ölçüde –fenomenolojik jest tam anlamıyla budur–, dolayısıyla bu dünyada olduğu ölçüde, ya da bu dünyanın ufkunda gözüktüğü ölçüde düşünmeyi deniyoruz. Bizden önceki birçoklarıyla uzlaşarak, bu oluşun dünyadaki gözükmemesine onun *varoluşu* diyelim.

Oluş ve varoluş arasındaki yeni (ve tamamen akılcı) bir ayrımın teknik ayrıntılandırılması çeşitli biçimler alabilir ve burada ayrıntılara girmemiz söz konusu değil. Basitçe diyeceğim ki oluş ile orada-oluş arasındaki ilişki veya çoksallık ile dünyaya işleniş arasındaki ilişki, aşkınsal bir

ilişkidir. Bu, her çoksallığa dünyada bir varolma derecesi, gözükmeye derecesi tayin edilmesinden oluşur. Belirli bir dünyada gözükmeye *olarak* varolma olgusu, kaçınılmaz olarak, bu dünyadaki belirli bir gözükmeye derecesi ile, bir gözükmeye yoğunluğu ile ilişkilendirilir, ki buna varolma yoğunluğu da diyebiliriz.

Burada çok karmaşık ama çok önemli, Derrida'nın hakkında bir sürü şey yazdığı ve bize hakkında bir çok şey öğrettiği bir nokta vardır: Bir çoksallık birçok farklı dünyada gözükebilir. Onun bir-oluşu çoklu bir varoluşa sahip olabilir. Oluşun heryerdeliği ilkesini, oluş varolduğu ölçüde kabul ederiz. Dolayısıyla bir çoksallık çeşitli dünyalarda gözükebilir veya, aynı şey olarak, varolabilir, ama genel kural olarak o bu dünyalarda farklı yoğunluk dereceleriyle varolur. Bir dünyada yoğunca gözüktür, bir diğerinde daha zayıf gözüktür, bir üçüncüde aşırı zayıf gözüktür ve bir dördüncüde olağanüstü bir yoğunlukla gözüktür. Varoluşsal terimlerle, farklılaşmış yoğunluklarla işlenmiş olduğumuz çeşitli dünyalar arasındaki bu dolaşıma kesinlikle aşınayız. “Hayat” veya “hayatımız” dediğimiz şey sıklıkla daha düşük varolma derecesiyle gözüktüğümüz bir dünyadan, varolma derecemizin daha yoğun olduğu bir dünyaya doğru geçiştir. Bir hayat anı, yaşanmış bir deneyim işte budur.

Bizi Derrida'ya götüren temel nokta, o halde, şudur: Bir

dünyada gözüken bir çoksallık verildiğinde ve bu çoksallığın onunla birlikte varolan öğeleri verildiğinde –demek ki onu teşkil eden bütünsellik o dünyada gözükmektedir–, o çoksallıkta her zaman gözükmesi en düşük derece ile ölçülen bir bileşen bulunur.

Bu son derece önemli bir noktadır. Bunu tekrar edeyim. Bir çoksallık bir dünyada gözükür ve aşkınsal ilişki bu çoksallığın öğelerine gözükme dereceleri, varolma dereceleri verir. Ve öyle olur ki bu öğelerin en az birisi –gerçekte, tek bir tane vardır– en düşük gözükme derecesi ile gözükür, başka deyişle asgari bir varoluşa sahiptir.

Kolayca anlayabilirsiniz ki bir dünyanın aşkınsalı içinde asgari bir varoluşa sahip olmak, o dünyada hiçbir varoluşa sahip olmamakla eşdeğerdir. Dünyanın bakış açısından, mümkün olduğunca az varolmak, hiç varolmamak ile aynı şeydir. Eğer dünyanın içindeyseniz, mümkün olduğunca az varolmak hiç varolmamak demektir. İşte bu yüzden bu öğeyi “varolmayan” diye tarif ederiz.

Bir dünyada gözüken bir çoksallık verildiğinde, dolayısıyla, bu çoksallığın bir öğesi her zaman o dünyada bir varolmayan olacaktır. Bir varolmayan ontolojik terimlerle değil, ancak varoluşsal terimlerle tanımlanabilir: Her belirli dünyada asgari bir varolma derecesidir.

Size hacimli ve çok iyi bilinen bir örnek vereyim,

Derrida'nın da üzerinde çok çalıştığı bir örnek. Marx'ın burjuva veya kapitalist toplumlar üzerine analizinde, proletarya, politik çoksallıkların hakikaten varolma-yan niteliğidir. O "var olmayan şeydir." Bu onun hiçbir oluşa sahip olmadığı anlamına gelmez asla. Marx proletaryanın hiçbir oluşa sahip olmadığını bir an bile düşünmemiştir, zaten sonradan onun ne olduğunu açıklamak için cilt üstüne cilt yazmıştır. Proletaryanın sosyal ve ekonomik oluşu kuşku götürmez. Kuşkulu olan ise, her zaman olduğu gibi ve şimdi her zamankinden çok olduğu gibi, onun politik *varoluşudur*. Proletarya politik temsilden tamamen çıkarılmış olandır. Onun olduğu çoksallık analiz edilebilir ama, eğer politik dünyadaki gözükme kurallarını alırsak, orada gözükmez. Oradadır, ama asgari bir gözükme derecesiyle veya başka deyişle sıfır gözükme derecesiyle. *Enternasyonal*'de şarkısı söylenen işte budur: "Biz hiçbir şey olalım." "Biz hiçbir" ne anlama gelir? "Biz hiçbir" diye ilan edenler kendi hiçliklerini öne sürmüyorlar. Onlar basitçe dünyanın olduğu hali içinde, politik gözükme bakımından bir hiç olduklarını beyan ediyorlar. Onların politik gözükmesinin bakış açısından, onlar bir hiçtir. Ve "her şey" olmak bir dünya değişimini veya başka deyişle bir aşkınsal değişimini önşart koşar. Eğer bir varoluşun yakıştırılması değişecekse, dolayısıyla bir varolmayış değişecekse, böylece

bir çoksallığın bir dünyadaki gözükmeyişi değişecekse, aşkınsal değişmek zorundadır.

Bu hazırlıkları şimdi hemen bitirelim. Gözükmenin ya da orada-bir-dünyada-varolmanın genel yasalarından birisine göre, her zaman böyle bir varolmama noktası vardır.

Artık Derrida'nın düşüncesinde mesele edilen şeyi, stratejik anlamdaki meseleyi, Bergson'un "filozofların tek bir fikri olur" dediği anlamdaki meseleyi teşhis edebilirim. Bana göre, Derrida'nın çalışmasında mesele edilen şey, birçok çeşitli çalışma ve sonsuz çeşitli yaklaşımlar halinde dallanıp budaklanan haliyle sonu gelmez bu çalışmasında mesele edilen şey, *varolmayanın işlenişidir*. Ve varolmayanı işleme işinde, bu işlenişin, katı anlamda, imkansız olduğunun tanınmasıdır. Derrida'nın yazısında mesele edilen şey –ve burada "yazı" bir düşünme edimini adlandırır– *varolmayanın kendi işlenişi olarak işlenmesinin imkansızlığıdır*.

"İnşasızlaştırma" ne anlama gelir? Hayatının sonuna doğru Derrida şöyle demeyi çok severdi: acil bir mesele olarak inşasızlaştırmayı gereken bir şey varsa, o da inşasızlaştırmadır, inşasızlaştırma sözcüğüdür. İnşasızlaştırma akademik repertuardaki bir şeye döndü. Ona anlam verilmesi, belli bir anlamda, onun haksız edinimiydi. Bence yine de, ona göre, "inşasızlaştırma" sözcüğü hiç de akademikleştirilmiş değildi. O spekülatif bir arzunun, bir

düşünme arzusunun belirtisiydi. Temel bir düşünme arzu-su. “Onun” inşasızlaştırması buydu. Ve bu arzu, her arzu gibi, bir karşılaşma ile, bir onaylanma ile başladı. 1960’ın bütün yapısalcıları gibi, mesela Foucault gibi, Derrida da dünyanın deneyiminin her zaman bir söylemsel dayatma deneyimi olduğunu kabul etti. Dünyada olmak söylemlerce işaretlenmiş olmaktır, hatta etimizde, bedenimizde, cinsiyetimizde işaretlenmiş olmaktır, vs. Derrida’nın tezi, Derrida’nın sonucu, Derrida’nın arzusunun kaynağı, söylemsel dayatma ne biçim alırsa alsın, bu dayatmadan kaçan bir noktanın bulunmasıdır, buna *kaçış noktası* [*point de fuite*] diyebiliriz. Bence bu ifade, olabilecek en harfi anlamda alınmalıdır. Kaçış noktası, dayatma *dispositif*inin kuralından, tabii ki, kaçan bir noktadır.

Bu temelde, düşüncenin veya yazının sonlandırılmaz çalışması, bu noktayı yerelleştirmek içindir. Onu yerelleştirmek onu kavramak anlamına gelmiyor. Çünkü kavramak onu yok ederdi. Ve kaçmakta olduğu sürece onu kavrayamazsınız. Şu soruna “Derrida’nın sorunu” diyebiliriz: Kaçışı [*fuite*] kavrayan nedir? Kaçan şeyi kavrayan şey değil, hiç değil. Ama kaçışı, kaçış noktası *olarak* kavrayan şey. Buradaki zorluk, hep baştan almayı gerektiren zorluk şudur: Kaçışı kavrarsan, aynı zamanda onu baskıyorsun. Kaçış noktası, kaçış noktası *olarak* kavranamaz. Ancak

yerelleştirilebilir.

Derrida'da gösterme jestinin önerilmesi gibi bir şey vardır. Yazı jesti, yazı parmak olduğunda, kaçış noktasını hassaslıkla gösteren beyaz mürekkebe battığında, o sırada o yine kaçtığında. Onu kaçış noktası "olarak" gösteremezsiniz, ölü gösteremezsiniz. Derrida'nın her şeyden çok korktuğu şey tabii ki budur. Ölü kaçış noktasının gösterilmesi. Kaçış noktasının kendi kaçışı içinde gösterilmesi. Yani bu yazı bu gösterme olmayı deneyecektir. Ben buna yerelleştirme diyorum. Çünkü göstermek yerelleştirmektir. Şöyle demektir: "Şşş ... belki oradadır ... dikkat! Belki oradadır ... onu durdurmayın ... bırakın kaçsın ..."

Derrida avcının karşıtıdır. Avcı hayvanın duracağını umar, böylece ateş edecektir. Veya hayvan kaçarken tarayacaktır. Fakat Derrida, kaçışın kaçmayı kesmemesini umar, böylece sonu gelmez kaçışının bütün aşikarlığı içinde "şey"i (kaçış noktasını) gösterecektir. Ve dolayısıyla, kesintisiz gözden kaybolması içinde gösterecektir. Kutsal kitap terimleriyle Derrida'nın arzusundaki meseleye göre, gözükmeyenin tamamı gözden kaybolma ile, gözükle(me)me ile desteklenir ve anlam ormanında yerelleştirebileceğimiz tek yanı onun bitimsiz kaçışıdır.

Hatta kaçış noktasını yerelleştirmek -ele geçirilmesinden bahsetmiyoruz bile, bu onun ölümü anlamına

gelirdi- gerçekte imkansızdır. Çünkü kaçış noktası, yerinde olduğu zaman yer-dışarısında [*hors-lieu*] olan şeydir. Yerdeki yer-dışarısıdır. Kendi ediminde varolması ancak yerindeyken yer-dışarısında olduğu ölçüdedir, dolayısıyla onu isabetle yerelleştirmeyi de başaramayız. Onun kaçışını göstermek istiyorsunuz, bunu yapmak için onun kaçışını yerelleştiren ormanın derinliklerine dalmanız gerekir. Ve yürümeye devam ettikçe öğrenirsiniz ki yapabileceğiniz şey olsa olsa, bu kaçışı göstermek değil, çok uzak mesafeden bu kaçışın görünmesini göstermektir: bir çalılık, bir açıklık. Ve bu kendi içinde çok risklidir.

Belki en sonunda, odanın kaçış için kısıtlanması, ormanın daha düzenli veya daha az muğlaklıkla taranması mümkün olabilir. Kaçışı kavrayamaz olsanız da, onu yerelleştirmek şunu emniyete almaktan ibarettir: Söylemsel dayatma, oluşun kısıtlamaları, kaçış uzamının her şeyi kaplamasına olanak vermez. Çünkü, eğer öyle olsaydı, varolmayan hiçbir şeyi yerelleştiremezsiniz. Genellik uzamı basitçe elinizdedir. Ama yine de yürüyüş uzamınızı onun kaçtığı yere olabildiğince yakınlaşmak için kısıtlamanız gerekir. Başka deyişle, kendisini her türlü yerden hariç tutan şeye, yer-dışarısında [*hors-lieu*] duran şeye olabildiğince yakın olmak zorundasınız. İnşasızlaştırma esasen, kaçış uzamının yerelleştirilmesine olanak vermek üzere

söylemsel işlemlerin kısıtlanmasından oluşur. Bu yerelleştirme kartografideki gibi şöyle der: define burada ... veya, su kaynağı burada ... Yok olan şey burada .. ama, yavaş, yavaş ... yoksa define çalınır ... su kaynağı kurur ... Bir planım var, ama bulanık, definenin üstüne basmaktan kaçınmamıza yetecek kadar bulanık ... defineye ayağını bir bassan, tüm kıymetini yitirir ... şans bile tehlikeli ... yavaş ...

Mesela yüksek metafizik karşıtlıkları alın. Onları çaprazlamamız gerekecek. Çünkü söylemsel alanı kısıtlamak hiçbir hacimlilik, hiçbir çizgisel hacimlilik bırakmamak demektir. İkili karşıtlıkların herhangi bir yerde [*lieu*] yer-dışarısını [*hors-lieu*] yerelleştirilebilmesi mümkün değildir. Yani onları inşasızlaştırmamız gerekecek. Onları boydan boya kesmemiz gerekecek. İnşasızlaştırma işte budur. İnşasızlaştırma, temelde, kaçış uzamında, yani kaçış noktasının uzamında belli bir kısıtlamayı meydana getirebilecek işlemlerin kümesidir. Yine bu, tersten avlanmaya benzeyen bir işlemdir. Bu avlanmada yapmamız gereken gözden kaybolan sağlıklı hayvanı yakalamaktır, hayvanın herhangi bir yerden dışarı sıçramasını kavramaktır. İşte bu yüzden ona olabildiğince yakınlaşmamız gerekir. Ama belki ateş etmek için ihtiyaç duyduğumuzdan çok daha fazla yaklaşmak gerekir. Yani sabırla onu yerelleştirmelisiniz. Bu, kasaba ve kır arasında, dağlar ve vadiler arasında, oluş

ve varolan arasındaki yüksek ayrımların temel kartografisini önşart koşar ve ızgara örüntüsünün ölçeği bu nedenle adım adım küçültülmelidir.

Bir dizi tartışma buradan gelir. Heidegger ile tartışması, örneğin, oluş ile varolan arasındaki farkın gerçek getirisi üzerinedir. Derrida “*différance*” kavramını tasarladığında, oluş/varolan ayrımını kaçış noktasında etkinleştirebilen tek bir terim önermek ister. Derrida, oluş/varolan farkında metafizik karşıtlıktan ne kaldıysa onu *kaçırır* ve onu öyle bir yoldan *kaçırır* ki, farkı fark olarak, *kendi edimi içinde* kavrayabiliriz. Ve eylem içinde *différance*, açıktır ki, oluş ile varolan arasındaki her karşıtlığın kaçış noktasında duran, herhangi bir anlamda bu karşıtlık figürüne indirgenemeyen şeydir. Sonra da demokrasi/bütünselcilik karşıtlığını aynı yoldan incelemeliyiz. Veya Yahudi/Arap karşıtlığının Filistin çatışması üzerindeki gerçek tesirini. Yahudi/Arap karşıtlığı üzerine bir duruş aldığı anda, yine bu ikiliği inşasızlaştırır.

Yöntemde her zaman bulunacak olan şey, bir yeri, vakitsizce tasdikleyip bölünmedir, bölüntüdür, sınıflandırmadır diyen karşıtlık bakımından, bir kaçış noktasının hudutları olarak teşhis eden şeydir.

Derrida kapanmış meseleleri kapanımsızlaştırır.

Müdahale etmiş olduğu bütün sorunlarda Derrida, be-

nim cesur barış insanı dediğim şeydir. Cesurdu çünkü teşkil edilmiş haliyle bölünmeye girmemek çok cesaret ister. Ve barış insanıydı çünkü kendini karşıtlıktan hariç tutan şeyi teşhis etmek, genel kural olarak, barışa giden yoldur. Zira her hakiki barış, varolan üzerine değil, varolmayan üzerine bir anlaşmaya dayanır.

Bu çapraz direngenlik, kaba metafizik türevli bölünmelerin bu reddi, açıktır ki her şeyin kararlılık yasası altına girdiği, burada ve şimdi olduğu fırtınalı zamanlarda elverişli değildir. Derrida'yı 1968 ve 1976 yılları arasındaki kıvılcıkların hakikatinden ayrı tutan şey buydu. Çünkü o yılların hakikati kendi adını şu sözlerle söylerdi: "Bir ikiye bölünür." Arzuladığımız şey, şiirsel terimlerle, radikal çatışmanın metafiziği, karşıtlıkların sabırla inşasızlaştırılması değildi. Ve Derrida bu konuda uzlaşamazdı. Gitmesi gerekti. Sürgüne gitti, bir bakıma.

Öyle ki, onda müthiş bir spekülasyon nezaket bulunurdu ve bu onun harfiyen sabırlı oluşu ile homojendi, gerçek sabırdaki hep bulunan şiddete hiç de yabancı olmamasına rağmen. Derridacı dokunuş diye bir şey vardı. Jean-Luc Nancy ile/üzerine müthiş kitabının başlığı *Le Toucher*di [Dokunma Üzerine]. 2000 senesinden, çok güzel bir kitaptı. Bu onun "Can üzerine Tez"iydi, duyular üzerine teziydi, onun en narince Aristocu kitabıydı. Orada Derrida fiziki dünya

ile düşünce arasındaki ilişkiye yeni bir tarif vermeye çalışır. Bir kez daha, fiziki dünya ile düşünce arasındaki karşıtlığın kaçış noktasında duranın ne olduğunu bulmanız gerekir. Dokunma duyusunda bu türde bir şey bulunur. Öyle narince fiziki bir şey ki düşünceden ayırt edilemez olur.

Derrida aynı sebeple diyalog biçimine giderek daha düşkün oldu. Helene Cixous, Elisabeth Roudinesco, Habermas ve başkaları ile diyaloglar. Ve özellikle dişil konum denebilecek şeyle bir diyalog. Heteronom bir konumla diyalog içinde, belki, Yasadan kaçan şeye, uysalca *nomos*'un dışına sıçrayan şeye dokunacaksınız. Geçerken onu okşayacaksınız. Bu geçerken dokunuş Derrida'nın felsefi arzusuna çok derinden tekabül eder.

Bir şeyi arzuladığımızda onunla ne yapmak isteriz? Bu varolmayan, bu arzu, varolmayana dönük bu arzu, nihayetinde ister istemez yatırılmak zorundadır [*il faut le coucher*]. Boş bir sayfaya yatırılmak zorundadır, örneğin. Çoktan ayakları üstüne kalktığını bilmemize rağmen. Çoktan başka yerdedir. Çoktan gitmiştir. Derrida'nın arzusu böyleydi: Bir yerin varolmayanını, kaçış noktasının kaçışını, bir andan bile kısa bir süre yerelleştir, dokun, kavra. Dış-işlenişini işle.

Bu, varolmayanın temelini hiçlik sayan felsefi teamüle aykırıydı. Varolmayanın hiçlik olduğunu kesinlikle asla ve

k'ata söyleyemezsiniz. Bütün sorun budur. Metafizik hata, onarılamaz olan tek metafizik hata işte burada yatar. Tam anlamıyla [*par excellence*] metafizik hata, varolmayanı hiçlikle özdeş tutmuş olmaktır. Çünkü esasında varolmayan *olur*. İşte bu yüzden proleterler, varolmayanlar, kendi oluşları temelinde, “Biz hiçbir, her şey olalım” diyebilirler. Devrimin tanımı tam olarak budur: Bir varolmayan kendi çok-oluşunu kullanarak mutlak anlamda varolacağını bildirir. Ve bunun olması için dünyayı değiştirmeliyiz tabii ki, dünyanın aşkınsalını değiştirmeliyiz.

Varolmayan *hiçtir*. Ama hiç olmak asla olmamak ile aynı şey değildir. Hiç olmak belirli bir dünya veya yere özgü bir yoldan varolmamaktır. Derrida'nın düzyazısına özgü dönüşümlü sürçmeler böylece açıklığa kavuşur. Şu ikisi arasındaki sürçme: “Eğer varolmayan *olur* dersen, doğal olarak şunu göremezsin: o varolmaz” ile “eğer o varolmaz demekle yetinirsen, şunu göremezsin: o *olur*”. Ve dolayısıyla, hiçbir istikrarlı karşıtlık, varolmayanın kesin statüsünü ikili karşıtlığın terimleriyle tarif etmeyi gerçekte başaramaz. Çünkü her zaman oluştan varolmayışa sürçersiniz, sonra da varolmayıştan oluşa sürçersiniz. O kadar ki, Derrida ile, artık savlama ile yadsıma arasındaki temel ayırmadan yetkilenmeyen bir mantığa kavuşursunuz.

Bence meselenin düğüm noktası budur. İnşasızlaştır-

manın kendi sınırına ulaşması, işlemlediğiniz mantıksal uzamın artık hiç de savlama ile yadsıma arasındaki karşıtlık uzamı olmadığı zaman olur. Diyebilirim ki dokunma budur. Bir şeye dokunduğunuzda, o şeysinizdir ve o şey değilsinizdir. Sevgiyle okşamanın bütün trajedisi budur. Bir metin ya da politik hal ile ilişkilenenin, bir beden sevgiyle okşanması ilişkisindeki mantık yoluyla olması: inşasızlaştırmanın ideali budur. Dokunmanın ideali budur. Dokunmada, dokunan şey dokunulan şeyden sadece bir varolmayan ile, atfedilemez bir kaçış noktası ile ayrılmıştır. Zira dokunmaya dahil iki “eyleyici” –etkin ve edilgin– arasındaki ayrım dokunma ediminden ibarettir, bu da tabii ki, onları birbirine bağlayan şeydir. Belirgin sürçme budur ve bu sürçmenin işareti, bağlanacağı çivi, varolmayandır.

Derrida bu sürçmeyi dilin içine yerleştirdi. Son düşeceğim not bu olacak. Her gerçek dünyanın bir sürçme olduğunu söylemeye çalıştı. Bir söz bir atıf değildir, bir imleyen değildir; o bir sürçmedir, oluş ile varoluş arasında bir sürçmedir. Bir sözün kulağa hakiki gelmesi, sürçtüğünde veya zaman içinde varolmayan ile kaydığında olur. “Kayın ölümlüler, ısrar etmeyin”,^{60*} bence Derrida’nın kendi sözlerini yazmakla söylediği buydu. İşte bu yüzden

60* Opera yazarı Pierre-Charles Roy’un (1683-1764) bir kıtasına atıl yapılıyor. –ç.n.

o çok eleştirilmiştir. Bazen ben bile onun sıradışı sözlü akrobasilerinden, türetimlerinden, düzyazısının bitmeyen kaymasından rahatsız olurdum. Ama sürçmenin gösterimi varolmayana dönük arzuyu desteklediğine göre, bütün bunlara hak verebiliriz, hak vermek zorundayız. Kaçış noktasını dili özgür kılarak ortaya koymak zorundasınız. Bir kaçış diline sahip olmak zorundasınız. Ancak varolmayana dayanabilen bir dil kullanırsanız, varolmayanın gösterimini örgütleyebilirsiniz. Bir kaçış dili. Ve o halde, Genet'nin dediği gibi, "Benim zaferim sözlüdür."

Benim nihai hürmetim de sözlü olacaktır.

Derrida'ya hürmet olarak, bundan böyle "inexistence"i [varolmayış] "a" ile yazacağım. Inexistence. Aynı onun difference demesindeki gibi. Ve temelde bu, onun uzun zaman önce "difference" sözcüğünü icat etmekle kastettiği şeye çok yakınlaşır. Difference sözcüğü, temelde, Derrida'nın varolmayanı yatırmaya çalışma işleminin vasıtasıdır. Yazıda bir şeyi nasıl yatırırırsanız öyle yatırmak. Difference-taki varolmayanı bir yazı edimi olarak, bir sürçme olarak yatırmaya çalıştı. Ben de ondan öğrenerek, varolmayanı, "e"den "a"ya sürçmeye uğratarak, yatırmaya çalışacağım; bu sürçmenin işaret ettiği şudur: Varolmayış yolundaki dünyevilik, onun oluşunu, hiç de indirgenemez kılmaz. Biz hiçiz, her şey olalım. Inexistence'in [varolmayış] buyruğu

budur. Bundan hiçbir çıkış yolu yoktur. Bu buyruğun uyanık bekçisi olmuş olduğu için Jacques Derrida'ya teşekkür ediyorum.

Tıpkı sesinin gücünde olduğu gibi, susturulmuş ve kulak tırmalayan, inatçı, “tarz” sözcüğüyle tam ifade edilemeyecek bir şey vardır Jean Borreil’in yazısında.⁶¹

Kaldı ki Borreil tarzdan kuşku duyardı. Düşüncesinin beğenmediği başlıca şeyler istikrar, küstahlık ve beylik terbiyeydi. Uygunluk kolayca bir tarz meselesine dönebilir. Şöyle yazıyor: “Ahlaki düzene, hatta ırkçılığa bile tahammül ederiz, yeter ki onu bir terbiyelilik sureti olarak işleyecek bir tarz ile süslenmiş olsun.” Borreil’e göre tarz sıklıkla iğrençliğe bir kılıf giydirilmesidir. Ama belki onun kendi tarzının bütün derdi küstahlığın alt edilmesidir. Düşüncesinin durgunlaşmasında, yolculuğunda veya gülümserken taşıdığı tanımlayıcı basınçta tekil bir nezaket keşfetti.

Muhtemelen bu, sorgulamaya verdiği sıradışı rol ile başladı. Sorgulama diyorum, soru demiyorum. Borreil’de

61 Atıflar: *La Raison nomade*, Paris: Payot-RivA.g.es, 1993 .

hiçbir araştırmacı hermenötik yoktur, ama sayısız soru işareti vardır ve maddidirler. Bu işaretlendirmeler hem sizden hem de söz konusu yazardan, soruları özetlemenizi isterler, ama duruş almanızı [*faire le point*] da isterler, yolculuğun bulunduğu noktayı ve göçebenin dünyadaki konumunu [*point*] tarif etmenizi isterler, onun tarif ettiği gibi. Olduğu yerdeki sürgünün konumudur bu, tekilliklerin eşitliği motifidir.

Onun yazısı sorgulamalarla doludur, ama düşüncesi anlam ve yazgı üzerine yüksek sorgulamaya ara verdiğiğinden değil. Aksine, sorgulamalarla doludur çünkü bizi davet ettiği yöndeki hareket hemen bir içsel ve kes- tirilemez duraklamaya varır. Her zaman sorgulamayı sadakatle takip eden bir yanıt vardır. Orada olması, yönelmemiz gereken şeyin bir yanıt olduğuna, örtüsü açılıp ortaya çıkacak bir zaten-orada olmadığına işaret etmek içindir. Yanıt paylaşılmış bir anın imkanıdır. Borreil “Tahammül edilemez olan nedir?” diye sorduğunda hemen yanıtlar: “Reddetmeyi ve başkaldırıyı kışkırtan şeydir.” Hyperion’dan bahsederken “Bilgi neden başarısız olur?” diye sorduğunda şöyle yanıtlar: “Çünkü düşünme uyumsuzlukları çözündüremez.” İyi bilinen kurucu anekdot bile bir sorgulama ile başlatılır. Kinik Diyojen’in skandalvari icadını bize hatırlatmak için, anlatı ve onun yorumlanmasını kullanır. Şöyle sorar:

“Bu felsefi edim tam anlamıyla [*par excellence*] nedir?” Ve yanıtlar: “Diyojen’in pazar yerinde mastürbasyon yapması.” Ve sorar: “Bu bize ne ders öğretir?” Ve hemen yanıtlar, sanki kendisi okul çocuğuymuş da samimi ama katı ustası ona düşünsün diye, kendisi için düşünsün diye sormuş gibi: “Ders, o zamanki Yunanlılara göre, bu yeni paradokstur: pazar yeri benim yatak odamdır, kamusal alan bir özel alandır.” Bu sorgulamayı izlersek, düşünce demir almaya ve kesinsiz bir denize doğru yelken açmaya zorlanır; düşünce kendisine göre, Borreil’in görüşünce herkesin her-kese göre olduğu o yarı-başkası olur. Göçebe imgenin en baştan işlendiği o tekil tarz, sorgulamanın kuralı altında olmayan hiçbir şey savlamaz asla ve sorgulama ile yanıtın arasına sabah kalkışı ile akşam duraklaması arasındaki aralığı koyar.

Onun düşünce tarzı bu nedenle denizle ve limanlarla ilişkilendirir. Zira düşüncenin düşmanı haklı mülk sahi-bidir diye Borreil sürekli teşhis eder. Polis’in sahibi, mal-ların sahibi, politikanın sahibi ve nihayetinde, bizzat düşünce-nin müstakbel sahibi. Düşüncenin düşmanı kendi toprak-larında yerleşmiştir, özel [*propre*] anlamıyla edinmiştir, özel-mülk [*propre-ietaire*] sahibidir. Denizle ve limanlarla ilişkilenen düşünce özel-mülk sahibini yoksun bırakır. Ve Borreil sonra sorar:

Limanlar, kendi kişisel selametlerini her zaman *polis*'in selametinin önüne koyan tüccar ve “kapitalist”ler için bir uzam değiller mi? Fuhuş ve gece uzamı değiller mi, agoradaki agonsal tartışmaları ışıklarıyla dolduran güneşin tam tersi değiller mi? Kısacası limanlar Kozmopolis'in imgesi, hatta onun dünyevi bir ikamesi değiller mi?

Nitekim, Borreil'i izlersek, düşünce gezinen ve zor bir çizgiyi takip eder ve yönünü bulabileceği hiçbir sabit noktası yoktur. Kendi konumunu herhangi bir ideal güneş olmadan çizer. Bu öncelikle, herhangi bir dikeylik taşımayan düşüncedir, eşitliğin saf yatay düzleminde hareket eden düşüncedir.

Bu içkinlik düzleminin sembolü modern şehirdir. Borreil şöyle der: “Şehir, saf düzlem.” Veya başka deyişle, “Heideggerci ve şiirsel toprak”ın aleni karşıtı: “şehrin yataylığı, bütün yönlerde çiğnenen ve anlam taşımayan.” Joyce'un Dublin'i, diğer tüm yazarlardan çok sevdiği ve okuduğu bu modern yazarın şahitlik ettiği “hiçbir yer.”

Düşüncenin iki şeyden kaçınması gerektiğini söyleyeceğim: halka [*boucle*] ve çıkıntı [*surplomb*]. Düşünce ancak bu ikisinden kaçınılması ile yarı-başkaları sahasının yataylığına, akranların eşitliğine emanet edilebilir.

Halkalardan kaçınma Borreil'de birçok biçim alır. İlk

önce diyeceğiz ki düşünce yerel temelde ilerlemelidir ve bu da onu kökensel olduğu varsayılan bir motife geri götürecektir hiçbir genel hareketi önşart koşmaz. Elimizde olan aslında yerel felaketlerdir, inatla meydana gelmelerine tanık olduğumuz şeylerdir. Düşünce kendisini buna elinden geldiğince uyumlandırır. Şöyle sorar: “Bir sözü [*une parole*] bir dizi felakete nasıl uyumlandırırız?” Bu uyumlandırma her zaman bir noktadan diğerine ilerleyen bir tarz kurar, asla genel çıkarımlar yapma meselesi olmaz. Bu bakımdan onun, atıfları, özel adları kullanma tarzından daha çarpıcı hiçbir şey hakikaten olamaz. Burada elimizde azami bir ihtimalsizlik, bir sürpriz, bir tür adların çalınması var. Dahası, şöyle der: “felsefe tarihi ile ilişkimiz olmalıdır, ama alimlik ilişkisi değil, çarpıtma ve ele geçirme ilişkisi, hatta belki çalma ilişkisi.”

Felsefe tarihinden, ama sırf ondan değil. *L'Impossible retour à Ithaque* i alın. Homeros ve Odysseus ile ve *Traite du sublime*'deki eleştiriyi başlar. Zira, geçerken söylenmiş olsun, Borreil bir sürü şeyi bilir, her şeyi bilir. Sonra şarklı olanın, ağırbaşlılığın motifleri aniden bizim yolumuzu değiştirerek Hölderlin'e doğru, Kleist'a doğru çevirir.

Arkaplanda, Goethe ve Schiller'i seçebiliriz. Seyahat meselesi, düşüncenin hareketi meselesi akutlaşır: “seyahat bir felakettir.” Özel [*propre*] olanın yok edilişi duyurulmuştur:

“Eve gitmekle aynı meseledir; ama artık gidilecek herhangi bir ev yoktur.” Biz de Ulysses’in geri dönüşünü mümkün kılan nedir diye sorarız kendimize. Bizi hiçbir şeyin kestiremeyeceği bir limana getiren o çok önemli “Sirenler” bölümüdür bu: Michel Foucault. İzdırıp ve ölümün katedilmesiyle ilgilidir. Bir başka sorgulamaya ve onun yanıtına karşılık gelen merkezdeki sözü içimiz burkularak okuruz: “Ölümü katettiğimiz zaman yapılacak ne kalır geriye? Eve gitmek.” Ölümü katetmekle geri dönülmesi arasındaki bu bağlantı Hegel’i anımsatır, o da bizi duraklar ve yerelleştirmeler yoluyla, Tübingen yoluyla Hyperiona, Hölderlin’e, batan güneşe yakılan ağıtlara götürür. Ve sonunda Joyce’un şehirli yataylığı uğruna Akdeniz hükümsüz kılınır.

Bunda anarşik veya beceriksiz hiçbir şey yok. Bir noktadan diğer noktaya bir deniz yolculuğu, sahile sarılması, kazandığı şeye tutunması, bundan öte bir şey değil. Borreil’in düşünce tarzı Rimbaud’nun düsturunu düstur edinir: “Kazanmadığın şeye tutun.” Tek başına bu, halka ve Bütünsellik sirenlerinin ayartısına kapılmayacağımızın güvencesidir.

Joyce’tan böyle söz eder, ama Joyce onun kendi seyahatinde bir şamandır: “Ne düşünümsel dil ne de bilincin Odysseusçu yürüyüşü. Molly Bloom’un monoloğu.” Monolog halkaya yanittir. Kendi isteğiyle kendiliğin olumlayıcı

Başkalaşmasına doğru giden şey anlamında anlaşılmalıdır. Özel [*propre*] olanın yitiminin monoloğu, bir bitişin yokluğunun monoloğu, yarı-başkanın onaylamasının monoloğu.

Onun düsturuna göre hiçbir geri dönüş yoktur, sadece yitim vardır ve bu yitim bizim modern özgürlüğümüzdür, diyebiliriz ki, halkasızlaşmış [*debouclee*] olan özgürlüktür. Şöyle ifade edeceğiz: “İthak’a hiçbir zaman geri dönmeyiz. Kaybolmamız kendimizi bir kez daha bulmak için değil, kaybolmak içindir ve bütün mesele budur.” Yine Rimbaud, şunu diyen Rimbaud: “Terk etmeyiz.” Borreil daha ziyade şöyle derdi: “Ah evet ederiz!” Sorun şudur ki geri dönmeyiz [*revenir*], atlatmayız [*en revenir*]. Ama kaçınılacak diğer tuzak, çıkıntının tuzağıdır. Borreil’in çok önemsedığı düşünce tarzı evrenselin geri çevrilmesidir. Zira evrensel, özel olan tarafından, Batı’ya özel olan tarafından kamufle edilmiş küstahlıktan öte bir şey değildir. Tarzdaki iki katlı bahisi tanımlayan şey budur: düzyazının tekilliği üzerine bir bahis ve onun benzeşimi ve paylaşılmaya yatkınlığı üzerine bir bahis. Ama o mühim noktaya ulaşmadan önce bir çığ dolusu sorumuz var:

Bu benzemez akranlarla ne yapmalıyız? Sözlerle üstü örtülmüş bir sıkıntı ile ne yapmalıyız? Devamlı bir felakette,

devamlı bir yok edilişte tahammül edilemez olanı nasıl keşfedeceğiz? Kuşatılmamış olması sebebiyle tutacağımız söz ne olmalı, Afrika'da Batı için dedikleri gibi, hatta belki "yorucu" olması sebebiyle tutacağımız söz ne olmalı?

Ve bir kerecikten zarar gelmez, yanıt bir buyruk biçimi alır: "Küstahlık ifade eden evrenselcilik karşısında bahse girmeliyiz ve yine de akranlar arasındaki eşitliğin önceliğini sürdürmeliyiz." Kendi içlerinde tehlikeli iki bahsi birbirine bağlayan, ama böylece daha da tehlikeli olan bu buyruk, Borreil'in bütün tarzına yön verir: sorgulamasını, yerel seyahatini, limanlarını, göğün yıldızlı adlarla dolmuş beklenmedik halini, inadı, monoloğu...

Bu aslında düşünce midir, yoksa bitimsiz bir açıklama mıdır? Borreil şöyle der: "Çoğul olanı düşünmek bir imkansızlık olabilir." Ancak çoğul olanın düşüncesi sahiden eşitlikçi buyruğun içeriğidir ve evrenselciliğin geri çevrilmesidir. Diyelim ki onun tarzı çoğul olanın paylaşılan açıklanışdır, bu da imkansız bir düşünceyle gizlice çoğullaşır. Bu gerilimin yönettiği metnin, tesadüfi olan bir şeyi muhafaza etmesi gerekir. Bunun, bir tesadüfi oluşun, bir karşılaşmanın, yataylığı çiğnerken kaydedilen şeyin izi olması gerekir.

Ondan alıntılarla ben de "neyin bakılmaya değer

olup neyin olmadığına a priori karar vermeyen nazarın tesadüfi doğasına yönelen dikkati” selamlıyorum.

Onun düşüncesinin tarzı bu karardışını görünür kılmaktır. Karardışı, ama kararsızlık olmayan, çatallanmış bir rota, düzyazının sapmasının yerel çıkışı olan bir karardışı. Öyle ki sonunda gittiğimizi hayal ettiğimiz yerde olmayız. Hasar görmüşüz ve sisteki uçaklar gibi, yabancı bir toprağa saptırılmışız. Bu ayrıca evdeyiz demektir, zira bu saptırma, özel olanın özeldışılığını, yerli olanın başkalığını, bütün halkaların kırılışını ve bütün çıkıntıların imkansızlığını bize açıkça gösterir.

Jean Borreil ile keskin politik uyuşmazlıklarımızın olduğu zamanları hatırlıyorum. O günkü terminolojiyi bir yana bırakarak, beni eleştirmesinin gerçek sebebini görmeliyim: neyin görmeye değer olduğuna fazla çabuk karar vermem. Öyle ki onun düşünce tarzı, bütünü itibariyle, olağan bir politika tarzı değildi. Ne de bir felsefe tarzıydı. O bir filozoftu, ama bir felsefe filozofu değildi. O daha çok bir şahit gibiydi. Onun düşüncesinde, tekillik ile benzeşim arasındaki denge, bulunamayacak kadar hassastır. Yararsız kavram arayışlarıyla ilgilenmekten ziyade o, yerel noktayı bulmakla meşguldü, başkasının söylemini –iyice– duyabileceğimiz kozmopolit limanı bulmakla meşguldü. François Châtelet’den bahsederken şöyle derdi: “Saygı ve saygısızlık:

başkasının nedenlerini dinlemenin romantik olmayan yolu budur.”

Ve nihayetinde konu bundan ibarettir: romantik olmayan bir düşünce tarzı, kavramın bütün kahramanlarının uzaklaştırılması, kendinden emin bir sabır, kardeşçe toprağın sürülmesi. Ve son olarak onun, hem Claude Simon hem de kendisi hakkında, düşünce yazısından ne istediğine dair sözleri:

Merkezdeki sahneyi ele almak: onu aksatmak için ve belki, Ekim rüzgarının asmaların yapraklarını dökmesindeki gibi, gelinin soyulması ve bir resimde sergilenmesi için.

Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007)

Onunla olunca, her şey tekil bir derinlik kazanırdı.⁶² Dokunaklı [*pathos*] derinlik değil, ne de muğlak derinlik. Vefalı bir derinlik, demek isterim, onunla dostluk tecrübeme benzerdi: ketum, birkaç olguyla sürdürülen, neredeyse uzaktan, yine de mutlak düzgünlükte. Evet, Philippe Lacoue-Labarthe'ta bir düzgünlük vardı ve bu, tuhaf bir teselli noksanlığıyla homojendi. Bunu hissettiren insanın hep tesellsiz oluşu, dünya henüz dünya olmayı başaramadığı içindi. Teselli edilemez, düzgün, derin çünkü mutlak düzgünlükte; onun düşüncesi böyleydi, benim okuduğuma göre, anladığıma göre böyleydi.

Tabii ki Heidegger'in düşüncenin özünü mesele eden düsturunu muhafaza etmişti, hem de dönüştürmüştü. O

⁶² Bu kısımdaki atıflar Lacoue-Labarthe'in şu çalışmalarına yapılıyor: *L'Imitation des modernes*, Paris: Galilee, 1986; *La Poesie comme experience*, Paris: Christian Bourgois, 1997; *Musica ficta (Figures de Wagner)*, Paris: Christian Bourgois, 1991; *La Fiction du politique*, Paris: Christian Bourgois, 1988.

düstura tutunmuştu, çünkü, onun felsefi “tezler” demeyi reddettiği, ama kendi kesintisiz deneyleme hareketi içinde hâlâ tez olan şey, bana sorarsanız iki meselede örgütlenir. İlki, Adorno'dan sonra tekrar tekrar işlenmiş ve hatta canavarlık ile Heidegger dahil olmak üzere Batı'nın spekülâtif soyağacı arasındaki ilişkiye dair isabetli bir değerlendirme yapılabilecek kadar işlenmiş Auschwitz meselesi. Ardından, buna dahil ve ayrı bir mesele olarak: şiir ve şiirin, nesir-haline -gelen-şiir de diyebileceğimiz, gayri-şiiirsel içselliğinin yani başıboş özünün ortaya koyduğu haliyle, olası masumluk kipi meselesi. Onun meseleleri, kısacası, tarihsel sahamızın iki kutbu arasında yatar. Birincisi: ölümcül bir politika ile üstün sanatın düzenleme iradesinin suç ortaklığı ve onu örgütleyen, sanatın taklitçi motifinin çalışması. İkincisi: şiiirsel geri çekilme imkanı ve onu belirten sanatın her türlü çevreleyici irade ve anıtsallıktan kaçması. Üstün sanatların hepsinden sonra varolabilen bir sanat. İkisi arasındaki dolayım tiyatronun güçlüğüydü, lanetleme ile selamet.

Hepimizin içinde bulunduğu bu belirgin uzamda, Lacoue-Labarthe iki meselesine dair çalışmasını, aleni oldukları kadar tekil de olan mücadelelerle destekledi. Onun taklit edilemez tarzı burada bulunur: sert ve yuvarlatılmış, ama hem de bir nezaketle, bir sarılma gibi, bir kısıtlama.

Böylece Heidegger'in mesele edilebilirlik tahayyülünün ötesine geçti.

Spekülatif soyağacına bu canavarlığı veren şeyin taklitçi ve mitolojik doğasını tamamen keşfedebilmek için, üstün sanatın eleştirisi mantıksal sonucuna götürülmelidir. Bu demektir ki Nietzsche'nin sezdiği şeyin, yani Wagner'in afrodizyak zararlılığının çok daha ötesine gitmemiz gerekir. Sadece Wagnerciliğin değil, Wagner'le çoğu rekabet veya aşma denemesinin de, politik olanın kurgusuyla ahenkli bir sanatsal kurgulandırma [*fictionnement*] ile işlenmiş olduklarını göstermemiz gerekir. Ve bu nedenle, soyağacı terimleriyle, felaketin çağdaşı olduklarını göstermemiz gerekir. *Musica ficta (Figures de Wagner)* ve *La Fiction du politique*: Philippe'in iki elzem kitabı. Wagner, denebilir ki, birinci meselenin denenebileceği sahanın adıdır. Kurgu meselesi, yani iş başında oluşu düşünülen faşizm meselesi.

Sonra da, öbür kutupta, şiir, Heidegger'in müthiş ve unutulmaz yorumlamasından çekip alınmalıdır. Bu onu, sıkıntısının zirvesinde bile, hâlâ ve her zaman düzenleme iradesine hapseder. Ve bu sefer olumlayıcı kararlılık Hölderlin ve Paul Celan'dan gelir.

Bu arada ölmüş dostumuzun aşırı keskinliğini övelim. Meseleler ne kadar geniş olursa olsun, onları her zaman kusursuzca çevrelenmiş yerlere tayin eder: bir görev, bir

söz, çok uzak yazarlar arasında şaşırtıcı bir bağlantı, bir bölüm ... Ve ağırbaşlılıkla, düzgün, düşünceli jestlerle bizi ikna eder: zaman ve uzamın yeri sahiden budur, dünyanın düzyazısında meseleyi yoğunlaştırabileceğimiz parça buradadır. Ve bu aşırı zor görevlerden birisi ve onun açısından belirgin bir felsefi arzu, Hölderlin'i Heidegger'den çekip almaktır. Heidegger'i, kimi bakımlardan paradoksal tanımlayıcılık taşıyan ve neredeyse şairin ilk keşfi olan o güçlü hermenötikten çekip almak. Hölderlin'i ikinci kere keşfetmek; Philippe Lacoue-Labarthe'in tutkusunun olanaklı bir adı budur. Ve başka yerde, metne işlenmiş bir bölüm: Paul Celan'ın *Todtnauberg* şiirinde, bildiğimiz gibi, Heidegger ve Celan arasındaki bu karşılaşma anlatımında, ne söylendiğini, ne şifrelendiğini anlamak ve söylemek. Philippe şöyle söyler: bu şiir hiç de şiir değildir, şiir deneyimi ile düzenleme iradesinin şiiri çerçevelemesi [*arraisoner*] arasındaki radikal ayırık kılmanın bütün biçimlerin ötesine geçtiği bir düzyazıya-dönmedir. Bu düzgeçişi anlamak canavarlığı destekleyen şey bakımından şiirsel istisnayı anlamaktır. Ve bunların hepsi Philippe'in iki diğer mühim kitabının cevherini sağlar: birincisi, *L'imitation des modernes*, son zamanların en şaşırtıcı metinlerinden birisi olan "La Césure du spéculatif" ile ve en az onun kadar radikal diğer metin, *Hölderlin et les Grecs* ve evet, bu gerçekten

felsefe, drama ve şiirin bağı yazgılarını araştıran herkes için zorunlu İncil'dir. Sonra da *La Poesie comme experience*, en sonunda Celan'ın kaydını düşen yalnız ve eziyetli bir kitap.

Phillipe'in ölümünü Kaliforniya'da haber aldığım da Jean-Luc Nancy'ye ne yazdığımı burada söylemek ve açıklamak isterim. Kendimi iki anlamda yas içinde hissettim. Onun yası içinde ve onun bize vefayla, derinlikle verdiği her şeyin yası içinde. Ve onun bize henüz veremediklerinin yası içinde. Çünkü, zalimce, onun özden teselli edilemezliği bu meselelerin açıklanması ile ne zaman çatışma içine girse, açıklamaktan bir anlamda alıkonulurdu. Tek kelimeyle virtüel bir yas, dolaysız yasıma eklenen bir tür ihtiyaç fazlası acı.

Demek istediğim şey şu ki Philippe sürekli bu meselelerin geleceği üzerine çalışıyordu. O hiç de geciktirme insanı veya sonlandırılmaz sözlerin insanı değildi. Hiç öyle değil. Ama neredeyse buyurgan sözleri, savlayıcı, şiddetli formülleri, sanki çakıltaşlarını suyun karanlığına fırlatır gibi geleceğe doğru fırlatırdı. O beyanlarda, o formüllerde, eksiksiz tuzaklar, incelikli meşrulaştırmalar veya deneysel destekler her zaman bulunmazdı. Ama onun düşünce ve yazma deneyiminin süreksiz ve ihtimamlı tertiplenişinde bunlar er ya da geç kurulurdu. Böyle cümlelerle çarpılmış

ve uyandırılmışken, böyle akut beklentiler taşırken, ölümün etkisiyle altüst olup terk edilmiş olmanın da yasını tutuyorum. Ölüm bu cümleleri kapatır zira bu cümleler belki de asla anlayamayacağımız bir şeye yansıtılmışlardı. Burada Philippe Lacoue-Labarthe'in bazı "deyiş"lerini alıntılayabiliriz, hakikatleri bundan böyle kendi dolaysız bağlamları ötesindeki bir aşıkârlıkla kısıtlanmış da olsa.

L'Imitation des modernes'den: "Trajik olan, taklit edilebilenin mahvolması ile başlar." "Yunanlıları tekrar başlatmamız artık hiç de Yunanlı değiliz demektir." "Heidegger'in politik günahı trajik olanın terkidir." Ve şunu en azından acımızın içinden okuyabiliriz: "Tanrı öldü. Çevirisi: Tanrı benim."

La Poesie comme expérience'tan: "Şiirin naklettiği şey, şiir oluşu ölçüsünde kendisini çekip çıkardığı şeydir." "Şiir sanatın sekteye uğratılmasıdır." "Herhangi bir şiir her zaman fazla güzeldir, Celan'inkisi bile." Ve şurada da bugün tekil bir cınlama var: "Sanatın bitiminden sonra sanat, göstermenin acısını gösterir. Sevincin kendisi bu olabilir."

Musica ficta (Figures de Wagner): "Hiçbir estetik ya da sanatsal pratik politikasız ve masum olduğunu ilan edemez." "Wagner'in müziği figürsel bir müzikti." "İnatla sanat ve politikayı ifadelendirerek birbirine bağlamaya (ya da tekrar bağlamaya) çalıştığımız o yere gitmekle yükümlü-

yüz. Hâlâ, bu bağlanmanın kavramı olarak figürü yok etmemiz gerekiyor.” Ve son olarak, Philippe’in Wagner’e olan bütün suçlamalarına rağmen, onu kendi hasmıyla, bizi de o sapkın büyücünün ardıllarıyla özdeşleştireceğim: “Wagner’in çalışması, gelecek kuşaklara mirası, imkansız bir görevdir: tamamlanmış olanı devam ettirmek.”

Düşüncenin geleceğine doğru, ilk ve öncelikle onun kendi düşüncesinin geleceğine doğru fırlatılmış bu birçok deyişten tek bir tanesini hatırlamam gerekseydi, belki birçok kez alıntıladığım, tarihimizin saf mevcut anında apaçık ve şiddetli olduğu kadar da tahammülü zor olan şu deyiş olurdu: “Nazizm bir hümanizmdir.”

Uzlaşsak da uzlaşmasak da bu, Wagnerci bahisle ilgilidir: “tamamlanmış olanı devam ettir.” Onun aksine, bu üstün sanatın mitolojiyle desteklenmediğini öne sürmeliyiz, Wagner’in proto-faşistliğinin, en az Hölderlin’in Heidegger’in düzenleyici iradesinin tuzağına düştüğü iddiası kadar kuşkulu bir iddia olduğunu, Wagner’in gerçek akıbetinin hâlâ sürüncemede olduğunu, uzun bir sapmalar dizilişinin ardından hâlâ bizim ilerimizde kaldığını söylemeliyiz. Temelde, Heidegger Hölderlin’e karşı olumlu terimlerle neyse, Lacoue-Labarthe’in da olumsuz terimlerle o olduğunu: tarihsel bir inşanın hasar görmüş desteği olduğunu söylemeliyiz. Böylece, kendi ilerisine fırlattığı çakıtaşla-

rının izini sürerek bizi yanıtlardı, biz de atışmaya devam etmiş olurduk, bu berrak, mesafeli, derin dostluk içinde. Ama o öldü. Bize verdiği yasını tuttuğumuzu, o çekişmenin yasını, dostluk ve metanetiyle canlandırdığı diğer tüm çekişmelerin yasını tuttuğumuzu söylememiz yetsin. Gerçekleştirebilseydik, bu çekişmelerin akışı içinde bize, ek olarak, bağış yapmanın sırrını da söylerdi.

Gilles Châtelet (1945–1999)

Onun yaklaşımını unutmak, metnin arkasında bırakmak mümkün mü? Bu coşkun, karmaşık düzyazıyı, onun hem ketum hem de yırtıcılıkla spekülâtif meydana sokulma yoluna bağlamamak mümkün mü? Bence değil. Bu kolokyu-mu bitirmek üzere söylemek istiyorum: Gilles Châtelet'nin düzyazısı başka hiçbir denemecinin düzyazısına benzemez. Hele ki bir epistemologun düzyazısına asla benzemez. Epistemolog, bilimi bilim tarihine döndürerek, bilim tarihini de felsefeden ayırılmış bir nesneye döndürerek, hem bilimin dirimselliğini hem de felsefeyi kavrama yeteneklerini, gayet basitçe, öldüren birisidir. Gilles Châtelet birçok farklı yoldan "Epistemolojiye ateş açın!" derdi. Bu "Yaşasın felsefe!" demenin birçok yolundan birisiydi. Böyle derdi, çünkü o aynı zamanda matematikçi, fizikçi, tarihçi ve filozoftu. Ama böyle demesinin bir sebebi de trajik bir eşcinsel ve depresif bir hasta oluşu olurdu. Kendi içinde duyduğu

içgüdü ile söylerdi, hem kendisinin dediği gibi “açık-görüşlü bir queer” içgüdüleriyle, hem de kavramın yaşamını düşüncenin ölümle yarışı sayan hasta bir insanın içgüdüleriyle söylerdi. Ve “Epistemolojiye ateş açın!” demesiyle bilimle felsefe arasındaki, diyalektik dediği, ince ve tersinebilir bağı örerd. Belki de “Epistemolojiye ateş açın!”, her şeyden önce, düşüncenin, ya da bilimsel düşüncenin, bir bedenin jest yetilerine kapılmış olması demekti. Demek ki bu jest yetisinin açıklanması, Hegel veya Schelling’in tek seferde biçimini kurduğu gibi bir spekülâtif anıtsallığı gerektirirdi. En samimi jestten, en incelikli cebirsel yazıdan, varolan bir şeyin evrensel hareketine kadar gitmeliyiz. İşte bu yüzden Gilles Châtelet’nin metnini onun bedeninin tekil yetisinden, sesindeki alaylı cüretinden ayıramayız – iğrenç bir istismar olurdu bu. Bedenle metin arasında ... tarz, hem revolverle ateş eden birisinin, hem de dantel yapan birisinin düzyazısı.

Biz de onun oluş ve düşünüş yoluna içsel olan şu hipotezi öne süreceğiz: Gilles Châtelet’yi yıpratın şey aşırı bir bedendi, yeterince diyalektik olmayan, yazma gücünün fazla uzağında, fazla içedönük bir kendini dert etmeydi. Trajediler, korkunç trajediler ve tüketilmek, çoraklaşma, onun bedenini yazma yetisinden ayırdı. Yani ayırma çok aşırılara götürülmeli. Daha öteye gidin. Bu sakın ayırık

kılma, çok dolayımıydı ve şöyle bir romantik sadakati vardı: beden vefat etmelidir çünkü düşünceyle canlı bir gerilim içinde varolmaz. Evet, beden vefat eder çünkü diyalektik ona ulaşamaz.

Yani kendimize soruyoruz, bir çıkış noktası olarak ve bu hayat ve ölüme hürmet içinde, ona göre diyalektik ne demekti? Gayet açıktır ki *Les Enjeux du mobile*'deki diyalektik, önceden varolan iki çelişkili terimin sentetik nötrleştirilmesi değil, aniden “ taraflar ” olarak ortaya çıktıkları boyutu tertipleyen ifadelendirmenin keşfidir. “İfadelendirme” [*articulation*] sözcüğü Châtelet'nin anahtar imleyenlerinden birisidir. İkiliğin herhangi bir belirleniminden önce gelen bir işlemin etkin birliğini adlandırır; diyalektik sahiden “bir ikiye bölünür”dür, “iki bire azaltılır” değildir. Şunu anlamak gerekir ki, Bir, (Bir'in İki'den ayrılmasından önce hâlâ mevcut olan) ifadelendirmenin gizil oyunu ile açılmış bir boyuttan öte bir şey değildir. Diyalektik hiçbir zaman ikili kavramlar dizilişi değildir. Diyalektik ifadelendirilmiş bir uzamın kutuplaşmasıdır. İşte bu yüzden Gilles Châtelet, Alman romantizminin manyetik kutuplara, çekme ve itmeye, elektrik kutuplarına ve seçici yakınlıklara saplantılı doğa felsefesine sürekli geri dönebildi ve dönmeliydi.

Ve eğer onu anlamak istiyorsak, her zaman o boyutun

karmaşasına geri gitmeliyiz, ifadelendirmeye ikilinin dinamik çıkışına, bilimin doğal bereketini çalıştığı, icat ettiği ve açıkladığı andaki merkezi sezgiye geri gitmeliyiz. Ve bunu örneklerle çok yakın durarak, Oresme şemaları, Grassmann dörtgeni, Poisson'un virtüel bölümlmeleri, Argand'ın yanalları [*latent*] diye bilinen ilham darbelerine çok yakın durarak yapmalıyız. Bu bilgince yakınlık hiçbir bilim tarihi inşa etmez; basitçe bilimsel düşüncede epik olanı düşünmeye çalışır. Gilles Châtelet'de sürekli, varolduğu haliyle bilimin dışında durmama arzusu vardır. Gayesi, evet, bilginin öznelliğini tekrar keşfedip yazmaktır, ama öğretildiğinde veya dayatıldığında yaptırdığı jestleri değil, evde tek başına olduğunda yaptığı jestleri yazmaktır. Ve bilimin "evde" olduğundaki öznelliği, düşüncenin hayatı olan diyalektikten başka bir şey değildir.

Tabii ki Gilles Châtelet'nin müthiş polemiği, ölümün bütün güçlerini ve hareketsizliğin bütün yakışıksız teşhirlelerini lanetleyen öfkesi buradan gelir. Kuşkusuz polemikçinin kamusal başarısının onun merkezi çalışmasını maskeleyesi yazık olmuştur. Kışkırtmalar bazen yanlış anlamalara benzeyebilir. Ve hatırlamalıyız ki hepimizi sevindiren bu başarı, yakın dostumuza pek uzun süre içsel güç veya sevinç kaynağı vermemiştir, ama polemik diriliğin romantik diyalektikte elzem bir bileşen olduğunu da gizleme-

melîyiz. Zira, mefhumları yaratan açılmamanın derinine ulaşacaksa, hem zamana hem uzama dair anlayışımızdaki sahte simetriler karşısında sürekli savaşmalıyız. Bu ikisinin ayıramayacağını savunan ve zihinsel hakaretlerin dolgun repertuarını seferber eden Gilles, “olumlu ile olumsuz arasındaki kötü mizaçlı çatışma”dan ve “parçaların yanyana konmasına dair değersiz sezgilerden” bahseder. Ardışıklık fikrini reddederek “geçişli ve uzamsal olanın köleliğini”⁶³ ve doğrudan, “ardışıklık”⁶⁴ klişelerini kınar.

Ancak hem kendi aramızda hem de dışımızdaki sığ sıralamaları, hizalamaları ve simetrileri kökünden söktüğümüz zaman, hareketin iç işleyişlerine erişim kazanabiliriz. Kartezyen uzanımlandırmanın [*extension*] *partes extra partes*’ına karşı burada Bergson’u veya Deleuze’ü tanırız. Zamansal dolaşıklık uzamsal serilimden üstündür, katlanma da yanyana konmadan üstündür. Eğer bunu bilirsek ve hem bunun polemik gücünü hem de araştırmalarındaki inceliği kullanırsak, her diyalektik ikiliğin katlanmış, ifadeleştirilmiş ve kutuplaşmış olduğunu biliriz. Malumumuz olduğu üzere, harika bir formülle, “her İki onu zarflayan şeyin içine insafsızca dolaşıktır.” Ve ödül olarak, Schelling’in

63 Gilles Châtelet, *Figuring Space: Philosophy, Mathematics and Physics*, s. 145.

64 A.g.e., s. 78.

ifadelendirmenin “narinliği” dediği şeye kavuşuruz.⁶⁵ İşte bu noktada Gilles Châtelet en şaşırtıcı yeteneğini kazanır: ihtimamlarından hiçbir taviz vermediği soyut icatların şii-riyle büyüleme yeteneği. Kararsızlığın düşünceyle yeni bir yönelime dönüştüğü içten ve yoğun noktaları onun bize gösterdiği anlar hep olacaktır, bilimsel sezginin ikiye bölünen bir yol olduğu böyle anlar hep olacaktır.

Örneğin, Grassman’a atıfla, takaslanamaz cebirin di-yalektik erdemlerinin muhteşem gösterimi. Asimetri sa-yesinde, kavramın bir çeşit geometrisine harfî süreksizlik dadanmıştır; ve cebirsel kanaatkarlığından asla bir şey kaybetmezken, harflerin kendileri geometrikleşir ve dans ederler, o kadar ki, matematikçi yeni bir kinetiğe dönük yaratıcı tutunum edinebilir. Alıntılıyorum: “Harflerin serbest tarzda danslarını devrelerin birbirinin biçimini bozabildiği süreme bağlayan geometrici, kinetik formülleri kazanır.”⁶⁶ Kinetik formülleri kazanmak ve hareketler geometrisi icat etmek tabii ki cebirin düsturlarından birisidir. Bunun, ha-yatın düsturlarından birisi de olduğunu sezinleyebiliriz; kuşkusuz Gilles Châtelet’nin düşüncesinin bütün üstün yönelimlerinde aynısı geçerlidir. Bilimsel yaratımındaki örneklerin bilgince ustalığına uygundurlar, ama canlı be-denlerin hünerlerine de uygulanabilirler. Çünkü romantik

65 A.g.e., s. 94.

66 A.g.e., s. 145.

diyalektik, tam olarak, bedendir, fikrin yönelim kazandığı noktada bedenın bütün görkemiyle açığa çıkmasıdır.

Dostumuzun düşüncesinin beş belirgin düsturu saydığım şeyleri, bedenın bütün hayat menziliyle bağlarını göstererek tekrarlamak istiyorum. Ve kısacası Gilles Châtelet'nin neden bir epistemolog olmadığını göstermek istiyorum; ona göre bilime dair her beyan, hayata yönelik bir düstura çevrilebilir.

1. Birincisi, Gilles Châtelet'ye göre spekülative kanıdan çok daha fazlası olan, bilim felsefesinde bir topostan çok daha fazlası olan bir motif. Bunun, varoluşsal, hatta politik bir kesinlik olduğunu söyleyebilirim; çünkü bu. romantik diyalektiğin ta kendisidir: Düşüncenin bedende kökleri vardır. Beden dinamik uzamsallık olarak kavranır. Husserl geometrinin dirimsel ve ön-kestirimsel kökenlerini aramışken, Gilles Châtelet şöyle diyecektir: "Düşüncenin kökenleri geometriktir." Her düşünce bir uzam ile bir jestin bir arada düğümleniş, hatta belki bir uzamın jestle açımlanmasıdır. Bu motife karşılık gelen hayat düsturu şöyle yazılabilir: "Bedenine adalet veren uzamı açımlandır." Gilles Châtelet'nin gece partilerini sevmesi bu düstura riayet ediyordu. Bu görüldüğünden daha sofucadır çünkü hazzın gececil uzamının inşa edilmesi en az bir rıza biçimi olduğu kadar bir görevdir de.

2. Düşüncenin geometrik kökenleri ancak bütün fiilileşmelerin –hatta daha ziyade bütün söze dökümlerin– ifadelendirme potansiyelini, yani onun yerleştirilme ilkesini ayırt ederek keşfedilebilir. Geometri Kartezyen anlamdaki dışadönük uzanım bilimi değildir; dışa çıkartılacak ve koyulaştırılacak bir kaynaktır, biçimsizleştirmenin jestli bir dilidir, hakikaten fiziki bir virtüelliktir. Öyle ki bir tür uzamsal dahiliyet bakımından düşünmemiz gerekir, düşünme jestinin kışkırtırken eşlik de ettiği çeşitlenmenin içedönük erdemi bakımından düşünmemiz gerekir.

Canlılar alemine dönersek, belki, ne yazık ki, başkalığın ve dış dünyanın öznel özünün yalnızlık ve dahiliyet olduğunu belirtmeli. Gilles Châtelet sayısız insan tanırdı, ama görünüşteki bu genişliğin içinde, ağır dozda ve kuşkusuz nihayetinde ölümcül olan bir yalnızlık ve geri çekilme vardı.

3. Gizil süreklilik her zaman süreksiz bölümlmeden daha önemlidir: Koyré, Kuhn, Popper ve Lakatos süreksizliğin havarileridir, Châtelet ise görünüşteki polemiklerinin arkasındaki birliği görür ve onların “kırılmalar”ı, “devrimler”i ve “yanlışlanabilirlikler”inin karşısına, düşünceyi yerelleştirmenin farklı bir yolu konmalıdır.

Yani “Fikirler tarihi” farklı bir ritimle dans eder; “kırılmalar”ın, “paradigmalar”ın ve onların çürütölmelerinin

ritmiyle, gayet süreksiz bir ritimle, sorunlu gecikmelerin ritmiyle; her zaman tekrar etkinleştirilebilecek, tekrar uyandırabilecek herkes için definelerle dolu sorunlu gecikmelerin ritmiyle.

Châtelet'ye göre düşünce tarihi hiçbir zaman çoktan-yazılmış, çoktan-dönemlenmiş değildir. Düşünce, zamansal süreklilikte uyur. Tekrar etkinleştirilebilecek tekilliklerden ve zamanın kıvrımlarında yuvalanan yaratıcı virtüelliklerden fazla bir şey asla olmaz.

Bu sefer, hayat düsturu şudur: “Uyuyan çocukluğunuzu tekrar etkinleştirin, kendi güzelliğinizin prensi olun, kimse bu güzellikten kuşku duyamaz. Virtüelliğinizi etkinleştirin.” Varoluş aleminde virtüel olanın kurummasına “maddecilik” diyebiliriz ve Gilles Châtelet'nin neden bu maddeciliğe –Kartezyen uzanımlandırmanın *partes extra partes*'inin aksine– çocukluk güçlerinin romantik fikirciliğini geri getirmek istediğini anlayabiliriz.

4. Oluş kendini düşünceye –bilimsel ya da felsefi düşünce, hepsi aynıdır– bütün olanaklı ayrılmanın muğlaklığını içeren “umursamama merkezleri”⁶⁷ içinde açık eder. Bu diyalektik muğlaklık, hep kendi yönünü bulup yürüyüşünü planlayabileceğini düşünen uzamsal aşıkarcılığın rotasızlaştırılması ile işaret edilir; bu umursamama

67 A.g.e., s. 79.

merkezlerinin, bu tersinebilir uzamların veya bu basküllerin bulunduğu noktada, bölen anlayış ile sezgi, düşüncenin paradoksal bir yoğunluğunda kaynaşır. Anlayış ile sezgi arasında yeni bir paktın mühürlendiği o azami muğlaklık noktalarından daha açık edici hiçbir şey olamaz ve onlardan başka hiçbir şey varolan şeyi zarif kesinsizliği içinde daha iyi açığa vuramaz.

Bu sefer şöyle diyeceğiz: “Muğlaklıkların züppesi olun. Sadece düzeninizi aksatan şeyleri sevin, o sizi yok etse bile.”

5. Düşüncenin yüksek örgütlenişi hep, bir sokulma ekseniiyle, hem eksen boyunca hem de diklemesine sıralanmış yanallar arasındaki bileşimin sonucudur, bu nedenle saf yanallığa karşı dirençlidir. Çokluğu ve çeşitliliği [*diversite*] ancak bu *dispositif* (eksen ile yanalin yatırılmış direnci) kavrayabilir. Çokluk nedir? Nihayetinde, düşünen herkese göre, çokluk, yanallığın çizgiselliği aksatmasının bir ürünüdür. Grassmann’ın “uzanımı ele geçirmesi”nden bahsederken Châtelet’in açıkladığına göre, uzanım kuramı, sürekliçe çeşitli olan şeyin doğuşuna hakim olmayı önerir. Bu çeşitlilik uzanımsalca dağıtılmış blokların çeşitliliği olarak düşünülmemelidir, bir sistem biçimlendirmelidirler: tutarlı bir askatmanın ürünü olmalıdır. O muğlaklık bu nedenle geçişliliklerden en metanetli, en dikleme şiirsel itkiyi talep eder ve biçimi keserek ifşa eden jesti olabildiğince yüceltir.

İşte görebiliriz: düşünce, en dirençli harfiyetlere ve “sürekli çeşitli olan şeyin” üretimine, metanetli bir hallediş jesti sayesinde, hakim olan şeydir. Oluşun kavranmasıyla bir araya getirilen şey, anlamın birliğinin dışa serilmesi veya toplanmış mevcudiyeti değildir; onun bir araya getirdiği [*convequer*] –belki de en önemli sözcük budur– şey boyutların indirgenemez diyalektiğidir. Bu anlamda, düşünce örgütlenmiş anlama tekyanlıca adanmış değildir asla, Châtelet her zamanki evhamıyla, harflere ve saf cebire olan ihtiyacı hep hatırlasa da. Düşüncede nihai mesele bu değildir. Nihai mesele onun boyutsallığı ele geçirme yeteneğinde yatar; bunu yapabilmek için notasyonlar icat etmelidir, bunlar da harfin gücünü aşarlar.

Bu noktayla bağlantılı olarak, romantik fikircilik bize varoluşumuzun anlamını bulmayı değil, onun tam boyutlarını bulmayı öğretir. Yaşamak varoluşun bilinmeyen boyutlarını icat etmektir ve dolayısıyla, Rimbaud’nun dediği gibi, “o baş dönmelerini onarmak”tır. Gilles Châtelet’nin hem hayatından hem de ölümünden öğrenebileceğimiz şey sonuç olarak budur; baş dönmesine ihtiyaç duyarız, ama ona biçim vermeye de ihtiyaç duyarız, başka deyişle onu onarmaya.

Çünkü esasen baş dönmesi, romantik diyalektiğin bizzat akılcılığın merkezinde bulmaya çalıştığı şeydir, akılcılı-

ğın bir icat oluşu ve dolayısıyla doğal gücün parçası oluşu ölçüsünde. Evet, Gilles Châtelet hep anlayışın bocaladığı yerlerin arayışı içindeydi. En büyük kesinliğe kavuşmamız, hiçbir farklılaşma içermeyen merkezlerde olur, dolayısıyla bu kesinlik en tersinemez kararlılığı talep eder. Kuşkusuz, felsefi oluşu en açık olan öge budur. Muğlaklık, baş dönmesi ve bocalamanın diyalektiğinin inşa edilmesi. Bize tereddüt ettirdiği için değil, aksine, gerçek asimetriyi oluşturacağı ve dolayısıyla tersinemez kararlılığı ortaya çıkaracağı için.

Ve tabii ki, muğlaklıkla kararlılık, umursamamakla tersinebilirlik arasındaki bu ilintide, Gilles Châtelet'nin akrabalığını veya spekülatif soyağacını tanırız. Çok antik zamanların müphemliğine doğru açılan bir aile ağacını çizermiş gibi, Châtelet'yi geriye doğru izleyebiliriz.

1. Deleuze, bilimin işlevinin çokanlamlı ve yaratıcı zenginliğini aramıştı, kaotik virtüelliğin atıf düzlemine süzülmesi gibi.

2. Schelling, sezginin sezgisini; sanat ve bilim arasındaki iletişimsel muğlaklık mıntıkasını düşünmeye çalışmıştı. Fazla biçimsel, fazla söylemsel, fazla zarflayıcı ve fazla kendine güvenli kaldığı için Hegel'in kavramını reddetmişti.

3. Leibniz vardır, potansiyellik olarak kuvvetin düşünü, "sürekli olanın labirenti"nin kuramcısı, algılanamaz

çatallanmaların ve eşzamanlı yanalların insanı. Leibniz, Descartes'ın *partes extra partes*'ına karşı çıkmıştı.

4. Aristo, gücü güç olarak düşünme ihtiyacını keşfetmişti ve virtüel olanı (yani henüz tam olduğu şey olmaya-nı) çok vurgulamıştı. Doğal dinamikliğin, indirgenemez tekilliğin, açılma ve fiziki oluşun ilk niteliği olarak hareketin Aristo'su. Aristo, Platoncu fikirselliğin sabit fiili-ligini reddetmişti.

Fakat bütün bunlar çıkarılmış ve bir bakıma, romantik diyalektiğin tarzı ile harekete geçirilmiş ve rotasızlaştırılmıştır [*mise en route et en deroute*]. Sevinçli ve buyurgan bir tarzdır bu, ama aynı zamanda ayrıntılıdır, labirentsidir, bir çeşit patlayıcı soyutlamadır. Kant'ın aşkınsal estetiğindeki eğilimleri yok etmenin özündeki arzudan ilham alır, bu estetik uzam ile zamanın ayrık kılınmasını acımasızca önşart koşar. İzafiyetçi olmak zorunda kalan ilintilerine bakmaksızın, Châtelet'nin hem modern cebirsel geometri-ye hem de dinamik sistemler kuramına dayanarak bizden istediği şey, katlamalar uzanında, farklılaşmanın noksan-lığını ve onu "jest"leştiren ve böylece zamansallaştıran dü-ğümleri bulmamızdır.

Bunu bir kez daha söyleyeyim: bulmak veya emniyette tutmak, çağdaş ticari uzamda zamansallaşma yeteneği, dü-şünce-bedenin herhangi bir jestinin hâlâ nerede mümkün

olduğunu bilmek. Gilles Châtelet'nin epistemolojidişisinin ardında yatan mühim ve acil sorular bunlardır.

Sorduğu soruyla takaslanamaz cebirin şemalarından girip dalga mekaniğinin “ağaçsallıkları”ndan çıkan, Aristo'dan girip Deleuze'den çıkan bu insandan öğreneceklerimiz var. Zorunlu, rahatsız edici, farklılaşmama ile tersinemezliği sahiden bileştiren bir sorudur bu. Uzam içinde jestin sesini duyan gözetçinin sorusudur: “Oraya kim gider?” Sordu, bu soruyu kendine sordu: “Oraya kim gider?” Doğrusu, bize birçok yanıt bırakmıştır ve her şeyden önce birçok yanıtlama yolu bırakmıştır. Ona sadık olmak için seçmeye çalışacağız.

Sonuçta onun çekiciliğinde ciddi bir şey, narinliğinde güçlü bir şey, narinliğinde çok sert bir şey vardı.⁶⁹

Onun hakkında bu birkaç notu yazdım. Uzun zaman önce yazdım, çok uzun değil. Ciddiyetleri, açıklıkları, sertlikleri içinde buraya taşıyorum.

1. Françoise Proust'un özlü "klasik" atıf noktası muhtemelen Kant'tır. Kant'la ilgili kayda değer miktarda çalışma bulunur: girişler, edisyonlar ve yorumlamalar. Françoise Proust en tartışmalı metinlerdeki (mesela yalan söyleme üzerine) gerçek meseleyi ortaya çıkarır, vurgunun yerini öyle bir değiştirir ki, şimdiye dek neredeyse hiç fark edilmemiş özsel bir motif her şeyin tekrar örgütlenmesine gerekçe olur. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki (ampiriklikten ibaret

68* Françoise Proust Paris'te Derrida'nın da aralarında olduğu College international de philosophie'in (Uluslararası Felsefe Okulu) kurucu üyesiydi -ç.n.

69 Bu kısımdaki atıflar: *Kant, le ton de l'histoire*, Paris: Payot-RivA.g.es, 1991; ve *De la resistance*, Paris: Le Cerf, 1997.

olmayıp kendisi a priori bir çeşit dokunaklı aşkınsal olan) edilgin alımlama talebini ayırt etmesi böyleydi. Bu motif aslında zamanla onun üstlendiği bütün çalışmaların ana teması olur. Onun düşüncesinde aşkınsal bir alanın varoluşunun savlandığı gayet açıktır. Ama bu alanda teşkil edilen şey, ne bilgi alemine, ne de irade alemine aittir. Onun felsefi arzusu temelde aşkınsal bir duygulanım kuramına veya tutkular kuramına ilişmiştir. Kurmaya çalıştığı şeyin genel başlığı olarak şu denebilir: Saf Tutkunun Eleştirisi

2. Heidegger'in gösterdiği gibi, aşkınsal ilham ontolojik tezleri dışlamaz, onları çağırır. Françoise Proust'a da aynısı uygulanabilir. Banaa göre Proust, çift olanın, oluşun muğlaklığının ontolojisini tasarlar: "durum'un saf biçimi ile köstekleyici edilginliğin –tabiri caizse durumun öbür tarafındaki– etkinleşmesi (o buna karşı-oluş der) arasına kapılmış bir çiftin ontolojisi. Hiç şüphesiz, oluşun, onu sürdüren ve içkince köstekleyen şeyle bir arada örülüşünü deşifre etmek, zamanın ontolojisi söz konusu olduğunda özellikle zordur. Walter Benjamin'in incelikli okuması ile ifadelendirilmiş dallı ve lifli bir zaman kuramı çerçevesi içinde, zamanın hem sürekliliğin hem de süreksizliğin adı olabileceğini açıklar: *Olan* şeyin muhafazakar çizgisine göre içkin yerleşiminin adı da olabilir, güvencesiz olanla görünmez olanı zaman içinde birbirine bağlayan olaycıl bir

hamlenin adı da olabilir.

3. Oluş ile karşı-oluşun anti-diyalektiği söz konusu olduğunda, dolayım muhtemelen faaliyet/edilginlik çiftidir. Françoise Proust'un bütün çabaları olumluluğun edilgin duygulanım tarafında olduğunu kurgulamaya dönüktür. Bu taraf, oluşun kurulu düzenini darbeler biçiminde alımlar ve tam bu yüzden, kendi faaliyetini bir karşı-darbe olarak, bir karşı-saldırı olarak, direniş olarak yerleştirir. Sonra duygulanımın aynı zamanda "karşı"nın gücü olduğu, direnişin yenilmezliği olduğu akılcı *dispositif*in bulunması onu Spinoza'ya taşır. Bildiğimiz gibi Spinoza'nın bütün araştırması, bir çelişki veya olumsuzluk kuramına başvurmada, cevherin etkin tarafı *-natura naturans-* ile edilgin tarafının *-natura naturata-* bağlaşıklık düşünülmesi denemesiydi. Onun Spinoza okuması aslında Deleuze ve Foucault'nun okuduğu bir Nietzsche'den süzölmüştür. Zira oluşun öncelikle güç olduğu bir kez savlanırsa, temel sorun, tekanlamla etkin kuvvet tarafında durmanın çok ötesinde, yaratıcılık, icat edebilmek ve yeniliğin tepkisel kuvvetin etkinleşimi tarafında durduğunu göstermektir. Bu etkinleşimin ayrıntılı analizleri bize hem çıkış noktasını (kızgınlık, öfke ve dünyada tahammül edilemez olanın edilgin ama cesaretli alımlanması) hem de protokolü verir. Sonra kuvvetlerin asimetrik bir etkileşiminin yerleştiğini görürüz; direnişin

kurnazlığı, en radikal hareketlilik ile en sabit hareketsizliği birbirine bağlayarak oyunun kurallarının yerini değiştirir. Onun bu uğraşı, kurulu güce hakim olmaktan çok onun bileşen öğelerini dağıtmak içindir.

4. Güç ve duygulanımın aşkınsal mantığını kurgulamış olan François Proust üç düzeyde ikna edici çeşitlemeler getirir. Tarihsel-politik düzeyde şunu göstermeyi üstlenir: Etkin tarihselliği açıklayan direniştir. Her zaman yerleşmiş ve işaretlenmiş olan direnişin, evrensel ve yaygın olduğunu, çünkü güç-oluşun içkin bir yapısı olduğunu anlamamız gerekir. Ama, “müthiş politik olaylar”da bizzat direnişin billurlaştığı noktaların bulunduğu da görülmelidir; bunlar tanınabilir çünkü onlar dizilişin genel akışı içinde işleyen partizan muhaliflerdir. Zira etkin kuvvetin önceden kurulmuş şemaları ne zaman direnişi boğmaya çalışsa, direniş olur. Direnişin oluşmasına yönelik direniş olur. Kronstadt’daki denizcilerin başkaldırısının Bolşeviklerce ezilmesinin, ya da Katalan anarşistlerin ortodoks Komünistlerce ezilmesinin semptomatik belirginliği buradan gelir. Savaş konusuna dönerek Clausewitz’in savunmanın önceliğine dair müthiş analizini alır, onu partizan savaş kuramının mirası olarak görür ve felsefeye en çağdaş şeyi katarak, Chiapas’taki Zapatista hareketinin tekilliği üstüne düşünür. En sonunda yaşam ve ölüm konusuna döner,

tecrübesi ve derin bilgisi ile silahlanmış Françoise Proust hastalık üzerine üstün bir felsefe yerleştirir, hastalığın ancak hakikaten stratejik bir hayat tasavvuru bakımından düşünülebileceğini, hastalığa açıkça varolan bir şey olarak değil, karşı-oluşun güvensiz ve incelikli icatlarından birisi olarak yaklaşılması gerektiğini gösterir.

5. Bu çalışmada yapılan çağrı akademik yargılar düzene değil, değerlendirme ve felsefi tartışma düzenine dönüktür. Anladığım kadarıyla, temellendirici düzeyle ilgili olan her şey, ontolojik olmayış sorusuna bağlıdır.

Tekerrür eden çift imgesi, Hegelci anlamdaki herhangi bir diyalektiğe düşülmesine karşı korunmak içindir. Ama etkin/edilgin çiftine böyle sıkıca yerleşmiş diyalektik düşünce doğasından kolayca kaçınılabileceğinin hiçbir güvencesi yoktur. Bu çiftin kendisi, oluş'u kuvvet veya güç kaydı içinde düşünmeye bizi mecbur kıldığı ölçüde sorunludur. Zaten Françoise Proust'un birinci seçeneği veya "ön-kestirimsel seçeneği" kuşkusuz budur. Sığ bir ikilikten kaçınmak istiyorsak, o halde kuvvetin etkin veya edilgin doğasını doğrudan bir kuvvetler ilişkisine yakıştırmamız gerekir, büyük balığın küçük balığı kovaladığı birinci örnekte gördüğümüz gibi. Bundan çıkan şudur: Deleuze'un açıkça beyan ettiği gibi, oluş bir kuvvetten ziyade bir ilişkidir. Ama o halde direniş kuvvetin içedönük veya içkin

bir niteliği değildir. İzafî bir belirlenimdir. Fakat bu izafiyet de demek olur ki, bizzat direnişin olumlulaştırılmayı hak edip etmediğinden emin olamayız. Françoise Proust'un düşüncesinin bütün hareketinde bu kadarı aşıkardır, hatta tonu itibariyle daha da aşıkardır. O tabii ki direnişin oluş düzenine ait olduğunu, kesinlikle olması-gereken düzene ait olmadığını dikkatle belirtir. Oluşun bu kısmını, ona anlamlı gelen tek kısmı olarak seçmesi de aynı ölçüde çarpıcıdır. Mesele şöyle de konabilir: Direnişin ender oluşu savı, karşı-oluşun içkin mantığındaki hakiki mantıksal temeliyle nasıl uzlaştırılabilir? Temelde Proust'un bütün projesi, oluş'u düşünürken onun teşkil edici ikiyüzlülüğü içinde iki şeyi kaynaştırmaktır: hakiki anlamdaki oluş veya oluşun oluşu; olay veya karşı-oluşun etkinleşimi, karşı-saldırının cesaretiyle edilginliğin çarpılması. Bana kalırsa, duygulanım mantığıyla desteklenen böyle bir kaynaşma, hakikatlerin dizilişsel doğasını açıklayamaz, ister dirimsel olsunlar, ister sanatsal olsunlar, ister politik olsunlar. Oluş doktrini konusunda ve olay doktrini konusunda Françoise Proust'tan ayrılıyorum: oluş doktrininin bölünmemiş olduğuna inanıyorum, olay doktrininin ise bir karşı-oluş olmadığına, durum-olarak-oluşun yapısal ikizi olmadığına, daha ziyade çokluğun aksiyomlarından birisinin riskli askıya alınışı olduğuna inanıyorum.

Sonuçta ne önemi var? Dirençli düşünce kendi hareketinin yasasını icat eder.

Şimdi onu özlüyoruz. Her durumda onu özlediğimizi çok sık görüyorum. En çok aşırılığını özlüyoruz. Kestirilemez öfkesini gerçekten özlüyoruz. Onu telaşla yenilgiye sürükleyen stratejik sabırsızlığını özlüyoruz; bu yenilginin hiçbir önemi yoktu çünkü bütün mesele telaştı. Onu okumalı, tekrar okumalıyız, bu düşüncelerin devam etmesinin onun yokluğu üstüne bir tür anma olacağını umarak. Yokluğunun kör taşı üzerinde ebedi bir çiçek gibi.

LACAN

Bu metin Natacha Michel ile kurduğumuz haftalık *Le Perroquet* dergisinde çıktı ve muhtemelen 1980'lerde yayımlanan en ilginç makaleydi; methiyenin isabeti tüm sayıları (1981-87) okuyarak teyit edilebilir. Lacan'ın ölümünden hemen sonra yazılan bu makale, haftalık derginin Kasım 1981 tarihli deneme sayısında çıktı.

Lacan üzerine sık sık yazardım. İlk "büyük" felsefe kitabım olan *Theorie du sujet*'de (1982) elzem bir atıf noktasıdır. 1994-95'te yıl boyu onun üstüne seminer verdim. Ayrıca sistemli sentezlerimde onun düşüncesine iki bölüm ayırdım: *L'Étre et l'évenement*'in (1988) 38'inci ve son tefekkürü ile *Logiques du monde*'un (2006) yedinci kitabının ikinci bölümü. Hem takdir eden hem eleştiren uzun tartışmalar *Conditions*'da (1992) bulunabilir, burada Lacan'ın özellikle sonsuz kavramı, bilgi mefhumu ve gerçek aşk deneyimi ile ilişkisine başvurulur. Lacancı anti-felsefenin mühim meselesine dair en yeni ve tam metnim İngilizce olarak *Lacanian Ink* sayı 27'de "The Formulas of *Lé-tourdit*" başlığıyla çıktı.

CANGUILHEM VE CAVAILLES

Bu metin haftalık *Le Perroquet* dergisinin Şubat 1982 tarihli 4. sayısında çıktı. Canguilhem benim yüksek lisans tez danışmanımdı (o zaman *diplôme d'étude supérieures* diye bilinirdi). Tezim Spinoza'nın *Etika*'sında gösterim yapısı üzerineydi. Onunla ilişkim sonra daha uzak oldu, özellikle 1968'den sonra. Fakat o *Théorie du sujet*'den (1982) övgüyle söz etti. Ama *L'Etre et l'évenement*'i kötüledi, "onda hiçbir fayda bulmadığını" yazdı. Collège internationale de philosophie Aralık 1990'da onun onuruna bir kolokyum örgütlediğinde, uzun bir makaleyle katkı yaptım, onun çalışmasının belirli bir Özne kavramı çizip çizmediği meselesini ortaya attım. Nezaketle bana yazarak bu metnin dertlerinin merkezinde olacağını söyledi. Bu onun bana son sözüydü ve çok nezaketli sözlerdi.

SARTRE

Bu UCFML'nin (içinde etkin olduğum Union des communistes de France marxiste-leninistes örgütünün) davetiyle Jean-Paul Sartre'ın ölümünden birkaç hafta sonra Paris'teki Jussieu Üniversitesi'nde verilmiş bir dersin metnidir. Bu dersin beyan edilmiş amacı, bulanık konuşmaların ve bütün krediyi kapma girişimlerinin dalgasının aksine doğru yüzmek, Sartre ile Marksizm ara-sındaki hatta belki Sartre, Tarih ve Politika arasındaki felsefî tartışmanın iyice ihtimamlı bir değerlendirmesini tasarlamaktır.

Çıkış noktam Sartre'ın bu konudaki ana çalışmasını (*Di-*

yalektik Aklın Eleştirisi) dersteki insanların –çoğu öğrenciydi– pek bilmemesiydi. Basit olmak, sadede gelmek, aynı zamanda Sartre’ın niyetlerine isabetli bir hal kazandırma arzusu buradan geldi. Eğer argümanlarıyla ilerici enteleküellere uzun bir dönem egemen olmuş Sartre’ın bulanık bir kurum olarak hatırlanmasını önlemek istiyorsak bana göre bu elzem bir çıkış noktasıydı.

Bu metnin yazıldığı 1981 yılı ile şimdi arasında, on sekiz yaşında mutlak ustam olmuş ve felsefenin tatlarını bana tanıtmış bu insana düzenli olarak hürmet sundum. Çok yakın zamanda *Logique des mondes*’nin 6. kitabında soyut “noktalar” (bunlar öznenin radikal bir seçimi biçimselleştirdiği anlardır) kuramındaki elzem bir örnek Sartre’ın oyunlarından alınmıştır.

HYPPOLITE

Bu metin, Centre internationale d’étude de la philosophie française contemporaine’in (CIEPFC) 27 Mayıs 2006’da Ecole normale supérieure’de düzenlediği, G. Bianco ve F. Worms’un yönettiği anma gününe (*Jean Hyppolite: entre structure et existence*) yaptığım katkının yazıya dökülmesidir.

ALTHUSSER

Bu metin Université de Paris 8’de 27 Mayıs 2002’de Sylvain Lazarus’un örgütlediği kolokyuma yaptığım katkıydı. Genel başlık “Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser” idi. Bildirileri 1983’te PUF bastırdı. Sonradan Althusser üzerine hem Fransa’da hem de Brezilya ve Avusturya’da birçok sefer

konuşma yaptım. Farklı bir bakış açısından çıkan bir çalışma *Metapolitics*'imde (Verso, 2005) [*Abrege de metapolitique* (Seuil, 1998)] "Althusser: Subjectivity without a subject" [Öznesiz öznellik] başlığı altında bulunabilir .

LYOTARD

Bu metin College international de philosophie'nin örgütleyip Dolores Lyotard ve College'in direktörü Jean-Claude Milner'in başkanlık ettiği Jean-François Lyotard'a kolektif hürmet toplantısında okundu. Bildirileri 2001'de PUF *Jean-François Lyotard, l'exercice du differend* genel başlığı altında bastırdı.

DELEUZE

Bu kısa metin *Magazine litteraire*'ın filozofun ölümünün onuncu yıldönümüne adanmış bir sayısından alındı.

Deleuze muhtemelen biraz geç kalmış da olsam üzerine en sıklıkla yazdığım çağdaş yazardır: *Deleuze: The Clamor of Being* [*Deleuze, la clamour de l'être*] kitabımı muhteşem editör Benoît Chantre üstlendi, 1997'de Hachette bastırdı. *Logiques du monde*'de olay kavramına dair bütün bir fasıl (5. kitap 2. bölüm) ona adanmıştır. Onu bütün bu meselelerde benim tamamen antitezim olan bir duruşun görkemli bir şekilde ete kemiğe bürünüşü olarak görüyorum. 1966 ile 1980 arasındaki kızıl yılların militan öfke döneminde bu, şiddetli karşıtlık biçimi almıştı. *Theorie et politique* dergisinin Mart 1976'daki 6. sayısında çıkan bir tür öfkeyi kayda geçirdiğim "Le Flux et

le parti” başlıklı yazımı okuyabilirsiniz. Çok sonra Deleuze’ü sevmeyi öğrendim, ama körelmeyecek bir ihtilafın içinden. Temelde Platonculuk ve anti-Platonculuk.

FOUCAULT

Bu metin *Le Perroquet* sayı42’de, Temmuz 1984’te, Foucault’nun ölümünden kısa süre sonra çıktı.

DERRIDA

Bu metin Jacques Derrida’nın anısını onurlandırmak için Ecole normale supérieure’de, 21-22 Ekim 2005’te yapılan bir kolokyumda okundu. Bir versiyonu önceden Kaliforniya Üniversitesi’nde (Irvine) okunmuştu. Bu metin de gelişmesi zaman almış bir dostluk üzerinedir. Ciddi uyuşmazlıklarımıza dair dosya kamuya açılmıştır ve *Lacan et les philosophes* kolokyumunun Albin Michel’in 1991’de bastırıldığı bildirilerinin ek kısmında bulunabilir. Kolokyumu Collège international de philosophie düzenledi. Yaklaşık on yıl sonra, eşit bir kamusal ittifak tasavvur etmemiz mümkün olmuştu çünkü, bana dediği gibi, “artık düşmanlarımız aynı”ydı. Ölüm bu imkanı askıda bıraktı.

BORREIL

Bu metni College international de philosophie’nin Jean Borreil’e hürmet sunmak için Ecole normale supérieure’de 13 Haziran 1993’te düzenlediği bir kolokyumda okudum. Bildirileri 1995’te L’Harmattan bastırdı.

LACQUE-LABARTHE

Bu metni Théâtre de Montreuil'de yeni ölmüş bu dostun anısını onurlandırmak için 17 Şubat 2007'de düzenlenen kolektif törende okudum. Sonradan Michel Surya'nın Nouvelles Editions Lignes için düzenlediği *Lignes* dergisinin 22. sayısında (Mayıs 2007) basıldı.

GILLES CHÂTELET

Bu metni 27-28-29 Haziran 2001'de Gilles Châtelet'nin anısını onurlandırmak için Collège international de philosophie'de yapılan kolokyumda okudum. Collège ile "Laboratoire Pensee des sciences" Direktörü Charles Alunni düzenledi. Genel başlık "Autour de Gilles Châtelet: Liberation du geste et parti pris du visible" idi. Beş yıl öncesinde onun çalışmasındaki müstesna özgünlüğü onun ustalıklı *Les Enjeux du mobile* inin *Les Temps modernes*, 586 (Ocak 1996) için yazdığım bir değerlendirmesinde ele almıştım.

FRANÇOISE PROUST

Bu metin Collège international de philosophie'nin *Rue Descartes* dergisince (33, 2001) Françoise Proust'a adanmış dosyanın bir kısmıydı. 1993'te onun incelikli *Le Ton de l'histoire* makalesinin bir değerlendirmesini *Les Temps modernes*'de (565-6, Eylül 1993) yayımladım.



Aynı filozof grubuna sunulmuş bir başka hürmet daha var: Elisabeth Roudinesco'nun kitabı *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*, İngilizcesi William McCuaig, New York: Columbia University Press, 2008.

Platon ya da Hegel'e benzer biri burada, aramızda dolaşıyor!

Slavoj Žižek

Yaşayan filozofların en önemlilerinden biri.

Joan Copjec

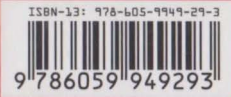
Alain Badiou, kendi kuşağından Fransız düşünürler onuruna düzenlenen anma toplantılarında yaptığı konuşmaları ve onlar anısına yazdıklarını elinizdeki kitapta topladı. Burada on dört benzersiz düşünür anlatılıyor:

Jacques Lacan
Georges Canguilhem
Jean Cavaillès
Jean-Paul Sartre
Jean Hyppolite
Louis Althusser
Jean-François Lyotard

Gilles Deleuze
Michel Foucault
Jacques Derrida
Jean Borreil
Philippe Lacoue-Labarthe
Gilles Châtelet
Françoise Proust

Politik idealleri, umut ve çatışmaları, güçlü yoldaşlık bağları ve yoğun düşünsel çalışmalarıyla geçmiş bir felsefi kuşağın üstün tuttuğu değerleri temsil eden bu Fransız düşünürlerle yine onlardan birisi olarak hürmetlerini sunan Badiou'nun bu eseri hem söz konusu düşünürleri hem de Badiou'nun kendisini daha iyi anlamak için önemli bir kaynak.

www.encorekitap.com



20 TL (KDV Dahil)