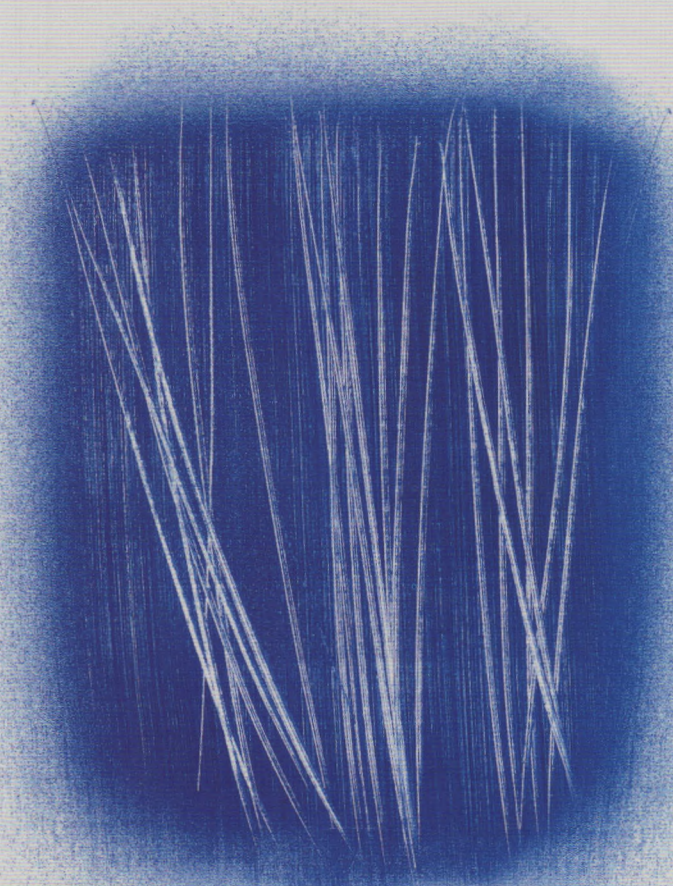


Alain Badiou
Sonsuz Düşünce



metis

Alain Badiou

Sonsuz Düşünce

Alain Badiou (1937) Paris'teki Uluslararası Felsefe Okulu'nda ve École Normale Supérieure'de dersler vermektedir. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasal alandaki militan kişiliğiyle de tanınır. Uzun bir süre Fransız Genç Komünistler Birliği'nin önde gelen üyelerinden biri olan Badiou, halen L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesini sürdürmektedir. Birçok roman, oyun ve deneme de kaleme almış olan yazanın başlıca eserleri şunlardır: *Théorie du sujet* (1982; Özne Teorisi), *L'Être et l'événement* (1988; Varlık ve Olay), *Manifeste pour la philosophie* (1989; Felsefe İçin Manifesto, Ara-lık, 2005), *L'Éthique* (1993; Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme, Metis, 2004), *Deleuze* (1997), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (1997; Aziz Paulus. Evrenselciliğin Temeli), *Petit Manuel d'inesthétique* (1998), *Le Siècle* (2005; Yüzyıl).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Sonsuz Düşünce
Alain Badiou

Derlemede başvurulan metinler:
Infinite Thought. Truth and the Return of Philosophy,
Continuum, 2003;
Conditions, Éditions du Seuil, 1992
D'un Désastre Obscur, Éditions de l'Aube, 1998
Circonstances, 1, Éditions Lignes & Manifestes, 2003

© Alain Badiou, 2003
© Metis Yayınları, 2004
© Türkçe Çeviri: Işık Ergüden, Tuncay Birkan, 2005

İlk Basım: Nisan 2006
İkinci Basım: Şubat 2012

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Kapak Resmi: Hans Hartung'un 1961 tarihli "isimsiz"
adlı çalışmasından detay.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-562-9

Alain Badiou

Sonsuz Düşünce

Çeviren:

Işık Ergüden, Tuncay Birkan



metis

İçindekiler

Kitapla ilgili Birkaç Not 9

Felsefe ve Arzu 11

Felsefe ve Hakikat 27

Felsefe ve Siyaset 37

Felsefe ve Psikanaliz 45

Felsefe ve Şiir 55

Felsefe ve Sinema 71

Felsefe ve "Komünizmin Ölümü" 85

Felsefe ve Terörizme Karşı Savaş 97

Felsefenin Tanımı 117

Aşk Nedir? 121

KİTAPLA İLGİLİ BİRKAÇ NOT

Elinizdeki kitap Alain Badiou'nun felsefesine genel bir giriş niteliği taşımaktadır. Badiou'nun geliştirdiği son derece özgün felsefe anlayışını, Arzu, Hakikat, Siyaset, Psikanaliz, Şiir, Sinema, Aşk gibi genel, "Terörizme Karşı Savaş" ve "Komünizmin Ölümü" gibi güncel kavram ve temaları sınar ve onlar tarafından sınanırken çok daha iyi kavramaya yardımcı olacağını umduğumuz bu seçki esasen İngilizcede Oliver Feltham ve Justin Clemens tarafından hazırlanan *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy*'den (Continuum, 2003) yararlanarak oluşturulmuştur. Ancak söz konusu seçkideki, aşırı teknik ayrıntılara girdiğini düşündüğümüz Sunuş yazısı ve "Ontoloji ve Siyaset" başlıklı son yazı burada kullanılmamış, onların yerine yine epey teknik ve zor okunur olmakla birlikte, Badiou'nun düşüncesini tanıtmaya amaçlı bir seçkide mutlaka yer almasında fayda gördüğümüz "Aşk Nedir?" yazısı konmuştur.

Kitaptaki yazılardan Fransızca orijinallerine ulaşabildiğimiz "Felsefe ve Şiir", "Felsefe ve Komünizmin Ölümü", "Felsefe ve Terörizme Karşı Savaş", "Felsefenin Tanımı" ve "Aşk Nedir?" Fransızcadan Işık Ergüden, geri kalan ve çoğunluğu 1999 yılında Avustralya'da düzenlenen çeşitli sempozyumlarda tebliğ olarak sunulmuş olan yazılarsa İngilizceden Tuncay Birkan tarafından çevrilmiştir.

Bu seçkide Badiou'nun kendine özgü kavramları çevrilirken, yazarın daha önce yayımladığımız *Etik* (çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004) kitabındaki tercihlere bağlı kalınmıştır; önemli bir istisnaıyla: Daha önce yetersiz olduğunu görerek bile olsa "türsel" terimiyle karşıladığımız "générique" kavramı, bu kitapta "türeyimsel" olarak çevrilmiştir. Bu kavramı Badiou'nun 2005 yılında

Ara-lık Yayınları'ndan çıkan *Felsefe İçin Manifesto* kitabını çeviren Nilgün Tatal ve Hakkı Hünler'den ödünç aldık. (Kitabın editörü Hüsamettin Çetinkaya kitabın sonuna eklenen "Türeyimsel Düşünce" başlıklı yazısında bu tercihe dair makul bir açıklama sunuyor (Bkz. s. 143-4). Ayrıca "compossible" terimi karşılığı olarak "birlikte-mümkün" karşılığını da yine bu çeviride gördük, beğendiğimiz için biz de kullanıyoruz.

Tuncay Birkan

Bu felsefî soruşturma şiirin bayrağı altında başlıyor; böylece şiir ile felsefe arasındaki kadim bağı da anmış oluyor.

Rimbaud tuhaf bir ifade kullanır: "les révoltes logiques", yani "mantıklı isyanlar". Felsefe "mantıklı isyan" gibi bir şeydir. Adaletsizliğin karşısına, dünyanın ve hayatın içinde bulunduğu kusurlu halin karşısına düşünceyi çıkartır. Ama düşünceyi adaletsizliğin karşısına, muhakemeyi ve akli muhafaza edip savunan ve son tahlilde yeni bir mantık öneren bir hareketle çıkartır.

Mallarmé der ki: "Her türlü düşünce bir zar atımıdır." Bana öyle geliyor ki bu esrarengiz formül de felsefeye uygun düşüyor, çünkü felsefe evrensel olanı —her türlü düşünce için doğru olanı— düşünmeyi önerir, ama bunu şansın her zaman rol oynadığı bir taahhütten, aynı zamanda bir risk ya da bahis de olan bir taahhütten yola çıkarak yapar.

Felsefenin Dört Boyutlu Arzusu

Bu iki şiirsel formül felsefenin arzusunu gayet iyi yakalar, zira felsefenin arzusu temelde bir *isyan* boyutunu içerir: Düşünme dünyanın mevcut haliyle yüz yüze geldiğinde bir hoşnutsuzluğa kapılıyorsa felsefe de olmaz. Ama felsefenin arzusu *mantığı* da içerir; yani, muhakeme ve aklın gücüne duyulan bir inancı. Dahası, felsefe-

* Bu yazı 1999'da Sidney'de tebliğ olarak sunulmuştur. Özgün adı "Felsefenin Arzusu ve Günümüz Dünyası"dır. Fransızcadaki "le désir de philosophie" ifadesi "felsefenin arzusu" olarak da "felsefe arzusu" (felsefeye yönelik arzu) olarak da çevrilebilir. Biz yazıyı İngilizceye çevirenlerin tercihlerini izleyerek, "the desire of philosophy" dedikleri yerde "felsefenin arzusu", "the desire for philosophy" dedikleri yerde de "felsefe arzusu"nu kullandık.

nin arzusu *evrenselliği* de beraberinde getirir: Felsefe düşünen varlıklar olarak bütün insanlara hitap eder çünkü bütün insanların düşündüğünü varsayar. Son olarak, felsefe *risk* alır: Düşünme bağımsız bakış açılarını destekleyen bir karardır daima. Yani felsefenin arzusunun dört boyutu vardır: İsyan, mantık, evrensellik ve risk.

Günümüzdeki dünyanın, bizim dünyamızın, düşünmeye ve dönüştürmeye uğraştığımız dünyanın, felsefenin arzusunun bu dört boyutu üzerine yoğun bir baskı uyguladığını düşünüyorum ben; öyle ki bu dört boyut da dünya karşısında kendilerini güç ve karanlık bir geçidin içinde buluyorlar, üstelik işin ucunda felsefenin yazgısının, hatta bizatihi varoluşunun söz konusu olduğu bir geçit bu.

Bir kere, isyan boyutu söz konusu olduğunda, bu dünya, bizim dünyamız, "Batı" dünyası (artık istediğiniz kadar çift tırnak koyun bu "Batı" sözüne), düşünme faaliyetine bir isyan olarak girmiyor, bunun da iki nedeni var. Birincisi, bu dünya kendini çoktan özgür ilan ediyor, kendini "özgür dünya" olarak sunuyor –kendisi tam da bu adı veriyor, kendisi dışımda tamamen köleliğe ve viranlığa batmış bir gezegendeki bir özgürlük "adası" olduğunu düşünüyor. Ama, aynı zamanda –ki ikinci neden de bu– bu dünya, bizim dünyamız böylesi bir özgürlüğün peylerini standartlaştırıyor, ticarileştiriyor. Onları paranın tekbiçimliliğine tabi kılıyor ve bunda da öyle başarılı oluyor ki dünyamız artık özgür olmak için isyan etmek zorunda kalmıyor, zira bu dünya bize özgürlük garantisi veriyor. Gelgelelim, bize bu özgürlüğü özgürce kullanma garantisi vermiyor, çünkü özgürlüğü kullanma tarzları aslında mal mülkün o sonsuz pırıltısı tarafından çoktan kodlanmış ve yönlendirilmiş durumda. Bu dünyanın, düşünmenin itaatsizlik, yani isyan olabileceği fikrine yoğun bir baskı uygulamasının sebebi bu.

Bizim dünyamız mantık boyutuna da güçlü bir baskı uyguluyor; bunun nedeni de esasen dünyanın son derece mantıkdışı bir iletişim rejimine teslim olmuş olması. İletişim, kopuk kopuk imgelelerden, sözlerden, beyanlardan ve yorumlardan oluşan, kabul edilmiş ilkesi de tutarsızlık olan bir evren iletiyor. İletişim her ilişkiyi, kendi akışıyla önüne katıp sürüklediği unsurlar arasında çözündüren kararsız bir yan yana koyma işlemi içinde her türlü ilişkiyi ve her türlü ilkeyi gün be gün bozuyor. Şu daha da can sıkıcı belki: Kitle iletişimi dünyayı bize bellekten yoksun bir gösteri/seyrilik

olarak, yeni imgelerle yeni sözlerin daha biraz önce gösterilip söylenmiş olan imgelerle sözleri örttüğü, sildiği ve unutulmuşu terk ettiği bir gösteri olarak sunuyor. Burada özellikle bozulan mantık, zamanın mantığı. İşte bu iletişim süreçleri düşünmenin mantığına olan sadakatının kararlılığına baskı uyguluyor, düşünceye mantık yerine bir tür imgesel saçılma öneriyorlar.

Felsefenin arzusunun evrensel boyutuna gelince, bizim dünyamız artık buna uygun değil çünkü dünya esasen uzmanlaşmış ve parçalı bir dünya; şeylerin teknik konfigürasyonunun sayısız dallanıp budaklanışının, üretim aygıtlarının, maaş bölüşümünün, işlev ve beceri çeşitliliğinin talepleri karşısında parçalanmış bir dünya. Bu uzmanlaşma ve bu parçalanmanın gerekleri de bütün bu alanları çaprazlama kesebilecek şeyleri ya da evrensel, yani her türlü düşünme için geçerli olabilecek şeyleri algılamayı güçleştiriyor.

Son olarak, risk boyutu. Bizim dünyamız riskli taahhütlerden ya da riskli kararlardan yana değil, çünkü kimsenin artık kendi varoluşunu şansın getirebileceği tehlikelere açma imkânına sahip olmadığı bir dünya. Var olmak gittikçe daha fazla hesap kitap gerektiriyor. Hayat güvenlik hesaplarına hasredilmiş vaziyette ki bu güvenlik hesaplama takıntısı da Mallarmé'nin düşünce bir zar atımıdır diyen hipotezine aykırı düşünüyor, çünkü böylesi bir dünyada bir zar atımı çok ama çok fazla risk içeriyor.

Demek ki felsefe arzusu dünyada başlıca dört engelle karşı karşıya. Bunlar da mal mülkün hükümranlığı, iletişimin hükümranlığı, teknik uzmanlaşma ihtiyacı ve gerçekçi güvenlik hesapları yapma zorunluluğu. Felsefe bu meydan okumaya nasıl karşılık verebilir? Felsefe böylesi bir meydan okumaya muktedir mi? Bunun cevabı günümüz felsefesinin durumunda aranmalı.

Felsefenin Günümüzdeki Durumu

Kuşbakışı baktığımızda günümüz felsefesinin belli başlı küresel eğilimleri neler?

Bence bugün felsefede başlıca üç yönelim ayırt edilebileceği söylenebilir. Bu yönelimler de bir ölçüde üç coğrafi mekâna teka-bül ediyor. Bunların önce isimlerini, sonra da tariflerini vereceğim.

Bunlardan ilkinde, tarihsel olarak Alman romantizminden kaynaklanan yorumbilgisel yönelim adı verilebilir. Bu yönelime bağlı en ünlü isimler Heidegger ile Gadamer'dir, başlangıçtaki tarihsel mevkii de Almanya. Daha sonra Viyana Çevresi ile birlikte doğan analitik yönelim geliyor. Bu yönelimle irtibatlı başlıca isimler ise Wittgenstein ve Carnap. Bu yönelim Avusturya'da doğmuş olmasına rağmen bugün İngiliz ve Amerikan akademik felsefesine hâkim durumda. Son olarak postmodern diyebileceğimiz ve diğer iki yönelimden bazı unsurlar ödünç alan yönelim var. Şüphesiz Fransa'daki en aktif yönelim bu ve Jacques Derrida ve Jean-François Lyotard gibi farklı isimleri bünyesinde barındırıyor. Aynı yönelim İspanya, İtalya ve Latin Amerika'da da çok aktif.

Yorumbilgisel bir yönelim, analitik bir yönelim ve postmodern bir yönelim: Bu üçü arasında sayısız kesişme, karma ve dolaşım ağı da var elbette, ama hep birlikte günümüz felsefesine dair olası en küresel ve betimleyici coğrafyayı oluşturuyorlar. Demek ki bizi ilgilendiren şey, her bir yönelimin felsefeyi nasıl adlandırdığı ya da tarif ettiği.

Yorumbilgisel yönelim felsefeye Varlığın anlamının, Dünyada Olma'nın anlamının şifresini çözme amacını yüklüyor, temel kavramı da *yorum*. Buna göre, anlamı belirsiz, gizli, örtük ya da unutulmuş önermeler, edimler, yazılar ve konfigürasyonlar vardır. Felsefeye, bu belirsizliği netleştirecek ve ondan sahici bir anlam (bizi kendi yazgımızı, varlığın kendisinin yazgısıyla bağlantılı olarak anlatacak bir anlam) çıkaracak bir yorumlama yöntemi sunulmalıdır. Yorumbilgisel felsefe için temel karşıtlık kapalı-açık karşıtlığıdır. Verili olanda, dolaysız dünyada, başka türlü gösterilen ve kapalı bir şey vardır. Yorumun amacı bu kapalılığı bozup onu anlama açmaktır. Bu bakış açısından bakıldığında felsefenin görevi "kendini açık olana adanmış bir görev"dir. Bu görev felsefenin dünyası ile tekniğin dünyası arasındaki bir savaşa karşılık gelir çünkü tekniğin dünyası kapalı nihilizmin başarısıdır.

Analitik yönelime göre felsefenin amacı anlamı olan sözcelerle olmayanları kesin bir biçimde birbirinden ayırmaktır. Amaç söylenebilecek olan şeyler ile söylemenin imkânsız ya da gayri meşru olduğu şeyleri birbirinden ayırmaktır. Analitik felsefenin asıl aracı sözcelerin ve son tahlilde de bütün dilin mantıksal ve dilbilgisel

açından analizidir. Bu kez temel kavram yorum değil *kurallı*dır. Felsefenin görevi anlam hakkında uzlaşmayı teminat altına alan kuralları keşfetmektir. Buradaki temel karşıtlık kurallı hale getirilebilecek şeyler ile getirilemeyecek şeyler arasında, yahut kabul gören bir yasaya uyarak anlam hakkında uzlaşmayı sağlayan şeyler ile açık seçik hiçbir yasanın alanına girmeyip yanılısma ve uyumsuzluk yaratan şeyler arasındadır. Analitik yönelime göre, felsefenin tedavi edici ve eleştirel bir amacı vardır. Bizi, anlamı olmayan şeyleri tecrit edip herkes için saydam olan kurallara dönerek, dilin bizi bölen yanılısma ve sapmalarından kurtarma işidir.

Son olarak, postmodern yönelim felsefenin amacını modernliğimize dair kabul görmüş olguların yapıbozuma maruz bırakılması olarak görür. Postmodern felsefe, özellikle on dokuzuncu yüzyılın bizleri hâlâ tutsak eden büyük yapılarını –tarihsel özne fikri, ilerleme fikri, devrim fikri, insanlık fikri ve bilim ideali– çözümdürmeye girişir. Amacı bu büyük yapıların miyadının dolmuş olduğunu, çokluk içinde yaşadığımızı, büyük tarih ya da düşünce destanları olmadığını; eylemde olduğu gibi düşüncede de indirgenemez bir kayıtlar ve diller çoğulluğu olduğunu; söz konusu kayıtların hiçbir büyük fikir tarafından bütünselleştirilemeyecek veya uzlaştıramayacak kadar çeşitlilik ve heterojenlik arz ettiğini göstermektir. Postmodern felsefenin hedefi temelde bütünlük fikrini –bizzat felsefenin kendini istikrarsızlaştırmış göreceği ölçüde– yapıbozuma uğratmaktır. Sonuç olarak, postmodern yönelim karma pratikler, bütünsellikten arındırılmış pratikler ya da katışıklı düşünme pratikleri diyebileceğimiz pratikleri harekete geçirir. Düşünceyi varoşlara, etrafı kuşatılamayan alanlara yerleştirir. Özellikle de felsefi düşünceyi sanatın kıyısına yerleştirir ve felsefenin kavramsal yöntemi ile sanatın duyu yönelimli girişimini bütünselleştirilemeyen bir karışım içinde bir araya getirmeyi önerir.

Üç Felsefi Yönelimin Ortak Temaları

Böyle alalecele özetlediğimiz bu üç yönelimin ortak bir yanı var mıdır? Bu çeşitliliğe rağmen, çağdaş felsefede bir bütünlük olduğunu işaret eden özellikler bulunabileceğini söylememize izin ve-

ren bir şey var mıdır? Bu üç (yorumbilgisel, analitik ve postmodern) yönelimin başlıca iki ortak özelliği olduğunu ileri süreceğim. Felsefenin bu üç yöneliminin hepsinin çağdaş olduğunu ve ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, kaderlerinin müşterek olduğunu işaret eden de bu ortak özelliklerdir: Düşüncenin olası bölümlerinden biri değil, çağımızın felsefeden bulunduğu aynı talebin üç ifadesidir bunlar.

Bu özelliklerin ilki olumsuzdur. Her üç yönelim de metafiziğin sonuna gelmiş olduğumuzu, felsefenin artık *locus classicus*'unu, yani o büyük metafizik önermenin ta kendisini ayakta tutacak konumda olmadığını savunur. Bu üç yönelim de belli bir anlamda, felsefenin bizatihi felsefenin sonu içinde konumlanmış olduğunu ya da felsefenin kendi kendisinin belli bir sona ulaşmış olduğunu beyan ettiğini iddia eder.

Hemen üç örnek verebiliriz. Son temasının Heidegger'in düşüncesinin merkezi unsuru olduğu açıktır. Heidegger'e göre içinde yaşadığımız döneme damgasını vuran şey, metafiziğin tarihinin, dolayısıyla ta Platon'a kadar uzanan bütün bir çağın, bütün bir varlık ve düşünce tarihi çağının kapanışındır. Bu kapanış önce teknoloji buyruğunun yarattığı sıkıntı ve terk ediş içinde gerçekleşir.

Hiçbir felsefe Heidegger felsefesine Carnap'inki kadar uzak olamaz. Ama Carnap da her türlü metafizik imkânının sonunun geldiğini ilan eder çünkü ona göre metafizik kuralsız ve anlamdan yoksun sözcelerden öte bir şey içermez. Analitik terapinin amacı metafizik semptomunu tedavi etmek; yani hastayı analiz edildiklerinde anlamdan yoksun oldukları için rıza yaratamayacakları anlaşılan sözcelerden kurtarmaktır.

Jean-François Lyotard'a gelirsek, onun merkezi temalarından biri "büyük anlatıların sonu" dediği şeydir – devrimden, proletaryadan, ilerlemeden dem vuran büyük anlatılardır bunlar. Bir kez daha "son" çıkıyor karşımıza; büyük anlatıların sonu da modern metafizikle bağdaştırılan büyük özne ve tarih konfigürasyonlarının sonundan ibaret.

Demek ki bu üç yönelimde de ortak bir tema olduğunu görüyoruz ki bu da bir son, kapanma, nihayete erme temasıdır. Bu tema başka bir biçimde de dile getirilebilir: Klasik felsefenin ortaya koyduğu şekliyle hakikat ideali sona ermiştir. Hakikat fikri yerine an-

lamların çoğulluğu fikrini ikame etmemiz gerekir. Klasik hakikat ideali ile modern anlamın çokdeğerliliği teması arasındaki bu karşıtlık temel bir karşıtlık bana kalırsa. Biraz şematik ama yanlış sayılamayacak bir biçimde şöyle söyleyebiliriz: Çağdaş felsefe hakikat-yönelimli bir felsefeden anlam-yönelimli bir felsefeye geçişi kurumsallaştırır.

Bu üç belli başlı yönelimin her birinde, çağdaş felsefe hakikat kategorisini ve onunla birlikte klasik felsefenin kendisini sorguya çeker. Olumsuz yönden bu üç felsefenin ortak yanı budur. Olumlu yönden ortak yanları ise –ki bu canalcı önemde bir şeydir– merkezi yeri dil meselesine vermeleridir. Bu yüzyılın felsefesi öncelikle dil hakkında, dilin yapabilecekleri, kuralları hakkında ve düşünce söz konusu olduğunda dilin nelere yetki verdiği hakkında derin bir düşünme olmuştur. Bahsettiğim yönelimlerin tanımlarından bile açıkça görülebilir bu: Yorumbilgisel yönelim, belli bir anlamda, her zaman konuşma edimlerinin yorumlanması ibarettir; analitik yönelim sözceler ile onları yönlendiren kurallar arasındaki karşılaşmadan ibarettir; postmodern yönelim ise homojenliğin gıyabında bir cümleler, parçalar ve söylem biçimleri çokluğu fikrini öne çıkarır. Yani dil zamanımızın büyük aşkım/transandantali olup çıkmıştır.

Toparlarsak, çağdaş felsefenin her üç yönelimde de ortak iki temel aksiyomu vardır. Birincisi, hakikat metafiziğinin imkânsızlaştığıdır. Bu aksiyom olumsuzdur. Felsefe uzun bir süredir olmaya karar verdiği şeymiş gibi, yani bir hakikat arayışymış gibi yapamaz artık. İkinci aksiyom ise dilin anlam sorununun bulunduğu yer olması nedeniyle düşüncenin en önemli mevkii olduğudur. Bunun sonucu olarak da anlam sorunu klasik hakikat sorununun yerine geçer.

Çağdaş Felsefenin Kusurları

Bu iki aksiyomun genelde düşünce için, özelde de felsefe için gerçek bir tehlikeyi temsil ettiği inancındayım ben. Bu aksiyomların geliştirilmesi ve çağdaş felsefede kazandıkları son derece incelikli, karmaşık ve göz alıcı formülasyon, felsefeyi, günümüz dünyası-

nın uyguladığı baskı karşısında kendisine uygun düşen arzuyu ayakta tutmaktan aciz hale getiriyor bence. Bu aksiyomlar felsefeye, isyan, mantık, evrensellik ve risk dörtlü biçimine bürünmüş arzusunu ayakta tutma aracı veremez.

Felsefe esasen dil hakkında düşünmekse, dünyadaki uzmanlaşma ve parçalanmanın evrenselliğin karşısına çıkardığı engeli kaldırmayı başaramayacaktır. Dil evrenini felsefi düşüncenin mutlak ufku olarak kabul etmek, aslında, iletişimin getirdiği parçalanma ve yanılşamayı kabul etmekle aynı kapıya çıkar – zira dünyamızın hakikati, ne kadar cemaat, faaliyet veya bilgi türü varsa o kadar dil olduğudur. Kabul, ortada bir dil oyunları çokluğu vardır. Gelgelelim bu da felsefeyi –eğer evrensellik arzusunu korumak istiyorsa– salt bu çokluğa tabi olmamak için kendini onun dışında başka bir yere yerleştirmeye zorlar. Aksi takdirde, felsefe bir bakıma zaten çoğunlukla neyse o olacaktır, yani dil oyunları çokluğunun sonsuz bir tasviri olacaktır.

Yahut da –ama bu daha beter seçenek– felsefe tikel dillerden birini seçip onun kendisini kurtaracak tek dil olduğunu iddia edebilir. Bunun nelere yol açtığını biliyoruz. Heidegger önce Yunan dilinin, sonra da Alman dilinin içsel bir felsefi değere sahip olduğu tezini savunmuştu açıktan açığa. "Varlık Yunanca konuşur," demişti. Alman dilinin bir bakıma, düşüncenin yazgısına meydan okuyabileceği tek dil olduğunu söylemişti. Ki böylesi bir dil seçimi ile Heidegger'in Nazizmin verdiği o canice biçime bürünmüş Alman milliyetçiliğine bağlanmasına yol açan siyasi konum arasında bertaraf edilemez bir bağlantı vardır.

Analitik felsefeye gelince, bu felsefenin, hem net hem de dil konusuna en uygun düşen kurallara sahip dil olarak gördüğü bilim diline tek yönlü bir ayrıcalık tanıdığı ayan beyan ortadadır. Anlam ile anlamsızlık arasındaki ayrımı, matematikte ve genelde bilim dilinde görülebileceği gibi bir kural kılığına büründürerek sunmalarından da bellidir bu. Ama bu ayrıcalığın kendisi de felsefi açıdan tehlikelidir çünkü bilim dilinin konfigürasyonuna karşı başkaldıran her türlü mevkii ve mekânı hor görmeye yol açar doğrudan doğruya. Bu dile tanınan ayrıcalık öyle bir rasyonalite anlayışı ortaya çıkarır ki buna kaçınılmaz olarak bir küçümseme ya da horgörü; bugün bile insanlığın ezici çoğunluğunun bu dilin menzili dışında ol-

duğu gerçeğine gözlerini kapama tavrı eşlik eder.

Öte yandan, eğer hakikat kategorisi görmezden gelinirse, eğer anlamın çokdeğerliliğinden başka bir şeyle asla karşılaşmıyorsak, o zaman felsefe para ve malumat ticaretine tabi bir dünyanın kendisine yönelttiği meydan okumaya asla karşılık veremeyecektir. Az çok kurallı, az çok kodlanmış akışlardan oluşan bir anarşidir bu dünya, burada para, ürünler ve imajlar mübadele edilir. Felsefe böylesi bir dünyada arzusunu ayakta tutacaksa, bir kesintiye uğratma ilkesi önermelidir. Düşünceye bu sonsuz dolaşım rejimini kesintiye uğratabacak bir şey önerebilmelidir. Felsefe bir kesinti noktasının olabilirliğini incelemelidir, bütün bunların kesintiye uğratılması gerektiği için değil, hiç değilse düşünceenin kendisini bu dolaşımdan çıkarabilmesi ve kendini bir dolaşım nesnesinden başka bir şey olarak yeniden sahiplenmesi gerektiği için. Böylesi bir kesinti noktasının yalnızca koşulsuz bir gereklilik olabileceği açıktır; yani, düşünceye kendisi dışında başka hiçbir koşulda sunulmayan ve mübadele edilemeyeceği gibi dolaşıma da sokulamayan bir şey. Böyle bir kesinti noktası olması, hiç değilse bir tek koşulsuz gereklilik olması, bence, felsefenin varolmasının olmazsa olmaz koşuldur. Böyle bir nokta olmayınca bilgi, malumat, mal-mülk, para ve imajların genel dolaşımı olur ortada bir tek. Kanaatim odur ki bu koşulsuz gereklilik sadece anlamın çokdeğerliliği önermesiyle desteklenemez. Hakikat kategorisinin yeniden inşa edilmesini ya da yeniden ortaya çıkmasını da gerektirir.

Medyanın tutarsız imajlar ve yorumlar hercümercine tabi durumdayız. Bunun karşısına ne çıkarılabilir? Bence onun karşısına hiç değilse bir hakikati, belki de birkaç hakikati sabırla aramaktan başka bir şey çıkarılamaz; bu arayış olmadığında kitle iletişiminin özsel mantıksızlığı kendi zamansal karnavalını dayatacaktır.

Felsefe ayrıca güvenlik takıntısına karşı zar atmamızı, güvenlikle belirlenmiş hayat hesaplarını kesintiye uğratmamızı da gerektirir. Ama felsefenin kazanma şansı nedir ki, bu riski mukadder kılp ona asgari bir tutarlılık ve ağırlık verecek bir değerden başka? Ben burada da bir hakikat ilkesi olmadıktan sonra, hesapçı hayatın karşısına varoluşsal bir kumarla, özgürlük denebilecek bir şeye yol açabilecek bir kumarla çıkılabileceğini zannetmenin beyhude olduğuna inanıyorum.

Çağdaş felsefenin aksiyomları göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir dünyada felsefe arzusu korunabilir mi? Şu dört çağdaş engel karşısında isyan, mantık, evrensellik ve riskten oluşan dört boyutu koruyabilir miyiz: mal mülk, iletişim, teknik işbölümü ve güvenlik takıntısı?

Felsefenin yorumbilgisel, analitik veya postmodern yönelimlerinin çerçevesi içinde bunun yapılamayacağını teslim ederim. Bence bu yönelimler anlamın çokdeğerliliğine ve dillerin çoğulluğuna fazla bağlılar. Dünyanın çehresini yansıtmada konusunda fazla ileri giden bir yanları var. Dünyanızla öylesine bağdaşıyorlar ki felsefenin gerektirdiği kopuş ya da mesafeyi korumaktan acizler.

Yeni Bir Felsefe Üslubuna Doğru

Benim savunduğum konum bu düşünce çerçevelerinden kopup bir başka felsefe üslubu, yorumlamadan, mantıksal dilbilgisi analizinden ya da çokdeğerlilik ve dil oyunlarından başka bir üslup bulmak – yani, kurucu bir üslubu, kararlı bir üslubu, mesela Descartes oklundaki gibi bir üslubu yeniden keşfetmek.

Böyle bir konum her ikisi de basit ama bana kalırsa felsefe geliştirmek için her ikisi de önşart niteliğinde olan iki fikirle desteklenebilir. Birinci fikir dilin düşüncenin mutlak ufku olmadığıdır. Felsefenin büyük dilsel eğilimi, ya da felsefenin dil üzerine düşünmeye massedilmesi tersine çevrilmelidir. Baştan sona dille ilgili olan *Kratylos*'da Platon "Biz filozoflar kelimeleri değil şeyleri kalkış noktası yaparız," der. Bu önermenin içerebileceği bütün güçlüklerle ve çetrefilliklerle rağmen ben felsefenin kelimeleri değil şeyleri kalkış noktası aldığı fikrini yeniden canlandırmasından yanayım. Söylemeye gerek bile yok elbette: Dilin her zaman hakikat ve felsefenin tarihsel malzemesi diyebileceğimiz şeyi oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Felsefenin rengi, tınısı ve çekimi diyebileceğim şeyi her zaman bir dil verir. Bütün bu tikel özellikleri bize sunan dildir. Ama düşüncenin örgütlenişinin temel ilkesinin bu olmadığını da söyleyeceğim ben. Felsefenin vazgeçemeyeceği ilke, üslubu ya da rengi ne olursa olsun, şu ya da bu dille arasındaki bağ nasıl olursa olsun, evrensel olarak aktarılabilirliğidir. Felsefe fiilen

olmasa bile ilkesel olarak herkese hitap ettiğini reddedemez ve dilsel, ulusal, dini ya da ırksal cemaatleri bu hitap alanından dışlayamaz. Felsefe hiçbir dile, yazıldığı dile bile ayrıcalık tanıyamaz. Felsefe katıksız biçimsel bilim dili ideali içine kapatılmış değildir. Doğal ögesi dildir, ama bu doğal öge içinde evrensel bir hitap alanını kurumsallaştırır.

İkinci fikir ise şudur: Felsefenin müstakil ve indirgenemez rolü söylem içinde sabit bir nokta, bir kesinti noktası, bir süreksizlik noktası, koşulsuz bir nokta yerleştirmektir. Bizim dünyamıza damgasını vuran şey hızıdır: tarihsel değişimin hızı; teknik değişimin hızı; iletişimin, aktarımın hızı, hatta insanların birbirleriyle bağlantılar kurma hızı. Bu hız bizi çok büyük bir tutarsızlık tehlikesine maruz bırakır. Şeyler, imajlar ve ilişkiler böylesine çabuk dolaşıma girdiği içindir ki bu tutarsızlığın kapsamını ölçecek zamanımız bile yoktur. Hız tutarsızlığın maskesidir. Felsefe bir yavaşlatma işlemi önermelidir. Hızlanma buyruğu karşısında düşünceye ait bir zaman inşa etmelidir. Felsefenin bir hususiyeti bence bu; felsefenin düşüncü ahestedir çünkü bugün isyan hızı değil ahesteliği gerektirir. Felsefenin arzusunu ayakta tutmak için muhtaç olduğumuz sabit noktayı (bu nokta ne olursa olsun, adı ne olursa olsun) ancak bu yavaş ve dolayısıyla asi düşünüş kurabilir.

Mesele temelde, hakikat kategorisini felsefî olarak, bizi dünyanın hızından yalıtacak bir yavaşlıkla yeniden inşa etme meselesidir – metafiziğin bize devrettiği hakikati değil, dünyanın mevcut halini dikkate alarak yeniden kurabildiğimiz hakikati kastediyorum. Felsefeyi bu yemiden inşa etrafında yeniden örgütlenme ve ona kendisine yaraşan zamanı ve mekânı verme meselesidir. Bu da felsefenin artık dünyanın peşine düşmemesini, dünya kadar hızlı olmaya çalışmamasını gerektirir çünkü felsefe bu kadar hızlı olmak istediğinde kendi kendini arzusunun tam merkezinden çözmeye başlamış olur, artık isyanını koruyacak, mantığını yeniden kuracak, ne kadar evrensel bir hitap olduğunu bilecek ya da şansını deneyip varoluşu özgürleştirecek hali kalmaz.

Dünya Felsefeyi Sorguluyor

Şurası açık ki sorun, dünyanın şu halinde, böylesi bir girişimin serpilebilmesi ya da iştirilebilmesi için en ufak bir şans var mı yoksa burada önerilen şey bir diğer içi boş çağrıdan mı ibaret, bunu bilme sorunu. Felsefenin hasta olduğuna şüphe yok. Her zaman olduğu gibi sorun, bu hastalığın ölümcül olup olmadığı bilme, teşhisi ne olduğunu ve önerilen tedavinin, sık sık olduğu gibi, tam da hastanın işini bitirecek şey olup olmadığı bilme sorunu. Hakikat iki hastalıktan mustarip. Bana kalırsa, dilsel görecilikten, yani anlamların uyuşmazlığı sorunsalına dolanmış olmaktan mustarip; ayrıca da tarihsel karamsarlıktan mustarip ki buna kendisi hakkında ki karamsarlığı da dahil.

Benim varsayımım şu ki felsefe hasta olmasma rağmen, zannettiği kadar, olduğunu söylediği kadar hasta değil. Çağdaş felsefenin niteleyici özelliklerinden biri, sayfalarca ne kadar ölümcül hasta olduğunu anlatması. Ama bildiğiniz üzere, hasta olduğunu söyleyen hastanın kendisiyse, bunun hiç değilse kısmen hayali bir hastalık olma ihtimali vardır daima. Ben durumun böyle olduğunu düşünüyorum, çünkü felsefenin arzusu üzerinde uyguladığı bütün olumsuz baskılara rağmen, dünyanın kendisi, dünya, yani onun içinde yaşayıp düşünen insanlar felsefeden bir şey istiyor. Ama felsefe kendine bakışındaki marazilik yüzünden buna cevap veremeyecek kadar moralsiz bir vaziyette.

Dünyanın felsefeden bir şey istediğine inanmamın dört nedeni var.

Birinci neden, felsefenin yerini beşeri bilimlerin alma ihtimali olmadığını artık biliyor olmamız. Beşeri bilimler istatistiksel bilimlerin yuvası haline geldiğinden beri buna dair farkındalık epey yaygınlaşmış geliyor bana. Beşeri bilimler anlam dolaşımına ve anlamın çokdeğerliliğine kapılmış durumda, çünkü dolaşım oranlarını ölçüyorlar. Amaçları bu. Temelde anketlere, seçim tahminlerine, demografik ortalamalara, epidemiyolojik oranlara, beğenilere ve hoşnutsuzluklara hizmet ediyorlar ki bütün bunlar da ilginç çalışmalar kuşkusuz. Ama bu istatistiksel ve sayısal malumatın, insanlığın ya da bütünüyle tekil her varlığın ne olduğuyla hiç alaka-

sı yok. Herkes bilir ki son tahlilde bir önemi olan her türlü kararın merkezi tekil olandır her zaman ve her türlü hakikat –bilimsel icatlarda, sanatsal yaratımlarda, siyasi yeniliklerde ya da aşkı meydana getiren karşılaşmalarda görülebileceği gibi– önce mutlak tekil biçiminde sunulur. Bir şekilde bir hakikatin doğduğu beyan edilen her yerde hakikat tekilik üzerine kuruludur. Ortalamalar, istatistikler, sosyoloji, tarih, demografi ya da anketler bize bir hakikatin tarihinin ne olduğunu öğretemezler. Nitekim dünya felsefeden bir tekilik felsefesi olmasını, tekil olanı telaffuz edebilmesini ve düşünebilmesini talep eder ki genel beşeri bilimlerin aygıtının görevleri arasında bu kesinlikle yoktur. İlk neden budur.

İkinci neden ise bir zamanlar içlerinde özgürleşme ve hakikatin tohumlarını taşıdığını zannettiğimiz büyük kolektif girişimlerin çöküşüne tanık olmakta oluşumuz. Artık böyle büyük özgürleştirici kuvvetlerin olmadığını, ortada ne ilerleme ne proletarya ne de böylesi bir şey olduğunu biliyoruz. Böylesi kuvvetlere yakalanmış olmadığımızı, arzumuzu sırf kendimizi böylesi bir kuvvete dahil ederek ya da böylesi bir kuvvete mensup olarak ayakta tutma umudumuz olmadığını biliyoruz. Bu ne anlama geliyor? Sadece filozofların değil hepimizin bugün insanlıkdışı olanla karşı karşıya geldiğimizde kendi kararımızı kendimiz vermemiz ve kendi adımımıza konuşmamız gerektiğini bildiğimiz anlamına geliyor. Herhangi bir büyük kolektif konfigürasyonun, herhangi bir farazi kuvvetin, bizim yerimize konum alabilecek herhangi bir metafizik bütünlüğün ardına saklanamıyoruz. Ama insanlıkdışı olanla karşılaştığımızda kendi adımıza bir konum alabilmek için, karar vermeyi sağlayacak sabit bir noktaya ihtiyaç vardır. Hem kararı hem de rızayı kurula bağlayacak koşulsuz bir ilkeye ihtiyaç vardır. Bugün herkesin etiğe dönmenin zorunluluğu dediği şey bu. Ama yanılığa düşmeyelim. Felsefi olarak, etiğe dönmek koşulsuz bir ilkenin geri dönüşünü zorunlu kılar. İnsanın ilkenin apaçıklığı ışığında şu doğru, şu da yanlış diyebilmesi gereken bir an vardır. Kaçamaklı sözler ve hesaplarla sonsuza kadar geri gidemeyiz. Koşulsuz olarak doğru oldukları söylenebilecek sözcükler de olmalıdır. Belli bir mesele hakkında konum almak ve bu konum üzerinde anlaşmaya varmak gerektiğinde, son çare olarak herkes için koşulsuz doğru olacak bir konum bulmak gerektiğini gayet iyi biliyoruz. Dolayısıyla insan-

lıkdışı olanla karşılaştığımızda, hakikat boyutunu içeren bir felsefeyi yeniden devreye sokmadan, her birimizin kendi adımıza konum almamız gerektiği söylenemez. Şu anki haliyle dünyanın talep ettiği şey hakikat boyutunu devreye sokma işlemidir ve bu da felsefeden talep edilmektedir.

Üçüncü neden, son zamanlarda gerici ya da arkaik ihtirasların yükselişe geçmesiyle, yani kültürel, dini, milli ve ırkçı ihtirasların yükselişe geçmesiyle bağlantılıdır. Tarihsel olarak gözlemlenebilen bu fenomenler de felsefeye yönelik bir talep yaratmıştır. Bu ihtiraslarla bir kez daha karşı karşıya gelen felsefe aklın nerede olduğu hakkında konuşmaya mecburdur, zira bu ihtiraslar irrasyonel arkaizmin günümüzde büründüğü biçimlerdir ve beraberlerinde ölüm ve yıkım getirirler. Felsefenin günümüz rasyonalitesi hakkında bir beyanda bulunması gerekir. Bu rasyonalitenin klasik rasyonalizmin tekrarı olamayacağını biliyoruz, ama bu gerici ihtirasların tehdidiyle karşı karşıyayken kendimizi aşırı bir entelektüel zafiyet konumunda bulmak istemiyorsak onsuz yapamayacağımızı da biliyoruz. Demek ki terimin bu anlamında (yani bizatihi felsefenin çoktan çözüldürdüğü şeyi, günümüz koşullarında tekrar gündeme sokması gerektiği anlamında) rasyonel bir felsefe biçimlendirmemiz gerekiyor.

Dördüncü ve son nedense içinde yaşadığımız dünyanın yaranlamaya açık, istikrarsız bir dünya olmasıdır. Kendi tarihinin birliği içinde istikrar kazanmış bir dünya değildir hiçbir biçimde. Liberal ekonomi ve temsili demokrasi temalarının genel kabul görür hale gelmiş olmasının, yirminci yüzyılın doğurduğu dünyanın şiddet dolu ve kırılgan bir dünya olduğu gerçeğini gizlemesine izin vermemeliyiz. Bu dünyanın maddi, ideolojik ve düşünsel temelleri birbirinden kopuk, ayrı ve büyük ölçüde tutarsızdır. Bu dünya çizgisel bir gelişimin sükûnetini değil, bir dizi dramatik kriz ve paradoksal olay sergiler. Yakın dönemlerden iki örneği, Körfez Savaşı'nın ve bürokratik sosyalizmin çöküşünü ele alalım. Bunlara Bosna'daki savaşı ve Ruanda'daki katliamları da ekleyebiliriz. Ama yanılmayın, uzun bir serinin daha ilk olayları bunlar. Düşüncenin olayın ağırlığını endişesizce alımlayıp kabul edebilmesini temin etmek için felsefeye gerek var. Temelde şeylerin yapısına dair bir felsefe değil ihtiyacımız olan. Olup bitenlerin indirgenmez tekilliğine

açık bir felsefeye, beklenmedik olanın getirdiği sürprizle beslenebilecek bir felsefeye ihtiyacımız var. Böyle bir felsefe bir olay felsefesi olacaktır öyleyse. Dünya, dünyanın mevcut hali, felsefeden bunu da istiyor.

Yeni Bir Özne Öğretisi

Demek ki dünya bizden bir tekilik felsefesi, bir çağdaş rasyonalite felsefesi ve bir olay felsefesi istiyor. Bu başlı başma bir program. Bu programı gerçekleştirmek için yukarıda anlattığım üç felsefe eğiliminin ötesine geçmemiz gerekir. Daha belirlenmiş ve daha buyurucu bir felsefeye, ama aynı zamanda daha mütevazı, dünyaya daha mesafeli ve daha betimleyici bir felsefeye ihtiyacımız var. Olayın tekiliği ile hakikati rasyonel bir biçimde iç içe geçiren bir felsefeye. Rastlantıya, ama aklın yasasına tabi rastlantıya açık bir felsefeye; koşulsuz ama teolojik-olmayan bir yasaya tabi ilkeleri sürdüren bir felsefeye.

Bu bize yeni bir özne öğretisi önerme imkânı verecektir –ki bence temel hedef budur. Descartes, Kant ve Hegel'inkilerden farklı terimlerle bir öznenin ne olduğunu söyleyebileceğiz. Bu özne evrensel değil tekil olacaktır; tekil olacaktır çünkü her zaman özneyi bir hakikat olarak kuran bir olay olacaktır.

Bu program karşısında, hakikat metafiziğinin çökmüş, klasik rasyonalizmin de yetersiz olduğu söylenebilir, doğru. Ama metafiziğin yapıbozumu ve rasyonalizme yapılan itirazlar da yetersizdir bir bakıma. Dünya, felsefenin metafiziğın yıkıntıları üzerinde, modern metafizik eleştirisiyle birleşip kaynaşmış bir biçimde yeniden kurulmasına ihtiyaç duyuyor.

Dünyanın felsefeye, felsefenin zannettiğinden daha fazla ihtiyacı olduğu kanaatindeyim, iyimserliğimin nedeni de bu. Felsefe hasta, ölüyor da olabilir, ama dünyanın (dünyanın, bir Tanrı'nın ya da peygamberin değil, dünyanın) felsefeye "Ayağa kalk ve yürü!" dediğinden eminim.

FELSEFE VE HAKİKAT*

Hakikat hakkında dört temel tez ileri sürmenin zamanıdır:

1. Hakikat sorunu konusunda Heideggerci yapı geriye şiiirden başka çözüm bırakmaz.
2. Bu yapıyı yıkıp başka bir çözüm bulmak için Heidegger'in ana-hatlarını çizdiği tarihsel süreci tersine çeviremeyiz. Aksine, analitik geleneğin hilafına, hakikatin özü sorunu o dar yargı ya da önerme biçimi içine kapatılırsa bu öze ulaşamayacağını varsaymamız gerekir. Ama aynı zamanda kendimizi, Heidegger'in o melankolik örtü-açmanın kaybı anlayışına da kaptıramayız.
3. Bir hakikati, hem bir olaya sadakatin inşası olarak hem de bir bilgi alanının dönüşümünün getirdiği türeyimsel kudret olarak tasarlamalıyız.
4. Bir hakikatin özünün düşünceye sunulmasını sağlayan bütün kategoriler olumsuzdur: Karar verilemezlik, ayırt edilemezlik, türeyimsel hepsi-değil (*pas-tout*) ve adlandırılmayan. Hakikatlar etiği, olumsuzla dair alman önlemde, başka bir deyişle hakikatin inşasının getirdiği tehlikelerin hakikatin kudretine getirdiği sınırlamalarda yatar bütünüyle.

Heideggerci hakikat öğretisinden üç atıf seçiyoruz. Birincisi:

Hakikat, önermenin bir özelliği haline gelince odağını kaydırmakla kalmaz, özünü de dönüştürür.

* Bu yazı 1999'da Sidney'de tebliğ olarak, "Hakikatler Etiği: İnşa ve Kudret" adıyla sunulmuştur.

Bunu şöyle anlamak gerek: Düşüncenin gerileyişinin –ki aynı zamanda varlığın da gerileyişidir– sonuçları, Platon'dan sonra hakikatin önermede konumlanabilecek bir şey olarak sunulmasında tezahür eder. Bu konumlama doğallıktan-uzaklaştırmadır da. Hakikat fenomeninin önermede ortaya çıkmasına izin verirsek sahici anlamıyla hakikat bütünüyle erişilmez bir şey olarak kalır.

Aktaracağım ikinci pasajın bağlamı, Heidegger'in, Avrupa'nın düşünce konusunda çektiği sıkımtı kavranmak isteniyorsa düşünülmesi gereken temel noktaların neler olduğuyla ilgili sorusudur. Heidegger'e göre, bu sıkıntıya neden olan asıl olaylar tanrıların çekip gidişi, yeryüzünün uğradığı tahribat, insanın toplumsal hale geliş ve vasatın hâkimiyetidir. Bu pasajda Heidegger bunları düşünürken bir şeyin tayin edici önemde olduğunu söyler:

(Bu) mutasyon tinin zekâ olarak yorumlanmasıyla meydana gelir; zekâ da teorik ve pratik kaygılar güderken doğru akıl yürütme yetisinden ibaretmiş gibi ve çoktan sunulmuş olan şeylerin değerlendirilmesi olarak anlaşılır.

Tin ancak önerme biçimine bürünmüş hakikati manipüle ettiğinde zekâ olarak yorumlanabilir. Zira bir önerme fiilen, (çoktan sunulmuş olan) şeylere dair herhangi bir değerlendirmeye dayalı dilsel fenomendir. Bunun sonucunda, hakikatin özünün doğallıktan-uzaklaştırılıp önermeye yerleştirilmesi, Batı'nın sıkıntısının kökenlerindeki olanaklılık koşuludur.

Üçüncü pasaj, önerme biçiminden kurtulmuş hakikate ulaşma imkânı hakkında ne söylenebileceğiyle ilgilidir. Hakikati bilimsel ya da mantıksal önerme biçiminden başka türlü ifade eden dil hangisidir? Çoktan sunulmuş şeylerle değil de henüz zuhur etmemiş şeylerle bağıntılı olan dil? Hiç şüphesiz, böyle bir dil şiirde bulunabilir. Heidegger şöyle yazar:

Sahici ve büyük şiirde, tinin özsel üstünlüğü salt bilim olan her şeye hükmeder. Bu üstünlük sayesinde ki şair her zaman sanki varlık ilk defa ifade ediliyor ve çağrılıyormuş gibi konuşur.

Nitekim Heidegger'e göre, varlığın gerileme içindeki yazgısı hakikati önerme içinde doğallığından-uzaklaştırmaksa –yeryüzünün yağmalanmasını, tini pragmatik zekâ olarak yorumlamayı sağlayan önerme yönlendiriyorsa– o zaman tek çare şiirdedir. Sonra

da şiir açıkça matematiksel olanın karşı kutbuna yerleştirilir, çünkü Heidegger'e göre matematiksel olan hakikatin önerme biçiminin kazandığı saydam zaferden başka bir şey değildir. Önerme hükmü sürdüğünde, zekâ hükmü sürdüğünde, der Heidegger, "Varlıkların Varlığı matematiksel olanın saf düşüncesi içinde düşünülebilir hale gelir."

Bütün argümanım boyunca, hakikati önermenin biçimi içinde sınırlamaya çalışırsak hakikatin düşünülemez hale geleceğini kabul edeceğim. Ama bunun yanı sıra şunu da ileri süreceğim: Hakikati tarihsel bir süreç olarak tasarlamak ne Platoncu gerileme tezi, ne de matematiksel olan karşısında ya da başka herhangi bir hakikat usulü karşısında şiire özsel bir üstünlük atfetmeyi gerektirir.

Çağımız, Philippe Lacoue-Labarthe'in *mimesis* motifine bağlı olduğunu gösterdiği her şeyden kopulan bir çağ olmuştur kesinlikle. Bu motifin, hakikati açıkça taklide bağlayan biçimlerinden biri de, hakikatin bir ilişki/bağıntı olarak tasarlanmasıdır: Zekâ ile zekâyâ tabi tutulan şey arasındaki bir uygunluk ilişkisi; Heidegger'in gayet iyi algıladığı gibi, hakikatin her zaman bir önerme biçimine konumlanabileceğini varsayan bir denkleştirme (*adequation*) ilişkisi.

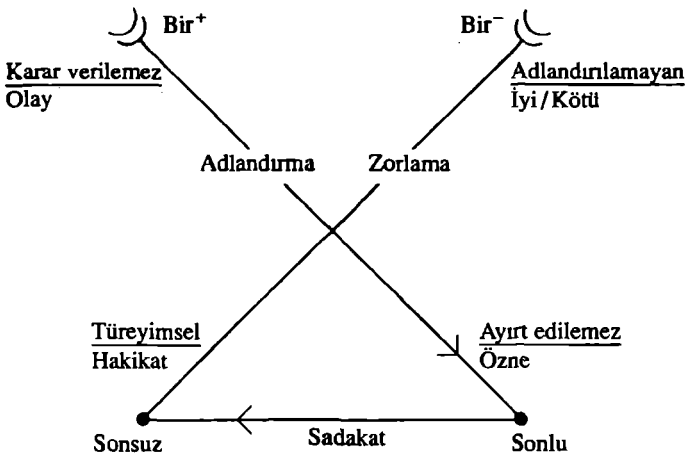
Modern felsefe denkleştirme olarak hakikatin eleştirisidir. Hakikat *adequation rei et intellectus* değildir. Hakikat yargının biçiminden ibaret değildir. Hegel hakikatin bir yol olduğunu gösterir. Heidegger hakikatin tarihsel bir yazgı olduğunu ileri sürer.

Ben şu fikirden yola çıkacağım: Hakikat, her şeyden önce, yani bir şeydir. Aktarılan, tekrarlanan şeye *bilgi* diyeceğiz. Hakikati bilgiden ayırt etmek elzemdir. Kant'ın eserinde çoktan yapılmış bir ayrımıdır bu: *Akıl* ile *anlama yetisi* arasındaki ayrım. Heidegger için de çok önemli bir ayrımıdır: Hakikat *-aletheia-* ile bilme ya da bilim *-techne-* arasındaki ayrım.

Her hakikat yeni bir şeyse, hakikatle ilgili asıl felsefî mesele nedir? Hakikatin ortaya çıkışı, "oluşu" meselesidir. Bir hakikat düşünceye yargı olarak değil gerçek bir süreç olarak sunulur.

Aşağıdaki şema bir hakikatin "oluş"unu temsil ediyor.

Hakikat sürecinin başlaması için, bir şey olması gerekir. Ortada zaten olan *-mevcut bilgi durumu-* tekrardan başka bir şey yaratmaz. Bir hakikatin yeniliğini teyit etmesi için, ortada bir *ekleni*



olması gerekir. Bu eklenti de rastlantıya bağlıdır. Öngörülemez, hesaplanamaz. Olanın ötesindedir. Ben buna olay diyorum. Yani olaysal bir eklenti tekrar kesintiye uğrattığı için bütün yeniliği içinde bir hakikat ortaya çıkar.

Örnekler: Aiskylos'la birlikte teatral Tragedya'nın ortaya çıkışı; Galileo'yla birlikte matematiksel fiziğin zuhur edişi; bütün bir hayatı değiştiren bir aşk karşılaşması; 1792 Fransız Devrimi.

Her olay *karar verilemez* kavramına bağlıdır. "Bu olay duruma aittir" cümlesini ele alalım. Yerleşik bilgi kurallarını kullanarak bu cümlemin doğru mu yanlış mı olduğuna karar vermek mümkünse, o zaman mahut olay olay değildir. Ortaya çıkışı durum içinde hesaplanabilir. Burada bir hakikat başlıyor dememize izin veren bir şey yoktur. Bir olayın bir duruma ait olup olmadığına karar verilemiyorsa, bir *bahse* girilmesi gerekir. Hakikatin bir *hakikat aksiyonuyla* başlamasının nedeni budur. Temelsiz bir kararla –olayın gerçekleşmiş olduğunu *söyleme* kararıyla– başlar.

Olaya karar verilemez oluşu olayın bir *öznesinin* ortaya çıkmasını teşvik eder. Bu özne bahis şekline bürünen bir sözce ile kurulur. Şöyledir bu sözce: "Bu olay olmuştur, benim ne değerlendirebileceğim ne kanıtlayabileceğim ama sadık kalacağım bir şey bu."

Bir özne, en başta, karar verilemez bir olayı sabitleyen şeydir, çünkü olayın olduğuna karar verme riskini üstlenir.

Bu karar o sonsuz prosedürü, doğrunun/hakikatin doğrulanması prosedürünü başlatır. Bu prosedür, olayı karara bağlayan aksiyo-
mun sonuçlarının, durumun içinde, incelenmesidir. Böyle bir prosedür bir sadakat temrinidir. Seyrini kurala bağlayan bir şey yoktur, çünkü onu destekleyen aksiyoym yerleşik bilgilere ait bütün kuralların dışından devreye girmiştir. Nitekim prosedür rastlantıya dayalı bir seyir, kavramsız bir seyir izler.

Peki ama saf seçim, kavramsız seçim nedir? İki *ayırt edilemez* terim karşısında yapılan seçimdir. İki terim, birbirlerinden hiçbir dil etkisiyle ayrılamıyorlarsa, ayırt edilemezdirler. Ama eğer bir durum içindeki iki terimi ayıracak hiçbir dil formülü yoksa, o zaman terimlerden birini değil de öbürünü doğrulama seçimi, bunlar arasındaki farkın nesnelliğinde bulamayacaktır dayanağını. Demek ki böyle bir seçim mutlak biçimde saf seçimdir, seçmek zorunda olmaktan başka hiçbir önvarsayımı olmayan ve önerilen terimleri (aksiyomun sonuçlarını doğrulama işleminin başlamasını sağlayacak terimi) gösteren hiçbir işarete sahip olmayan bir seçim.

Bu demektir ki bir hakikatin öznesi ayırt edilemeyeni talep eder. Ayırt edilemeyen doğrulama işlemi içinde saf Özne noktasını örgütler. Özne, iki ayırt edilemeyen arasında kaybolan şeydir. Özne, rastlantıyı ortadan kaldırmayan, ama rastlantıyı, onu özne olarak kuran aksiyoymu doğrulama yoluyla gerçekleştiren bir zar atımıdır. Karar verilemez olayla ilgili olarak verilen karar, ötekisinden ayırt edilemeyen *bu* terimle anılır. Bir hakikatin yerel edimi böyledir: iki ayırt edilemez arasında yapılan saf seçimden ibarettir. Böylesi bir edim kesinlikle sonlu bir edimdir diyebiliriz.

Örneğin, Sophokles'in eseri Yunan tragedyasının sanatsal hakikatinin –ya da prosedürünün–, Aiskylos olayıyla başlamış olan hakikatin bir öznesidir. Bu eser *yaratı*'dır: yani kendisinden önce ayırt edilemez olan içinde yapılmış bir saf seçimdir. Ve sonlu bir eserdir. Gelgelelim sanatsal bir hakikat olarak Tragedya'nın kendisi sonsuza kadar devam eder. Sophokles'in eseri bu sonsuz hakikatin sonlu bir öznesidir. Aynı şekilde, Galileo'nun karara bağladığı bilimsel hakikat sonsuza kadar gider. Ama onun ardından icat edilmiş olan fizik yasaları bu hakikatin sonlu öznelere aittir.

Bir hakikatin seyri karar verilemez bir olayla başlar. Edimini ayırt edilemezle karşı karşıya kalmış sonlu bir öznededir. Hakikati doğrulama işi sürer; duruma bir seçenekler silsilesi yükler. Azar azar, durumun (olay niteliğindeki aksiyomun sonuçlarının doğrulandığı) bir altkümesinin anahatları ortaya çıkar. Bu altkümenin sonsuz olduğu, bitimsiz kaldığı açıktır. Ama biteceğini varsayarsak, böyle bir kümenin ister istemez hiçbir yüklemle birleştiremeyecek bir altküme –bütünselleştirilemeyen bir altküme, ne inşa edilebilecek ne de dil içinde adlandırılacak bir altküme– olacağını söylemek mümkün. Bu tür altkümelere *türeyimsel* altkümeler deniyor. Biz tamamlanmış olduğu varsayılan bir hakikatin türeyimsel olduğunu söyleyeceğiz.

Öte yandan, bir saf seçimler silsilesi bir yüklem altında birleştirilebilecek bir altküme yaratıyorsa, o zaman hakikatin seyrinin gizliden gizliye bir yasanın hükmü altında olmuş olması gerekir ya da öznenin edimini bulduğu ayırt edilemezlerin aslında daha yüksek bir kavrayış tarafından ayırt edilmiş olmaları gerekir. Ama böyle bir yasa yoktur. Buluş ve yaratış hesaba gelmez şeyler olarak kalırlar. Demek ki bir hakikatin yolu sonsuza kadar hiçbir kavramla örtüşemez. Sonuç olarak, doğrulanan terimler Evren'in türeyimsel bir altkümesini oluştururlar ya da sonsuzluk içinde bütünleştiklerini varsayarsak, oluşturmuş olacaktırlar. Edimi bakımından yani bir Özne olarak ayırt edilemez olan bir hakikat sonucu ya da varlığı bakımından türeyimseldir. Tek bir yüklemle birleştirilmesi mümkün değildir.

Örneğin, Galileo'dan sonra "fizik" diyebileceğimiz kapalı ve birleşik bir bilgi altkümesi yoktur. Sonsuz ve açık bir yasalar ve deneyler kümesidir varolan; bu kümenin tamamlandığını varsayarsak bile tek bir dil formülüyle zaptedilmesine imkân yoktur. Fiziksel yasalara dair bir yasa yoktur. Bu haliyle "fiziksel olan" hem sonsuz hem de ayrımsız bir türeyimsel kümedir – fiziksel hakikatin *varlığı* budur. Aynı şekilde 1792 Devrimi'nden sonra her türlü devrimci siyaset çıkmıştır ortaya. Ama bu devrimci siyasetleri bütünselleştiren tek bir siyasi formül yoktur. "Devrimci siyaset" denen küme, siyasal olanın *türeyimsel* bir hakikatidir.

Olan şudur: Her zaman tamamlanmış bir türeyimsel hakikat fikri *bekleyebiliriz*. Bir hakikatin türeyimsel varlığı asla sunulmaz.

Bir hakikat tamamlanamaz. Ama biçimsel bir düzeyde bir hakikatin her zaman türeyimsel bir sonsuzluk olarak ortaya çıkmış olacağını bilebiliriz. Bu da böylesi bir hakikatin ortaya çıkmış olmasının olası sonuçlarını kurgulamaya imkân verir. Yani, öznenin yerel bir noktasını oluşturacağı bu hakikatin kendi türeyimsel bütünleşmesini tamamlamış olacağı bir Evren varsayımında bulunabilir özne. Bir hakikatin türeyimsel varlığını tahmin eden varsayıma *zorlama* adını vereceğim. Zorlama, güçlü bir kurgu, bir *tamamlanmış* hakikat kurgusudur. Böylesi bir kurgudan yola çıkarak yeni bilgi parçalarını [böyle parçaların ortaya çıkmasını] *zorlayabilirim*; hem de bu bilgiyi *doğrulamaksızın*.

Nitekim Galileo doğanın tamamının matematiksel dille yazılabileceği varsayımında, yani *tam* (*tamamlanmış*) bir fizik varsayımında bulunabilmişti. Bu tahminden yola çıkarak, Aristotelesçi hasımlarını konumlarını terk etmeye *zorlamıştı*. Aynı şekilde âşık bir insan "seni her zaman seveceğim" diyebilir, bütünleşmiş bir aşk hakikatine dair tahmin niteliğinde bir varsayımdır bu. Bu varsayımdan hareket ederek, ötekini kendilerini farklı bir biçimde tanımaya ve farklı muamele etmeye zorlarlar.

Bir hakikati *inşa* etme işi ayırt edilemez içindeki bir seçimle yapılır. Yerel olarak, sonlu olanın içinde yapılır. Ama bir hakikatin *kudreti* varsayımsal zorlamaya bağlıdır ki bu da şunu demekten ibarettir: "Eğer bir hakikatin türeyimsel sonsuzluğunun tamamlanmış olduğunu varsayarsak, *o zaman* şu ya da bu bilgi parçasının zorunlu olarak dönüşmesi gerekir."

Mesele, böylesi bir tahmin kudretinin *bütünsel* olup olmadığını bilme meselesidir. Eğer ilgili bütün bilgi parçalarını *zorlayabilirsek*, sonuçta karşımıza romantik mutlak aşk meselesi, bilimsel bütünleşmiş hakikat olarak bilim meselesi ve siyasi totalitarizm meselesi çıkar. Bu mesele basitçe şöyle de ifade edilebilir: Bir hakikatin sonlu Öznesinden yola çıkarak, bu hakikatin içerdiği bütün unsurları *adlandırabilir* ve *bilgi haline gelmeye zorlayabilir* miyiz? Türeyimsel sonsuzluğun tahmin etme kudreti nereye kadar gider? Benim cevabım, *her zaman*, her durumda bu kudrete *direnen* gerçek bir nokta olduğudur.

Bu noktaya durumun *adlandırılmayanı* adını veriyorum. Durum içinde, hakikatin gözündə asla bir adı olmayan şeydir adlandı-

rılamayan. Sonuç olarak *zorlanmaya* gelmeyen bir terimdir. Bu terim bir hakikatin kudretinin sınırlarını sabitler. Adlandırılmayan, bir özel isme sahip olmaktan dışlanan ve bu dışlanmışlık konumunu tek başına işgal eden şeydir. Demek ki adlandırılmayan özelin de özelidir, tekilliğinde öylesine tekildir ki bir özel isme sahip olmayı bile kaldıramaz. Adlandırılmayan, durumun en mahrem varlığı içinde, hiçbir bilginin kuşatamayacağı saf mevcudiyet içinde düşünceye açıldığı noktadır. Adlandırılmayan, bir hakikatin söylenmesine cevaz verdiği her şeyin ifade edilemeyen *gerçeği* gibi bir şeydir.

Örneğin matematiksel olan saf tündengelimden ibarettir. Her zaman hiçbir çelişki içermediğini varsayarız. Ama Gödel bir matematiksel teori *içinde*, tam da bu teorinin çelişkisiz olduğunu kanıtlamanın imkânsız olduğunu göstermiştir. Demek ki matematiksel bir hakikat matematiğin çelişkisizliğini *zorlayamaz*. Biz, çelişkisizliğin matematiksel olanın *adlandırılmayanı* olduğunu söyleyeceğiz. Bu adlandırılmayanın matematiksel olanın *gerçeği* olduğu açıktır, zira bir matematiksel teori çelişkiliyse, yok olur.

Sonuç olarak, makul bir matematik etiği bu noktayı zorlamak istememek; matematiksel bir hakikatin asla *tamamlanmış* olmadığını kabullenmektir. Ama bu makul etiği muhafaza etmek zordur. Bilimperestlikte ya da totalitarizmde görülebileceği gibi, Doğru'nun/Hakikat'in gücünün her şeye yetmesine yönelik bir arzu söz konusudur her zaman. Kötülüğün kökü de buradadır. Kötülük, *ne pahasına olursa olsun* adlandırma isteğidir.

Çoğunlukla Kötülüğün yalan, cehalet ya da ölümcül bir budalalık olduğu söylenir. Oysa Kötülüğün koşulu bir hakikat sürecidir daha ziyade. Ancak karar verilemez noktasında bir hakikat aksiyonu, ayırt edilemez noktasında bir hakikat yolu, türeyimsel olan için bir varlık beklentisi ve adlandırılmayan noktasında bir adlandırma zorlaması varsa vardır Kötülük.

Adlandırılmayanı içerilmeye zorlamak bir felaketse, bunun nedeni söz konusu zorlamanın, adlandırılmayanın damgasını taşıyan tekilliğin kendisinin peşine düşerek bütün durumu etkiliyor olmasıdır. Bu anlamda kurgulamanın içerdiği adlandırılmayanı bastırma arzusu, her türlü hakikatin barındırdığı yıkıcı kapasiteyi serbest bırakır.

Bu nedenle de bir hakikatin etiği, kendi güçleri konusunda takınacağı ihtiyat tavrından ibarettir bütünüyle. Karar verilemez, ayırt edilemez ve türeyimsel olanın sonucu, başka bir deyişle olayın, öznenin ve hakikatin sonucu, adlandırılmayanı kendi yolu üzerindeki bir *sınırlama* olarak kabul etmek olmalıdır.

Son olarak, Kötülük "Her-şeyi-söyleme" arzusudur. Doğrunun/Hakikatin kudreti, Kötülüğü kontrol altında tutabilmek için, *ölçülü* olmalıdır.

Hakikat yolunun *olumsuz* özelliklerini iyice incelemek bize yardımcı olacaktır: Olay karar verilemez niteliktedir; özne ayırt edilemez olana bağlıdır; hakikatin kendisi türeyimseldir, bütünselleştirilemez; ve kudretinin durduğu nokta adlandırılmayıp. Bu da bize dört olumsuz kategori verir. Bu kategorileri felsefi olarak incelemek temel önemdedir. Zamanımızı şekillendiren her bir düşünce olayı bu incelemenin yakıtı olabilir.

Bir olayın karar verilemezlik niteliği taşıması ve admın askıya alınması, her ikisi de bugün özellikle aktif olan siyasetin özellikleridir. Bir Fransız için Mayıs '68 olaylarının beyan edilmemiş ya da isimsiz kalmış bir vaadi ihtiva etmeyi sürdürdüğü açıktır. Ama 1792 devrimi ya da 1917'deki Bolşevik devrimi bile felsefeye verdikleri talimatın ne olduğu bakımından kısmen karar verilemez niteliktedirler hâlâ.

Ayırt edilemezler teorisi, Galois gruplarından modeller teorisiindeki ayırt edilemezler kadar, başlı başına koca bir matematiksel teoridir. Ama gününüz poetikasının amaçlarından birinin dil içinde, düzyazı ile şiir arasında, ya da imge ile düşünce arasında bir ayırt edilmezlik noktası kurmak olduğunu da söyleyebiliriz.

Paul Cohen'in teoreminden beri, türeyimsel olan teorisi kümeler mantığının nihai biçiminin merkezindedir. Ama o diyalektik sınıflar ve partiler şemasından çıkan modern özgürleşme siyasetinin amacı, "türeyimsel" bir demokrasi, her türlü yüklemden soyutlanmış bir eşitlik ve sıradanlık savunusudur. Ve koca bir düzyazı alanı (mesela Samuel Beckett'inki) bir çıkarmalar silsilesi yoluyla, türeyimsel bir insanlığın çıplak varoluşunu adlandırmaya çalışır.

Son olarak, adlandırılmayan, Nazizmi düşünce konusu yapmak isteyen siyaset düşüncesinin merkezi motifidir: tıpkı dilin gücünün sınırlarını araştıran şairin; bir yapının tanımlanmayan özel-

liklerini arayan matematikçinin; aşkın cinsel adlandırılmayandan taşıdığı şeylerin azabını çeken âşık kişinin düşüncesinin de merkezi motifi olduğu gibi.

Dolayısıyla, hakikatler etiği, bir hakikatin inşa edilişi ile kudreti arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik, zamanımızın neler yapabileceğini ve zamanımızın kıymetiharbiyesinin ne olduğunu ölçmemizi sağlayan şeydir. Felsefenin görevi de tam budur özetle.

FELSEFE VE SİYASET

Platon'dan günümüze kadar, filozofun siyaset karşısındaki kaygısını billurlaştıran bir kelime vardır: "adalet". Filozofun siyasete yönelttiği soru şöyle formüle edilebilir: Adil bir siyaset olabilir mi? Ya da düşünceye *hakkını veren* bir siyaset?

Bizim kalkış noktamız şu olmalıdır: Adaletsizlik açık ve net, adalet bulanıktır. Adaletsizliğe uğramış olanlar bununla ilgili çürütülmez tanıklıklar sunarlar. Peki adalet kim tanıklık edebilir? Adaletsizliğin kendine özgü bir hissi vardır: Istrap, isyan. Gelgelelim adaletle işaret eden bir şey yoktur: Kendini ne bir seyirlik gösteri olarak ne bir his olarak sunar.

O zaman tek meselemiz adaletin adaletsizliğin olmayışından ibaret olduğunu söyleme meselesi mi? Adalet bir çifte olumsuzlaşmanın içi boş nötrlüğünden öte bir şey değil mi? Ben öyle düşünmüyorum. Adaletsizlik algılanabilir olanın, deneyimin ya da öznel olanın tarafında bulunurken, adaletin anlaşılabilir olanın, aklın ya da nesnel olanın tarafında bulanabileceğini de düşünmüyorum. Adaletsizlik adaletin ideal düzenini sunduğu şeyin dolaysız bozuluşu değildir.

"Adalet" felsefeden gelen bir kelimedir; en azından bütünüyle polisiye ve adli kurumlara ait yasal anlamını bir yana bırakırsak – ki bırakmamız da gerekir. Ama felsefeye ait bu kelime koşulludur. Siyasi olan koşuluna tabidir. Zira felsefe tanıklık ettiği hakikatleri dünyada gerçekleştirmekten aciz olduğunu bilir. Platon bile ortada adalet olabilmesi için muhtemelen filozofun kral olması gerekcekse de, bu krallığın hayatta kalabilmesi olasılığının felsefeye bağlı olmayacağını bilir. Siyasi koşullara bağlı olacaktır; bu koşullar indirgenemez niteliktedirler hâlâ.

Bir felsefenin siyasi bir yönelimin olası hakikatini adlandırmak için başvurduğu isme "adalet" diyeceğiz.

Ampirik siyasi yönelimlerin büyük çoğunluğunun hakikatle hiçbir alakası yoktur. Bunu biliyoruz. İktidar ile kanaatlerin tiksindirici bir karışımını örgütlerler. Bunlara can katan öznellik, kabile ile lobinin, oy sandığı başındaki nihilizmle cemaatlerin kör hesaplaşmasının öznelliğidir. Felsefenin bu tür siyasetler konusunda söyleyecek sözü yoktur; çünkü felsefe sadece düşünceyi düşünür, oysa bu yönelimler kendilerini açıktan açığa düşünmeyen şeyler olarak ya da düşünce-olmayan olarak sunarlar. Bu tür yönelimler için önemli olan tek öznel unsur, *çıkarcı* unsurdur.

Tarihsel açıdan bakıldığında, bir hakikatle, kolektife ait bir hakikatle bağlı olan bazı siyasi yönelimler olmuştur ve olacaktır. Nadir girişimlerdir bunlar ve çoğunlukla kısa ömürlü olmuşlardır, ama felsefenin düşünme koşulu işlevini sadece onlar görebilir.

Bu siyasi sekanslar *tekilliklerdir*. Bir yazgının izini sürmezler, anıtsal bir tarih de inşa etmezler. Yine de felsefe aralarında ortak bir özellik ayırt edebilir. Bu özellik de bu yönelimlerin kendilerine bağladıkları insanlardan, türeyimsel insanlıklarından başka hiçbir şey talep etmemeleridir. Bu yönelimler gözettikleri eylem ilkelelerinde, çıkarların tikelliğini hesaba katmazlar. Kolektifin, faillerini tam bir eşitlik içindeymiş gibi görme yetisine dair bir tasavvuru teşvik ederler.

Burada "eşitlik" ne demeye geliyor? Eşitlik, siyasi bir aktörün sırf insana özgü bir kapasiteyle temsil edildiği anlamına gelir. Çıkar insana özgü bir kapasite değildir. Bütün canlı varlıklar bir hayatta kalma buyruğu olarak çıkarlarını korurlar. İnsana özgü olan kapasite düşünme kapasitesidir, düşünce de bir hakikat yolunun insan denen hayvanı yakalayıp kat etmesini sağlayan şeyden başka bir şey değildir.

Bu yüzden, bir siyasi yönelimin "adalet" fikri altında felsefenin dikkatine sunulmaya layık olabilmesi için benzersiz genel aksiyonunun şu olması gerekir: İnsanlar düşünürler, hakikate muktedirler. Saint-Just 1794 Nisanında Konvansiyon önünde *kamusal bilinci* tanımlarken, aklında hakikat kapasitesinin tam manasıyla eşitlikçi bir biçimde tanınması vardı: "Kamusal bir bilince sahip olmanızı diliyorum, çünkü iyi ve kötü hisler konusunda bütün gö-

nüller eşit durumdadır, kamusal bilinç de halkın genel iyiye yönelik eğiliminden oluşur." Çin'deki Kültür Devrimi'nin bütünüyle farklı siyasi sekansında da aynı ilke bulunabilir. Örneğin, 8 Ağustos 1966 tarihli on altı maddelik kararda: "Bırakalım kitleler bu büyük devrimci hareket içinde kendilerini kendileri eğitsinler, bırakalım adil olanla olmayan arasındaki ayrımı kendileri tayin etsinler."

O halde, bir siyasi yönelim, adil olanı ya da iyi olanı tayin etme yetisindeki eşitlik ilkesi üzerine kurulu olduğu takdirde, hakikate temas eder: Felsefe her iki terimi de [adil ve iyi olan] bir kolektifin hakikat kapasitesi başlığı altında anlar.

"Eşitlik" in nesnel bir şeye atıfta bulunmadığını belirtmek çok önemlidir. Mesele bir statü, gelir, işlev eşitliği meselesi, hele hele sözleşme ya da reformların güya eşitlikçi dinamikleri meselesi değildir. Eşitlik öznedir. Saint-Just'e göre kamusal bilinç karşısındaki, Mao'ya göre siyasi kitle hareketi karşısındaki eşitliktir. Bu tür bir eşitlik hiçbir surette toplumsal bir program değildir. Üstelik, toplumsal olanla hiç ilgisi yoktur. Siyasi bir düsturdur, bir talimattır. Siyasi eşitlik istediğimiz ya da planladığımız şey değildir, olması gereken sıfatıyla değil, olan sıfatıyla burada ve şimdi olayın ateşi altında olduğunu beyan ettiğimiz şeydir. Aynı şekilde, felsefe için, "adalet" de bir devlet programı olamaz: "Adalet" eylem halinde bir eşitlikçi siyasi yönelimin niteliğidir.

Adalet öğretilerinin çoğunun sorunu önce bir adalet tanımı arayıp sonra da bunu gerçekleştirmenin araçlarını bulmaya çalışmalarıdır. Oysa eşitlikçi siyasi düsturun felsefi adı olan adalet tanımlanamaz. Zira eşitlik eylemin hedefi değil, aksiyomudur. Siyasi hakikate yönelik evrensel bir kapasitenin varlığını olumlamayan (ne garantisi ne de kanıtı olan bir olumlamadır bu), hakikatle bağlantılı hiçbir siyasi yönelim yoktur. Burada düşünce skolastik tanımlama yöntemini kullanamaz. Aksiyomların kavranması yoluyla ilerleyen bir yöntem kullanmalıdır.

"Adalet" bir felsefenin gerçek bir siyasi sekansta zaten bulunan eşitlikçi aksiyomu yakalamaya çalıştığı kelimelerden biridir hepsi. Bu aksiyom verili sekansa özgü tekil beyanlarla ifade edilir, mesela Saint-Just'ün kamusal bilinç tanımında ya da Mao'nun devrimci kitle hareketinin kendi kendini içkin olarak eğiteceği tezinde.

Adaletin kendisi, ampirik dünyada şu ya da bu ölçüde yaklaşık gerçekleştirimlerini bulmaya yönelik bir arayışı beraberinde getiren bir kavram değildir. Daha çok şöyle bir şey denebilir: Adalet bir kez eşitlikçi siyasi yönelimlerin –*hakiki* siyasi yönelimlerin– kapma aygıtı olarak tasarlanınca, etkili, aksiyomatik ve dolaysız bir özne figürü tanımlar. Samuel Beckett'in *How It Is*'deki şaşırtıcı olumlamasına bütün o derinliğini veren de budur: "Her halükârda adalet içindeyizdir, kimsenin tersini söylediğini duymadım." Yani, adalet –bir siyasi öznenin örtük aksiyomunu yakalayan adalet– zorunlu olarak, olması gerekeni değil, olanı adlandırır. Siyasi beyanlarda eşitlikçi aksiyom ya vardır ya da yoktur. Sonuç olarak ya adalet içindeyizdir ya da değildir. Bu aynı zamanda şu demektir: Felsefenin düşünceyle onun içinde karşılaşması anlamında siyasi olan ya vardır ya da yoktur. Ama varsa ve biz onunla içkin olarak ilişki kuruyorsak, o zaman adalet içindeyizdir.

Adaletle yönelik her türlü tanımlayıcı ve program niteliğinde yaklaşım onu devlet eyleminin bir boyutuna çevirir. Ama devletin adaletle hiç alakası yoktur, çünkü devlet öznel ve aksiyomatik bir figür değildir. Devlet, devlet olmaklığıyla, hakikatlere temas eden herhangi bir siyasi yönelimin varlığına kayıtsız ya da düşmandır. Modern devlet sadece belli işlevleri yerine getirmeyi ya da bir kanaat mutabakatı imal etmeyi amaçlar. Tek öznel boyutu, ekonomik zorunluluğu –yani Sermaye'nin nesnel mantığını– teslimiyete ya da hınca dönüştürmesidir. İşte bu yüzdendir ki adaletin herhangi bir programa ya da devlete dayalı olarak tanımlanması onu tam tersine çevirir: Adalet çıkarların etkileşiminin uyumlu hale getirilmesi olur çıkar. Ama bir eşitlik aksiyomunun teorik adı olan adalet zorunlu olarak, *çıkarlardan bütünüyle arınmış* bir öznelliğe atıfta bulunur.

Başka bir deyişle, her türlü özgürleşme siyaseti yani eşitlikçi bir düstur dayatan her türlü siyaset, eylem halindeki bir düşüncedir. Düşünce bir insan-hayvanın bir hakikat tarafından kat ve alt edilmesini sağlayan özgül tarzıdır. İnsan böyle bir özneleşme içindeyken çıkarların sınırlarının ötesine geçer, hem de öylesine geçer ki siyasi sürecin kendisi çıkarlar karşısında kayıtsız hale gelir. Felsefeyi ilgilendiren bütün siyasi sekansların gösterdiği gibi bundan da şu sonuç çıkar: Devlet böyle bir süreçte kendisine uygun bir şey

görmekten acizdir.

Devlet, varlığı gereği, adalete kayıtsızdır. Öte yandan, eylem halinde düşünce olan her türlü siyasi yönelim, kuvvetiyle ve inatçılığıyla orantılı olarak, devletin başına ciddi belalar açar. İşte bu yüzden ki siyasi hakikat her zaman zor ve dertli zamanlarda tezahür eder. Demek ki adalet, devletin ya da toplumsal düzenin olası bir kategorisi olmak şöyle dursun, kopuş ve düzensizlik halinde işlerlikte olan ilkeleri adlandıran şeydir. Bütün amacı bir siyasi istikrar kurgusu oluşturmak olan Aristoteles bile *Politika* eserinin 5. Kitabının başlarında şöyle der: δλωζγαρ το ισον ζητουντες στασι-αζουσιν. Bu da şöyle çevrilebilir: "Genelde isyan edenler eşitlik peşine düşenlerdir." Gelgelelim, Aristoteles'in anlayışı hâlâ bir devlet anlayışıdır; eşitlik fikri ampirik, nesnel ve tanımlayıcı niteliktedir. Gerçek felsefi önerme şöyle olurdu daha çok: Hakikat içeren siyasi beyanlar herhangi bir devletin ya da toplumsal düzenin gıyabında isyan ederler. Örtük eşitlikçi düstur devlete aykırıdır, yabancısıdır. Bu yüzden de öznel eşitlik buyruğu her zaman zor ve dertli zamanlarda olumlanır. Filozofun "adalet" adını verdiği şey kaçınılmaz düzensizlik içinde bulunan bir düsturun öznel *düzenini* yakalar ki zaten çıkarlar devletini o düzensizliğe maruz bırakan tam da bu düzendir.

Son olarak, burada ve şimdi adalet hakkında felsefi bir beyanda bulunmak ne demeye gelir?

Birincisi, mesele hangi tekil siyasi yönelimlere hitap edileceğini bilme meselesidir; yani onlara özgü düşünceyi felsefi aygıtın kaynaklarıyla –ki bunlardan biri de "adalet" kelimesidir– yakalama çabamıza hangi yönelimlerin layık olduğunu bilme meselesi.

Sermaye'nin tam da zayıflıkları sayesinde zafer kazanmış gibi görüldüğü ve *olan'ın olması gereken*'le sefil bir biçimde kaynaşmış olduğu bugünkü karışık ve kaotik dünyada kolay bir iş değildir bu. Kapitalist parlamenter hükümetin propagandaları yüzünden cesaretiniz kırılmaksızın siyasi bir hakikatin inşa edildiği o nadir anları saptamanın kendisi bile zahmetli bir düşünce temrinidir. Tam da yürürlükteki siyaset düzeni içinde eşitlikçi bir aksiyoma sadık kalmaya ve bu aksiyomun çağdaş ifadelerini bulmaya çalışmak daha da zordur.

İkincisi, ister geçmişe ait olsunlar ister bugüne, söz konusu siyasi yönelimleri felsefi olarak yakalama meselesidir. Demek ki ikili bir görev bu:

1. Siyasi yönelimlerin beyan ve talimatlarını, evrensel bir anlamı olan eşitlikçi çekirdeği açığa çıkarmak amacıyla incelemek.

2. Türeyimsel "adalet" kategorisini, tekil beyanlarla sınınamaya (yani bu tür beyanların eylem halindeki eşitlikçi aksiyomu ortaya çıkarma ve kayda geçirme tarzlarının indirgenmez özgüllüğüne) tabi tutarak dönüştürmek.

Son olarak mesele, bu şekilde dönüştürülmüş adalet kategorisinin günümüze ait bir siyasi özne figürünü adlandırdığını gösterme meselesidir; dahası felsefenin, zamanımızın sonsuzluk içinde nele-re kadir olduğunu, kendi yaptığı adlandırmalar aracılığıyla tam da böylesi bir figür sayesinde kaydedebildiğini gösterme meselesidir.

Bu siyasi öznenin birkaç adı olmuştur: Örneğin, "yurttaş", ama bir seçmen ya da belediye encümeni üyesi anlamında değil, Fransız Devrimi'nin kelimeye verdiği anlamda; ayrıca "profesyonel devrimci" ve "taban aktivisti" de vardır. Şuna şüphe yok ki bizler bu adın askıda olduğu bir zamanda, *bu öznenin adının bulunması gereken* bir zamanda yaşıyoruz.

Başka bir deyişle, "adalet" in neleri adlandırabildiğine dair (süreklilikten de kavramdan da yoksun) bir tarihimiz olmasına rağmen, bugün neyi adlandırdığını hâlâ açık seçik bilmiyoruz. Soyut bir anlamda biliyoruz elbette, çünkü "adalet" her zaman örtük bir eşitlikçi aksiyomun yakalanmasını imler. Ama bu soyutlama işe yaramaz. Felsefeye verilen buyruk hakikatlerin olayım, yeniliklerini ve netameli seyirlerini yakalamaktır. Felsefenin, ortak düşünce boyutu olarak sonsuzluğa yönelttiği şey kavram değildir, bir hakikatin tekil sürecidir. Felsefe, Ebedi Dönüş hipotezinin alay konusu olmadan ya da skandal yaratmadan desteklenip desteklenemeyeceğini *kendi* çağıyla ilişkili olarak işlemeye çalışır.

Siyasi yönelimlerin günümüzdeki durumu, felsefenin adalet kavramını kullanabileceği bir durum mudur? Burada elmayla armudu karıştırma, hükümetlerin o kaba "biz zaten adaleti sağlıyoruz" iddiasının ekmeğine yağ sürme riski yok mudur? Bugün bir-

çok "filozof"un Avrupa, kapitalist-parlamentar anlamda demokrasi, saf kanaat anlamında özgürlük ya da utanç verici milliyetçilikler gibi içinde zerre düşünce barındırmayan devlet şemalarını kendilerine mal etmeye çalıştıklarını görünce, felsefenin günümüz putları önünde böyle diz çöktüğünü görünce, biraz karamsarlığa kapılmamız da anlaşılır bir şey oluyor elbette.

Ama felsefe yapmanın koşulları hep son derece sert olmuştur ne de olsa. Bu koşullara uyulmayınca felsefenin sözleri hep suiistimal edilir ve tersine çevrilir. Yirminci yüzyılda yoğun siyasi sekanslar yaşanmıştır. Bu sekansların sadık takipçileri vardır. Şurada burada, henüz kıyaslanmaya gelmeyen durumlarda, eşitlikçi aksiyomu bu konuda hiçbir esneklik göstermeksizin ve kimselere tabi olmaksızın kuşatan bazı beyanlar vardır.

Sosyalist Devletlerin çöküşünün de bizatihi olumlu bir boyutu vardır. Saf ve basit bir çöküşü bu kesinlikle; siyasi yönelim diyebileceğimiz herhangi bir şey bunda en ufak bir rol oynamadı. Ve o zamandan beridir bu siyasi boşluk canavarlar doğurmayı sürdürüyor. Ama bu terörist devletler, o nihai kurgunun, beden katılığına sahip bir adalet, hükümet programı biçimine bürünmüş bir adalet kurgusunun ete kemiğe bürünmüş halleriydi. Çöküşün yaptığı, böylesi bir tasavvurun abesliğini kanıtlamak oldu. Adaleti ve eşitliği her türlü kurgusal cisimleniştikten kurtardı. Onları dizginlerinden kurtarıp hem geçici hem de inatçı varlıklarına iade etti, bir hakikat tarafından yakalanmış bir kolektif içinden ve o kolektif yönünde eyleyen hallerine iade etti. Sosyalist devletlerin çöküşü bize eşitlikçi siyasetin yolunun devlet iktidarından değil, içkin bir öznel belirlenimden, bir kolektif aksiyomundan geçtiğini öğretir.

Platon'dan ve onun Sicilya'daki talihsiz macerasından Hegel ile Napolyon arasındaki pasif ilişkiye, oradan da Heidegger'in ikinci derecede sapmalarına kadar (Nietzsche'nin "dünya tarihini ikiye ayırmış" gibi davranma deliliğini de unutmayalım) her şey, felsefeye yetki veren şeyin büyük ölçekli Tarih olmadığını gösterir, ne de olsa. Mallarmé'nin "zaptedilmiş eylem" dediği şeydir felsefeye yetki veren...

Gelin zaptedilmiş eylemin militanları olalım. Gelin felsefe içinde, bu eylemi sonsuzlaştıranlar olalım.

Adalet sadece en aşırı tutarsızlık anlarını adlandıırabilecekken biz ondan toplumsal bağın tutarlılığının temeli olmasını istedik sık sık; oysa eşitlikçi aksiyomun sonucu bağları çözmek, düşünceyi toplumsallığından arındırmak ve sonluluğa karşı, ölüm-için-varlığa karşı sonsuzun ve ölümsüzün haklarını olumlamaktır. Eşitlik beyanının öznel boyutu içerisinde, bu beyanın evrenselliği ve bunun neden olduğu aktif sonuçlar dışında ilgiye değer bir şey yoktur.

Adalet devlet ya da toplum için, her türlü eşitlikçi siyasi yönelimin tutarsızlığının felsefi adıdır. Bu noktada beyan edici ve aksiyomatik işlevler görmesi bakımından şiirle tekrar buluşabiliriz, "adalet" deyince ne anlamamız gerektiğine dair en sağlam imgeyi Paul Celan veriyor bize çünkü:

Tutarsızlıklara
Dayan:

iki parmak şıkıyor
uçurumda, bir
dünya kımıldıyor
ganyan kağıtlarında, her şey
sana bağlı

Şairin verdiği dersi aklımızda tutalım: Sırtımızı tutarsızlığa dayamamız gereken adalet meselelerinde, hakikaten her şey sana bağlıdır.

FELSEFE VE PSİKANALİZ*

Bir psikanaliz teorisi vardır, bir de klinik denen psikanaliz pratiği. Ama filozofu doğrudan ilgilendiren ne teoridir ne de pratik. Filozofu ilgilendiren, psikanalizin bir *düşünme* olup olmadığıdır.

Bir teori ile bir pratiğin diyalektik olmayan ya da ayrılmaz birliğine *düşünme* diyorum. Bu tür bir birliği anlamak için başvurulabilecek en basit örnek bilim; fizikte teoriler, kavramlar ve matematiksel formüller vardır, ayrıca teknik aygıtlar ve deneyler vardır. Ama bir düşünme olarak *fizik* bu ikisi arasında ayrılmaz yapmaz. Galileo'nun ya da Einstein'ın bir metni kavramlar, matematik ve deneyler arasında dolaşır ve bu dolaşım benzersiz bir düşünmenin hareketidir.

Siyaset de bir düşünmedir. Büyük siyaset düşünürlerini ele alalım: Robespierre, Saint-Just, Lenin, Che Guevara, Mao. Burada da kavramlar, teori, hatta biraz felsefe bile vardır. Ayrıca temel yazılar da görürsünüz: Direktifler, buyruklar ve kararlar. Bu yazılar kavramlar ile eylem arasındaki içkin ilişkiyi yoğunlaştıracak şekilde tasarlanmışlardır. Son olarak somut durumların ve bu durumların geçirdiği dönüşümlerin ele alınışlarını görürsünüz. Burada da düşünme teorik hipotezler, önermeler ve tekil durumlar arasında dolaşır; bu düşünme *benzersiz* bir harekettir.

Psikanaliz de kendisini bir düşünme olarak sunar. Lacan örneğinde, fizikte de bulunan her şey bulunur: Özne, ideal, gösteren, Babanın Adı vs. gibi temel teorik kavramlar vardır. Fantazinin matematiksel ifadesi, cinselleşme formülleri ya da Borromeo düğümü

* Bu yazı 1999'da Melbourne'da Avustralya Psikanaliz Merkezi'nde tebliğ olarak sunulmuştur. Bu yazının burada biraz değiştirilmiş olan ilk İngilizce çevirisi Merkez'in çıkardığı dergide yayımlanmıştır: *Analysis* 9 (2000).

gibi biçimselleştirilmiş yazılar vardır. Kesin kuralları olan klinik deneyim –tedavi– vardır, hatta *deneysel aygıtlar* denebilecek şeyler bile vardır; örneğin, Lacan'ın 1967'de, analitik bir eylemin varlığını doğrulamak amacıyla icat ettiği analizden geçme protokolü.

O halde filozof için, psikanalizi bilim ve siyaset gibi diğer düşüncülerle kıyaslamak ilginç olacaktır. Pratikler olarak bütünüyle farklıdır; kuşkusuz. Ama söz konusu düşüncülerin bazı ortak özellikleri olmasını engellemez bu. İki düşünüş ne zaman ortak bir şeye sahip olur? Düşünme hareketi aynı yapıya sahip olduğu zaman. Yani, *düşünmenin birliği içinde, yazma anı ile dönüştürme ya da deney(im)* anı arasında aynı ilişki olduğu zaman.

Örneğin, bilim ve siyaset bütünüyle farklı düşüncülerdir. Neden? Çünkü fizik biliminde deney *tekrarlanabilir olması gereken* yapay bir inşadır. Matematiksel yazılar deneylere, ancak bir deneyin tekrarı da ilkiyle *aynı* sonucu verdiği zaman tekabül eder. Bu özdeşlik matematiksel bir denklemle kaydedilir. Oysa siyasette yazı ile deney(im) arasındaki ilişki tamamen farklıdır. Siyasi bir durum her zaman tekildir; asla tekrarlanmaz. Bu nedenle de siyasi yazılar –direktifler ya da buyruklar– ancak bir tekrarı değil, tam tersine *tekrarlanamaz olanı* kaydettikleri ölçüde geçerlilik kazanırlar. Siyasi bir önermenin içeriği bir tekrar olduğunda, önerme içi boş belagatten ibarettir. Bir düşünmenin parçası değildir. *Hakiki siyasi eylemciler* ile *siyasetçiler* birbirinden bu temelde ayırt edilebilir. *Hakiki siyasi eylemciler* bir durumun tekrarlanamaz nitelikte bir imkânını beyan ederken, bir siyasetçi kanaatlerin tekrarlanmasına dayalı konuşmalar yapar. *Hakiki siyasi eylemciler* tekil bir durumu düşünürler; siyasetçiler düşünmez.

Sonuç, siyasi düşünmenin bilimsel düşünmeden tamamen farklı olduğudur. Siyaset indirgenmez ve tekrarlanmaz bir imkânı beyan eder. Bilim bir zorunluluğu kayda geçirir ve bir tekrarın aygıtlarını inşa eder.

Psikanalitik düşünme için ne denebilir? Kesin olan şu ki psikanalizde deney(im) biliminkine benzemez. Tekil bir özneyi ilgilendiren *klinik* bir deneyimdir. Hiçbir öznenin bir başkasının tekrarı olmadığı söylenebilir elbette. Psikanalitik düşünmede, teorik yazı ile klinik durum arasındaki ilişki bir tekrarın yapay olarak inşa edilmesi yoluyla kurulmaz. Dolayısıyla psikanalitik düşünmenin

bilimsel düşünmeden çok siyasi düşünmeye benzediği söylenebilir.

Psikanaliz ile siyaset arasındaki bu benzerliğin göstergelerinden biri de bilginin kolektif bir biçimde örgütlenmesi *zorunluluğu*dur. Siyaset için örgütlenmenin zorunlu olduğu iyi bilinir, her zaman psikanaliz örgütleri kurulmuş olduğu da. Neden? Basit: Ele alman somut durumlar tekil ve tekrarlanamaz nitelikteyse, düşünüşünüzü ancak öznel bir biçimde, *başkalarına* aktararak doğrulayabilirsiniz.

Bilimde iki doğrulanabilir garanti vardır: Herkes tarafından yeniden inşa edilebilecek matematiksel kanıtlamanın verdiği garanti ve tekrarlanabilen deneylerin verdiği garanti. Bilimsel düşünme tekrarın hükmü altındadır. Önemli olan tekrarlanma imkânıdır. Pe ki ama kanıtlayıcı ya da deneysel *hiçbir* tekrar olmadığı zaman ne yapılabilir? O zaman önermeler ya da yazılar ile tekil süreç arasındaki ilişkiyi başka insanlara *göstermek* gerekir. Kendini tekrarlamayan şeye atıfta bulunarak bu başkalarını bir düşünüş etrafında *toplamak* gerekir. Dolayısıyla tekrarlanamayan deneyimlerin değerlendirilip tartışılabileceği bir örgütlenme zorunludur. Demek ki önemli olan tekrar imkânı değil, kendini tekrarlamayanı düşünme imkânıdır. Üstelik, birlikte örgütlenilen kişilerle *öznel* bir uzlaşmaya varmak gerekir. Önermeleriniz ve yazılarınız ile psikanaliz örneğinde kliniğin, siyaset örneğinde eylemin tekilliği arasında gerçekten de düşünülebilir bir ilişki olduğunu fark etmeleri gerekir.

Ama siyasi düşünme ile psikanalitik düşünmenin birbirlerine gerçekten benzediklerini söylemeye yeter mi bütün bunlar? Her ikisinde de düşünmeyi geçerli kılan teorik önermeler veya ilkeler, tekrarlanmaz durumlar ve kolektif örgütlenmeler vardır. Ama ben ikisi arasında büyük bir fark kaldığına inanıyorum.

Siyasette, düşünme, bir durum içinde *şeylerin egemen halinin görülmesine izin vermediği* bir imkânı arar. Örneğin bugün Avrupa'da da başka yerlerde de söz konusu hal, piyasa ekonomisi, rekabet, özel sektör, para düşkünlüğü, aile huzuru, parlamento seçimleri vs.'den ibarettir. Sahici bir siyasi düşünme, bu hale uyumlu *olmayan* bir imkân bulmaya çalışacaktır. Siyasi bir düşünme şöyle diyecektir: Burada kolektif bir imkân var; belki küçük ve yerel, ama kuralı hâkim yönetimin kuralı *değil*. Ve siyasi bir düşünme bu imkânı formüle edecek, uygulayacak ve bütün sonuçlarını çıkara-

caktır. Siyasi düşünme şeylerin egemen halinden her zaman kopar. Kısacası, devletten kopar. Şurası açık ki bunu yapabilmek için *durumun içine girmek*, insanlarla tanışıp tartışmaya girmek, kendine tahsis edilmiş olan yerden çıkmak gerekir. Siyasi düşünme bir *yer değiştirme*, deyim yerindeyse her zaman anormal olan bir yolculuk talep eder. Örneğin Fransa'da Mayıs 1968'de ve sonrasında, entelektüeller toplu halde fabrikalara çalışmaya gittiklerinde, devlet karşısında kesinlikle anormal bir yolculuğa çıkmışlardı. Böyle yaparak siyasetin önermeleri ile durumları arasında yepyeni bir ilişkinin koşullarını yaratmışlardı.

Psikanalizde aynı şey oluyor mu? İlk fark edilen şey, psikanalizde yolculuğu yapanın analist değil analiz edilen olduğudur. Üstelik bu yolculuk *sabittir*. Bir yer vardır –analistin muayene odası–, bir koltuk vardır ve uyulması gereken randevular vardır. İkinci fark para ödemek zorunda olmaktır. Bu nokta önemli çünkü ben her türlü sahici düşüncenin *bedava* olması gerektiğine inanıyorum. Örneğin, siyasete para kazanmak için girilmez, siyasetle bir mevki, iktidar ya da imtiyaz elde etmek için ilgilenilmez. Bunu yapanlar siyasetçilerdir, ama siyasetçiler düşünmez. Düşünme olarak siyasetin düşünmekten başka gayesi yoktur; yani, tekrarlanamayan durumları dönüştürmekten başka çünkü bir düşünmede teori-pratik ayrımı yoktur. Siyaset, tıpkı bilim gibi, çıkar gözetmez. Newton ve Einstein'ın gayesi düşünce sorunlarını çözmekti, başka bir şey değil. Sanatta da böyledir: Büyük sanatçıların gayesi düşünüşlerine bir eser biçimi vermektir, başka bir şey değil. Siyasetin gayesi siyasi problemleri çözmektir, siyasetin kendi kendine sorduğu problemleri. O zaman psikanalizin çıkar gözetmediği söylenebilir mi sorusu ortaya çıkar. Her şeye rağmen, evet gözetmez. Freud'un ya da Lacan'ın gayesi sadece hastanın iyileşmesi değildir. Gaye insan öznesinin tekilliğini *düşünmektir*: Bir yandan dille, öte yandan cinsellikle karşı karşıya olan insan öznesinin.

Ama daha da derin bir sorun vardır. Siyasi düşünme devlet tarafından ya da ekonominin kör yasaları tarafından denetlenmeyen aktif bir *imkân* arar. Psikanalitik düşünme neyi arar? Özne'den ne bekler? Yepyeni bir imkân mıdır aradığı?

Analize gelen Özne acı çeken, semptomu yüzünden acı çeken bir öznedir. Tedavinin hedefi öncelikle öznenin artık acı çekmeme-

si ya da acısının azaltılmasıdır. Ama bu, siyasette olduğu gibi, bir imkânın *icadı* mıdır? Yoksa sadece *septomun yerinin değiştirilmesi* midir?

Hakiki bir siyaset kendini her zaman bir durumun yapısının fay hatlarına ya da çıkmazlarına yerleştirir. Şüphesiz psikanaliz de işe rahatsızlıklarla/düzensizliklerle ve semptomlarla başlar. Ama siyaset bu tür düzensizliklerin en radikal sonuçlarını arar ve dolayısıyla yapının *aleyhine* çalışır: Oysa görüldüğü kadarıyla psikanaliz semptomları azaltmaya uğraşır. Dolayısıyla psikanaliz öznel yapının "normal" bir biçimde işlemlerini sağlama yönünde çalışır.

Bu haliyle psikanalitik düşünme *Özne'nin kendi gerçeğine uyum sağlamasını* amaçlar. Oysa siyasi düşünüş bir yapının –ya da bir devletin– tam da o siyasi düşünüşün açtığı gerçek noktasına uyum sağlama yeteneğini tüketmeyi amaçlar. Siyaseti psikanalizden ayıran şey gerçeğe kurulan bu ilişkidir belki de. Psikanalize göre, gerçeğe kurulan ilişki her zaman son tahlilde bir yapı içine kaydedilir. Siyasete göre gerçeğe kurulan ilişki her zaman devletten çıkarılır.

Ama belki de bütün bunlar sadece ele alınan *konuların* farklı oluşundan kaynaklanıyordur. Psikanalizin düşünmeyi amaçladığı şey *cinsiyetler arasındaki farktır*. Psikanalizin başlıca tezi şudur: *Cinsel ilişki diye bir şey yoktur*. Şüphesizce tevیل edilebilecek olumsuz bir figür ortaya çıkar böylece. Siyasetin düşünmeyi amaçladığı şey ise kolektif sunum ile devletin yaptığı yeniden sunum/temsil arasındaki farktır. Başlıca tezi de şudur: Saf bir sunum mümkündür. Böylece ortaya dogmatizme tevیل edilebilecek olumlu bir figür çıkmış olur.

En iyi çözüm şu olurdu: Siyasi düşünmenin psikanalize kulak vererek kendini dogmatizmden koruması, psikanalitik düşünmenin de siyasete kulak vererek kendini şüphesizlikten koruması. Ne de olsa bize bunu yapma yetkisini Lacan veriyor! *XX. Seminer*'de Lacan-Freud ilişkisini Lenin-Marx ilişkisine benzeterek bu iki düşünüş arasında kıyaslama yapmanın mümkün olduğunu, dahası birbirlerini eğitebileceklerini kabul etmiş oluyor.*

* J. Lacan, *Seminar XX Encore* (Paris: Editions du Seuil, 1989).

Ama iki farklı düşünüş birbiriyle nerede karşılaşabilir? Sadece felsefede. Sorunumuzun, yani psikanaliz ile siyaset arasındaki ilişkinin nihai çözümü son kertede felsefi bir seçime bağlıdır.

Peki bu durumda psikanaliz ile felsefe arasında dolaysız bir karşılaştırma yapmaya kalkışılabilir mi?

Biçimsel olarak psikanalizle felsefenin paylaştıkları soru kuşkusuz hakikat sorusudur. O da şöyle ifade edilebilir: Bir hakikat gerçeğe nasıl temas eder? Örneğin, 1975 Kasımında "Hakikat yalnız gerçeği ilgilendirebilir," demiş Lacan. Felsefe ve psikanalizin kendilerine her zaman şu soruyu sormuş oldukları açıktır: *Yalnız gerçeği ilgilendiren türden hakikat nedir?*

Psikanalizle günümüz felsefesinin ortak bir noktası vardır: Hakikatin düşünce ile şey arasındaki mütakabiliyet ya da denkleştirme olduğunu düşünmezler. Heidegger'e göre, hakikat örtü açmadır. Althusser'e göre kurallı bir üretimdir. Bana göre bir olay tarafından açılan ve sonsuz bir türeyimsel küme inşa eden bir süreçtir. Lacan'a göre, konuşmanın Öteki'ne emanet edilmesidir. Yani hakikat düşünce ile nesne arasındaki doğru bir ilişkiden başka bir şeydir. Aslında Lacan'a göre ve günümüz felsefesine göre, düşünce gerçekten ayrıdır. Bu gerçeğe doğrudan ulaşma imkânı ya da onunla tanışıklığı yoktur. Düşünce ile gerçek arasında bir delik, bir uçurum, bir boşluk vardır diyelim. Hakikat her şeyden önce bir ayrılığın, bir kaybm ya da bir boşluk açılışının sonucudur.

Örneğin, Heidegger'e göre hakikat bir unutuş yapısı içinde ortaya çıkar. Hakikatin tarihi varlığın unutuluşunun tarihidir. Bana göre, hakikat bir olayla başlar, ama bu olay her zaman ortadan kaybolmuş ya da yok olmuştur; ona dair hiçbir bilgi olmayacaktır. Dolayısıyla olay hakikatin gerçek ve namevcut nedenini oluşturur. Lacan'a göre, hakikati kuran, bilgideki bir delik olarak Öteki'dir. Nitekim 8 Mayıs 1973'te şöyle der: "Orada bir delik vardır ve bu deliğe Öteki denir; konuşmanın emanet edilme yoluyla hakikati kurduğu yer olarak Öteki."

Felsefe ve psikanaliz aynı soruyu işler: Hakikat ile boşluk arasındaki düşünülebilir ilişki nedir? İşin püf noktası boşluğun nereye yerleştirildiğidir. Felsefe ve psikanaliz hakikatin ayrılık olduğunda; gerçeğin indirgenemez, ya da Lacan'm deyimiyle simgeleştiremez olduğunda; hakikatin bilgidan farklı olduğunda ve dolay-

sıyla hakikatin yalnız boşluk koşulunda ortaya çıktığında hemfikir-
dirler. Temelde her teorinin hakikate yetki veren boşluğu bir yere
yerleştirmekten ve bu yerleşimin cebir ve topolojisini inşa etmek-
ten ibaret olduğu söylenebilir.

Nitekim Heidegger'e göre boşluk Açık'ın bir mecazı olarak dü-
şünceci. Şiirin dili yazgılı kıldığı şeydir. İçinde yaşadığımız Yer-
yüzü'nü tuka basa doldurup imha eden teknolojinin şiddetli irade-
sinden kurtuluştur. Althusser'in eserinde iki boşluk teorisi vardır.
Bir yanda, bir yapı ancak boş bir yer koşuluyla iş görür. Bu eksi-
ğin nedenselliği teorisidir. Öte yanda, felsefenin kendisi saf bir
edim, bir müdahale olduğu için boş kategoriler kullanır. Herhangi
bir nesne tanımaksızın ayırım çizgilerinin izini sürer.

Bana göre ise boşluk her şeyden önce varlık *olarak* varlığın
matematiksel işaretidir, boş kümedir. Matematiksel söylemi saf su-
numa teyelleşen şeydir. Dahası, boşluk her türlü olayın yazgısıdır,
çünkü bir olayın varlığı bir ortadan kayboluştur.

Oysa Lacan'a göre, boşluk varlıkla aynı safta değildir. Canalcı
önemde bir çatışma noktası bu bence. Şöyle diyelim: Felsefe haki-
katin koşulu olan boşluğu varlık *olarak* varlığın yanına yerleştirir-
ken, psikanaliz boşluğu Özne'ye yerleştirir, çünkü Özne iki göste-
ren arasındaki mesafede ortadan kaybolan şeydir. Lacan felsefe
eleştirisini ya da kendi deyimiyle anti-felsefeyi işte bu zemin üze-
rinde geliştirmiştir. Neden?

Lacan'a göre, boşluğun varlıkla aynı safta olması demek düşün-
cenin de varlıkla aynı safta olması demektir, çünkü düşünce tam da
ayırma işlemidir. Ama o zaman varlığın kendisinin düşündüğünü
söylemek durumunda kalınır. Lacan'a göre bütün felsefenin temel
aksiyomudur bu fikir, yani varlığın düşündüğü fikri. Alıntılıyorum:
"Varlığın düşündüğü varsayımı, Parmenides'ten beri felsefi gelene-
ği kuran şeydir." Lacan bu aksiyomu kabul edilemez bulur. Düşün-
ce varlıkla ilgili bir varsayım değil, Özne'nin bir sonucu olmalıdır.

Çatışmanın kaçınılmaz olduğu anlaşılıyor. Çatışma da Özne,
Hakikat, Gerçek üçgeniyle ilgili. Bu üçgenin topolojisi felsefede
ve psikanalizde farklıdır. Gelgelelim, bu farkın ayrıntılı olarak in-
celenmesi gerekir. Lacan'm iki önermesiyle başlayayım:

20 Mart 1973: Psikanalizin ideali "bir hakikat bilgisinin kendi deneyimi temelinde kurulabilmesidir".

15 Mayıs 1973: Lacan'ın öğretisinin özü şudur: "Bilinmeyen bazı varlık ilişkileri vardır." Ya da: "Bir şey tanıtlanamasa bile hakkında doğru/hakiki bir şey söylenebilir."

Burada büyük bir güçlük, bir tür çelişki vardır. Bilinmeyen, tam da hakikatin içeriği ise bir "hakikat bilgisi" nasıl elde edilir? Bilinmeyenin hakikatine dair bir bilgi nasıl varolabilir? Psikanalizde bilinmeyen sonuçta bir hakikatin bilgisi olup çıkar. Bunun nedeni de açık ki bilinçli olarak bilinmeyenin başta türlü biliniyor olmasıdır. Bunun nedeni bilinçdışının düşünüyör olması değil midir düpedüz? Ama bilinçdışının düşünmesi ya da tabiri caizse "onun [id'in] düşünmesi", varlığın düşündüğünü söyleyen felsefi fıkirden o kadar da farklı mıdır?

Sonuçta felsefe de psikanaliz de boşlukla hakikati bir yere yerleştirmek için düşünceyle ilgili bir aksiyoma ihtiyaç duyarlar.

Felsefi aksiyom: Düşünce varlık temelinde anlaşılabilir olmalıdır.

Psikanalitik aksiyom: Bilinçdışı düşünce vardır.

Bu kez ikisinin ortak noktası hakikatin bilinçten koparılmasıdır; hakikatin sonucu bilinçli ve düşünömsel üretimin dışında kalan düşünce'dir. Bu ayrı zamanda boşluğun bilince ait olmadığı anlamına da gelir: Sartre'ın hiçliği değildir.

Boşluğun bu şekilde bilincin dışına yerleştirilmesinin önemli sonuçlarından biri de matematiğin kazandığı önem'dir. Neden? Çünkü matematik tam da bilincin deneyimleriyle hiç ilgisi olmayan düşünme tarzıdır; *gerçeklik* ile hiçbir ilişkisi olmayan ama *harfler* ile *gerçeği* birbirine düğümlleyen düşünme tarzıdır; biçimselleştirme idealine uyduğu için boşlukla yüzleşen düşünmedir.

Aslında, boşluğu bir yere yerleştirmenin asıl aygıtı matematiktir, çünkü aktarımı sırasında bizi gerçekten ayıran şeyin içini bütünüyle boşaltır. Gerçek ile matematiksel form arasında hiçbir şey yoktur. Bu yüzden şöyle yazar Lacan: "Gayemiz, idealimiz matematiksel biçimselleştirmedir. Neden? Çünkü bir tek o *mathem*'dir, yani bütünüyle aktarılmaya muktedir'dir." Aynı şekilde ben de ma-

tematik, varlık *olarak* varlığın bilimidir diyorum. Lacan gibi, ben de matematiksel biçimselleştirmenin bizim söylemimizle, felsefi söylemle bağdaştığını söylüyorum.

Benim önermem şöyle: Psikanaliz ile felsefenin ortak bir sınırı vardır ki o da *mathem* idealidir. Psikanaliz ile felsefe arasındaki ilişkinin inceleneyeceği gerçek yer öncelikle matematikte bulunur. Varlık, gerçek, özne ve hakikat gibi paylaştığımız büyük kategoriler üzerinden dolaysız hesaplaşmalarda bulunmaya lüzum yoktur. Sorulması gereken soru şudur daha çok: Psikanaliz ve felsefe matematik ve mantığın büyük kurgularını nasıl ele alıyorlar?

Aslında psikanalistle filozofun birlikte tartışabilecekleri bir sorular listesi yapılabilir. Tuhaf sorulardır bunlar. Örneğin:

Cinselleşme ile kanaatler arasında bir ilişki var mıdır?

Felsefi Bir ideali, Kadın'ın fantazisiyle ilintili midir?

Hakikatin sınırlarının eleştirel incelenmesi sırasında işin içine arzunun nesne nedeni de girer mi?

Tanrı'nın ölümünün önündeki başlıca engel (üstelik Nietzsche'nin kendisinin de düşündüğü gibi) kadının *jouissance*'ı (keyif) değil midir?

Analist-oluşa ya da analizden geçişe dair felsefi bir düşünüş geliştirilebilir mi?

Mantıklı bir özne var mıdır?

Ama bu tartışmaları düzenli bir biçimde yönlendirebilmek için işe matematikten başlamak gerekir. Sonuç olarak, psikanalizle felsefenin tartışmaya girebileceği zeminin temelinde yatan ortak arzu *mathem* arzusudur diyeceğim ben. Pek nadir bulunan bir arzudur bu! Tartışmanın bu kadar nadir yapılmasının nedeni de bu.

Her felsefi teşebbüs, birlikte-mümkün oluşunu kavramsal olarak işleyebilmek için kendi zamansal koşullarına geri döner. Heidegger'in eserinde bu geri dönüşün dört kipliği kolaylıkla ayırt edilebilir.

- 1) Zamanın mahrem ek-stasis'inden,* duygulanımdan, başkalaşımını yönlendiren sorunun kaygılarıyla filtrelenmiş haliyle deneyimden alman destek. *Sein und Zeit*'taki varoluşsal-ontolojik analizdir bu.
- 2) Heidegger'in, Almanya'da, düşüncenin, tekniğin nihilist hükümlerle hesaplaşması –toprak, emek, cemaat ve toprağa sahip çıkma kategorilerine dayalı bir hesaplaşmadır bu– ile kararlılığın birbiriyle örtüştüğünü düşünerek militanca uyguladığı nasyonal-sosyalist siyaset.
- 3) *Logos*'la eşleşmesi içindeki varlığın yazgısı olarak düşünülen felsefenin tarihinin yorumbilgisel ve tarihsel olarak yeniden değerlendirilmesi. Kant ile Hegel'in, Nietzsche ile Leibniz'in par-

* Yunancada "vecd" anlamına gelen "ekstatis" kelimesinin düz çevirisi "kendinin dışında olmak"tır (ya da "kendinden geçmek"). Heidegger literatüründe bu düz anlama da gönderme yapabilmek için terimi "ek-stasis" şeklinde tireli yazma teamülü olmuştur. (ç.n.)

1. Bu metnin ilk çekirdeği, Uluslararası Felsefe Koleji'nin 1989'da Heidegger üzerine düzenlediği kolokyuma, Jacques Poulain'in talebiyle sunulan bildiridir. Metnin öğeleri, Christian Descamps'ın daveti üzerine, "Felsefe ve Edebiyat" teması üzerine 1990'da Beaubourg'daki felsefe semineri mekânında yapılan bir konuşmadan alınmıştır. Metne son şeklini vermeye yol açan şey ise, yine 1990 yılında Lucien Pitti'nin sorumluluğunda Lyon'daki felsefe semineri çerçevesinde yapılan bir konferanstır. Bu yayım için biraz gözden geçirdim.

lak analizleri, sonra da Yunanlardan, özellikle Sokrates-öncesi filozoflardan alınma dersler böyledir.

- 4) 1935'ten itibaren, Hölderlin üzerine verdiği ders dolayısıyla, düşünürün ayrıcalıklı muhatabı kabul edilen büyük Alman şiirleri.

Bu dördüncü dayanak, diğer üçünü etkilemiş olan her şeye göğüs gererek günümüzde de hâlâ varlığını sürdürmektedir. René Char'dan Michel Deguy'ye dek şairler de dahil olmak üzere, Heidegger'in Fransa'da gördüğü ilgi, geçerliliğini güçlü bir şekilde sürdürmektedir, çünkü Heidegger, şiirsel dilin kullanımının içerdiği fark edilmemiş bir düşünce noktasına felsefi olarak *dokunmuştur*. Demek ki, Heidegger'in felsefi gücünü aşmak isteyen kimse-nin, şairlerin sözleri ile düşünürün düşüncesi arasında, bu felsefenin terimleriyle oluşturulmuş çift üzerinde yeniden düşünmesi zorunludur. Heidegger "olayı"nm geçirdiği merhaleler ne olursa olsun, Heidegger bizi şiir ile felsefi söylemselliği birleştiren ve ayıran şeyi yeniden formüle etme buyruğuna boyun eğmek zorunda bırakmaktadır.

Heidegger'e göre iki terimin köken itibarıyla ayrımsız olduğunu hatırlatarak başlayalım. Düşüncenin Sokrates-öncesi gönderisi içinde –ki bu aynı zamanda varlığın varacağı yere [*destinal*] bir gönderidir– *logos*, mevcut haliyle şiirseldir. Parmenides'in *Şiir*'inde ya da Heraklitos'un vecizelerinde görüldüğü gibi, düşünceyi te-tikte tutan şey şiirdir.

Şiir ile felsefe arasındaki bir *başka ilişkinin* ya da ilişki-yokluğunun yeniden inşaasına, bu noktaya bir anlamda aksiyomatik bir itirazda bulunarak başlamak istiyorum.

Parmenides kendi şiirini tanrıçanın himayesi altına yerleştirdiğinde ve söze bir at gezintisi imgesiyle başladığında, bunun felsefe olmadığını, *henüz* olmadığını söylemek gerekir sanıyorum. Çünkü anlatıya ve esine bağımlılığını kabul eden her hakikat hâlâ gizem içinde duruyor demektir; felsefe ise yalnızca bu peçeyi yırtma arzusuyla vardır.

Parmenides'te şiirsel biçim temeldir; bu biçimin otoritesi, söylemin kutsalın yakınında varlığını sürdürmesine imkân tanır. Oysa felsefe ancak kutsallığı ortadan kaldırarak işe başlayabilir: Kendi-

ne özgü ve dünyevi meşruiyeti olan bir söylem rejimi kurar. Felsefe, *derinlerden gelen* ifadenin otoritesinin muhakemeye dayalı laiklelikle kesintiye uğramasını gerektirir.

Zaten Parmenides de tam bu noktada felsefenin bir tür ön-başlangıcıdır: Varlık-olmayan sorunuyla ilgili olarak, saçmaya dayalı bir akıl yürütmenin ana hatlarını çizer. Özerk bir tutarlılık kuralına yapılan bu gizli başvuru, şiirin içinde, imgenin ya da anlatının kutsal otoritesi ile hakikat arasında şiirin örgütlediği gizli anlaşmanın kesintiye uğramasıdır.

Bu kesintinin dayanağının ancak *mathem* düzeninde –tabii bundan anlaşılan şey matematiğin söylemsel tekillikleriye– olabileceğini görmek temel önemdedir. Apagojik [saçmalığını ya da tersinin imkânsızlığını göstererek dolaylı olarak ispatlamak] akıl yürütme, hiç kuşkusuz ki, tek dayanağı tutarlılık buyruğu olan bir muhakemenin en anlamlı matrisidir ve bunun, anlatı yoluyla ya da sözcelem öznesinin de işin içine dahil edilmesiyle yapılan her türden meşrulaştırmayla uyumsuz olduğu ortaya çıkar. *Mathem*, burada, Söyleyen'i ortadan kaldırarak, Söyleyen'in yerini geçerli kılmak için kullanılan her türlü gizemlilikten uzak durarak, muhakemeyi kendi özerkliğinin sınavına, dolayısıyla kendi akla uygunluğunun eleştirel ya da diyalojik eleştirisine tabi kılan şeydir.

Felsefe Yunan'da başlamıştır; çünkü yalnızca orada *mathem*, anlatı yoluyla geçerli kılmanın kutsallaştırılmış temrinini (Lacoue-Labarthe olsa buna *mithem* derdi) kesintiye uğratmaya imkân vermiştir. Parmenides bu kesintinin, kutsal anlatının ve bu anlatının şiirsel olarak ele geçirilişinin hâlâ içinde bulunan ön-uğrağını adlandırmaktadır.

Platon'un ise bu kesintiye, şiiri hatırlatan her şeye karşı sistematik şüpheyi varan bir düşünme geliştirerek adlandırdığını gayet iyi biliyoruz. Platon bize felsefe imkânının yolunu açan kesinti tavrının eksiksiz bir analizini sunmaktadır:

- Şiirin [insanı] taklit yoluyla esir etmesini, kavramsız ayartıcılığını, İdea'sız meşruluğunu ortadan kaldırmak, filozofun krallığını kurduğu yerden onu sürmek gerekir. Bu, acılı, bitmek bilmez bir kopuştur (*Devlet*'in X. kitabına bakın), ama felsefenin *varlığından* kaynaklanır, yoksa yalnızca üslubundan değil.

- Pedagojik olarak, siyasi eğitimde aritmetiğe ve geometriye canlanıcı bir önem vererek, ontolojik olarak da, diyalektiğin nihai açılımlarının yolunu açan anlaşılır haysiyetleri yoluyla, hakikatin kutsallığının bozulmasında ya da şiirsizleştirilmesinde matematiğin sağladığı destek açıkça onaylanmalıdır.

Sunum tekniğinde mümkün olduğunca az şairane bir tavır takınan Aristoteles'e göre (buna karşılık Platon, dışladığı şeyin cazibesine daima duyarlıdır ve bunu da kabul eder), Şiir, Bilgi'nin kullanımına sunulmuş tikel bir nesneden başka bir şey değildir; zaten aynı zamanda matematikten de [Aristoteles'de] Platon'un bahsettiği ontolojik haysiyetin tüm öznitelikleri alınmıştır. "Poetika", felsefi faaliyetin bölgesel bir disiplindir. Aristoteles'le birlikte, kurucu tartışma tamamlanmış olduğundan, kendi bölümlerinin bağlantısı içinde istikrara kavuşmuş olan felsefe, kendisini koşullandıran şey üzerine dramatik olarak geri dönmez artık.

Böylece, Yunanlılardan itibaren, *şiir ile felsefe arasındaki bağın olası üç düzeniyle* karşılaşmış ve bunları adlandırmış olduk.

- 1) Parmenides'çi olduğunu söyleyebileceğimiz birinci düzen, şiirin öznal otoritesi ile felsefi olduğu kabul edilen sözcelerin geçerliliği arasındaki *kaynaşmayı* düzenler. "Matematik" kesintiler bu kaynaşma koşulları içinde kendilerine yer bulsa da, dile getirmenin kutsal *aura'sına*, "derin" değerine, sözcesel meşruiyetine mutlak olarak tabidirler. İmge, dilin muğlaklığı ve metafor, Doğru'nun sözüne eşlik eder, bu söze otoritesini verirler. Sahicilik, dilin teninde yatar.
- 2) Platoncu olduğunu söyleyebileceğimiz ikincisi, şiir ile felsefe arasındaki *mesafeyi* düzenler. Şiir, bozguncu bir büyülenme, Doğru'ya köşegen çizen bir ayartma mesafesi içinde tutulurken, felsefe ise ele aldığı konuyu, şiirin de, *onun yerine* ele alabil-

2. Bir "şairler çağı" kategorisini ilk kez *Felsefe İçin Manifesto*'da (çev. N. Tural, H. Hünler, İzmir: Ara-lık, 2005) önerdim. Jacques Rancière'in Uluslararası Felsefe Koleji'ndeki "Şairlerin Politikası" başlıklı semineri çerçevesinde bunu geliştirme imkânı buldum. Bu metin, seminerdeki diğer katılımcıların metinleriyle birlikte *L'Age des poètes* adı altında 1992 ilkbaharında yayımlandı (*La politique des poètes*, Albin Michel).

mesine izin vermez. Şiirsel metaforun prestijini sökme çabası, dilin içinde karşıt olandan, yani matematiğin düz tekanlamlılığından destek almayı gerektirir. Felsefe, şiir ile *mathem*'in karşı karşıya olduğu oyunun içine yerleşebilir ancak; bu ikisi felsefenin temel koşuludur (şiirin otoritesini kesintiye uğratması, *mathem*'inse saygınlığını yükseltmesi gerekir). Şiirle Platoncu ilişkinin (olumsuz) bir *koşul* ilişkisi olduğu, bu koşulun da başka koşulları içerdiği (*mathem*, siyaset, aşk) söylenebilir.

- 3) Aristotelesçi olduğunu söyleyebileceğimiz üçüncü düzen, şiirin bilgisinin felsefeye *dahil edilmesini* düzenler; felsefe de bilgilerin Bilgisi olarak temsil edilebilir. Şiir artık kendi mesafesinin ya da mahrem yakınlığının dramı içinde düşünülmemektedir; *nesne kategorisi içine*, tam da böyle tanımlanıp düşünüldüğü için felsefenin içinde bölgesel bir disiplinin sınırlarını çizen şeyin içine dahil edilmiştir. Şiirin bu bölgeselliği, Estetik halini alacak olan şeyi temellendirir.

Şu da söylenebilir: (Düşünce olarak) felsefenin şiirle olası üç ilişkisi, *tanımlayıcı rekabet*, *argümanlaştırmacı mesafe* ve *estetik bölgesellik*'tir. Birinci durumda felsefe şiiri ister, ikincisinde şiiri dışlar, üçüncüsünde ise sınıflandırır.

Bu üçlü düzenek açısından Heideggerci düşünce tarzının özü nedir?

Bunu üç bileşenle şematize edeceğim:

- 1) Heidegger şiirin özerk düşünce işlevini çok doğru olarak saptadı. Daha doğrusu, düşünürün anlayışları ile şairin sözü arasındaki yazgı ortaklığının fark edileceği yeri, o ıssız ya da saptanabilir olmayan yeri belirlemeye çalıştı. Bu yazgı ortaklığı eskizinin öncelikle üçüncü ilişki türüne, bir içirme/dahil etme estetiği başlığı altına yerleştirilen şeye karşı durduğu söylenebilir. Heidegger şiiri felsefi *bilgiye* indirgeyerek, onu *hakikate* teslim etmek istedi. Bunu yaparken, her estetiğin, şiirin bölgesel felsefi her belirleniminin radikal bir eleştirisini temellendirdi. Bu temel, moderniteye ait bir özellik (modernitenin Aristotelesçi olmayan niteliği) olarak kabul edildi.

- 2) Heidegger, ortaya koyduğu şey *yalnızca* şiir ile felsefi argümanın ayrılmı olan bir koşul ilişkisinin sınırlarını gösterdi. Hölderlin'den yola çıkarak, uzun bir dönem boyunca şiirin –temel temalar üzerinde– felsefeyle aynı ekte bayrak yarışma çıkmış olduğunu incelikli özel analizlerle gösterdi; bunun nedeni esasen felsefenin tüm bu dönem boyunca ya bilimin (pozitivizmler) ya da siyasetin (Marksizmler) tutsağı olmasıdır. Tıpkı Parmenides'te hâlâ şiirin tutsağı olduğunu söylediğimiz gibi, bunların tutsağıdır felsefe: Varoluşunun bu özel koşulları açısından bakıldığında, kendi yasasını oluşturmaya yetecek bir oyundan yararlanmaz. Ben bu dönemi "şairler çağı" olarak adlandırmayı önerdim.² Şunu diyebiliriz ki, bu çağı yepyeni felsefi araçlarla donatan Heidegger, Platoncu sürgün usulüyle şiire mesafe koymanın her zaman mümkün ya da doğru olmadığını gösterdi. Felsefe kimi zaman daha tehlikeli biçimde şiire tabi olmak durumunda kalır: şiirin Zaman'ın bir hakikatine tarih düşmesini sağlayan *işlemleri* felsefe kendi hesaba düşünmek zorundadır (söz konusu dönem için, şiirsel olarak uygulamaya konmuş olan temel hakikat, ontolojik sunuşun zorunlu biçimi olarak nesnellik kategorisinin azlıdır. Örneğin –Mallarmé'de olduğu gibi– tersine dönmüş biçiminde olsa bile Mevcudiyet temasının, tecridin ya da Çıkarma'nın şiirsel olarak temel önem taşıyor olma özelliği buradan kaynaklanır).
- 3) Ne yazık ki, Heidegger, felsefenin Yunan kökenini tarihsel olarak kurar ve özellikle de değerlendirirken, *mathem'e* başvurunun *bizatihi* kurucu bir edim olduğunu geçerli kılamadığı içindir ki, kesinti yargısına *geri dönmekten*, incelikli ve çeşitli felsefi adlar altında, şiirsel ifadenin kutsanmış otoritesini ve sahiçiliğin dilin teninde yattığı fikrini yeniden inşa etmekten başka bir şey yapamamıştır. Bir yandan, unutmaya-öncesi bir alanın sona erdirilmesi ve Varlığın ortaya çıkışı olarak kabul edilen Parmenides'e ve Heraklitos'a başvuru ile, diğer yandan, şiir analizlerinin, özellikle Trakl analizlerinin en tartışmalıları içinde kutsala yapılan rahatsız edici ve aldatıcı başvuru arasında derin bir birlik vardır. Platoncu tavrın gerçek doğasının Heideggerci kavran(amay)ışı –ki bunun merkezinde de İdea'nın matematik anlamının kavran(amay)ışı bulunur (bu da özellikle onu doğa-

lıktan-uzaklaştırarak, Varlığın geri çekilmesine tabi kılar)–, filozof ile şiir arasında ne kaynaşmaya dayalı ne mesafeli ne de estetik olan *dördüncü bir ilişki* icat etmek yerine, Heidegger'in, şairlerin sözü ile düşünürlerin düşüncesini deşifre edilemez bir biçimde eşleştirip Kutsalın yeniden-aktif hale getirilmesine dair içi boş kehanetlerde bulunmasına yol açar.

Heidegger'in her türlü felsefi estetiği gözden düşürme ve Platoncu dışlama usulünün etkilerini eleştirel olarak sınırlama çabasına sahip çıkacağız. Buna karşılık, felsefenin sonu anlamına gelebilecek koşullarda, bu amacın ancak şiirin argüman sunmayan otoritesi sayesinde gerçekleştirilebileceği fikrine itiraz edeceğiz. Pozitivizmlerin tükenmesine ve Marksizmlerin kan kaybına rağmen, ama aynı zamanda da, şiiri felsefeyle kurulan her türlü özdeşleştirici rekabetin yükünden kurtarmayı, o sahte şiirin sözü-filozofun düşüncesi çiftini parçalamayı bize çağdaş gücü içindeki şiirin kendisi buyuruyor olmasa rağmen felsefe devam ediyor. Çünkü *mathem*'in en baştan beri getirdiği ontolojik çıkarmayı unutmuş olan bu söyleme-düşünme çifti, aslında, felsefenin sonu vaazı ile o romantik sahicilik miti sayesinde oluşmuştur.

Felsefenin varlığını sürdürmesi, şiiri, benzersiz bir hakikat işlemi olarak şiiri kurtarsa da, Heidegger'den sonra, şairler çağından sonra şiirin, romantizm-sonrası şiirin hali ne olur? Bize bunu şairler söyleyecektir; zaten çoktan söylediler, çünkü felsefe ile şiiri bağlayan dikişleri sökmek, estetiğe geri dönmeden Heidegger'i arkada bırakmak, aynı zamanda da, şiirin kaynağını başka türlü düşündürmek, onu miti içinde değil, işlemsel mesafesi içinde düşündürmektir.

Yalnızca iki saptama.

- 1) Mallarmé, "Bir nesnenin Kavram uğrağı, demek ki, kendi içindeki katışıksız şimdiki zamanının ya da mevcut katışıksızlığının düşüncedeki uğrağıdır," diye yazdığında –eğer şiir Kavram *üretimine* bağlıysa– şiir için nasıl bir program çizer? Bir "mevcut katışıksızlık", yani ancak gerçeklikle şimdiye bağlanabilen hiçbir bağı olmadığı sürece mevcut olanın ayrılığı, tecridi, soğukluğu, dile içkin hangi işlemlerle *ortaya çıkarılabilir*; bunu saptamak gerekmektedir. Şiirin, şimdiki zamanın mevcudiyeti-

nin düşüncesi *olduğunu* ileri sürebiliriz. Ve tam da bu nedenle, felsefeyle asla rekabet etmez; felsefenin tek kozu Zaman'ın birlikte-mümkün oluşudur, yoksa katışıksız mevcudiyet değil. Yer-dışını ya da her yerin ötesini, "münhal ve yüksek herhangi bir yerin üzeri"ni düşünme imkânları yalnızca şiirde bulunur; bu da şimdiki zamandan şiirin gerçekliğini çıkarsamaya imkân tanımaz, şiirin mevcudiyetinin ezeliyetine çağında bulunur: "Unutulmuş ve zaman aşımına uğramış, soğuk bir Takımyıldız". *Mathem*'i yalanlamak bir yana, "bir başkası olamayan biricik sayı"yı *dahi* içeren Mevcudiyet.

2) Celan bize şunu dediğinde:

*Wurfscheibe, mit
Vorgesichten besternt,
wirf dich
aus dir hinaus.*

*Öngörülerle,
Bezenmiş disk,
At kendini
Kendi dışına,*

bu uyarının aslı nedir? Bunu şöyle anlayabiliriz: Durum kendi normuna doyduğunda, kendinin hesabı buraya hiç durmadan yazıldığında, bilmek ile öngörmek arasında hiç boşluk kalmadığında, bu durumda, *şiiysel* olarak kendi-dışına hazır olmak gerekir. Çünkü bir olayın adlandırılması, –sözünü ettiğim anlamda, yani bir sadık-oluşun, dolayısıyla bir hakikatin meydana gelebilmesi için adlandırılması gereken karara bağlanamaz eklenti anlamında–, *bu* adlandırma *daima* şiiiseldir: Bir eklenti, bir tesadüf, hesaplanamaz bir şeyi adlandırmak için, yerleşik anlamlandırmaların yokluğunda, dili tehlikeye atmak pahasına da olsa boşluktan anlam çıkarmak gerekir. Demek ki şiiiselleştirmek gerekir ve olayın şiiisel adı, bizi öngörülerin alev almış çemberinden geçirerek kendi dışımıza fırlatan şeydir.

Felsefi şiirselleştirmeden kurtulmuş olan şiirin daima bu iki düşünce, bu iki bağış/hibe olacağına kuşku yoktur: Delinip geçilmiş gerçeklikler içinde şimdiki zamanın mevcudiyeti; hesaplanabilir çıkarlar dışına sıçrayışta olayın adı.

Bununla birlikte, biz filozoflar, filozofun yorumbilgisel kaygısının şiirin üzerine yıktığı her şeyin ötesinde şiirin geleceğini kafaya takma işini şairlere bırakabiliriz ve de bırakmalıyız. Özel olarak bizim görevimiz ise, felsefenin şiirle bağını ya da bağısızlığını, felsefe açısından, ne Platoncu sürgüne ne Heideggerci dikiş atmaya, ne de bir Aristoteles ya da bir Hegel'in sınıflandırıcı çabasına ait olabilecek terimler içinde tekrar düşünmektir. Felsefenin hem düşünüş tarzında hem de edirinde baştan beri şiir durumunda bulunan şey, aynı zamanda da *mathem* ya da siyaset veya aşk durumunda bulunan şey nedir? Bizim sorumuz işte budur.

Şiirin, edebiyatın, genel olarak da sanatın bizim modernliğimize tanıklık edişindeki özgün tarzın felsefede açtığı yarayı modernler, daha ziyade de postmodernler kasıtlı olarak öne çıkarıyorlar. Sanat daima kavrama meydan okumuştur; ancak şairleri sürgün ederek filozofların krallığını kurabilen Platoncu tavrı da bu meydan okumadan, bu yaradan yola çıkarak yorumlamak gerekir.

Bence burada şiire ya da edebiyata özgü bir şey yoktur. Platon felsefi aşkı, *philo-sophia*'yı, bir nesneye duyulan arzunun verdiği rahatsızlık olarak görülen gerçek aşktan uzak tutmak zorunda da kalmıştır. Gerçek siyaseti, Atina demokrasisindeki siyaseti de felsefi bir kavram olan *politeia* kavramını şekillendiren kavramdan uzak tutmuştur. Keza diyalektiği de matematiksel *dianoia** ile arasındaki mesafe ile, *dianoia*'dan üstün oluşu ile tanımlamak durumunda kalmıştır. Şiir, *mathem*, siyaset ve aşk, felsefeyi hem koşullandırır hem de ona hakaret eder. Koşul ve hakaret: durum budur işte.

Felsefe kendini bu çıkarma noktasında oluşturmak ister ve oluşturmalıdır: Bu noktada, dil kendine imgenin, kurgunun ve anlatının prestiji ve mimetik kışkırtımları olmadan, salt düşünceye göre çekidüzen verir; aşkın yoğunluğu ilkesi nesnenin başkalığından bağlarını bu noktada koparıp Aynı'nın yasasından destek alır;

* Kavrayış, anlama yetisi. (ç.n.)

İlke'nin aydınlattığı alan, kendi aksiyomları ve varsayımlarına kapılan matematiğin zaman zaman uygulayabildiği kör şiddeti bu noktada yatıştırır; son olarak da, kolektif işte bu noktada siyasi durumların aşırı gerçeği içinde değil, kendi sembolü içinde temsil edilir.

Felsefe; sanatın, bilimin, siyasetin ve aşkın koşullarına bağlıdır. Ama felsefe bu koşulların olaysal ve tekil karakterinden daima zarar görür, yaralanır, içi oyulur. Bu olumsal oldu bittideki hiçbir şey onun hoşuna gitmez. Niçin?

Felsefenin içinde bulunduğu koşulların gerçeğinden duyduğu bu hoşnutsuzluğu aydınlatmak, hakikatin anlamdan ayrı olduğu fikrini felsefe düzeneğinin kalbine yerleştirmeyi gerektirir. Felsefe yalnızca kendi koşullarını *yorumlamak* zorunda olsaydı, felsefenin yazgısı salt yorumlamak olsaydı, bu koşullara tekrar tekrar dönmekten ve bıkip usanmadan şunu söylemekten zevk duyardı: Şiirsel eserde, matematik teoreminde, âşıkların buluşmasında, siyasi devrimde olup bitenin anlamı budur. Felsefe, bir estetiğin, bir epistemolojinin, bir erotolojinin ve bir siyasi sosyolojinin sorunsuz yekûnu olurdu. Bu çok eski bir ayartıdır; kendini bu ayartıya teslim ettiğinde, felsefe, Lacan'ın akademik söylem diye adlandırdığı şeyin bir yerlerine yerleşmiş olur.

Ama "felsefe" bu yekûnun tutarsızlığı ortaya çıktığında başlar. Hakikatin yattığı gerçek usulleri yorumlamak değil de, bu usullerin bugünkü koşulları altında, bir hakikatin nasıl ve niçin bir anlam olmadığını, daha ziyade *anlamda açılan bir delik* olduğunun dile getirildiği benzersiz bir yer kurmak söz konusu olduğunda başlar. Şartlı bir düşünce yerinin kurucuları olan bu "nasıl" ve bu "niçin", ancak bir bağışın ve yorumbilgisinin reddinin getirdiği hoşnutsuzluk içinde uygulanabilir. Bunlar, anlam bağışının asli kopuşunu, anlam-yokluğunu, anlam karşısında feragati gerektirirler. Hatta edepsizliği. Hakikat usullerinin, bunları gerçeğin içinde dokuyan, tam da anlamı kat etme, anlamın içini boşaltma süreci içinde anlama bağlayan olaysal tekillikten çekip çıkarılmalarını gerektirirler. Dolayısıyla hakikat usullerinin onların öznel eşlikçiliğinden –ki buna burada ortaya çıkarılan nesnenin verdiği haz da dahildir– kurtulmuş olmasını gerektirirler.

Yani felsefe şunları yapacaktır:

- Aşk, cinselleşmenin İki'si üzerinde ve kısaca İki üzerinde örülen hakikate göre –yalnızca buna göre– tahayyül etmek. Ama, aşk nesnesinden destek alan haz alma/almama gerilimini içermeksizin.
- Siyaseti, kolektif durumların sonsuzluğunun hakikati olarak, bu sonsuzluğun *hakikat içinde* ele alınışı olarak, ama bu durumların coşkusu ve yüceliğine kapılmaksızın tahayyül etmek.
- Matematiği, harfın içinde ve harf aracılığıyla, harfe dökmenin gücü içinde ve bunun aracılığıyla –ama problem çözmenin verdiği düşünsel güzellik hissine yenilmeksizin– çoklu-varlığın hakikati olarak tahayyül etmek.
- Nihayet, şiiri, ritim ve imgenin içine konmuş hissedilir mevcudiyetin hakikati olarak –ama bu ritim ve imgenin bedensel cazibesine yenik düşmeksizin– tahayyül etmek.

Felsefenin kendi koşulları karşısında, hem şiir hem de diğerleri karşısında duyduğu kurucu hoşnutsuzluğun nedeni, tam da bir hakikatin anlamlı bilgiler içinde açılan bir delik olarak ortaya çıktığı noktada, anlamla birlikte buralardan alınabilecek her türlü *joissance*'ı da (keyif) *azletmek* zorunda olmasıdır.

Özellikle, çekirdeği şiir olan edebi edim söz konusu olduğunda, bu azlin, daima çetrefil ve hakarete uğramış olan usulü nedir?

Felsefe bir dil efekti olduğu için aradaki ilişki daha da daralır. Edebi olan, felsefe için, kurmaca olarak, karşılaştırma olarak, imge ya da ritim olarak ve anlatı olarak özgülleşir.

Azletme burada bir *yerleştirme* biçimini alır.

Felsefe, kendi sunumunun dokusu içinde, kurmaca unsurları elbette kullanır.³ Örneğin Platon'un diyaloglarındaki kişiler ve onların buluşma mizansenisi. Ya da Hristiyan bir filozof ile (varlığı şüp-

3. Burada elbette Deleuze ile Guattari'nin *Felsefe Nedir?* kitabındaki "kavramsal kişilik"e dair parlak analizleri akla gelmektedir. Yine de arada bir mesafe olduğunu belirtmek gerekir. Bana göre, felsefi teatrallik, felsefenin özünün ("Hakikate" yakalanmanın) bir edim olduğunu belirtmektedir. Deleuze ve Guattari'ye göre, her şey daima harekete ve tarife indirgenir: Kavramsal kişilik içkinlik düzleminin göçebesidir.

heli) Çinli bir filozofun Malebranche'ın evinde söyleşmeleri. Ya da Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün hem epik hem romanesk tekilliği; bu tekillik öylesine bir kurmaca karakteri kisvesine büründürülerek verilmiştir ki Heidegger, belki biraz fazla yorumbilgisel bir metninde, "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir?" diye sorabilmiştir.

Felsefe imgeyi, karşılaştırmayı ve ritmi kullanır. Güneş imgesi, esasen İyilik İdea'sı içinde *bir köşeye çekilmiş* bir şeyi açıkça sergilemeye yarar. Peki ya Leibniz'in *Monadoloji*'sinin, perde perde inip çıkan ses yinelemeleriyle dolu olağanüstü 67. paragrafını bilmeyen var mıdır? "Maddenin her bir parçası bitkilerle dolu bir bahçe olarak ve balıklarla dolu bir su birikintisi olarak tahayyül edilebilir. Ama bitkinin her bir dalı, hayvanın her uzvu, vücut sularının her bir damlası da hâlâ bu aynı bahçe ve bu aynı su birikintisidir."

Son olarak, felsefe anlatıyı, fabl ve meseli kullanır. Platon'un *Devlet*'i Er mitiyle sonlanır. Hegel'in tarih felsefesi, -birçok açıdan- adına Doğu, Yunan ya da Roma denen büyük öznel kendiliklerin anıtsal anlatısı ve terennümüdür. Ve "Ölmekte olan Zerdüşt yeryüzünü kucaklar."

Bununla birlikte, edebi olanın bu tezahürleri, mevcut halleriyle, kendilerinin oluşturmadığı bir düşünce ilkesinin yetkisinin hükmü altındadırlar. Bu tezahürler öyle noktalara *yerleşmişlerdir* ki, bir hakikatin anlamı niçin ve nasıl delerek yorumlanmaktan kaçtığıнын dile getirildiği yerin kuruluşunu tamamlamak için, tam da bir sunum paradoksundan yararlanarak yorumun kendisine bir fabl, bir imge ya da bir kurguyu önermek gerekir.

Felsefe, kendisini koşullayan hakikat usullerinden her türlü anlam *aura*'sını, tüm titreyiş ve pathos'ları çıkararak, *doğrunun ortaya çıkması*'nın kendisini kavramaya çalışmıştır. Ama felsefenin her türlü anlamın kökten ötesine, olası her sunuşun boşluğuna, *kıyasız* delik olarak hakikatin açtığı yarığa denk düştüğü bir an vardır. Bu an, bizatihi boşluğun, anlam-yokluğunun (felsefe bunlarla *doğrunun* ortaya çıkması noktasında kaçınılmaz olarak karşılaşır) sunulması ve aktarılması gereken andır.

Evrensel hitap isteği duyan, inşa ettiği yere herkesi oturtma arzusu içindeki felsefe, tüm hakikati, hakikati olduğu varlığa bitişti-ren örtük boşluğu anlama ve yorumlama faaliyetine sunmak zorun-

da kaldığında, felsefede şiir devreye girer. Sunulamayan boşluğun bu sunuluşu, dilin içinde edebi kaynaklardan yararlanmayı gerektirir. Ama bu işin tam da bu noktada yapılması şarttır; dolayısıyla tamamen başka bir üslubun, argümantasyonun, kavramsal bağlantının ya da İdea'nın hükmü altında olmalıdır.

Şiir felsefeye, *noktalarından birinde* gelir ve tam olarak hangi noktaya gelip yerleşeceği asla şiirsel ya da edebi bir ilke tarafından düzenlenmiş değildir. Bu yerleşme, argümanın sunulamayan şeyi hangi uğrakta kullandığına ve –argümanın gerektirdiği bir zorlamayla– doğrunun işlemlerinin çıplaklığının ancak bir geri dönüşle –aynı zamanda ve daima duyuların da hazzı olan anlamın hazzma daima itidalsiz bir geri dönüşle– hangi uğrakta iletilebildiğine bağlıdır. Felsefenin içindeki edebiyat, bir hakikatin anlamla ilişkisini kusurlu ya da boşalmış bir ilişki haline getiren şeyin –bir anlam efekti üzerinden– aktarılmasıdır. Felsefeyi, yer yer kurmacanın buyruğuna tabi kılan şey bu kusurdur. Başarısız argümantasyonun bu durumu, yani bilginin başarısızlığına hakikatin neden oluşunu, bizatihi argümanın gücüyle taklit ettiği uğrak.

Bu koşullarda, bilinen en büyük felsefî şiirin, mevcut haliyle Boşluğu uzlaşmaz bir materyalizmin temel ilkesi olarak gören bir yazarın şiiri olması pek de şaşırtıcı değildir. Bu yazar elbette Lucretius'tur. Lucretius'a göre her hakikat boşluk denen o sunulamayan şeyin içinde, bir işaretler bileşiminden, harfler yağmurundan, atomlardan oluşur. Bu felsefe, özellikle anlamdan kurtulmuştur, yorumdan keyif bekleyenler için özellikle hayal kırıcıdır. Ayrıca, Heideggerci metafizik şemasına dahil edilemez. Ondaki hiçbir şey onto-teolojik değildir; Lucretius için üstün bir varlık yoktur, gökyüzü boştur, tanrılar ilgisizdir. Aynı zamanda engin bir şair olan tek düşünürün, tam da Heideggerci tarih montajını hatalı kılan kişi olması, varlığın tarihini Heidegger'in Platon'dan bu yana gelen metafizik hakkında bize söylediği her şeye yabancı, dağınık bir çokluğun içinden geçiren kişi olması önemli değil midir? Tarihte eş benzeri olmayan; şiir ile felsefenin bu tekil kaynaşmasının, Heidegger'in şiir ile düşüncenin bağlantısını düşünmek için geliştirdiği şemaya tamamen yabancı olması bir semptom değil midir? Yine de şiirin prestijini, ancak yüzünü tamamen imgeseli yerli yerine koyma çabasma dönmüş, mevcudiyetin analiz edilmemiş her türlü

etkisine düşman olan bu yansız ve materyalist düşünce sergileye-bilmiştir.

Lucretius, onu da Platon'un yaptığı gibi şiiri felsefenin toprak-larından sürmeye yönlendirmesi gerektiği düşünülebilecek neden-le, felsefeyi bir baştan öbür başa şiirle destekler. Çünkü onun tek ilkesi, maddi dağılmadır. Çünkü bu ilke, kutsal bağların en radikal biçimde koparılmasını, doğruyu ortaya çıkarmanın yeri olarak ser-giler.

"Çoklu-Varlığın/Çoğul Oluşun Gerçeği Üzerine" diye tercüme edilmesi gereken *De rerum natura*'nın 4. kitabının başında Lucre-tius, deyim yerindeyse Platon'un tersine, şiiri kendi felsefesinin sergilenme buyruğu olarak meşrulaştırma işine girer. Nedir onun argümanları? Esasen üç argümanı vardır.

Öncelikle, kitabın "karanlık bir şey"i işlediğini söyler Lucreti-us. Ve bu karanlık şeyi sunmak için, dilin içinden ve dil dolayısıyla gelen ışık, şiirin ışıklı dizeleri gerekir: "*obscura de re tam luci-da pango carmina*".

Sonra, Lucretius dini dinin sıkı bağlarından kurtarmaya çabalar. Bu bağısızlaşmayı, dinin durmadan püskürttüğü anlamdan yapıla-cak bu çıkarmayı gerçekleştirmek için, esin tanrıçalarının üzerimi-ze saçtığı bir söyleme gücü, bir prestij gerekir.

Son olarak, çıplak hakikat, kendi yerini işgal etmeden önce, esasen hüznü görür. Felsefi yer, doğrunun ortaya çıkma yeri, *uzaktan* görüldüğünde, çoğu insana melankolik gelir. Hazzın bu şekilde azledilişi, fazladan ve yanal bir hazla, Lucretius'un deyişiy-le, "şiirin tatlı balı"nın süslemesinin saçtığı hazla desteklenmelidir.

Dolayısıyla şiir, bu kez, kendini, gelip kendisini bütünüyle iş-gal etsinler diye felsefenin tüm sunumuna, tüm felsefi maharete yeniden açmış olur. Bunu da, uzaktan görülen ya da -Lucretius'un deyişiyle- "henüz uygulanmamış" hakikatlerin melankolisi; dini aşındıran bağ(sız)lanma ya da anlamı ortadan kaldırma; ve nihayet, aktarma sürecinde muhteşem dilsel gövdesinin saçtığı göz kamaş-tırıcı ışık yüzünden ortaya çıkan ve kalbinde o sunulamayan boş-luk yatan karanlığın üçlü buyruğuyla yapar.

Ama felsefe ile şiir arasındaki mesafeyi bu buyruklar içinde bi-le sıkı sıkıya koruyan şey varlığını sürdürür. Çünkü nazmın cazi-besi ve sözü burada ancak ilave konumundadır. Bunlar, aktarım is-

teğine eşlik ederler. Dolayısıyla bunların yerleri daima ve hâlâ bellidir, talimatla saptanmıştır. Söylemin gerçek yasası, Lucretius'un Epikuros'tan aldığı şekliyle, yapıcı ve rasyonel argüman olarak kalır. Lucretius şiire niçin başvurduğunu açıklar, şiir neredeyse bir bahanedir ve göndergesi hitap edilen kişidir; bu kişiyi uzaktan bakıldığında hüznü görülen doğrunun yakından bakıldığında var olmanın sevincine dönüşeceğine ikna etmek gerekir. Epikuros söz konusu olduğunda gereken şey artık meşruiyet değil, yalnızca övgüdür. Şiir bağışlanmalıdır, argüman övülmelidir. Aradaki mesafe kalır, temel önemdedir.

Çünkü şiir kendini dilin içinde buyruk olarak ortaya koyar ve bunu yaparken de, hakikatler *üretir*. Felsefe hiçbir hakikat üretmez. Felsefe bu hakikatleri varsayar ve anlamdan ne ölçüde ayrıldıklarına/koptuklarına bağlı olarak, bu hakikatleri çıkarma yoluyla paylaştırır. Felsefe, –ayrılığı/kopuşu çerçeveleyen ve sınırlandıran– argümanın, ancak kendisini mümkün kılmış olana (yani bir hakikat usulünün fiili tekilliğine; banyodaki, örtüdeki, anlamın kaynağındaki tekillige) geri dönerek ayakta tuttuğu şeyi tam da bu ayrılığı/kopuşun sergilemesi gereken yerde şiire başvurur.

Felsefenin şiire başvurması için, felsefenin *de* söylemek zorunda olması gerekir. Lucretius'un deyişiyle: "Şiir ülkesinin kimsenin girmediği, daha önce hiç ayak basılmamış yerlerini kat ediyorum. Bakir kaynaklara gidip oralardan beslenmeyi seviyorum."

Şiir, argümanın işlediği, işlemiş olduğu ve işleyeceği boş sayfa uğrağına karşılık gelir, onu işaret eder. Bu boşluk, bu boş sayfa, "her şey düşünülebilir" demek değildir. Tersine, sınırları kesin biçimde belirlenmiş şiirsel bir işaret altında, en azından bir hakikatin, başka yerde de olsa gerçek bir hakikatin var olduğunu felsefede söyleme ve bu tesbitten –ona uzaktan bakanların kapılabileceği melankoliye karşı– en neşeli sonuçları çıkarma imkânıdır.

1. "Sinemanın Durumu" Kavramı Üstüne

Sinemanın "nesnel" durumu diye bir şey yok. Yani sinemanın durumu –bu sanat usulünün halihazırdaki konjonktörü– "kendi içinde" konumlandırılamaz. "Olup bitenler" (gösterime çıkan filmler) kendi başlarına herhangi bir anlaşılabilirlik üretmezler. Bu yokluğun genel nedenleri vardır, ama sinematografik usulün tekilliği/ müstakilliği ile bağlantılı nedenler de vardır.

a) Genel Nedenler

Düşüncenin sanatın şu anki hali ile ilişkisi bir betimleme ilişkisi değil, belli yerlerde yoğunlaşmış bir kural koyma ilişkisidir. Her şey kişinin öznel olarak konumlanmış olduğu noktaya ve verilen yargıları desteklemek için kullanılan aksiyomlara bağlıdır. Bizim kendimizi konumlamayı tercih ettiğimiz noktanın adı *L'Art du Cinéma**; o da basit bir tanıtım dergisinden çok farklı bir statüsü olduğu iddiasında: Belli bir yönelimi ve belli araştırma protokolleri olan bir düşünce grubu olma iddiasında. Denis Levy'nin çalışmalarından alınmış iki kurucu aksiyomu var bu grubun:

- 1) Sinema, tam da biçim ve konuların bölünmezliği arasında sinema-fikirlerini saptamanın mümkün olduğu anlamında, bir sanat olmaya muktedirdir.

* "Sinema Sanatı", bu yazının ilk kez yayımlandığı, yılda beş kez yayımlanan sinema dergisinin adı. (ç.n.)

- 2) Bu sanata, gördüğü saptayıcı, temsil edici ve hümanist ("Hollywoodvari") iş ile seyirciyi bambaşka bir biçimde işin içine katan mesafeli bir modernlik arasındaki büyük bir kopuş damgasını vurmuştur.

Demek ki "sinemanın halihazırdaki durumu" (ya da konjonktürü) bu iki aksiyom temelinde belli belirsiz bir gerçeğin (yapılan filmlerin) okunaklılığı olarak adlandırılabilir. Buradan da türev önermeler, yani duruma dair önermeler üretilebilir. Bu önermeler durumu "nesnel olarak" değil, belirgin bir sanatsal özerkliği olan bir şeyle ilgili angajmanlara dayanarak tanımlarlar. Parlamenter siyasetin verili bir durum içinde ancak *Organisation politique*'in önermelerine dayanarak tanımlanabilmesine benzer bu biraz.

Bu yazının devamında şunu unutmamak gerekir ki konjonktürün kurallarını koyan ya da türev yargıların ölçütünü sunan şey Oliveira'nın, Kiarostami'nin, Straub'un filmleri, Wenders'in ilk dönemine ait filmler, Pollet'nin, Godard'ın vs. bazı filmleridir. Durumun içerdığı, sanatın bakış açısından görece ilerici olan (bu ilerici-lik *L'Art du Cinéma*'nın modernlik adını verdiği şeye yabancı çerçeveler ya da atıflar içinde ortaya çıktığında bile) her şeyi saptamamızı sağlayan şeyler bunlardır. Eskiden yeni olmuş olan tam da bunlar olduğu için yeniliğin ölçütünü de onlardan alırız. Yeni, eskilerle değil, daha çok eski yenilerle yani bir önceki sekansın yenileriyle bir diyalektik içine girer.

b) Tikel nedenler

Bu nedenler *L'Art du Cinéma*'nın geliştirdiği öğretiyeye dahil bir teze bağlıdır; sinemanın esasen saf bir şey olmadığı tezine. Şu ana kadar, bu tez her şeyden önce şu anlama gelmiştir: Bir filminden bir fikrin geçebilmesi için, diğer sanatların (tiyatro, roman, müzik, resim...) karmaşık bir biçimde devreye sokulması ve yerinden edilmesi gerekir ve avangard biçimciliğin çıkmaza saplanan bakış açıları dışında [hiçbir yerde], "saf sinema" diye bir şey yoktur. Bu saf olmama tezi geliştirilmeli, şöyle bir ilke önerilmelidir: Sinema, bünyesi gereği, sanat ile sanat-olmayanın, sanatsal olmayanın birbirinden ayırt edilemediği yerdir. Kesinlikle hiçbir film baştan sona sanatsal

düşünüşün denetiminde değildir. İçinde her zaman, etraftaki imge-lerden, diğer sanatların kalıntılarından ve raf ömrü kısa uzlaşım-lardan alınmış, hiçbir biçimde saf olmayan unsurlar taşır. Bir filmde sanatsal faaliyet ancak *kendi içkin sanatsal karakterini saflaştırma süreci* olarak ayırt edilebilir. Bu süreç asla tamamlanmaz. Daha doğrusu, tamamlanır ve böylece deneysel sinemanın saflığı denen şeyi (hatta Bresson'un "sinematografik yazı" hakkındaki bazı radi-kal normatif beyanlarını da) yaratırsa, o zaman sanatsal kapasitenin kendisi, daha doğrusu genele hitap etme imkânı bastırılmış olur. Si-nemanın yaptığı sanatsal işlemler, halihazırdaki sanatsal biçimlere ya da bulanık imgelere (Rimbaud'nun "budalaca resimler" dediği şeye) dayanan, tamamlanamayan saflaştırma işlemleridir.

Bütün bunların sonucu, sanatsalın hâkim biçimlerinin sanatın kendisine içkin olduğu ve onun anlaşılabilirliğinin bir parçasını oluşturduğudur. Halihazırdaki ürünler arasındaki hâkim biçimsel eğilimleri araştırmanın, görülür ve işitilir olana dair yürürlükteki (hatta endüstriyel) şemaları saptamanın her zaman zorunlu olması-nın nedeni de budur; çünkü sanatsal işlemler potansiyel olarak bu eğilim ve şemalar üzerinde uygulanacaktır.

2. Dört Örnek

a) Godard'ın "kirli ses" tekniği (duyulmayan laflar, üst üste bindi-rilmiş sesler, parazit yapan gürültüler vs.), günümüz prodüksiyon-larını işgal eden şeyleri; yani (rock-sonrası biçimi içinde) müziğin sürekli araya girişini, kaba saba sesleri (silahlar, patlamalar, arabalar, uçaklar vs.) ve işlemsel inünasebetsizliğe indirgenmiş diyalog-ları biçimsel bir saflaştırmaya tabi tutma çabasıdır. Günümüz pro-düksiyonlarında bir ses dayatması, günümüz gençliğinin her türlü faaliyete, hatta konuşmaya ya da yazmaya bile sürekli ritmik bir fonun eşlik etmesi talebine bir teslimiyet söz konusudur: Go-dard'ın saflığı bozulmuş bir mırıltıya dönüştürdüğü şey budur işte. Godard bu işlem sayesinde, dünyanın kargaşasına yapıntı muamele-si, kasten düşüncelerin kargaşasını öne çıkaran bir ilke muamele-si yapar.

b) Kiarostami'de, hatta Oliveira'nın filmlerinde bile araba sekanslarının kullanılması günümüz tahayyülünün baskın klişelerinden birini işler, her üç filmde ikisinin açılış sahnesinin bir araba sekansı olmasına neden olan klişedir bu. Buradaki işlem, bir aksiyon sahnesini konuşma yeri haline getirmekten, hızın göstergesini yavaşlığın göstergesine dönüştürmekten, bir hareket dışsallığını kısıtlayarak düşünümsel ya da diyalojik içsellik bir biçimi haline getirmekten ibarettir.

c) Doğrudan bedenler üzerinde filme alınan cinsel faaliyet, günümüzün hâkim tahayyülünün cevaz verdiği şeylerin önemli bir parçasını oluşturur. Klasik sinematografi sanatının kilit özelliklerinden biri olan ve sansürden küçük ayrıntılara cinsel bir içerik katarak kaçmayı amaçlayan arzu metonimisine aykırı bir eğilimdir bu. Yani buradaki sanatsal sorun şudur: Kasten bütünüyle teşhir edilen cinselleştirilmiş çıplaklık nasıl kullanılabilir? Bu tür malzemeleri saflaştırmaya yönelik sayısız girişim vardır; bazıları cinselliği konuşmaya yönlendirir (günümüz Fransız komedileri), bazıları törenselleştirir (Antonioni'nin bazı sekansları), bazıları mesafeli alıntılar yapar ya da cinselliği bir türün içine dahil ederek sıradanlaştırır (Eastwood'un *The Bridges of Madison County* / *Yasak İlişki*'de yaptığı gibi), bazıları da soyut bir tarzda aşırı-pornografikleştirir (Godard'ın zaman zaman yaptığı gibi).

d) Her türden özel efekt, biçimsel bir yıkım, afet seyirliği, Geç Roma İmparatorluğu'na özgü bir cinayet, zulüm ve felaket düşkünlüğü: Günümüz sinemasının bariz bileşenlerini oluşturuyor bunlar. Gücünü kanıtlamış bir geleneğin parçaları, evet ama onları ahlaki, hatta dini bir iş gören tutarlı bir öykünün içine yerleştirme girişiminde bulunulmuyor artık pek. Bir şok ve hep bir adım önde olma tekniğinin ürünleri ki bu teknik de imgelerin nispeten nadir bulunabildiği ve bunları elde etmenin güç olduğu bir dönemin sona ermiş olmasıyla bağlantılı. "Sanal" olan ve sentez imgesi hakkındaki bitmez tükenmez tartışmalar, imgenin aşırı bolluğu ve ucuzluktan başka bir şeye göndermede bulunmuyor ki buna o seyirlik felaket ve terör imgesi de dahil. Burada da stilize bir abartıya, bir tür yavaşlatılmış genel patlama kaligrafisine yönelik saflaştırma girişimleri mevcut; bu işin büyük ustası da elbette John Woo.

3. Bir Tez ve Sonuçları

O halde şu ilke dile getirilebilir: Bir film, eğer saflaştırılmasını teminat altına aldığı malzeme kendi zamanının sanatına ait olarak tanımlanabiliyorsa, günümüze ait ve herkese yönelik bir filmidir.

Sinemayı ampirik olarak değil bünyesi gereği bir kitle sanatı yapan da budur: İçsel göndergesi biçimlerin sanatsal geçmişi değil (bu eğitilmiş bir seyirciyi gerektirirdi), süzgeçten geçirilmesi ve mesafeli bir biçimde ele alınması potansiyel sanatsal işlemlerle teminat altına alınan ortak bir tahayyüldür. Sinema çağın ideolojik işaretleri olan ve sanatsal oldukları saptanabilen malzemeler etrafında toplanır. Daha sonra da bu malzemelerin sanatsal olarak saflaştırılmış hallerini, sanat ile sanatsının görünürde birbirinden ayırt edilemediği bir araçla aktarır.

Sinemanın halihazırdaki durumunu düşünmek için soruşturmamızı yönlendirecek birkaç doğrultu çıkarabiliriz buradan:

a) Modernliğin sanatsal işlemlerinin, görsel ve işitsel malzemeleri, bunları temsil, özdeşleştirme ve gerçekçiliğin tahakkümüne bağlayan her şeyden arıtıp saflaştırmaktan ibaret olduğu fikrini muhafaza edeceğiz elbette. Ama buna şunu da ekleyeceğiz: Şu anki çetin görev bu işlemi malzemeleri imge ve seslerin saf biçimsel tüketimine bağlayan her şeyi kapsayacak şekilde genişletmektir ki söz konusu tüketimin günümüzdeki ayrıcalıklı işlemcileri de pornografik çıplaklık, özel afet efektleri, çiftin mahremiyeti, sosyal melodram ve patolojik zulümdür. Çünkü ancak –zorunluluklarını kabul etmekle birlikte– bu işlemcileri saflaştırarak *durum içinde* bir gerçekle karşılaşma ve böylece yeni bir sinema fikrinin geçişini ya da ziyaretini garantiye alma şansını verebilir insan kendine.

b) Demek ki malzemelerin gerçek hareketlerinin bilgisi ve bunu düzenleyen hâkim eğilimlerin bilgisi gerekmektedir.

c) Sinema eserleri ele alınmalı ve mevcut konfigürasyona dair hipotezler geliştirilmelidir. Bu da malzemelerle işlemcilerini yerinden etme ve saflaştırma işlemleri temelinde yapılmalıdır; gerçekten günümüze ait ve evrensel bir hitap alanı olan sinema-fikirleri bu işlemler sayesinde ortaya çıkacaktır.

Zamanın bu noktasında, temel soruşturma biriminin, bir filmin bütününden çok bazı anları, içinde bir işlemin rahatça seçilebildiği anlar olması gayet muhtemeldir. Seçilebilirlik ya da okunaklılık şu demektir: İnsan, filmin günümüze ait olmasını sağlayan yan malzemeleri, sanatsal belirteç durumundaki saflaştırma protokolünü ve bu protokolün sonucunda fikrin geçişini (ya da bir gerçekle karşılaşmayı) aynı anda kavrar. Sanat dışının ezici bir ağırlığa ulaştığı (çünkü karşısına biçimselleştirilmiş bir mesafeden başka bir şey çıkarılmamaktadır – buna döneceğiz) halihazırdaki geçiş döneminde, her yanıyla kusurlu denebilecek filmlerdeki de dahil bütün işlemleri saptama işine girişmek zorunludur. Bu işi yaparken tek kılavuzumuz *auteur* kavramı olmayacak, çünkü hiç kimse malzemeleri dönüştürme işiyle tutarlı ve girdisine çıktısına iyice vakıf olunmuş bir ilişki kurabilmiş değildir daha (bütün imgelerin *ucuz* imgeler olduğu bir zamanda film yapmak ne demektir?). Böyle bir ilişki ortaya çıkmış olsaydı, elimizde Chaplin ya da Murnau türünden büyük bir *kitle auteur*'ü olurdu ve mevcut durumdan doğan belirlenmiş tür çıkardı karşımıza. Ama ufukta böyle bir şey yok, ne (Woo ve de Palma gibi kaliteli *auteur*'lerin varlığına rağmen) patlayıcı neo-thriller'larda, ne (Craven'in incelikli manevralarına rağmen) kanlı korku filmlerinde, ne pornografide (Bénazéraf verdiği sözlerin hiçbirini tutmuş değil) ne de (birkaç İngiliz sinemacının çabalarına rağmen) sosyal melodramlarda.

O halde olası durumlara dair hislerimizin, sinemaya yaptığımız "tüketimci" ziyaretlerin ("sinemaya gitme"nin kitlesel olarak masum bir panayır gezisi boyutu da olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir bir ölçüde), içgüdülerimizin ve günümüz eleştirisinin şifre-çözümünün kılavuzluğunda ayrıntılara dair bir araştırmaya girişmek elzem.

4. İstisnalar

Devasa bir siyasi dönüşümün, küresel bir olayın sonucunda sıradan endüstri malzemelerinin (mesela Hollywoodvari malzemelerin ya da Hint veya Mısır sinemasına özgü malzemelerin) bir müddet için rağbet görmez olduğu ve olay mahallinin özgün bir biçimde kav-

ranmasının mümkün hale geldiği durumları bir yana bırakmak gerek. Sinemanın kitlesel boyutu, en azından belli bir dönemde, doğrudan doğruya bir ülke gerçeğinin sorun olarak ortaya çıktığı biçimler icat etme kaygısıyla bağdaşmaz olmuştur. Solculuğun eşliğinde Almanya'da (Fassbinder, Schroeter, Wenders...), 1975 devriminden sonra Portekiz'de (Oliveira, Botelho...) ve İslam devriminden sonra İran'da (Kiarostami...) olan buydu. Bütün bu örneklerde sinemanın muktedir olduğu şeyin, öznel bir kategori olarak ülkeye temas ettiği açıktır (bu ülkeden olmak ne demektir?). Bu noktayla bağıntılı sinema-fikirleri vardır, olay ortaya çıkışıyla bu noktanın daha önceden görünmez olduğunu açığa çıkarır. Evrensel hitap alanı olan bir ulusal sinema ortaya çıkar: bazı biçimsel yönler üzerindeki ısrarı da dahil her yönüyle tanınabilen bir ulusal ekol.

5. Biçimsel İşlemciler ve Hâkim Motifler

Yürütülecek soruşturmada, yukarıdaki ulusal istisnaların dışında, şu ya da bu ölçüde türler içinde kodlanmış belli sayıda hâkim motif üzerinde uygulanan nihai işlemler açısından durum belirlenmelidir. Bu işlemlerde hangi sanal fikirler iş başındadır?

a) Cinselliğin görünürlüğü ya da daha genel bir ifadeyle, erojen çıplaklık motifi. Sorun şunu bilme sorunudur: Saflaştırılmış, ama artık sansürün dayattığı klasik metonimilere dönme imkânı olmayan bu motif, aşk ile cinsellik arasındaki ilişkisizlik konusuna ne getirebilir? Ya da aşkın, günümüzde keyfin işlevsel örgütlenişine tabi kılınışına nasıl bir istisna oluşturabilir (hele ki öncelikle bunu teyit etmekteyken)? Aşkı beden denebilecek şey ne derece görünürlüğe tahammül edebilir? Godard'ın sözgelimi *Sauve qui peut (la vie)* / *Herkes Başının Çaresine Baksın*'daki soyut pornografik sahnelerinde görülebileceği gibi, basit bir eleştirel analiz sadece ilk aşamadır. Henüz bu noktayla ilgili tayin edici bir çalışma yapılmış değildir ve bu motifi işleme girişimlerinin bazılarının saptanması iyi olacaktır.

Buna bağlı bir sorun da kendimize pornografinin, müstehcen filmlerin bir tür olup olamayacağını sormaktır. Sanatsal girişimlere "tür" denen şeyin yol açmış olduğunda anlaşılm bir kere. Aksi

takdirde uzmanlıklardan bahsedilebilir. Pornografi ille de tür değil de uzmanlık olmak zorunda mıdır? Öyleyse, neden? Cinselliğin tam manasıyla görünürlüğüyle ilgili olduğundan bizi tam da sinemanın özüne götüren özellikle ilginç bir sorudur bu.

b) Aşırı şiddet, acımasızlık. İşkenceci seri katil temasını (*Seven/Yedi*), korku filminin kanlı çeşitlemelerini (*Halloween, Scream/Çığlık...*), şiddet dolu neo-thriller'ları, bazı mafya filmlerini (*Casino* bile ölçüsüz bir acımasızlıkla dolu sahneler içerir) ve kabilenin sağ kalan üyelerinin birbirlerini boğazladıkları dünyanın sonu filmlerini içeren karmaşık bir alandır bu. Bir tür olarak korku filminin çeşitlemeleri falan değildir bunlar. Acımasızlık unsuru, kesip biçme, kemik kırma, işkence gerilim ve korku ögesine galebe çalar. Temel malzemesi öldürme çeşitlemelerinden ibaret olduğu için aslında akla geç Roma İmparatorluğu'nu getiren bir toplamdır karşımızdaki.

Mesele bütün bunların *trajik* bir muameleye maruz bırakılıp bırakılamayacağını bilme meselesidir. Bu kanlı işkence imgelerini yargılamadan önce, tüyler ürpertici infaz hikâyelerinin, çeşit çeşit cinayetin ve ucube denebilecek türden eylemlerin en rafine trajedilerde de önemli unsurlar olduğunu hatırlamak gerekir. Racine'in *Phaedrus*'unda Hyppolite'in ölümünün anlatıldığı hikâyeyi yeniden okumak yeter. Hem, Yunan trajedilerinde sık sık anlatılan bir klişe haline gelmiş olan Atreus ve Thyestes hikâyesinin ötesine geçmek de epey zordur; bu hikâyede bir babanın kendi çocuklarını yediğini görürüz. Burada araştırmamıza şu basit soru yön veriyor: Günümüz için bir tür şehir efsanesi işlevi gören bütün bu malzemenin günümüze özgü bir barok trajedi oluşturma girişimlerinin parçası haline getirileceğini ilan eden rüşeym halindeki işlemler var mı?

c) İşçi figürü. Sosyal melodramın son dönemlerde İngiltere üzerinden, ama ayrıca Amerikan belgesellerinde de geri döndüğü biliniyor. Fransa'da bile, *Reprise*'den (*İşe Dönüş*) *Marius et Jeanette*'e, Fransız Komünist Partisi ya Mayıs '68 ortamındaki belli bir işçi figürü üzerinde hüküm vermeyi amaçlayan çeşitli girişimlerde bulunulmakta. Buradaki sorun da sinemanın, işçi figürünün özerkliğinin öznel genelleştirilişine katkıda bulunup bulunmayacağını bilme sorunu. Sinema şu anda sadece bu figürün sona erişiyle ilgi-

leniyor ve *Brassed Off*'daki (*Borunu Öttür*) gibi nostaljik işlemler yapıyor.

Modern Times'ı (*Asri Zamanlar*) (Chaplin), Fransız *noir* romantizmini (*Le Jour se leve / Gün Ağarıyor*), epik Sovyet filmlerini ve '68'le başlayan sekansa dair filmleri (*Tout va bien / Her Şey Yolunda*, *Oser lutter / Kavgayı Göze Al...*) aynı anda düşündüğümüzde bu sorunun çok karmaşık bir tarihi olduğunu görüyoruz. Bugün soru şu olacaktır: Bu figürü saflaştırıp herhangi bir türden nostaljiye dönüşmesini önleyen ve [bugüne] *yerleşmesine*, yani her türlü toplumsal nesnellikten uzaklaşmasına katkıda bulunan biçimsel işlemci nedir? Sinema ile siyasetin gerçekten karşılaşması imkânıdır burada söz konusu olan; işçi figürü de filmin önceden biçimlendirilemeyecek gerçek noktası olacaktır mutlaka – ki Denis Levy'nin *L'Ecole de Mai / Mayıs Okulu* (1979) filminde bunun bir eskizini görmek mümkündü.

d) Binyılcı motif. Bu genelde gezegenin uğradığı ve kahraman bir yankinin bizi kurtardığı felaketler şeklinde görülür. Bunun hemen altında yatan gerçek, küreselleşmedir, tek bir süpergücün hegemonyasıdır ve de küresel köyle ve bu köyün hayatta kalışı ile ilgili ekolojik ideolojilerdir. Temel tahayyül kurtuluş tahayyülü değil, felaket tahayyülüdür. Dahası, bu "tür"ün ironik bir versiyonu bile çıktı ortaya (bkz. *Mars Attacks / Çılgın Marslılar*). Buradaki mesele de genel bir tehdit motifinin, dünyanın dizginlerinden boşanmış Sermaye'ye kurban düştüğü ve tam da bu yüzden yerkürenin her yanında kendi bağrında tuttuğu hakikatlere yabancı hale geldiği fikrini iletecek bir işleme malzeme olup olamayacağıdır. Bu kez söz konusu olanın epik bir film imkânı olduğu açık, ama "kahramanı" zaptedilmiş eylem, yani hakikat usullerinin kendilerine duyduğu güven olan bir epik bu.

e) Küçük burjuva komedisi. Burada Fransız intimist geleneğinin çok tutulan modern bir çeşitlemesiyle karşı karşıyayız. Komedî, aşkı, toplumsal ve hatta düşünsel arayışlara girmiş, biraz boş ve histerikleşmiş genç bir kadın etrafında döner. Bu tür, bu haliyle, *Caprices* filminin Marianne'ıyla olduğu kadar Marivaux ve Musset'yle de bağlantılıdır ve en açık seçik ifadesini kurucu babası ko-numundaki Rohmer'de bulur. Son dönemdeki neredeyse bütün Fransız "auteur"leri bu alanda çalışmışlardır. Stanley Cavell'in "ye-

niden evlenme" komedisi adını verdiği ve ona birçok bakımdan benzeyen, 1930'lu ve 40'lı yılların Amerikan komedisiyle kıyaslandığında hâlâ minör bir türdür.

Peki bu minörlük neden? Bu soruya cevap verebilmemiz gerekir. Örneğin, bu filmlerin temel zaafının, entrikanın başlıca bileşenlerinin belirsiz kalması olduğu söylenebilir. Marivaux'da olduğu gibi Amerikan filmlerinde de filmin sonunda bir karar ya da bir duyuruyla karşılaşırız. Belirsizlik komedisi ve çifte oyun bu sabit nokta etrafında eklemlenir. Marivaux'nun nesrinin aynı zamanda hem sinsi hem de son derece sağlam olmasını sağlayan şey de budur. Rohmer kendisinden sonra gelenlerden hâlâ daha üstünse, bunun nedeni Hristiyanca inayet anıştırmaları yaparken ara ara işin özünde yatan bir şeyler buluyor olmasıdır. *Conte d'Automne*'da (*Güz Masalı*) başlıca motifin şu olduğu açıktır: "Kafası karışık olmayanlar daha mutludur, sevginin inyeti onlara hasredilmiştir." Bir Desplechin'in, bir Barbosa'nın ya da bir Jacquot'nun eserlerinde böylesi hiçbir şey yoktur. Sonuçta, bu tür, ancak sevginin yapabileceklerine duyulan sarsılmaz bir güvenden hareketle kendisine sabit bir nokta belirlediğinde sanatsal güç kazanır; zira bütün komediler içsel karışıklıklarını bir yere bağlamak için böylesi bir sabit noktaya ihtiyaç duyar.

Günümüz *auteur*'lerinin (o hazin Woody Ailen da dahil) çok yararlandığı psikanaliz çıkmaz sokaktır, çünkü paradigmatik bir biçimde bitimsiz olanın yeridir psikanaliz.

Sabit noktayı artık evlilikle, hatta yeniden evlenme ile bile simgeleştiremeyiz. Rohmer'in, bazen de Téchiné'nin ima ettiği gibi, aşkın bir başka hakikat usulüyle karşılaştığı yerde bulunacaktır bu sabit nokta şüphesiz. O zaman da başlangıç malzemesi işlevi görmüş olsa da hâkim anlayış (ki narsisizmle histerikleşmiş ataletin karışımından ibaret bir anlayıştır bu) karşısında öznel bir merkez-sizleşmeyi, bir ihtidayı, görülür bir mesafeyi ve son olarak bir yerinden-etmeyi biçimselleştirmek şart olacaktır.

6. Sinema ve Başka Sanatlar

Saf olmayış nosyonunu genelleştirmek, bunun öncelikle başka sanatlar karşısındaki bir saf olmama hali olduğunu unutturmamalı bize. Bu sorunun günümüzde aldığı biçimler nelerdir?

a) Sinema ve müziğe dair. Şema ritim temeli üzerinde çizilmeli. Bizim "ritim" diyeceğimiz şey montajın özellikleri değil tam olarak, ortada sadece bir sekans çekimi olsa da hareketin tonalitesini (staccato ya da acele, genişletilmiş veya ağır ve heybetli vs.) sabitleyen dağınık bir zamansallık. Ritim sadece çekim ve sekansların düzenlenişine değil filmin bütün unsurlarına sirayet eder. Örneğin, oyunculuk üslubu veya renklerin yoğunluğu da ritme çekim silsilesinin hızı kadar katkıda bulunur. Ritim, temelde, filmsel geçişlerin genel nabzıdır. Müzik de bu nabız üzerinde yapılan, genelde bütünüyle fazlalık ya da vurgu niteliğindeki dolaysız bir tür yordumdur.

Ne de olsa sinemanın yüzyılı olan yirminci yüzyıl esasen üç tip müziğe tanıklık etmiştir. Bunlardan birincisi, Mahler ya da Çaykovski'nin senfonik melankolisinde bulunan türden ve Strauss ya da Rahmaninov üzerinden günümüze kadar, özellikle de sinemada süren post-romantik müzikti. İkincisi, Amerikalı siyahların büyük yaratımı, Armstrong'dan Monk'a birçok önemli sanatçısı olan ama bizim rock'tan techno'ya "gençlik müziği" kapsamına giren her şeyi de toptan dahil edeceğimiz cazdı. Son olarak Schönberg'den Brian Ferneyhough'ya, tonaliteyi tasfiye eden ve hem dizisel hem de dizisel olmayan bir müzikal tekillikler evreni inşa eden saygı müziksel yaratım geleneğinin kesintilerle de olsa sürmesi söz konusuydu.

Sinemada henüz tamamlanmamış da olsa (zira her neo-klasik müzik müziği yeniden klasikleştirir), post-romantik müzikten post-caz müziğine geçiş yönünde devasa bir harekete tanık olduk. Ritim düzeyinde vurguya dayalı bir genişleme estetiğinden (bu estetik uç haline tam manasıyla senfonik olan Western'lerin açılışlarında ulaşır), herkesin söylediği gibi temel matrisi gençlik müziğinin yan ürünü video clip olan bir parçalanma estetiğine geçme eşlik eder bu harekete.

Asıl sorun şuymuş gibi görünüyor: Sinemayı senfoniciliğin bozulmuş formlarına ya da gençlik müziğinin demagojik forinlarına değil de sanat olarak müziğin gerçeğine bağlayacak bir ritim icat edilebilir mi? Nasıl olmuş da sinema günümüz müzikal yaratımlarının bütününe bir kenara bırakabilmiştir? Post-romantizmin ve post-cazm yanı sıra neden bir de post-dizisel müzik sineması yoktur? Burada –ne de olsa bir yüzyıldır sahici müziğin ta kendisi olmuş bir şeyden söz ediyoruz– temel kitle sanatı olan sinemanın müzikal yaratımın tek zaptedilmiş eylemini gölgeye itmesiyle karşı karşıya değil miyiz? Zamanımız müziğini sinemasal ve dolayısıyla ritmik olarak kullanma yönündeki bir avuç girişime (Straub'un ya da Oliveira'nın eserlerinde gördüğümüz girişimlere) dönüp bu müzikten bir güç çıkaran ama aynı zamanda da onu sınırlamış olan işlemleri ortaya koymalıyız.

b) Sinema ve tiyatroya dair. *L'Art du Cinéma* bu sorun üzerinde epeydir çalışıyor. Daha fazla ilerleyebilmek için sorulması gereken en iyi soru şu muhtemelen: Günümüzde bir sinema aktörü nedir? Diğer bütün soruları içeren bir soru bu. Bugün Amerikalı bir aktör cinsel görünürlük buyruğunun, aşırı şiddetle karşılaşmanın ve binyılcı bir kahramanlık anlayışının tahakkümü altındadır. Dağılmakta olan bir kozmosun atıl bir haznesidir. Söz konusu kozmosun ya da ondan geriye artık her ne kaldıysa onun tutarlılığının tek taşıyıcısı odur. Sonuçta bir tür yaralanmaz beden oluşturur. Dahası, aktörün esasen bir erkek, hissiz bir atlet olmasının nedeni de budur. Kadınlar neredeyse tamamen dekoratif bir işlev görmektedirler, hem de önceki dönemlerde olduğundan çok daha fazla, zira o dönemlerde anlatının tehlikeli merkezi konumunu işgal edebiliyorlardı. Yeni komediler örneğinde ise, kadınlar dergilerden çıkma tiplerden, "kadın sorunları"nın nörotik kurbanlarından öte bir şey değildirler.

Sinemanın tiyatro aktörünün saflığını bozuşunun tam olarak ne demek olduğunu sormamız gerek kendimize. Sinemada incelik sahibi –yani oyunculukları sayesinde dikkatleri imgenin apaçıklığından uzaklaştıracak, bu apaçıklık karşısında mesafeli duracak ve onu şiirselleştirecek– aktör ya da aktristin yeniden ortaya çıkması güzel bir haber olacaktır; izlerini (bu izler vardır çünkü) sürmemiz gereken bir haberdur bu. Aktörün böyle oynamasını sağlayacak şey

filimde neyin söz konusu olduğudur elbette; bu da gösterilen şey ile bu gösterimin öznel kıvrımı arasındaki mesafenin *ölçülü* kalması gerektiği anlamına gelir. Mesela Téchine birçok sekansta tam da bunu yapmayı başarır. Her halükârda, şurası kesin ki incelik sahibi bir aktörü, durmadan görsel ve işitsel bir tacizin yanına, bir tür dirençli *somluk* olarak iliştiirseniz ya da bedenini ve jestlerini nevrozların bitimsiz plastikliğine terk ederseniz, ona destek *veremezsiniz*.

7. Genel Bir Hipotez

Yukarıda başladığımız soruşturmalara, bütünüyle küresel bir düzeyde, riske girmeyi de göze alarak şu hipotezi formüle ederek bir çerçeve çizebiliriz: *Şu an neo-klasizmin anıdır*.

Bu hipotez üç şeye karşılık geliyor:

- Modernliğe özgü çıkarma sekansı (aktörün ve anlatısal insanın maruz kaldığı çıkarma, metnin hâkimiyeti, kurmaca ile belgeselin ayırt edilmezliği vs.) doyuma ulaşmıştır.
- Ufukta olay *babından* yeni bir konfigürasyon görünmemektedir.
- Şu an gördüğümüz şey, önceki şemaların kızgın ve abartılmış bir versiyonu ya da türlerin de dahil olduğu bu şemaların ikinci sınıf manipölasyonudur; söz konusu şemalar durmadan alınılanır ve kaynaklarına yönelik bir histeriye maruz kalırlar. Buna çağdaş biçimcilik adı verilebilir. Bu biçimciliğin imzası denebilecek en genel özelliği, ayrı ya da klasik bakış açısına göre birleştirilemez olan görsel konfigürasyonları tek bir hareket içinde birleştirmeyi amaçlayarak çekim kavramını çiğneyip geçen kamera hareketliliğidir.

Ama herhangi bir gerçeikle karşılaşması ihtimaldışı olan biçimciliğe karşı (biçimci filmlerin sonlarında çoğunlukla, adeta biçimin hareketini açıktan açığa yadsıdığını söyleyen ya da böylesi bir yadsınmayı olumlayan yumuşatılmış bir gerçekçiliğe dönülmesi bundandır), akademik bir tepkinin doğacağı tahmin edilebilir ki bu tepki yer yer çoktan başlamıştır.

Akademik tepkiyi ve ve onun görsellik rejimini içeriden saflaştırmaya yönelik girişime neo-klasik adını vereceğiz. *Titanik*'in, hatta *Brassed Off*'un bile en iyi sekanslarında bu türden bir şeyler görülmeye başlanmıştır. Mesele, tepkisel konjonktörü veri alan ama onu doyuma ulaştırmış modern sekanstan yola çıkarak işleyen işlemleri bulma meselesidir. 1920'ların kübist sekansı ile 1930'lar-40'lardan itibaren sahici nonfigüratif sanatın açılımı arasında duran Picasso'nun durumuna benzer biraz içinde bulunulan durum. Picasso temsile dayalı formlara belli bir dönüşün gerekliliğini kabul etmiş, ama bunları kübizmin kendi bakış açısından işlemiştir.

Son sorumuz şu olacak: Bugün böylesi bir çabaya girişilmekte olduğunu gösteren bir avuç ipucunun değeri ne? Ne vaat ediyor?

FELSEFE VE "KOMÜNİZMİN ÖLÜMÜ"

Ölümü anmak, tanığı olduğumuz şeye uygun bir ad bulmamızı sağlar mı? İyi de biz yalnızca tanık mıyız? Hem sorguladığım bu "biz" de kim ve onun *ne* olduğuyla ilgili neler söylenebilir? Artık "biz" yok, uzun süredir yok. "Biz", "komünizmin ölümü"nden çok önce çökmeye başladı, alacakaranlık dönemine girdi. Daha doğrusu, Sovyetik parti-devletin eklemlerinden ayrılıp dağılması, belli bir "biz" düşüncesinin yirmi yılı aşkın süredir işlevini yitirdiğinin nesnel bir şekilde (çünkü nesnellik, yani temsil daima devlettir [*État*], ya da bir haldir [*état*], durumun bir hali, bir statüko) berraklığa kavuşmasından başka bir şey değil. Çünkü bu "biz", "biz komünistler" demektir; "biz devrimciler"e eklenen bir nitelemeydi ve "biz devrimciler" de, sırası geldiğinde, nihai referans olduğu varsayılan "biz"e, yani sınıfın "biz"ine, "biz proleterler"e, kimsenin telaffuz etmediği ama her ideal cemaatin tarihsel aksiyom olarak kendinden öncesine yerleştirdiği "biz"e siyasi ve öznel güç veriyordu. Başka deyişle: Bizler, 1917 Ekimi'ndeki olaya sadık olanlar.

Ben, "biz komünistler" dediğimde, Lenin'i düşündüğümde (onun düşüncesi hakkında düşünmekten bahsediyorum, gelip geçici heykellerinden değil – kimse bana "Saint Petersburg" dedirtemez ama, o ayrı) ya da Rus Devrimi'ni düşündüğümde, aklıma gelen şey Parti değildir; ben o Parti'yle daima mücadele etmişimdir, o Parti'yi, olmaktan bir türlü kurtulamadığı şey olarak görmüşümdür hep: Müteredit ve kaba, sert bir siyasetin, küstah bir yeteneksizliğin yeri. Hele ki SSCB, o gri, bulutlu, monoton despotik bütünlük, Ekim'in o zıddına dönüşü (Lenin dönemi siyasetinin, isyan yoluyla iktidara el koymanın polis hükümrancılığı altındaki devletin körlüğü içine yuvarlanması) nerdeyse hiç gelmez aklıma. Düşüncenin kararları ve bu kararların az çok gizli adlandırmalar düzeyin-

de beraberinde getirdikleri şeyler, kurumsal figürlerden önce gelir. Sunuş/görünüm, kavramsız çokluk, temsil içinde asla bütünüyle kavranamaz. Hayır, mesele yeri belirlenebilir kendilikler, aygıtlar ya da semboller meselesi değildi. Bir şey, bizi düşüncede ayağa kaldırma gücüne sahip bir şey söz konusuydu. Çünkü genel olarak düşüncenin kavrayabildiği tek "biz", komünizm sancağı altında toplanan "biz"di. "Komünizm", "biz"im fiili tarihimizin adıydı. Yeniyetmeyken, Sartre'ın o kaba özdeyişini –"Her anti-komünist köpektir"– böyle anlıyordum. Çünkü her anti-komünist "biz"e olan nefretini, yalnızca *kendi* üzerindeki mülkiyetin sınırları içinde (ki bu da her zaman herhangi birkaç mülkün mülkiyetidir) var olma kararlılığını böyle gösterir.

Günümüzün evrensel gizli önermesi ise, her komünistin köpek olduğudur. Ama bunun bir önemi yok – ya da soylu bir sözcüğün tarihsel olarak aldığı bir lekeden öte bir önemi yok; sonuçta, sözcüklerin yazgısıdır bu, özellikle de en soylu sözcüklerin: Kan ve çamur içinde sürüklenmek. Bunun bir önemi yok, çünkü bu sözcüğün kendini adadığı "biz" figürü ortadan kalkalı çok oldu. Önemi yok, çünkü sözcük artık temsilden, partiden, devletten, bir zamanlar çokluğun şanlı ayaklanması olmuş olan şeyin Bir'in öldürücü sürgüsü altında kaçınılmaz olarak gaspedilişinden başka bir şeyi içermiyor. "Komünizmin ölümü"nin uzun vadedeki anlamı, sunumda/görünümde ölmüş olan şeyin –amblem haline gelmiş "biz" in; ki Ekim'den beri, daha doğrusu 1793'ten beri siyasi düşünce bir cemaat felsefesini bu simge altında oluşturmaktadır– yenisinden sunum/temsil içinde de ölmesi gerektiğidir. Katışıksız çokluğun kuvvetine artık sahip olmayan şey, Bir'in güçlerini de artık kendinde taşıyamaz. Buna sevinmeliyiz: Yapısal gasp yetisinin de sonunun gelmiş olması demektir bu.

Demek ki devletin düzeninde, şeylerin düzeninde "komünizmin ölümü" diye bir şey vardır. Ama bu, düşünce için, ikinci bir ölümdür olsa olsa. Devlet dışında, amblemin ve ayaklanmanın canlılığı içinde, "komünizm" zaten uzun süreden beri laik bir "biz" in mezarının adından başka bir şey değildi.

Bu ölümün ikinci ölüm olduğuna tanıklık eden kayda değer bir olgu vardır, kanaate dayalı ama yine de gerçek bir olgudur bu: "Komünizmin ölümü", belagatte "Sovyet imparatorluğunun parça-

lanması ile birlikte kullanılmaktadır. Böylece, "komünizm" in ölümlü olanın yazgısı içinde "imparatorluğa" bağlanmış olması –çünkü öznel olarak "komünizm" evrensel cemaatin, sınıfların sonunun ve dolayısıyla her tür İmparatorluğun zıddının adıdır–, bu "ölüm"ün, zaten ölmüş olanın ölme-olay'ından başka bir şey olmadığını kanıtlar.

"Olay" mı? Ölüm, olay biçiminde gelebilir ya da vuku bulabilir mi? Ya bu kadar ikinci veya ikincil bir ölüm hakkında ne denebilir ki? Ben ölümü bir olgu olarak, doğal varlığın yansız esnekliğine gizli aidiyetin tarıklığı olarak kabul ediyorum. Her şey ölür –ki bu aynı zamanda hiçbir ölüm bir olay değildir demektir. Ölüm, çoklu varlığın tarafındadır, onun kaçınılmaz ayrışması tarafındadır. Ölüm, çokluğun, içinde dokunduğu boşluğa geri dönüşüdür. Ölüm, varlık olarak varlığın çoklu (ya da matematiksel) özü yasasma tabidir; varoluşa ilgisizdir. "*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat*"*, evet, Spinoza tamamen haklıdır. Ölümde, ki bu bir imparatorluğun ölümü bile olsa, varlığa içkin hükümsüzlükten başka düşünülecek bir şey yoktur.

Her olay, bir tekilliğin ve bir ilavenin kökten biçimine bürünen sonsuz bir önermedir. Halihazırdaki yerinden-oluşların bize önerdiği hiçbir şey olmadığını herkes hissederek, hem de kaygılanarak. Gdansk'daki grevlerle (hatta daha önce; entelektüellerle işçiler arasındaki yenilikçi bir *güzergâh*'ın icadı demek olan KOR'un oluşumu sırasında) Jaruzelski'nin hükümet darbesi arasında bir Polonya olayı oldu. Leipzig'deki gösteriler sırasında Almanya'da bir olayın eskizi görüldü. Hatta Rusya'da bile, Vorkuta madencilerinin ikircikli teşebbüsü yaşandı. Ama bu ani belirsizlere sadık hakikatten eser yoktur, öyle ki her şey çözümsüz, karara bağlanmamış vaziyette kalır. Ardından Walesa, Papa, Helmut Kohl, Yeltsin gelir... Bu özel isimleri olaysal bir önermenin görkemi ya da parıltısı içinde yorumlamaya kim cüret edebilir? Parti-Devlet'in despotik biçiminin hem ani hem yumuşak, hem bölünmez hem bulanık erozyonu içinde, işitilmedik tek bir önerme, eşi benzeri olmayan tek bir adlandırma zikredebilecek olan var mı? Bu yıllar şunun emsali olarak kalacaktır. Durumda görülen ani ve eksiksiz bir değişim asla

* Özgür insanın ölüm kadar az düşündüğü şey yoktur. (ç.n.)

durumun başına bir olay lütfunun konduğu anlamına gelmez. Kamuoyunun pek methettiği bu "hareketler"le aramızdaki mesafeyi korumak için bir zamanlar ettiğimiz bir sözü tekrarlamak hoşuma gidiyordu: "Her hareket eden kıvılcık değildir." Kavramın serinkanlılığı içinde kalarak, şimdi de, değişen her şeyin olay olmadığını ve sürprizin, hızın, düzensizliğin olsa olsa olay simülakrları olabileceğini, yoksa olayın hakikat vaadi olmadığını söyleyelim. "Romanya Devrimi" simülakrı –artık herkes biliyor bunu– aynı zamanda bir paradigmadır da. Aslında olup biten yalnızca şudur: Özne olarak ölmüş olan şey ölüm Durumu'nun içine girmeli ve en nihayetinde orada ölmüş olduğu kabul edilmelidir.

"Komünist" lafı, özgürleşmenin zamanaşırı öznelliğini belirttiği için her tarihsel olayın komünist olduğu söylenebiliyorsa, bu durumda "komünizmin ölümü" nasıl olur da bir olayın adı olabilir?

1917 Ekim soyundan gelme *tikel* "biz komünistler" figürünün epeydir miyadım doldurduğuna kuşku yok. (Ama ne zamandan beri? Felsefi değil siyasi mahiyette nazik bir soru bu. Siyasi özneliliğin boşluklarla dolu dönemselliğini yalnızca siyaset *düşünür ve de kendisini başlatan talimat noktasından düşünür*.¹ Bence, her koşulda, Fransa'yı ilgilendirdiği kadarıyla en azından 68 Mayıs'ından beri.) Ama felsefi olarak bakıldığında, "komünist", esasen, Partilerin bu sözcüğü kendilerine mal ettikleri tamamlanmış sekansa indirgenemeyeceği gibi, bir özgürleşme siyaseti fikrinin bu ad altında canlı bir tartışma konusu olduğu sekansa da indirgenemez. Felsefe, ele geçirdiği her sözcükte, ne kadar yakın dönemli olursa olsun, zamandışı bir tını arar. Felsefe, kavramları, onlara olsa olsa nispi bir anlam verecek olan tarihsel basınçtan çekip çıkardığı ölçüde vardır. Mutlak anlamda ele alındığında "komünist" ne anlama gelir? Felsefe (bir siyaset koşuluna tâbi felsefe) bu ad altında neyi düşünebilir? Eşitlik tutkusu, adalet İdea'sı, ikbal peşinde koşmanın neden olduğu tavizlerden kopma iradesi, bencilliğin tahttan indiril-

1. Bu sorular hakkındaki felsefi önerme kendini, türeyimsel usul olarak politikanın enderliğini, süreksiz varlığını ortaya koymakla sınırlar. Ben, *Théorie du sujet*'de (Paris: Seuil, 1982) bunu şöyle ifade ettim: "Her özne politiktir. Pek az özne ve pek az politika olmasının nedeni de budur." Bu noktaya dair politik önermeler bölümü çok karmaşıktır. Sylvain Lazarus'un kurduğu *politikanın tarihsel kipleri* doktrinini işin içine katar.

mesi, baskılara karşı hoşgörüsüzlük, devleti sona erdirmeye andı. Çoklu-sunuşun, temsil üzerinde mutlak üstünlüğü. Yüklemsiz bir tekilliği, belirlenimsiz ve içkin hiyerarşinin olmadığı bir sonsuzluğu ne olursa olsun muhafaza etme yönündeki, hesaba gelmeyen bir olayın tetiklediği militan, *angaje*, inatçı kararlılık; benim türeyimsel² diye adlandırdığım ve –siyasi bir usul benimsediğinde– demokrasinin ya da komünizmin –ki ayni şeydir– ontolojik kavramı olan şey.

Felsefe, bu öznel *biçimin* büyük halk ayaklanmalarına ezelden ebede eşlik ettiğini; tam da bu ayaklanmalar tutsak ve geçirimsiz değilken (oysa bugün karşımıza çıkan her şey, milliyetçilikler, pazarın büyümesi, parlamenter şenlikleri donatan demagoglar ve mafya sürüsü bize tersini göstermektedir) ve bu ayaklanmaları dizginleyecek durum-içi-varlık'tan ya da hesaba katılan varlık'tan kopup serbest olduklarında eşlik ettiğini saptamaktadır. Spartaküs'ten Mao'ya (devletin Mao'su değil ama; bu da vardır elbette ama asıl kastımız isyancı, aşırı, karmaşık Mao), demokratik Yunan isyanlarından 1966-76 arası dünya çapındaki on yıla dek, bu anlamda, bir komünizm sorunu olmuştur. Komünizm sorunu hep olacaktır; lekelenmiş bu sözcük, yerini, içerdiği kavramın başka türlü adlandırılması bıraksa bile sorun var olacaktır. İçerdiği kavram felsefidir; isyankâr öznelliğin felsefi, dolayısıyla ezeli kavramıdır. 1975 yılma gelirken ben buna "komünist sabitler" adını vermiştim.³ "Komünizmin ölümü" ifadesine karşı da bu adlandırmayı koruyorum. Ve, tam anlamıyla feci, ürküntü verici bir tecellinin (bir "komünizm devleti"!) çözüldüğü anda, demek ki şudur söz konusu olan: Siyasi olarak hakikat kurucu her olay, peşinden sürüklediği özneyi eşitin sonsuzluğuna maruz bırakır. "Komünizm", –bu ezeliyet böyle adlandırıldığında–, bir ölümü adlandırmaya uygun düşmez.

Metaya düzülen her övgünün hazırlığını yaptığı "ezeliyet yasağı"ndan önce, ben burada kendi yazdığım bir şarkıyı terennüm edi-

2. Türeyimsel (*générique*), yani bir hakikatin maddiliği olarak herhangi bir sonsuz çokluğun düşüncedeki statüsü, *L'Etre et l'événement* (Paris: Seuil, 1988) kitabımdaki felsefi önermelerin gündeme getirdiği en önemli kavramdır.

3. Komünist sabitler teorisi, François Balmès ile birlikte yazdığım küçük kitabımda (*De l'idéologie*, Maspéro, 1976) ana hatlarıyla belirtilmiştir.

yorum;⁴ tıpkı büyük yüzyılda [XVII. yüzyıl Fransası] "eskilerin ağzına layık" dendiği gibi, "Saint-John Perse'in ağzına layık" bir ezgi. On sekiz yıl önce yazılmış bu şarkı, o dönemde faal olan ana kanaatlerle, yani 68 Mayısı sonrası devrimcilerin ve özellikle de "Maocular"ın kanatleriyle uyum içindeydi. On iki yıl önce yayınlandığında ise çoktan aykırı bir düşünce olmaya başlamıştı bile. Yedi yıl önce sahnede gerçekten söylendiğinde esrarengiz bir hal almış, tuhaf bir dikkafalılık sergilemişti. Ya bugün ne demeli! Ben bile hafifçe rötuşluyorum (anlamından pişman değilim elbette; ama Saint-John Perse'ten geçmişteki kadar zevk almıyorum artık. Estetik nihilizmin tersine, inançların ve taraflılıkların beğenilerden daha kalıcı olduğunu –olması *gerektiğini*– savunuyorum). Şarkı, dönemin ruhuyla bu çakışma çeşitlemelerinin karşısına, kendine ait olan ve –göreceğimiz gibi– yüzyıllara, binyıllara uzanan ölçüsünü çıkarır. İşte bu yüzden aynı zamanda (bu yüzden, mutlak anlamda yalnız bile olsam –ki değilim– burda o şarkıyı mırıldandırımdı) bir duyuru şarkısı, daima gelecekte olanın çoklu adıdır.

4. Bu "bölünebilir bozgun korusu" bir roman-opera olan *L'écharpe rouge*'dan [Kızıl Fular] (Maspéro, 1979) alınmadır. Gözden geçirilen "roman-opera", sonradan, gerçek bir operanın librettosu oldu. Operanın müziğini Georges Aperghis besteledi ve 1984 yılında, Antoine Vitez'in sahnelemesi ve Yannis Kokkos'un dekorlarıyla Avignon'daki Lyon operasında, sonra da Chaillot'da gösterildi. Koro bölümü, operanın simgesel olarak işçi giysileri içindeki tüm oyuncular tarafından karmaşık, şiddetli ve şaşırtıcı bir müzik eşliğinde söylenmişti. Pierre Vial sahneyi kat ediyor ve eski bir şemsiye sayesinde bilinmez bir fırtınadan korunuyordu. Ezeli isyanlardan sağ salım yakayı kurtarmış, sokaklarda yaşayan evsiz barksız birine benziyordu ve unutulmaz bir şekilde "Komünizm! Komünizm!" diye homurdanıyordu.

Antoine Vitez'in ölümü nasıl da iflah olmaz bir acı verdi bana! "Komünizmin sonu" ona nasıl da acı veriyordu! Ama yine de bu "son"u tüm berraklığıyla üstleniyordu. Ölümünden kısa süre önce, 1990'da yazdığı son metni, "Bize Kallan"ı okumalı. Danièle Sallenave ile Georges Banu'nün hazırladığı *Le théâtre des idées* (Gallimard, 1991) adlı dürüst ve değerli derlemede yeniden yayımlanmıştır. Buradaki sekizinci önermeyi zikretmek istiyorum: "Suç –basitleştirmek için Stalin'in suçu denebilir, ama Stalin'i fazlasıyla aşmaktadır–, umudu irrasyonelin ellerine, cehalet yanlılarına ve demagoglara bırakmaktır." Ama suçu ele aldıktan sonra Antoine Vitez, her zamanki gibi, dosdoğru talimatlara geçer. "Bizim rolümüz" dediği şeye: "Sarakalar, sövgüler ve öngörüler, yaşanan zamanların eleştirisi, duyuru." Bu birkaç sayfada, ben de bu "rol"ü oynuyorum galiba. Daha birçok oyuncu olacaktır.

Yalnızlıktan söz eden kimdi?

Mağluplar! Efsanevi mağluplar!

Sizin itirazcılığınıza sesleniyorum burada.

Sizler: Eski zamanların ezilenleri, mezarların karanlığına gönderilmek üzere sakatlanmış, güneşe kurban edilmiş köleler. Rengine büründükleri toprakla birlikte satılan, saban peşinde harcanan o büyük emeğin insanları. Çayırılar çitlerle çevrildiğinde yerinden yurdundan edilip pamuk tarlalarında ve kömür ocaklarında çalışmaya sürülen çocuklar.

Beklemek yeterli çünkü, düşünmek de: Kimse kabul etmez, asla.

Spartaküs, köylü Jacquou, Thomas Münzer.

Sizler: ovadaki baldırcıplaklar, büyük löslerdeki Taiping'ler, Charistler ve makine kırıcılar, kenar mahalle labirentlerindeki suikastçiler, Babeufçü eşitlikçiler, Fransız Devrimi'nin cumhuriyetçileri, komüncüler, Spartakistler. Halkçı grupların ve isyancı partilerin bütün insanları, Terör dönemlerinin hizipçileri, dirgenli ve mızraklılar, barikatlardakiler ve şato kundakçıları.

Kendi edimlerini beyan ederken o gizil ayırıştırıcı düşünceyi keşfederek geçmişteki hallerinden kurtulan daha birçoklarıyla dolu kalabalık.

Sizler: subaylarını etobur balıklara fırlatıp atan gemiciler, hüznü şehirlerin, orman arazilerinde savaşıp ütopycıları, And dağlarının dinamite pek düşkün Quechua madencileri. Ve o Afrikalı asiler; kokuşmuş sömürgecilik koşullarında, Tanrı'nın ve panter desenli kalkanların himayesi altında art arda dalgalar halinde gelen Afrikalı asiler. Sanki yabandomuzu avına çıkar gibi tüfeğini kapıp, tek başına, Avrupa ormanlarında saldırgana direnişi başlatanı da unutmayalım.

Çünkü kim ki çemberi kırar, onun hiçbir şeyi yitip gitmez. Hiçbir şey unutulmaz, asla.

Robespierre, Saint-Just, Blanqui, Varlin.

Sizler: Her türden büyük kortejler halinde sokaklara yayılanlar. Solcu öğrenciler, kadın hakları talep eden kızlar, büyük yasadışı sendikaların flamaları, genel grevleri hatırlayıp ayağa kalkmış eski tüfekler, başınsız darbe girişimlerinin duayenleri, bisikletli işçiler.

Pek kalabalık olmayanlar (akıntıya karşı gidilen dönemler): Bodrum katlarındaki teksir makinelerinde haklı fikirleri yayanlar. Nuh nebiden kalma fikirlerin ve gelecek-olanın düşünürleri. Gül gibi beyaz fedakâr vicdanlar. Hatta, uzun bambularla silahlanıp en şişko polisleri zımbalayacak kadar mahir olan ve geri kalan hiçbir şeyi umursamayanlar.

Çünkü yazı boyutsuz bir özgürlükten sayılamayacak olanı oluşturur.

Marx, Engels.

Sizler: köylü birliklerinin hatip ve savaşçıları, isyan gömleği kuşan-

mış peygamberler, kulüplerdeki, meclis ve federasyonlardaki kadınlar, taban komitelerindeki, eylem komitelerindeki, üçlü ittifaktaki, büyük birlikteki işçiler ve liseliler. Fabrikaların ve askeri bölüklerin sovyetleri, halk mahkemeleri, toprakları paylaştırmak için, sulama barajına su vermek için, milisler oluşturmak için toplanan büyük köylü meclisleri. Fiyat denetimi için, rüşvetçilerin infazı için ve stokların denetimi için toplanmış devrimci gruplar.

Çünkü bir araya gelen ve çoğalan şey üzerine düşünmenin sonu yoktur. Hiçbir şey ebediyen saçılıp dağılmış değildir.

Lenin, Troçki, Rosa Luxemburg, Çu En Lay, Mao Zedung.

Siz hepiniz. Eksik olana bakıp yargılıyorsunuz ve ilga edileni ince-liyorsunuz:

"Başarısızlığa uğramaktan söz eden de kim? Ne olduysa ve ne düşün-ülüyse oldu ve düşünüldü. Başlangıcında, zamanında, durakladığın-da. Sonuçları tartma işini muhasebecilere bırakın. Çünkü bizim hüküm-ranlığımızda söz konusu olan şey ayrışmanın icadıdır, boğucu bir süre tayin etmek değil.

Durumların sonsuzluğunu kim bitirebilir ki? Zarların atılacağı olayı kim yatıştırabilir?

Kendi buyruğunuza güvenin. İktidardan vazgeçin. Ne hüküm sizi il-gilendirsin, ne de içinizdeki bir şey rıza gösterecek; asla.

Zorunluluğa.

Hoşnut olanlar geçip gitsin. Kaygılılar çoğalsın. Dünyadaki bu bü-yük deliği açmış olan bizim el değmemiş tekilliğimizdir, o deliğe diki-len ise, yüzyıldan yüzyıla, Komünizm ışıldağıdır."

İşıldağın pek yakından yalayıp geçen ışığı, bu ışığın kendi etra-fında dönüp duran ender kabarmasıyla yüzyılların kısa süreli ay-dınlanması; vasat bir zorbalık onun ölüm hükmünü okumaya kendi kendine karar verdi diye tüm bu ışık sönmüş olacak, öyle mi? Bu-na asla inanmam.

Şunu belirtelim: Parti-devletin sonuna, Sovyet imparatorluğu-nun sonuna karar verenler, ayağa kalkmış güneşli kitleler değildir. Bu garabetin kurala tâbi kılınması, müştereken tasarlanmış ama perspektifsiz bir iç kuralsızlık yoluyla oldu. Olay bugüne kadar baştan sona devletle ilgili kaldı. Durumu vurgulayan hiçbir siyasi icat –ya da siyasetin icadı⁵ olmadı. Binlerce insanın olup bitenden memnun olduklarını orda burda, sokaklarda ve bir iki fabrikada be-lirtmiş olmalarının pek de önemi yoktur! Ama eşi benzeri olmayan

bir yeniliğin sınanmasına kafa yorduklarını ve bu isteklerini belirttiklerini –ne yazık ki!– saptamış değiliz. Rusların, Macarların ve Bulgarların düşündüklerinin ve istediklerinin, –nedendir bilinmez– "Batılı" denen bizim hüznün dolu ülkelerimizde uzun süreden beri zaten var olan şeyden başkası olmadığı –dört bir yandan bize teyit edildiği gibi– doğruysa zaten başka türlü nasıl olabilir ki? Böyle bir istek, bu süreçlerde devletsî ve kurumsal bakış açısının baskın olduğunun altını çizer yalnızca. Seçimler ve mülk sahipleri, siyasetçiler ve işadamları: Onların tüm arzuları bundan ibaret değil mi? Bu durumda, bu işin icrasını düşünce buluşlarına değil de alet kullanmada usta olanlara, hatta Uluslararası Para Fonu uzmanlarına emanet etmek mantıklı olur. Ruhlara destek olmak için de papa habire didinip durmakta zaten. Vaziyete bir tutam da tutkusallık katmak için –yoksa olay simülakrı fazlasıyla sakın geçer– hayvanı milliyetçilikleri birbirine saldırtacak şeyi bulmak üzere 1914 savaşı öncesine kadar gidilecektir.

Eğer olay yoksa, bu demektir ki söz konusu olan şey devletlerin tarihidir, asla siyaset tarihi değil. Bu ayrım temel önemdedir. Komünizmin tarihinin "sovyetik" devlet paradigmasını militan öznelciliğe bağladığı ve birinin parçalanmasının ötekini kullanışsız bırakacağı itirazını yöneltenler olacaktır. Ben ise ters yöndeki tezi destekliyorum: Felsefî olarak "biz" biçiminde alımlanan militan öznelcilik, parti-devlet sistemi kendi iflas sekansına girmeden çok önce çökmüştü ya da işlevsizleşmişti.

Komünist denen militanlığın öznel, yani siyasi oluşumunda "Sovyet cenneti"nin rolü tam olarak neydi? Bu rolün temel önemde olduğu ve Stalinci devletin yüz karalarını "ifşa" etmenin –örneğin Soljenitsin'in "ifşa"larının– "ütopya"ya ölümcül bir darbe indirdiği basmakalıp bir temadır. Ama tıpkı bir öznelliği (söz konusu durumda siyaseti) yalan, hata ya da yanılsama kategorileri altında betimlemeye çalışan tüm hikâyeler gibi bu hikâye de ayakta durmaz. Gerçek siyasi figürlerin bir teki bile, ne kendi tutarlılığını

5. "Siyasetin icadı", büyük antikçağ tarihçisi Moses Finley'in bir kitabının –sonuncunun– adıdır. Bu kitap, Sylvain Lazarus'un teorik çalışmasında önemli bir referanstır. *L'anthropologie du nom*'da (Paris: Seuil, 1996) bu konuda yaptığı yorumu okuyabilirsiniz.

aldatıcı bir temsil etrafında düzenleyebilir, ne de kendisini belirleyen şeylerin merkezinde bir paradigma (bir devlet ya da bir norm) vardır. *Olay* olarak Ekim 1917 kuşkusuz pratik sadakatleri işin içine katar, ama bu sadakatleri birbirine bağlayan düşünce mevcuthaliyle olaya bağlıdır, yoksa bu olayın devletteki yansımasına değil. Ve bu sadakatlerin oluşu da propagandaya (bilinçlerin kölece bakış açısına) değil durumlara bağlıdır. Komünist referansın Fransa'daki gücü, kendi kaderini (tartışmaya açık bir kaderdir bu, ama bambaşka bir açıdan) öncelikle 1914 savaşının bilançosuna borçludur, sonra Halk Cephesi'ne, sonra antifaşizme ve direnişe; Sovyet devletin anarşik ve kanlı tarihine bağı pek azdır. Bu devletin tarihıyla her türden sistematik yanyanalığın bedeli, gücün artışıyla değil, korkunç bir güçsüzlükle ve zorlu krizlerle ödenmiştir. Keza Mao da, tarihsellik içinde kendi kaynağını yaratmak için, Rus ekonomisini değil Çin köylülüğünü ve Japon işgaline karşı verilen mücadeleyi düşünür. Özel olarak bakıldığında, komünizmlerin somut tarihi (bu kez onları ortak kimlikleri içinde, partiler, gruplar, militanlar, resmi görevliler ya da muhalifler olarak ele alıyorum), rastlantısal bir nesneleştirmeden başka bir işe yaramayan "cennetsi" devlete sırtını dayanmış değildir. Zaten, en yaratıcıları, partiyi içinde hareket ettikleri yerin temel tarihine uyumlu kılmış olanlardır, Mao, Tito, Enver Hoca'dır: Hepsi de sonunda Sovyetik devlet matrisinden kopmuştur, bu devletin nesnellığının kendi dolaysız amaçlarına bile hizmet etmeyeceğini gayet iyi görmüşlerdir.

Bu komünizmler silsilesinin, 1930 ile 1960 arasında, yani Stalinci cinayetlerin ortalığı kapladığı dönemde, düşünceyi ayartma da dahil olmak üzere, en büyük gücüne erişmiş olmasını nasıl açıklıyorsunuz, ya da Brejnev'den itibaren alacakaranlığa gömülmüş olmasını, artık insanların öldürülmediği ama az çok hep iğrenç olan devletin fizyonomisinin, diyelim ki, Vietnam savaşındaki Amerika Birleşik Devletleri'yle –gorillerin* Brezilyasından söz bile etmiyoruz (buralarda, bilindiği kadarıyla, muhteşem bir "pazar ekonomisi" hüküm sürüyordu)— karşılaştırılabilecek bir "durgunluk" çağma girmiş olmasını? İncanın körlüğüyle mi? Peki ama her şey bu kadar berbatken bu inanç niye? Her şey o kadar da berbat değilken inan-

* Latin Amerika diktatörlerine verilen ad. (ç.n.)

cın zayıflaması niye? Cehalet mi, bu pek kullanışlı olumsuzluk mı?

Hem daha basit hem daha güçlü bir varsayım vardır: O da komünizmlerin *siyasi*, dolayısıyla öznel tarihinin esas olarak onların devletli [*étatique*] tarihlerinden ayrı olduğudur. Stalinci devletin cinai nesnelliği bir şeydir; komünistlerin militan öznenliği başka bir şey; kendi göndermeleri, kendi tekil ilerleyişi, nesnel olmayan talimatları vardır. Siyasi öznellik, "biz" silsilesi geçerliliğini yitirdiği ölçüde, cinai nesnellik de sadece *genel* bir argüman olarak işlev görmüştür – gericiler bu işlevi daima kusursuzca kullanmıştır, 1929 tarihli bir metin olan *Tenten Sovyetlerde*'yi okuyun.

Komünizmin ("komünizm" burada yirminci yüzyılın "biz" silsilesi içinde ele alınıyor) siyasi hipotezini yıkıma götüren şey, Soljenitsin ya da herhangi biri tarafından cinayetin ifşa edilmiş olması değildir. "İfşa"nm bu denli etkili olmasını sağlayan şey, hipotezin ölümüdür – yine şu kadim ölüm. Çünkü siyasi öznellik, kendi yolculuğunun tekilliğini (aynı zamanda da özgürleştirici ezeliyetlerle, sabitlerle olan felsefi bağlantısını), düşüncesinde ve ediminde kendi başına destekleyemez hale gelmişse, o zaman devletten başka gönderge yoktur ve falanca devletin canı karakterinin karşılık verilemeyecek bir argüman olabileceği de doğrudur.

1917 Ekimi'nde billurlaşan Leninist talimatların komünizmi zaman içinde ezeliyete yönlendiremez olmasının nedeni, Stalinci devletin canı olması değildir (zaten, bu talimatlarla, bu olayla Stalinci devlet arasında, katışıksız ampirik ardışıklık dışında ne bağ olabilir ki?). Tamamen siyasi içkin nedenlere bağlı olarak, bu yönlendirmeyi yapabilecek militanlar artık ortada olmadığı içindir ki, *geriye işleyerek* İdea'nın saçma tecessümü halini almış olan Stalinci devlet, İdea'nın kendisine karşı cevap verilmesi olanaksız bir tarihsel argüman işlevi görmüştür.

Bu nedenle, parti-devletin iflası *Devletler tarihine* içkin bir süreçtir. Bu süreç, nesnel yalnızlığına, öznel yüzüstü bırakılmaya dayanamayıp pes etmiştir. Artık ortada siyaset bulunmadığından, özellikle de "komünist" adını hak eden herhangi bir siyaset bulunmadığından dolayı pes etmiştir. Bu yıkımın anarşik, karmakarışık, içler acısı (ama zorunlu ve meşru, çünkü zaten ölmüş olan ölmelidir) seyri, "komünizmin ölümü"ne değil, *komünizmin eksikliğinin* korkunç sonuçlarına tanıklık etmektedir.

FELSEFE VE "TERÖRİZME KARŞI SAVAŞ"

A. Yöntem

New York'taki İkiz Kuleler'in, şu sonradan olma suikastçı pilotları gibi yolcuları da birer güdümlü füzeye dönüştürülmüş olan uçaklarca imhası karşısında her yerde yoğun bir duygulanımın [*affect*] yaşanmış olduğu aşikârdır. Gizliden gizliye sevindikleri söylenebilecek olanlar için bile –sayısız insandan, hepsi de o yalnız kalmış kasvetli Amerikan süpergücüne düşman olan yüz milyonlarca insandan bahsediyoruz– yine de inanılmaz bir kitle katliamıydı bu. Bu duruma uygun sözcük "saldırı" değildir. Çarın saltanat arabasına yerleştirilen nihilist bombaları hatırlatıyor, Saraybosna suikastini; bir "çağ sonu" yankısı var bu sözcükte, ama öteki yüzyıla ait. Bu bin yılın başında ise, aşikâr bir hale gelmiş duygulanımın kaydettiği şey, şiddetin, sükûnetin, amansız sessizliğin, örgütlenmenin, kurşuna, işkenceye ve imhaya kayıtsızlığın olağanüstü bileşimidir; teknolojinin bu denli rafine edildiği koşullarda, büyük bir metropolün göbeğinde rastgele binlerce insanı, sıradan emekçiyi öldürebilmek için bu bileşim zorunluydu. Uzun uzadıya düşünülüp taşınılmış ama yine de sessiz kalmış, devasa bir cinayet bu. Kimse üstlenmiyor. Bu nedenle, özel bir hedef gözetmeksizin ve kusursuz bir acımasızlıkla "normal" bir durumu körcesine istikrarsızlaştırmayı amaçlayan bu kitlesel cinayetin faşist eylem anlayışını çağrıştırdığı söylenebilir. Ve sonuçta, insanların ruhlarının dolaysız konumundan –yıkılmış ya da suç ortağı– bağımsız olarak, dünyanın her yerinde sersemce bir şaşkınlık, şiddetle yalanlanan bir tür inançsızlık görüldü: Yani bir felakete işaret eden duygulanım.

Bu aşikâr duygulanımı felsefe elbette kaydetmelidir. Fakat bu kayıtla asla yetinmemek de felsefenin görevleri arasındadır. Din, kalbin aşikâr yanlarına güvendiğini beyan edebilir. Sanat –demek-

tedir Gilles Deleuze— algıları ve duygulanımları biçimlendirir. Felsefe ise, araştırmaya açtığı ya da inşaaya kalkıştığı şey ne kadar travmatik olsa da, duygulanımdan kopup kavrama —o kupkuru hedefe— varmaya çalışmalıdır.

Bu noktada felsefi emeğin önüne ikinci bir aşıkârlık sunulmaktadır; bir duygulanımın değil bir adın —"terörizm" adının— aşıkârlığıdır bu. Bu adsal aşıkârlık (New York'taki kitlesel cinayetin, felaket duygulanımıyla kendini gösteren terörist bir eylem olması) o noktadan itibaren temel önemde bir rol oynamıştır. Düşmanın adını kesin olarak koyan bu aşıkârlık, dünya çapındaki koalisyonu birbirine sıkı sıkıya bağlamış, BM'nin ABD'yi "meşru müdafaa" durumunda ilan etmesine imkân tanımış, intikam hedeflerini programlama işini başlatmıştır. Daha derinde ise "terörizm" sözcüğü üç işlev görür:

- 1) Bir özneyi belirler, terörist edimin hedef aldığı özneyi, vurulana, yasa boğulanı ve intikamcı misillemede bulunması gerekeni. Bu özne, tercihen "bizim toplumlar"dır, yani "Batı"dır, başka deyişle "demokrasiler"dir, hatta "Amerika"dır; ama bunun bedeli, gazete ve dergi başyazarlarının derhal ödettikleri bedeli, "hepimiz"in "Amerikalı" olmamızdır.
- 2) Yüklemleri saptar. Burada terörizm "İslamcı"dır.
- 3) Bir sekansı belirler; halihazırdaki sekansın tamamını bundan böyle "terörizme karşı savaş" olarak kabul edilmektedir. Bu uzun bir savaş, tüm bir çağ olacak diye uyarırlar bizi. "İslamcı terörizme karşı savaş", netice itibarıyla, komünizme karşı soğuk (ya da sıcak: Kore, Vietnam, Küba...) savaşın yerini alır.

Burada da, felsefe, "terörizm" sözcüğünün her tarafa yayılan aşıkârlığını önemli bir semptom olarak kaydetse bile, asıl görevi bu sözcüğün menşeyini ve kapsamını incelemektir.

Netice itibarıyla, yöntemin iki kuralı vardır. Birincisi, felsefe duygulanım karşısında —bu duygulanım ne kadar yaygın olursa olsun— asla geçişli değildir. Suç suçtur; bunda hemfikiriz. Ama resmen faşist bile olsa bir suçun sonucu, mekanik olarak başka suçlar işlemek olamaz. Ve bu adlandırma ("suç") devlet suçları için de —"demokratik" devletlerin işlediği (sayısız) suçlar da dahil— kulla-

nılmalıdır. En azından Aiskhylos'un *Oresteia*'sından beri, dolayısıyla epey uzun süredir bilmekteyiz ki, sorun daima intikamın yerine adaleti nasıl koyacağımızı bilmekten ibarettir.

İkincisi, felsefe egemen adlandırmaları –ne kadar ortak kabul görseler de– eleştirel inceleme yapmadan kabul etmez. Genellikle bu adlandırmaların muktedirlerin ve onların propagandalarının denetimi altında olduğunu bilir.

Dolayısıyla adları titizlikle inceleyeceğiz. Ana addan, "terörizm"den yola çıkacağız. Sonra da bu adın ardından, yüklem ("İslamcılık"), özne ("Batı") ve sekans ("terörizme karşı savaş") üçlüsünü eleştiriye tabi tutacağız.

B. Terörizm mi?

Başlangıçta "terörist" Terör'ü meşru gören ve uygulayan kişiydi. Bu nesnel bir adlandırmaydı ve ancak siyasi muarızları açısından yüz kızartıcı sayılıyordu. Örneğin Fransız Devrimi sırasında Kamu Güvenliği Komitesi'nde yer alan önde gelen Jakobenler kendilerinin "terörist" olduğunu belirtmekten hiç rahatsızlık duymamışlardı. Terör'ü resmen günlük işlerinin bir parçası haline getirmişlerdi. Bundan kasıtları, dış ve iç savaş gibi olağanüstü halleri gerekçe göstererek siyasi iktidar ile hukuksal iktidarı geçici ama eksiksiz bir biçimde iç içe geçirmek, zor kullanarak ve süratle temyizi olmayan önlemler almak ve ölüm cezasına çok yaygın olarak başvurmaktı. Siyasi "erdem" in –yani cumhuriyetçi inancın– yerli ve yabancı karşı-devrimcilerin oluşturduğu devasa koalisyon karşısında tek başına zaferi sağlamakta hâlâ fazlasıyla yetersiz olduğu noktada terör, düpedüz olumsal bir zorunluluk olarak görülüyordu (Robespierre ölüm cezasına ilkesel ve kesin muhalefetiyle bilinirdi). Saint-Just ise şunu soruyordu: "*Erdemi de terörü de istemeyenler ne istiyorlar?*" Cevabı Termidorcular verdi: Devrimin sona ermesini, yolsuzluğun egemen olmasını, yalnızca tuzukuruların oy kullanabilmesini istiyorlardı.

Açıkça devlet iktidarının uygulandığındaki özel bir durumu niteleyen "terörizm" sözcüğünün yavaş yavaş tam tersini imler hale gelmesi dikkat çekicidir. Gerçekten de uzun süredir, "terörist", dev-

letlerin, şiddet ve/veya silah kullanan her siyasi hasmını, tam da devlet-olmayışlarını göz önünde bulundurarak nitelemek için kullandığı sözcüktür. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl sonunda *Narodnaya y volya*'nın Rus teröristleri; Fransa'daki "Bonnot Çetesi" de dahil bütün anarşist gelenek; örneğin *İnsanlık Durumu*'ndaki, intihar saldırısı kararını daha o dönemde kendi kişiliğinde ete kemiğe büründüren ve Malraux'nun –siyasi olarak hiçbir gerekçe sunmaksızın– müthiş bir yücelik bahsettiği Chen kişiliği. Sonunda sözcük, kabul edilemez görülen bir düzene karşı ellerindeki bütün araçlarla mücadele eden herkesi egemenlerin bakış açısından nitelemekte kullanılmıştır – olumsuz yananlamı da buradan gelir. Pétain ve milislerine göre Nazi-karşıtı direnişçiler "terörist"tir; 1954-62 arasındaki istisnasız tüm Fransız hükümetleri için FLN'nin Cezayirli yurt-severleri "terörist"tir; dahası İsrail devleti için Filistinli savaşçılar, keza Putin ve kliği için Çeçenler "terörist"tir. Nihayet, Bush ve onun köleleştirilmiş milliyetçi kamuoyu açısından, Amerikalıların mal ve canlarına kastedenlerin oluşturduğu o bulutsu ya da en azından fazlasıyla bulanık grup da "terörist"tir.

Şunu söylemek gerekir: "Terörist", semantik evriminin geldiği noktada, günümüzde bir propaganda terimidir. Yansız bir şekilde okunamaz. Siyasi durumları, nedenlerini ve sonuçlarını her türlü akılcı muhakemeden muaf kılar.

Aslında, esasen biçimselleşmiş bir terimdir. "Terörist" artık siyasi bir yönelimi ya da falanca durumdaki bir imkânı değil, daha çok ve münhasıran eylemin biçimini belirtmektedir. Ve bunu da üç ölçüte göre yapmaktadır. Kamuoyuna ve onu şekillendirmeye çalışanlara göre, öncelikle, gerçek ya da mitolojik yasadışı şebekelerin ürünü olan ve devletin yapmadığı seyirlik eyleme "terörist" denir. İkinci olarak, öldürmeyi ya da imha etmeyi hedefleyen, şiddete dayalı bir eylemdir. Son olarak da, sivillerle savaşçılar arasında ayırım yapmayan bir eylemdir.

Bu biçimcilik, Kant'ın ahlaki biçimciliğinden el alır. Monique Canto gibi bir "ahlak felsefesi" uzmanının, "terörist" eylemleri mutlak olarak mahkûm etmenin ve Filistin'de Şaron'un yaptıkları da dahil olmak üzere her tür misillemeyi simetrik olarak onaylamanın, her türlü durum muhasebesinden önce gelebileceğini (ve gelmesi gerektiğini) ve her türlü fiili siyasi mülahazayı ortadan kaldırılabile-

ceğini (ve kaldırması gerektiğini) açıkça ilan edebileceğine inanmasının nedeni budur. Terörizm söz konusu olduğunda –demiştir bu yeni tür Demir Leydi– açıklamak zaten aklamaktır. Dolayısıyla, başka hiçbir muhasebede bulunmadan derhal cezalandırmak gerekir. Artık "terörist", Kötülüğün resmî simgesi olan bir eylemi nitelemektedir. Zaten Bush da, intikama başvurma işini başından beri böyle tasarlamıştır: Kötülüğe ("Batılı" building'lere yönelik devlet-dışı terörizme) karşı İyilik (olgusal düzeyde bunun anlamı, Orta Asya'nın antik site ve köylerine yönelik devlet terörizmidir).

Devasa propagandist gerçeklik karşısında her rasyonalitenin çökme riski taşıdığı bu noktada, ayrıntılara özen göstermek gerekir. Eylemleri biçimsel/resmî olarak niteleyen "terörist" sıfatından "terörizm" adına geçişin sonucu olan zincirleme ad etkilerini de özellikle incelemek gerekir. Gerçekten de, biçimin sinsî sinsî töz halini aldığı andır bu. Ve böylece bir özne etkisi ("terörizm"in karşısında intikam alan bir "biz" vardır), bir başkalık etkisi (bu terörizm uygarlığın Ötekî'sidir: "İslamcı" barbar) ve son olarak da, bir dönemlendirme etkisi ("terörizme karşı" uzun "savaş"a başlanıyor) aynı anda mümkün kılınmıştır.

C. "Terörizm'e Karşı Duran Bu "Biz" de Kim?

"Terörizm"in varolmayan bir töz, boş bir ad olduğu açıktır. Ama bu boşluk değerlidir, çünkü içi doldurulabilir. Çünkü, öncelikle, her zaman olduğu gibi ("Boche" ya da "Yahudi" için olduğu gibi), bu boşluğa karşı koyduğu varsayılan şeyler ("Fransızlar" ya da "Ari ırk") tarafından doldurulduğu varsayılır. Söz konusu durumda: Terörizm karşısında, kendini savunan bir "biz" vardır. Söz konusu canavara karşı duran bu "biz'e, Amerika dışında –Amerika adı, emperyalist Amerikan vatanseverliği için yeterlidir, ama anti-terörist koalisyon için yetmez; tabii "*biz hepimiz Amerikalıyız*" demek hariç, ne var ki kararlı anti-teröristler bile bunu derken yüzlerini ekşitiyorlar-, üç ad bulunmuştur şu anda: Tehlikeli ama güçlü bir ad, "Batı"; nötr bir ad, "toplumlarımız"; meşrulaştırıcı bir ad, "demokrasiler".

Bu adların ilkinde gelince; yirminci yüzyıl başında Spengler'in çok-satar kitabı *Batı'nın Çöküşü*'yle, hatta günümüzde sık sık kul-

lanılan "Batı metafiziğinin sonu" tabiriyle birlikte felsefenin bu konuda uzun süredir tavizler vermiş olduğunu saptamak insana üzüntü verir. Batı'nın (Hristiyan mı? Yahudi mi?) "İslamcı terörizm"e karşıtlığında dahi, dört yüzyıllık emperyalizmin entelektüel izinden başka bir şey olmayan bir şeyin, yani düşünceyi "Batı"nın sahiplenmesinin çinladığı iştirilir. Bu arada, "Batı" kelimesini siyasi anlamda on yıllar boyunca yalnızca ırkçı aşırı sağın kullanmış olduğunu hatırlatalım gençlere; hatta en şiddet yanlısı küçük grupçuklarının adı bile "L'Occident"dı [Batı, Garp]. Sömürgeciliğin dünyanın her tarafındaki canavarlıkları, dünya çapındaki katliamların vahşeti, Asya, Ortadoğu ve Afrika'daki ulusal kurtuluş savaşları, Latin Amerika'daki silahlı ayaklanmalar, Çin devriminin evrensel değeri, içinde yaşadığımız dünyanın hummalı kısırlığı, bizce, "terörizm" ile "Batı'nın değerleri" arasında bir karşıtlık kurulduğunu gören herkesin, "terörizm"in kesinlikle içi boş bir sözcük olduğu sonucunu çıkarmasına yeterlidir.

"Toplumlarımız" dediğimizde ve "terörizm"in "toplumlarımızı kalbinden vurmak" ya da "istikrarsızlaştırmak" istediği ilan edildiğinde, ya yine "Batı'nın kastedildiği, ama bunun utangaçça söylendiği yahut da maddi bir paradigmaya, belirli bir nesnel servet durumuna göndermede bulunulduğu anlaşılacaktır, ki bunun filozof için kendi başına hiçbir değeri olmadığı gibi kararlı bir dayanışmanın da asla temeli olamaz. Eğer durum böyle değilse, Afrika'da milyonlarca AIDS'linin ölümü ya da Ruanda'daki soykırım felaketleri "toplumlarımız"a asla dokunmazken, New York cinayeti niçin bunlara kastetmiş olsun? Gezegenin en tuzukuru insan gruplarının (azınlıkların) tamamen nisbi refahını hafif müstehcen bir biçimde adlandıran "toplumlarımız" ibaresi, "terörizm"in sözümona tözünün karşısına çıkarılacak kadar gösterişli bir şey değildir pek. Monique Canto, –yine o!– bizlere çok zengin olmanın ahlaki bir kusur olmadığını hatırlatmayı son derece felsefi ve söz konusu durum açısından zaruri bir şey olarak görse de bu böyledir. Onun biçimci gayretkeşliğinin hilafına, ancak servetin kökenlerine dair kılı kırk yaran ve somut bir inceleme yaptıktan sonra ona hak verebilirdik. Çünkü gerçekten önemli boyutlara varan her servet günümüzde gün gibi aşikâr kimi suçlara, hem de zorunlu olarak, bulaşmış olmanın ürünü olabilir pekâlâ.

Geriye esasen propaganda niteliğinde olan üçüncü ad kalır: "Terörizm" in hedefi, "demokrasiler" dir, bu demokrasilerin merkezinde de, hepimizin bildiği gibi, Amerika Birleşik Devletleri denen örnek demokrasi bulunmaktadır. ABD'deki herhangi bir yurtsever size *"we are a free country"* diyecektir ki Suudi fanatiklerin sakatlamak istediği de buydu. Sonuç olarak, *konsensüs*'ün formülü, "demokrasiye karşı terörizm" dir. Çağdaşlarımızın ezici çoğunluğunda, yani burada, Fransa denen bu yorgun "demokratik" ülkede, New York'daki kitlesel cinayetin siyasi kaydı bu formülle yapılmıştı. Bu formül, tepkileri etkisizleştirir ve Amerika'nın savaşıma, biraz serzeniş eşliğinde de olsa bahşedilen genel destek bu formül sayesinde elde edilmiştir. Sonuçta, kusursuz görülen demokrasilerin, "terörizm" in saldırısına uğrarlarsa intikam almaya her koşulda hakları olduğu kabul edilmektedir. Geriye, bu meşru misillemelerin kime karşı uygulanacağını bilmek kalır.

D. "Terörizm": Töz ve Yüklemler

Burada net bir felsefi önerme ifade edelim: Biçimsel bir sıfatın her tözelleştirilmesi başat bir yüklemi gerektirir. Bir eylemi biçimiyle niteleyen "terörist" sıfatından boş bir ad olan "[belirli bir] terörizm" e geçerseniz, bu boşluğu tek başına bu adın hasmıyla (Batı, Demokrasi, vs.) "doldurmayı" ummayın. Aynı zamanda bunu bir yüklemle de donatmanız gerekir (tıpkı 1914'e doğru, Boche'un hayvandan farksız görülmesi gibi ya da –kendi üzerine düşünebilen Kartezyen Fransız'ın tersine– içgüdüsel karanlık güçlere havale edilmesi gibi ya da 1933 yılı civarında –toprağa ve kana bağlı olan Ari ırkının tersine– Yahudi'nin kozmopolit ve soyut olmak zorunda olması gibi). Günümüzde, "terörizm" denen varsayımsal tözel dayanağın "İslamcı" yüklemine edinmekten başka varlık koşulu yoktur.

Bu yüklem tam olarak nedir? Bu "Terörizm" e tarihsel bir cila vurmaktan ibaret olan işlevinin bu yüklemi çoktan yozlaştırdığını söylemekle yetinebiliriz. Bu yüklem, kendi başına ele alındığında, dinin siyasi olarak araçsallaştırıldığı saptamasına indirgenir, ki bu da çok eski bir "Batılı" hikâyesidir: Ordu ile kilisenin kumaz itti-

fakları bugün başlamış değildir. Dinin ve her türden siyasi sürecin –en şiddetlileri de dahil– iç içe geçmesi, hiç de İslam'a özgü bir durum değildir. Komünist devletlere direnişte dinin (bu kez, Katolikliğin) önemli bir rol oynadığı dönemde –örneğin Polonya'da– "demokrasiler"in bu duruma pek sevinmiş olduklarını hatırlatayım.

Önümüzdeki Bin Ladin örneğinde –tabii eğer Bin Ladin'se işin içindeki; bugüne kadar bunu kanıtlamayı kimse başarabilmiş değil– kesin olarak bilinmektedir ki, çıkış noktası, Suudi Arabistan'ın bol ve ucuz petrolü etrafındaki olağanüstü karmaşıklıkta manevralar toplamıdır ve bu kişi de bir bakımdan gayet iyi bir Amerikalıdır: Onun için önemli olan servet ve iktidardır, araçlarla pek ilgilenmez. Tıpkı rakipleri ve bölgede iktidarı elinde bulunduran yoldaşları gibi. Çünkü saf ve sert İslami köktencilik adına terörü hâkim kılmak konusunda Suudi Arabistan hükümlerini hiç tereddüt etmezler; ama bildiğim kadarıyla tek bir tanınmış "demokrat" bile bir B-52 armadasının gidip onları yok etmesini talep etmedi. Dolayısıyla bu demokratlar, "İslamcı terörizm ile islamcı Terörizm arasında fark var" diye düşünüyor olabilirler; bundan fazlasıyla kuşku duyabiliriz. Amerikalıların desteklediği, dolayısıyla "toplumlarımız"ın dostu olan birincisine, hayran olunmasa da en azından hoşgörü gösterilmiştir: Görmezden gelip işimize bakalım. İkincisi ise, gizli kapaklı hesapları içerisinde gelip "biz"e vurmuştur: Hah işte onu açıkça kınayalım ve bombalar yağdırıp yok edelim! Sonuçta önemli olan, petrole erişim açısından sizin tam olarak nerede konumlanmış olduğunuzu bilmektir.

Wagner'in Ren Irmağı altınının yol açtığı laneti sahneye koyduğu üçlemesinin müthiş bir kehanet özelliğine sahip olduğunu da söylemeden geçmeyelim. Gerçekten de bir ülkenin topraklarının altında bu altına eşdeğer bir şeylerin olması büyük modern lanetlerden biridir. Güney Afrika'nın elmasları, Bolivya'nın kalayı, Kongo'nun ya da Sierra Leone'nin değerli taşları, Ortadoğu'nun ya da Angola'nın petrolü: Kana ve ateşe boğulan onca bölge ya da ülke, kinik ve yırtıcı hesapların kozları haline gelmişlerdir, çünkü maden kaynaklarımızın gezegen çapındaki idaresi ister istemez onların ellerinden çıkmıştır. Şunu da belirtelim ki, bu korkunç felaketlerden, "toplumlarımız", bizim paradigmatic "demokrasi"lerimiz, kendilerini ilgilendiren şey karşısında, en ufak sonuç çıkarmışa benzeme-

mektedir. Zaten, Bin Ladin, tıpkı Tanrı Wotan gibi, uzun uzadıya ve karmakarışık bir kafayla, kaderden ve dinden söz etse de, belli ki onu asıl ilgilendiren, kara altını nasıl ele geçireceğini ve böylece Körfez'in petrolcü monarşilerinden oluşan Nibelungen koleksiyonunun yerine nasıl geçeceğini bilmektir.

Dinin siyasi araçsallaştırılmasının da Amerika Birleşik Devletleri tarafından sürekli araçsallaştırıldığını saptamakta fayda var. On yıllar boyunca Amerika Birleşik Devletleri siyasetinin önemli sabitlerinden biri bu olmuştur. Sovyet nüfuzundan korkarak, Arap dünyasında laik bir siyasete yakından uzaktan benzeyen ne varsa onunla mücadele etmişlerdir. Mısır'daki Nasır'a da, Irak ya da Suriye'deki Baas'a da giderek daha ciddi sorunlar çıkarmaktan başka bir şey yapmazken, buna karşılık Suudi Arabistan, Kuveyt ve Pakistan'daki gerici fanatikleri tam tekmil desteklemişlerdir. Endonezya'da ilerici ve üçüncü dünyacı rejimin ortadan kaldırılmasına destek vermiş, komünistlere ya da komünist oldukları varsayılanlara yönelik bir Saint-Barthélemy Gecesi düzenlenmesini teşvik etmişlerdir ve sonuçta beş bin kişi ölmüştür. Filistin'de Hamas'ın gelişmesinin başlangıçta İsrail gizli servisleri tarafından, El Fetih'in hegemonyasına karşı mükemmel bir durum olarak kabul edildiğini herkes bilmektedir; zira hatırlayacağınız gibi El Fetih'in sloganı laik ve demokratik bir Filistin'di ve saflarında çok sayıda Hristiyan da bulunmaktaydı. Son olarak Taliban da, Kâbil'deki iktidarın Rusların, Çinlilerin ya da İranlıların potansiyel müttefikleri tarafından ele geçirilmesi olasılığına karşı Pakistanlılarla Amerikalıların birlikte yarattıkları bir şeydir. Bu manevralar bütünü, Amerika Birleşik Devletleri'nin "terörist" düşmanlarını adlandırmak söz konusu olduğunda, "İslamcı" yüklemine akla uygun olmaktan çıkarak gözden düşürür.

Bir araçsallaştırmanın araçsallaşması olarak adlandırılabilir olan bu şeyin tuhaf bir statüsü olduğunu belirtelim. Bazı siyasetçi klikleri, Ortadoğu'da ve başka yerlerde, kendi projelerine hizmet etmesi amacıyla (aslında: yaşlanan ya da gözden düşen başka kliklerin yerine iktidara yerleşmek için) dini araçsallaştırıyorlar. Amerikan hükümetleri, şu ya da bu durumun denetimini ellerinde tutabilmek amacıyla bu araçsallaştırmayı düzenli olarak araçsallaştırmayı deniyorlar. Ama bir araçsallaştırmanın araçsallaştırılması na-

zik bir mekanizmadır. Sert sapmalara maruz kalabilir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri (ve o dönemde çok faal olan Fransızlar) Saddam Hüseyin'i araçsallaştırdı, o da Sünniler ile Şiiler arasındaki husumeti komşusu İran'a karşı araçsallaştırdı. "Batılılar"ın hedefi İran devriminin gücünü kırmaktı, Saddam Hüseyin'in hedefi ise büyük bir bölge gücü haline gelmekti. Sonuç: 1914-18 savaşı ölçeğinde korkunç bir savaş, yüz binlerce ölü; İran rejiminin sağlamlaşması ve Saddam'ın önce denetlenemez bir yaratık, sonra da "terörist" bir düşman haline gelmesi. Aynı hikâye Taliban'la da tekrarlandığından, bütün devletlere "Bir araçsallaştırmayı araçsallaştırırken çok dikkatli olun!" özdeyişini kulağınıza küpe edin diyoruz. Özellikle de kurnaz ve acımasız siyasetçiler tarafından kolayca manipüle edilemeyen öznel bir maişet olan dini araçsallaştırırken!

Aslında "İslamcı" yüklemi, genellikle devletin herkesin bilmesinde fayda olan tatsız siyasi operasyonlarını, öznel kaynakları rahat rahat harekete geçirilebilen "kültürel" kategorilerin *ardına* gizlemektedir. Fransa'da, ister aşırı sağın verdiği sömürgecilik-sonrası ve kaba biçiminde olsun, ister feminist ya da Siyonist entelektüel küçük burjuvazinin verdiği daha tarihsel ve "etik" biçimde olsun, bir tür Arap-karşıtı gayretkeşlik uyandırmanın çok kolay olmasının binlerce gerekçesi vardır. Böylece Kâbil bombalanırken, birilerinin "Afgan kadınlarının özgürlüğü" adına sevindikleri, diğerlerinin sonuçta bu durumdan İsrail'in kârlı çıkacağını düşündüğü, üçüncü bir grubun ise "Mağripli" katliamının her zaman iyi bir şey olduğunu düşüneceği görülecektir. Tüm bunların New York cinayetiyle hiçbir ilişkisi yoktur; ne nedenleri, ne biçimi, ne de gerçek etkileri bakımından. Ama tüm bunlar, "İslamcı terörizm" dizimini geçerli kılarak, değişik hevesleri ve özellikle de envai çeşit hissizliği peşine takmış intikamcı haçlı seferi sancağının saflarını sıklaştırır.

Demek ki, çıkarılması gereken felsefi ders şudur: Biçimsel bir töze bağlanan (biçimsel bir sıfatın bütün adsal türevleri böyledir) bir yüklem, söz konusu biçime görünür bir içerik vermekten başka bir tutarlılığı olamaz. "İslamcı terörizm"deki "İslamcı" yüklemine "terörizm" sözcüğüne görünür bir içerik vermekten başka içeriği olamaz, ki bu sözcük de her türlü içerikten (söz konusu durumda siyasi içerikten) yoksundur. Yapay bir tarihselleştirmedir

söz konusu olan; gerçekten olup bitmiş olan şeyi (New York cinayeti) düşünülemez halde bırakır. Bu ise, söz konusu düşünülemez olanın içinde –onu adlandıran tutarsız terim ("İslamcı terörizm") adına– ortaya çıkan şeyin, daha yeni başlayan dönemin gözboyamaya dayalı bir tür tarihi olmasını engellemez, tersine, bunu zorunlu kılar.

E. Terörizme Karşı Hangi "Savaş"?

"İslamcı terörizme karşı demokrasilerin savaşı" yaklaşıyor diyor bize yöneticilerimiz; uzun ve zor bir dönem olacaktı bu.

İyi de "savaş" niye? Tıpkı "terörizm" ve "İslamcı" gibi, bu sözcük de, duruma bakıldığında son derece sorunlu. Bizce "savaş", fazlasıyla belirsiz "terörizm"in simetriğidir, tıpkı onun gibi bütünüyle biçimseldir.

"Savaş" teriminin (önce yüksek mevkideki Amerikalı görevlilerin beyanlarında, onun ardından da hükümetin kamuoyu oluşturan tüm hizmetkârlarınca hemen yürürlüğe konmuş olan) bu kullanımının bir yemlik olduğunun bilincine varmak önemlidir. Öncele ri hükümetler görevlerinin "terörizmin kökünü kazımak" olduğunu duyururken, savaştan söz etmekten kaçınıyorlardı. Gerçekten de yoldan çıkmış birkaç sivile, bombacı birkaç fanatiğe, anarşist bir çeteye karşı nasıl savaş ilan edilebilir? "Savaş" sözcüğü fazlasıyla ciddidir, üstelik çok uzun süre münhasıran devletler arasındaki çatışmalar için kullanılmıştır. Cezayirli yurtseverlere karşı yüz binlerce askerin seferber edildiği bitmek bilmez ve çok şiddetli savaş sırasında bile, De Gaulle'den Mitterand'a kadar tüm Fransız hükümetleri daima "düzeni korumak"tan ve "pasifikasyon"dan söz etmişlerdi. Bugün bile, kırk yıl önce Fransızların Cezayir'de kullandıkları yöntemlerin aynısını kullanarak (sistematik işkence, toplama kampları, yok edilen köyler, ırzına geçilen kadınlar, vs.) Çeçen milliyetçileriyle olan hesaplarını kapatmaya çalışan Putin, kelimenin tam anlamıyla savaş var demekten kaçınmaktadır. Bu geniş bir polis operasyonudur, –Putin'in ifadesiyle– "helaya kadar girip teröristler aranır," vb. Kısacası, "terörizm" karşısında hükümetler baskı uygular, genellikle de en şiddetli ve en aşağılık biçimlerde uy-

gulanır bu baskı, ama her zaman için polisin sembolik kaydı dahilindedir bu.

Peki şu anda ilgilendiğimiz durum niye savaş olsun, özellikle sembolik kayıt kapsamında ele alırsak? New York cinayeti, her cinayet gibi, faillerini ya da mali destekçilerini yakalayıp yargılamak için polisin seferber edilmesini gerektirir. Kuşkusuz bunu yaparken de modern "servisler"in korkunç ve son derece ahlâkdışı yöntemlerine başvurulacaktır. Ama ya savaş?

Benim tezim şudur ki, Amerikan emperyal gücü, kendine dair kendi yarattığı biçimsel temsili içinde, savaşı kendi varlığını kanıtlamanın ayrıcalıklı, hatta biricik biçimi olarak görmektedir. Zaten günümüzde Amerikalıları intikam ve savaş arzusuna sürükleyen güçlü öznel birliğin doğrudan doğruya bayrak ve ordu etrafında oluştuğu saptamasında bulunulabilir.

Amerika Birleşik Devletleri savaşlar içinde ve savaşlar aracılığıyla hegemonik bir güç olmuştur: Ayrılık Savaşı denen iç savaş arasında (kullanılan endüstriyel araçlar ve ölü sayısı bakımından ilk modern savaş), sonra iki dünya savaşında ve nihayet yerel savaşlarla ve Kore Savaşı'ndan şu sıralarda Afganistan'ın talan edilmesine kadar her türden askeri müdahalelerle dolu bitmek bilmez dizi; arada Lübnan, Domuzlar Körfezi, Vietnam, Libya, Panama, Barbados, Körfez Savaşı, Sırbistan; Filistinlilere karşı bitmek bilmez savaşında İsrail'e verilen kesintisiz desteği hesaba bile katmıyoruz. ABD'nin, SSCB'ye karşı "soğuk savaş"ı askeri rekabet alanında kazanmış olduğunu (Reagan'ın "yıldız savaşları" projesi Rusları havlu atmaya itmiştir) ve Çin'e karşı da, onu devasa bir güç olmaya yönelik her türlü projesinden vazgeçirme hesabıyla bıkırtıcı bir silahlanma yarışı dayatarak aynısını yapmayı düşündüğünü elbette ekleyeceğiz (firavunlar döneminden kalma "füze-karşıtı kalkan" projesinin tek anlamı budur).

Ekonominin bir takıntı haline geldiği bu dönemlerde tüm bunlar bize şunu hatırlatmalıdır ki, güç, son çözümlemede askeri olmaya devam etmektedir hâlâ. SSCB bile, ne kadar yıkık dökük olsa da, (öncelikle de Amerikalılar tarafından) büyük bir askeri güç olarak kabul edildiği sürece dünyayı yöneten ortaklardan biri olmaya devam etti. ABD günümüzde elindeki devasa imha güçleri sayesinde kendi saldırgan bir biçimde koruma işinin tekeline sa-

hiptir ve bu güçlerden yararlanmakta hiç tereddüt etmez. Amerikan halkının kendine ve ne yapılması gerektiğine dair düşünceleri de dahil olmak üzere, bunun sonuçları görülmektedir. Avrupalıların –ve Çinlilerin– bu durumdan alınması gereken dersi alacaklarını umalım: Kendi silahlı kuvvetine dikkat etmeyenin ufkunda kölelik vardır yalnızca.

Yerlilere uygulanan soykırımdan ve on milyonlarca siyahın kölelik amacıyla ülkeye getirilmesinden hiç bahsetmesek bile tam da bu şekilde, yani savaşın süregelen barbarlığı içinde kurulmuş olan ABD, kendisine yakışır tek karşılığın, gösterişli bir güç gösterisi olduğunu çok doğal bir şekilde kabul etmektedir. Özellikle hangi düşmanın seçilmiş olduğu doğrusu pek önem taşımamaktadır ve bu düşmanın başlangıçtaki cinayetle hiç alakası olmayabilir. Falancayı ya da filancayı yok etmeye yönelik katışıksız kapasite yeter de artar bile; karşıdaki birkaç bin zavallıymış ya da adı var kendi yok bir "hükümet"miş, fark etmez. Kısacası, görünüşte ezici bir zafer kazandıktan sonra, her savaş işe yarar.

Özü itibarıyla belirsiz ve ele avuca gelmez olan bir hasmın ("terörizmi") teatral biçimde müsadere edilmesi gibi soyut bir biçime bürünmüş savaştır karşıımızdaki (ve eğer ABD Somali'de, Irak'ta, vs. devam ederse, karşıımızda hep bu olacaktır). Hiçliğe karşı bir savaş; ki bu hiçlik de tam da her türlü savaşın soyutlanmış olduğu şeyden başkası değildir.

F. "Anti-Amerikancılık" Üzerine Parantez

Bazı "entelektüeller", o kompülsif "anti-Amerikancılık" damgasını yapıştırmak için uygun ânm geldiğine hükmettiler ve bunun da kurbanı Fransız "entelektüelleri" oldu. Bilindiği gibi, bu tür polemiklerde, gazeteci-entelektüeller, kendileriyle hemfikir olmayan gazeteci-entelektüelleri "Fransız entelektüelleri" olarak adlandırır. Sonuçta, ortada entelektüellikten ne kadar az eser varsa "entelektüel" sözcüğü o kadar vurgulanır. Her gün televizyonda gördüğümüz, dahası ya suratlarına ya da gevezeliklerine hayran kalmadan tek bir dergi bile okuyamadığımız o uzatmalı çavuşlardan oluşan her iki

tarafın da kendilerini haksızlığa uğramış ve azınlık ilan etmesi bu tür tartışmaların olmazsa olmaz özelliklerinden biridir. Gayet velut başyazarlar olan Jacques Juillard'ın ya da Bernard-Henri Lévy'nin, kendilerini güçsüzün hakkını tek başına koruyan kişiler olarak, "Fransız entelektüelleri"nin oluşturduğu o köleleştirici, arkaik ve iğrenç sürüye karşı özgürlüğün ve modernitenin haklı mücadelesini sürdürmekten yorgun düşüp yıpranmış kişiler olarak sundukları gösteride de buna maruz kalmış olduk.

Amerikalı bombacılarla kardeşlik ittifakı yapan bu kahramanların ana argümanı gelip şuna dayanmaktadır: Birçok olayda olduğu gibi bu olayda da ABD'ye karşı olmak, özgürlüğe karşı olmaktadır. Bu kadar basit. Bernard-Henri Lévy, her zamanki ayrıntıya girmez tavrıyla anti-Amerikancılığın faşizm olduğunu duyurmaktadır. Her zaman haklı çıkmaktan düpedüz yorgun düşmüş olan Juillard'm aksiyomu ise, "Fransız entelektüelleri"nin özgürlüğü sevmemesidir.

Bir düşünce yöneliminin, sırf Bernard-Henri Lévy ona "faşist" dediği için bile, en azından dikkatle ele alınmayı hak ettiğini söylemekle yetinebiliriz. Şu da eklenebilir ki, eğer "özgürlük" entelektüel ve siyasi olarak Jacques Juillard'a benzemekse, özgür olmamak kesinlikle evladır.

Şunu söylemekle yetineceğiz: Eğer tek bir büyük emperyal güç varsa ve bu güç de, her zaman kendisinin en kaba çıkarlarının İyilik'le örtüştüğüne kaniyse; ABD'nin askeri bütçesi için her yıl Rusya, Çin, Fransa, İngiltere ve Almanya'nın toplam askeri harcamalarından daha fazla harcadığı doğruysa; askeri ölçüsüzlüğe teslim olmuş bu devletin tek ortak idolü zenginlikse, müttefikleri değil hizmetkârları varsa ve diğer halklara bakışı yalnızca tüccarca, ilgisiz ve kinikse; bu durumda devletlerin, halkların, bireylerin en temel özgürlüğü, bu emperyal gücün buyruklarından, müdahalelerinden ve her işe burnunu sokmasından mümkün olduğunca kaçabilmek için ellerinden gelen her şeyi yapmak, her şeyi düşündürmektir.

"Anti-Amerikancılık" bir şey demek değildir. Amerikan halkı insanlığa, deneyimin her düzeyinde, hayranlık verici buluşlar katmıştır. Ama günümüzde, ABD *imperium*'una karşı sürekli ve inatçı bir mücadele vermeden en ufak siyasi özgürlük, en ufak kafa bağımsızlığı elde etmek mümkün değildir.

Elbette tek arzusu Washington'un efendileri tarafından en gayretkeş hizmetkâr olarak kabul görmek olan birileri olabilir. Kimi zaman, Tony Blair, kendi yaşlı İngiltere'si için, Amerikan Birliği'nin elli birinci eyaleti olacak bir ebedi istirahatgâh hayal ediyor gibi gelmektedir insana. Corneille'in kimi trajedilerinde ödlekliliklerini anlattığı, Roma'nın o vasal "kral"larını hatırlatmaktadır: Bithynie'nin Pétain'i olan Prusias, potansiyel direnişçi Nicomède'e, "*Ne olur Cumhuriyetle [Roma] aramı açmayın benim!*" der. İzin verin de bizler Nicomède'in yanında saf tutalım; özgürlüğümüzün zorunlu koşulunun, Amerikan "demokrasi"siyle aramızın açılması, hem de ciddi olarak açılması olduğunu –tıpkı Corneille'in kahramanının Roma "Cumhuriyeti"yle arasının açık olması gibi– kabul edelim. "Ölümüne" bozuşmak da denebilir buna. Çünkü Amerikan süpergücü, zenginliklerin müstehcen biçimde tek elde toplanmasının öldürücü teminatından başka bir şey değildir. Amerikan ordusu, yer yüzünün tüm bitlilerine karşı "Batılı" efendiler Irkının aygıtıdır.

G. İki Nihilizmin Bağlaçlı Sentezi

Çıkış noktamıza geri dönebiliriz: Felsefe olayla karşı karşıya. Adların daimi azli demek olan kritik evreyi geçtik. "*Demokrasilerin İslamcı terörizme karşı savaşı*" şeklindeki konsensüse dayalı önermenin akla yatkın pek bir yanı kalmadı.

Bu durumda, bizim kendi formülümüz nedir? Gilles Deleuze'un bir kavramını sevinçle ödünç alarak şunu söyleyeceğiz: New York cinayetinin ve bunu izleyen savaşların tanıklık ettikleri şey, *iki nihilizmin bağlaçlı (disjunctif) sentezidir*.

Bu aforizmayı aydınlatalım.

Sentez var; çünkü bizce tüm bu olup bitenin bellibaşlı aktörleri aynı soydandır. Evet, bir yanda Bin Ladin ya da cinayeti finanse eden, azmettiren her kimse o, diğer yanda Amerikan süpergücünün temelleri; bunlar aynı dünyaya ait: paranın, kör gücün, kinik rekabetin, hammaddelerin gizli altınının, insanların gündelik hayatlarının topyekûn küçümsenmesinin, boşluk üzerinde temellenen bir kendinden eminliğin getirdiği kibrin dünyasına, nihilist dünyaya ait. Bir de tüm bunların üzerine yapııştırılmış dinsel ve ahlaki bas-

makalıp laflara aitler: İyilik, Kötülük ve Tanrı, her iki tarafta da, bu mali vahşetin çekişmelerine, hegemonik iktidarın bu komplolarına belagatli süslemeler olarak hizmet ediyor.

Bağlaç var; çünkü bu aktörler birbirlerini kesinlikle cinayet biçimi içinde arayıp buluyorlar. Bu cinayet ister New York cinayeti gibi gizlice tezgâhlanmış ve intihara dayalı özel cinayet olsun, isterse de Kâbil, Kandahar, Bağdat ve başka yerlerdeki gibi başkalarının ölümünün ve kendinin "sıfır ölüm"ünün taşıyıcısı, anestezi altındaki çok sayıda makinenin yardımıyla işlenen devlet cinayeti olsun fark etmez.

Kitlesel cinayet, tam da emperyal gaddarlığın öbür yüzüydü. Ona bir astar gibi dikilmişti ve bu kitlesel cinayetin personeli, gerçek ya da ödünç de olsa (Bin Laden, Taliban, vs.) doğrudan doğruya Amerikan hegemonyasının arka mutfaklarından gelir, bu hegemonya tarafından eğitilmiş, finanse edilmişlerdir ve bu personelin tek arzusu Amerikan hegemonya sistemi içinde tercih edilir bir yere sahip olmaktır. Din, böyle bir konfigürasyonda demagojik bir söz dağarından başka bir şey değildir, otuzlu yıllarda faşistlerin popülist "anti-kapitalizmi"nden ne fazladır ne eksik. "Nasipsiz" Müslümanlar adına konuşulur ama bir Suudi milyarder, yani bir Amerikalı olmak istenir, tıpkı Alman "emekçi"yi ağızdan düşürmemek ama aslında sadece silah tacirlerinin can yoldaşı olmayı istemek gibi. Bush açısından ise Kötülüğe karşı düzenlediği seferde Tanrı, İyilik, Demokrasi ve de Amerika (hepsi aynı şey) onunla birliktedir, ama gerçekte söz konusu olan şey, bütün dikbaşı emperyal yaratıklara, Efendi'yi ısırmayı hayal bile ederlerse küle döndürüleceklerini hatırlatmaktır. Eğer onlar döndürülmezse, akrabaları döndürülür. Havadan güdülen kan davasıdır bu, anlaşıldı mı Allah'ın belaları! Ve olur da akrabaları kurtulursa, kimin yanında yaşıyorlarsa onlar, o lanetliler küle dönecektir. Ve eğer ev sahipleri de kurtulursa, az da olsa onlara benzeyen herhangi bir bahtsız işe yarayabilir. Savunma Bakanı Rumsfeld'in, ava çıkmış emperyalistlerin açıksözlülüğüyle ilan ettiği gibi, mesele mümkün olduğunca çok insanı öldürme meselesidir. Duruma bakılırsa Amerikan üniversitelerinin işkenceye başvurmak da gerekebilir diye düşünen o pek kibar profesörlerinin ona yardım ettiklerini de söylemek gerek. Bu görüşe daha nazik başka profesörler itiraz ederek, sanıkla-

nı işkencenin resmi yöntem olduğu dost ülkeler yollamanın her açıdan tercih edilebilir olduğunu söylemişlerdi. Son haberlere bakılırsa, onları, sevk amacıyla uyuşturarak ya da zincire vurarak Guantanamo üssünde alelacele inşa edilmiş binlerce hücreye yığmaktadırlar. Guantanamo'da, yani Küba adasında: İroninin hakkını vermek lazım!

Tıpkı New York cinayeti gibi Amerikan savaşı da her türlü hukuktan bağını koparmış, her projeye ilgisizdir. Her iki taraf için de önemli olan, vuruş kapasitesini kanıtlamak için körlemesine vurmaktır. Ereklilikten, hakikatten yoksun gücün nihilist ve kanlı oyunlarıdır bunlar.

New York cinayetinin nihilist olduğunu tüm biçimsel özellikleri göstermektedir: Ölümün kutsanması, kurbanlara mutlak ilgisizlik, kendini ve ötekileri araca dönüştürmek... Ama bunun en iyi kanıtı, bu cinayetin yaratmış ve planlamış olanların sessizliğidir, bu korkunç sessizliktir. Çünkü nihilist olmayan, olumlayıcı, özgürleştirici siyasi şiddet yalnızca daima sorumluluğu üstlenmekle kalmaz, kendi özünü de sorumluluğu üstlenmekte bulur. 1941 yılında ilk direnişçiler bir Alman subayını öldürdüklerinde ya da bir kuleyi havaya uçurduklarında, bunu yapma gerekçeleri yalnızca, "Bizler direnişçileriz! Direniş vardır ve vurmaya devam edecektir!" diyebilmektir. Ne kadar tehlikeli olsa da, kimin ne yaptığını söyleyen *bildiri* eşlik etmeliydi eyleme. Şiddet, —şu anlamsız sözcüğü uydu-rursak— Bildireylem'dir. Günümüzde ise hiç de böyle bir şey değildir. Eylem, tıpkı haydutlarınki gibi, adlandırılmadan, anonim kalmaktadır. Biz bu durumu bir tür faşist nihilizmin şaşmaz işareti olarak görmekteyiz.

Karşımızda o eski "sermaye" adının uygun düşeceği bir nihilizm daha var. *Das Kapital*. Pazarın dünya çapına yayılmasıyla aldığı o yaygın biçimle nihilist; iletişimin biçimciliğini fetişleştirilmesiyle nihilist. Aşırı siyasi yoksulluğuyla; Amerikalılar için hegemonyanın, diğerleri için de vasallığın —mümkün olduğunca konforlu biçimde— sürmesinden, sürüp gitmesinden başka hiçbir projenin olmamasıyla nihilist.

Yapısal veçhesi içinde bu nihilizmin sanal eşitlik nihilizmi olduğu söylenebilir. Bir yanda, bu nihilizme hizmet eden hükümetler, bizzat yaşam karşısında bile canavarca eşitsizlikler örgütleyor-

lar. Eğer Afrika'da doğmuşsanız olsa olsa otuz yıl yaşarsınız, Fransa'da doğmuşsanız seksen yıl. Çağdaş "demokratik" dünya böyle. Ama aynı zamanda (ve insanların zihin ve kalplerinde demokrasi kurgusunu canlı tutan da budur), eşitlikçi bir dogma da vardır; metalarla yüzyüzelik içinde eşitliktir bu. Aynı ürün her yana sunulur. Bu evrensel ticari öneriyle silahlanmış olan çağdaş "demokrasi", bu soyut eşitlikten kendi öznesini yaratabilmektedir: tüketicidir bu özne; satın alıcı sıfatıyla sahip olduğu soyut insanlığı içinde metalar karşısında başka herkesle gücül olarak özdeş varsayılan kişidir. Alışveriş yapan insan. Erkek (ya da kadın) olarak o, aynı vitrine baktığı sürece, başka herkesle Aynı'dır. Bir başkasından daha az parası olması, dolayısıyla satın almada eşitsizliği ikincil bir olumsallıktır ve zaten bu kimsenin hatası değildir (hatta belki de, yakından bakarsak, kendi hatasıdır). Prensip olarak, satılan herhangi bir şeyi –hukuken– satın alabilen herhangi biri diğer herkesin eşitidir.

Bununla birlikte, bu eşitlik, bilindiği gibi, hüsrana ve hınçtan başka bir şey değildir. "Batılı" hükümetler ile milyarder "teröristler" in kendilerini ait hissedebilecekleri tek eşitlik budur.

Durumsal veçhesi içinde kapitalist nihilizmin gelip dayandığı evre, herhangi bir dünyanın varolmaması evresidir. Evet, günümüzde dünya diye bir şey yok, yalnızca tekil ve bağlantısız durumlar var. Dünya yok; bunun nedeni de basit: Gezegendeki yaşayanların çoğunluğunun bir addan, basit bir addan bile yoksun olmaları. Sınıflı toplum, proleterya partileir ya da böyle olduğunu iddia eden partiler, SSCB, ulusal kurtuluş hareketleri vs. varken, herhangi bir ülkenin herhangi bir köylüsü siyasi bir ad alabiliyordu. Tıpkı herhangi bir şehrin herhangi bir işçisi gibi. Onların maddi durumlarının daha iyi olduğunu söyleyecek değiliz, kuşkusuz değildi, o dünya da mükemmel değildi. Ama sembolik konumlar mevcuttu ve o dünya bir dünyaydı. Günümüzde, kendilerini "medeniyet" ilan eden emperyal şehirlerin büyük ve küçük burjuvaları dışında, adsızlardan ve dışlanmışlardan başka bir şey yok. "Dışlanmış", adı olmayanların tek adıdır; tıpkı "piyasa"nın dünya olmayan bir dünyanın adı olması gibi. Gerçek alanında ise, siyasi düşünce de dahil düşünceyi birkaç tekil durumda canlı tutanların durmak bilmez gayretleri hariç, Amerikan ordusundan başka bir şey yok.

H. Sonuca Bağlarken: Ya Felsefe?

Durum eğer bizim dediğimiz gibiyse –iki nihilizmin bağlaçlı sentezi–, görüldüğü gibi, korkunçtur. Felaketlerin tekrarının habercisidir.

Bundan böyle felsefenin görevi, bu sentezin dışımda duran her şeyi düşünceye buyur etmektir. Gerçeğin bir noktasını olumlu olarak ele geçirip sembol düzeyine yükselten her şeyi felsefe kendi oluşum koşulu yapacaktır.

Ama bunun için felsefenin, bizzat kendisini de nihilizm devrelerine sokan şeyden, olumlayıcı gücü engelleyen ve yıpratarak yok eden şeyden kopması gerekir. O nihilist "Batı metafiziğinin sonu" motifini aşmak gerekir. Daha genel olarak, Kantçı mirastan, sınırların sürekli incelenmesinden, eleştiri takıntısından, yargının pek sınırlı biçiminden kopmak gerekir. Çünkü tek bir düşüncenin bile herhangi bir yargının çok ötesinde bir enginliği vardır.

Tek kelimeyle: Günümüzde her yerde hazır ve nazır olan sonluluk motifinden kopmak elzemdir. Eleştirel olduğu kadar yorum-bilgisi menşeli de olan, pozitivistlerin olduğu kadar fenomenologların da hürmet ettiği sonluluk motifi, çağdaş zalim nihilizmin her koşulda oynamasını buyurduğu mütevazı role düşüncenin baştan boyun eğmesini sağlayan belirgin biçimdir.

Bu durumda felsefenin görevi açıktır: Kurtarıcı her projenin gerektirdiği olumlayıcı sonsuzluk rezervini rasyonel olarak yeniden oluşturmak. Felsefe, özgürleşmenin fiili figürlerinin kendiliğinden sahip olduğu şey değildir, hiç olmamıştır. Siyasi düşünce-yapma'nın içinde yoğunlaşan şeyin esas görevi budur. Ama felsefe, zor zamanlar için kimi kaynakların yığıldığı, kimi aletlerin yerleştirildiği, bıçakların bilendiği ambar gibidir. Felsefe, tüm diğer düşünce biçimlerine geniş bir imkânlar rezervi öneren şeydir tam da. Bu kez ise, kaynaklarını, aletlerini ve bıçaklarını olumlamanın ve sonsuzun tarafından seçmesi gerekiyor.

FELSEFENİN TANIMI¹

Felsefeyi gerektiren şey, hakikat usulleri ya da türeyimsel usuller tipleri şekline bürünen koşullardır. Bu tipler de, bilim (özellikle de *mathem* [matem-atik]), sanat (özellikle *poem* [şiir]), siyaset (daha doğrusu içsel siyaset ya da özgürleşme siyaseti) ve aşktır (daha doğrusu hakikati cinsel konumlar arasındaki ayırımdan çıkaran usul).

Felsefe, hakikatlerin "var"ının [il y a] ve bu hakikatlerin birlikte-mümkün-oluşlarının dile geldiği düşünce yeridir. Bunu yapmak için, işlemsel bir kategori –Hakikat– oluşturur ve bu kategori düşüncede aktif bir boşluk açar. Bu boşluğun yeri, bir ardışıklığın tam karşısı (argümana dayalı serimleme tarzı) ve bir sınırın ötesidir (ikna edici ya da öznelleştirici serimleme tarzı). Söylem olarak felsefe, böylece, bir bilgi kurgusu ile bir sanat kurgusunun üst üste konuşunu düzenler.

Felsefe, bu iki kurgulamanın arasındaki mesafenin ya da aralığın açtığı boşlukta, hakikatleri *yakalar*. Onun edimi, bu yakalayıştır. Felsefe, bu edim aracılığıyla hakikatlerin var olduğunu duyurur ve bu "var"ın düşünceyi kavramasını sağlar. Edim yoluyla gerçekleşen bu yakalayış, düşüncenin birliğine tanıklık eder.

Bilgi kurgusu olarak felsefe, *mathem*'i taklit eder. Sanat kurgusu olarak, *poem*'i [şiiri] taklit eder. Bir edimin yoğunluğu olarak, nesnesiz bir aşk gibidir. Hakikatlerin varlığının yakalanışından herkes nasibini alabilsin diye herkese hitap eden felsefe, iktidar hedefi olmayan siyasi bir strateji gibidir.

Bu dört katlı söylemsel taklit yoluyla felsefe, kendi koşullarının sistemini kendi içinde birbirine düğümler. *Herhangi bir felse-*

1. Bu metin, 1991 ilkbaharında bir seminer vesilesiyle kaleme alınmıştır.

fenin kendi döneminin üslubuyla türdeş yapıda olmasının nedeni budur. Bu daimi eş-zamandaşlık yine de ampirik zamana doğru değil, Platon'un "zamanın daimiliği" olarak adlandırdığı şeye, felsefenin ezeliyet dediği zamanın zamansız özüne yönelir. Hakikatlerin felsefi yakalanışı bu hakikatleri ezeliyete maruz bırakır; buna, Nietzsche'yle birlikte, hakikatlerin *geri dönüşlerinin* ezeliyeti de denebilir. Bu ezeli maruz bırakılmanın gerçekliği, hakikatler kendi zamansal güzergâhlarının en acil, en netameli ucunda yakalandığı için daha da artar.

Yakalama edimi, sanki bir ezeliyet tarafından yönlendiriliyor-muş gibi, hakikatleri anlamın deli gömleğinden çekip çıkarır, onları dünyanın yasasından *ayırır*. Felsefe bir çıkarma edimidir; anlamda delik açar ya da hakikatler hep birlikte *söylenebilsin* diye anlam dolaşımında kesinti yaratır. Felsefe anlam-içermeyen bir edimdir; ama işte bu bakımdan da rasyoneldir.

Felsefe, asla bir deney(im) yorumu değildir. Hakikat'in hakikatler karşısındaki edimidir. Ve, dünyanın yasasma göre üretken-olmayan (tek bir hakikat bile üretmeyen) bu edim, ortaya nesnesiz bir özne koyar ki bu özne de yalnızca kendi yakalanışı içinden geçen hakikatlere açıktır.

Hakikatler ile anlam dolaşımı arasında bir süreklilik olduğunu varsayan her şeye "din" diyelim. Bu durumda şöyle denecektir: Her türlü yorumbilgisine, yani dinsel anlam yasasma karşı, felsefe, boşluk zemini üzerinde birlikte-mümkün (compossible) hakikatler kurar. Böylece, düşünceyi Mevcudiyet varsayımlarından tamamen çıkartır.

Felsefenin "anlam dışı" hakikatleri yakalamasını sağlayan çıkarma işlemlerinin dört kipliği vardır: Karar verilemez olan, olayla ilgilidir (hakikat yoktur, meydana gelir); ayırt edilemez olan, özgülükle ilgilidir (hakikatin güzergâhı zaptedilmiş değildir ama tehlikelidir); türeyimsel olan, varlıkla ilgilidir (hakikatin varlığı, bilginin bütün yüklemelerinden çıkarılmış sonsuz bir kümedir); adlandırılmayan, İyilikle ilgilidir (adlandırılmayanı adlandırılmaya zorlamak felaket yaratır).

Çıkarmayla ilgili dört figürün (karar verilemez, ayırt edilemez, türeyimsel ve adlandırılmayan) bağlantı şeması, felsefi bir Hakikat doktrininin ayrıntılarını belirtmektedir. Bu şema, hakikatlerin

yakalandığı zemin olan boşluk düşüncesini serimler.

Her türlü felsefi sürecin karşı kutbunda özgül bir hasım vardır. Sofist [mugalatacı]. Sofist, dışsal olarak (ya da söylemsel olarak) filozoftan ayırt edilemez, çünkü onun yaptığı işlem de bilgi kurguları ile sanat kurgularını birleştirmektedir. Öznel olarak ise bu ikisi birbirine karşıdır, çünkü sofistin dilsel stratejisi, hakikatlerle ilgili herhangi olumlu bir savda bulunmamayı amaçlar. Bu anlamda felsefe, ayırt edilemez söylemlerin yine de karşıtlık içinde olmasını sağlayan edim olarak tanımlanabilir. Hatta, kendini ikizinden ayıran şey olarak da tanımlanabilir. Felsefe bir aynanın kırılmasıdır daima. Bu ayna, dilin yüzeyidir; felsefenin kendi edimi içinde ele aldığı her şeyi sofist bu yüzeye yerleştirir. Filozof yalnızca bu yüzey üzerinde kendi kendini temaşa ettiğinde, orada, kendi ikizinin –yani sofistin– ortaya çıktığını görüp onu kendisiyle karıştırabilir.

Sofistle bu ilişki, felsefeyi içsel olarak cezbedebilir ve bu cazibenin etkisiyle felsefe yine ikiye bölünür. Çünkü sofistle işini *kesin olarak* bitirme arzusu, hakikatleri yakalamayı engeller: "Kesin olarak" demek, Hakikatin, hakikatlerdeki rastlantıyı ortadan kaldırması ve felsefenin kendini –yersiz yere– hakikat üreticisi ilan etmesi anlamına gelir ister istemez. Bu ilan yüzünden de doğru/hakiki-oluş, Hakikat *ediminin* ikamesi olur çıkar.

Kutsalın, vecdin ve dehşetin üçlü etkisi, felsefi işlemi böyle bozar ve bu işlemi, felsefenin ediminin temelindeki aporetik boşluktan çıkarıp canice talimatlar vermeye yöneltebilir. Böylelikle felsefe, düşüncenin içine her türden felaketi sokar.

Felaketi savuşturan felsefe etiği, felsefenin sofist ikizi karşısında sürekli bir *ihtiyat* halinde olmaktan ibarettir; felsefe, kendini oluşturan ilk ikilikle (sofist/filozof) başa çıkmak için (boşluk/töz çifti içinde) ikiye bölünme ayartısından bu ihtiyat sayesinde kurtulur.

Felsefenin tarihi, felsefe etiğinin tarihidir: Felsefenin felakete yol açan kendi çoğaltımından uzak durabilmesini sağlayan şiddet jestlerinin peş peşe gelişidir. Dahası: Felsefe, kendi tarihi içinde, Hakikati tözsüzleştirmekten başka bir şey değildir, ki bu da aynı zamanda felsefi edimin kendi kendini özgürleştirmesidir.

1. Cinsiyetler ve Felsefe

Sistematiik istenç olarak felsefenin, cinsiyet farklılığı davasını dü-
şürerek kurulduğu ileri sürülmüştür. "Kadın" sözcüğünün Pla-
ton'dan Nietzsche'ye dek -bu ikisi de dahil olmak üzere- kavram
halini alabilmesinin, bu istencin en ısrarlı tarafları sayesinde olma-
dığı doğrudur. Belki de bu sözcüğün böyle bir yönelimi yoktur. İyi
ama, türeyimsel göndermesinden azledilmiş ve cinselliğe iade edil-
miş olan "erkek" sözcüğü daha iyi mi muamele görmüştür? Felse-
fenin, cinsiyet farkını gerçekten de farksızlaştırdığı sonucuna mı
varmalıyız? Hiç sanmıyorum. Aklın kurnazlığından daha ustalıkla
olduğundan kuşku duyamayacağımız böylesi bir farklılığın kur-
nazlığının, ne "kadın" sözcüğünün ne de "erkek" sözcüğünün öne
çıkartılmamasına gayet iyi uyum sağladığı dikkate alınırsa, tersini
kanıtlayan fazlasıyla işaret olduğunu görürüz. Bunun nedeni, muh-
temelen, Jean Genet'nin ırklarla ilgili söylediği şeyi cinsiyetlere ta-
şımanın felsefi olarak kabul edilebilir olmasıdır. Genet, bir zenci-
nin ne olduğunu sorduktan sonra şunu ekliyordu: "Öncelikle, ne
renktir?" Bir erkeğin ya da bir kadının ne olduğunu sorduğumuzda
da, "Öncelikle, cinsiyeti nedir?" diye eklemek haklı bir felsefi ihti-
yat olur. Çünkü, ilk karanlık noktanın cinsiyet sorusu olduğu; fark-
lılığın, ancak içinde çalıştığı kimliğin/özdeşliğin saptanması yö-
nündeki çaba pahasına düşünülebilir olduğu kabul edilecektir.

1. Bu metin, "Bilgi Temrinleri ve Cinsiyet Farklılığı" başlıklı bir kolokyum
(1990) çerçevesinde yapılmış bir konuşmanın gözden geçirilmiş versiyonudur.
Uluslararası Felsefe Koleji'nde yapılan bu kolokyum Geneviève Fraisse, Moni-
que David-Ménard ve Michel Tort tarafından düzenlenmişti. Konuşmanın o dö-
nemki adı "Aşk, Cinsel Bir Bilginin Yeri midir?" idi. Kolokyumdaki diğer ko-
nuşmalarla birlikte L'Harmattan yayınlarınca basılmıştır (1991).

Her gün tanık olduğumuz gibi, çağdaş felsefenin kadınlara hitap ettiğini de ekleyelim. Hatta felsefenin bir bölümünün, söylem olarak, bir baştan çıkartma stratejisi içinde olduğundan bile kuşku duyulabilir, ki ben bu tehlikeyle karşı karşıyayım.

Diğer yandan felsefe cinsiyetlere aşk aracılığıyla temas eder; örneğin bir Lacan "aktarım aşkı" üzerinde düşüncenin kaynağını Platon'da aramak zorundadır.

Yine de bu noktada daha ciddi bir itiraz ortaya çıkar: Özellikle Platon'un başlattığı şey bir yana bırakılırsa, aşk üzerine hakikaten gerçek olarak söylenmiş olanlar, –aşk kavramını psikanaliz sarsmazdan önce– sanat düzeni içindeydi, daha özel olarak da romanesk düzyazı düzeni içinde. Aşk ile roman temelde eştir. Ayrıca roman sanatında kadınların çok başarılı oldukları, bu sanata önemli bir itki kazandırdıkları da fark edilecektir. Madam de La Fayette, Jane Austen, Virginia Woolf, Katherine Mansfield ve daha birçokları. Ve tüm bu kadınlardan önce de, Batılı barbarların hayal edemeyecekleri bir XI. yüzyılda, aşkın dile getirilebilir yanının eril boyutu içinde sergilendiği en büyük metin olan *Gencinin Hikâyesi*'nin yazarı Soylu Hanım Murasaki Şikibu.

Yüceltilmiş tutku efektlerinin ve anlatı boyutunun kadınların klasik konaklama yeri olduğunu söyleyerek itiraz etmeyin bana hemen. Öncelikle, "kadın" ile "aşk" arasındaki manidar bağın tüm insanlığı ilgilendirdiğini, hatta kavramı meşrulaştırdığını göstereceğim. İkinci olarak, bir kadının her alanda mükemmel olduğunu ve olabileceğini, alanı yeniden temellendirebileceğini elbette ileri sürüyorum. Tek sorun, ki bu bir erkek için de geçerlidir, bunun hangi koşullar altında ve ne pahasına olduğudur. Son olarak da, romanesk düzyazıyı korkunç ve soyut karmaşıklıkta bir sanat olarak ve bu sanatın başyapıtlarını da bir öznenin muktedir olduğu şeyin –eğer içinden bir hakikat geçiyorsa ve onu oluşturuyorsa– en yüksek kanıtlarından biri olarak görüyorum.

Tutku ile roman arasında belirttiğim türden hakikat usullerinin eşleşmesini nerede gözlemleyebiliriz? Aşk ile sanatın kesiştiğinin ya da zaman içinde birlikte-mümkün [*compossible*] olduklarının ortaya çıktığı bir yerde. Bu yer, felsefedir.

Demek ki burada "aşk" sözcüğü, Platoncu eros statüsünde görüldüğü gibi, bir felsefe kategorisi olarak inşa edilecektir ki bu da

isabetli bir şeydir.

Felsefe kategorisinin aşkla ilişkisi, psikanalizde –örneğin aktarımın noktasında– söz konusu olduğu şekliyle kuşkusuz sorunlu kalacaktır. Gizil kural, dışsal tutarlılık kuralıdır: "Öyle davran ki, senin felsefi kategorin, ne kadar özel olsa da, analitik kavramla uyumlu kalsın." Ama bu uyumu ayrıntılı olarak teyit etmeye girişmeyeceğim.

Bu kategorinin roman sanatının ifşalarıyla ilişkisi dolaylı kalacaktır. (Evrensel) hakikat ile (cinsellikli) bilgiler arasındaki çatlağın içinde kavrandığı haliyle aşkın genel mantığının, daha sonra, tekil kurguların sınavına tabi tutulması gerektiğini söyleyelim. Kural, bu kez içirme kuralı olacaktır: "Öyle davran ki, senin kategorin büyük aşk nesirlerini anlambilimsel alanlardan oluşmuş bir sözdizim olarak kabul etsin."

Nihayet, bu kategorinin ortak gerçekliklerle ilişkisi (çünkü sanat, bilim ya da siyasetle karşılaştırıldığında aşk, en sık rastlanan olmasa da, en fazla *önerilen* hakikat usulüdür) bir yan yana getirme ilişkisi olacaktır. Bu konuda ortak bir anlam vardır ki, bundan uzaklaşmak ister istemez komik bir etki yaratır. Kural şöyle ifade edilebilir: "Öyle davran ki, senin kategorin, sonuçları ne kadar paradoksal olsa da, toplumsal olarak dağıtılan aşk sezgisiyle yan yana kalsın."

2. Akılda Tutulmayacak Bazı Aşk Tanımları Üzerine

Felsefe ya da herhangi bir felsefe kendi düşünce yerini *redler* ya da *bildirimler* üzerinde kurar. Genel olarak bu, sofistlerin reddi ve hakikatlerin var olduğunun bildirimidir. Bizim ilgilendiğimiz konuda ise şunlar gerekir:

- 1) Aşk kaynaşma olarak gören anlayışın reddi. Aşk, yapı olarak verili varsayılan İki'den yola çıkarak vecdin Bir'ini meydana getiren şey değildir. Bu red, özünde, ölümlü varlığı defeden redle özdeştir. Çünkü vect halindeki Bir, İki'nin ötesinde kendini sadece *çokluğun ortadan kaldırılması* olarak varsayar. Buradan gece metaforu, buluşmanın inatla kutsallaştırılması, dünya-

nın uyguladığı terör doğar. Wagner'in Tristan ve İzolde'si. Benim kategorilerim içinde bu, aşkın türeyimsel usulüne eklenmiş haliyle bir felaket figürüdür. Bu felaket aşkın kendisinin felaketi değildir; bir felsefe-fonemini çağırıştırır, Bir'in felsefe-fonemi'ni.

- 2) Kurban sunan aşk anlayışının reddi. Aşk, Öteki'nin, Başka'nın sunağında Aynı'dan, Kendi'den feragat etmek değildir. Daha ilerde belirteceğim gibi, aşk bir öteki deneyimi bile değildir. Aşk bir *dünya* deneyimidir ya da bir durum deneyimidir; olay-sonrası koşulu ise İki'nin varlığıdır. Eros'u her türlü Eteros diyalektiğinden kurtarmak istiyorum.
- 3) Fransız ahlakçıların karamsar geleneğinde pek sevilen, "üst-yapısal" ya da yanıltıcı aşk anlayışının reddi. Bu anlayıştan benim anladığım şey, aşkın süslü bir görüntüden başka bir şey olmadığı, cinsellik gerçeğinin de buradan geçtiğidir. Örneğin Lacan, kimi zaman, aşkın cinsel ilişki eksikliğini telafi eden şey olduğunu söylediğinde bu fikre çok yakın durur. Aşka "varlığı çevreleme" şeklinde ontolojik bir görev verdiğinde ise tersini söyler. Çünkü aşk, sanıyorum, hiçbir şeyin eksikliğini gidermez. *Aradaki farkı ödetir*, ki bu farklı bir şeydir. Aşkın bir ilişki olduğu şeklindeki yanıltıcı varsayımdır aşkı başarısız kılan. Aşk bir ilişki değildir. Bir *hakikat üretimidir*. Neye dair hakikat? İki'nin, yalnızca Bir'in değil İki'nin, durumun içinde işlediğine dair hakikat.

3. Ayrım

Bildirimlere geliyorum.

Burada bir aşk aksiyomatiği söz konusudur. Niçin böyle yaklaşıyoruz? Platon'un gerekçelendirdiği temel bir inanç nedeniyle: *Aşk, seven öznenin dolaysız bilinci içinde asla verili değildir*. Filozofların aşk üzerine söyledikleri her şeyin görece yoksulluğu da, eminim ki, aşkı psikoloji dolayımıyla ya da tutkular teorisi aracılığıyla ele almalarından kaynaklanmaktadır. Oysa aşk, birbirlerini sevenlerin yanılgılarını ve sıkıntılarını içerse de, bu deneyimlerin içerisinde asla kendi kimliğini teslim etmez. Aşk öznelere *başlı-*

na gelen şey, bu kimliğin tersine bağlıdır. Aşkın, dolaysız deneyimlere sahip bir süreç olduğunu, ancak bu deneyimlere sahip olan yasanın deneyimler içinde deşifre edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Şu da söylenebilir: Aşkın *konusu* olan seven öznenin deneyimi, aşka dair hiçbir *bilgi* oluşturmaz. Hatta (bilim, sanat ya da siyasete nazaran) aşk usulünün bir özelliği de budur: Aşk düşüncesi, bu düşüncenin düşüncesi değildir. Düşünce deneyimi olarak aşk, düşünülemez. Aşkın bilinmesi, aşkın gücünün deneyimlenmesini, özellikle düşünce gücünün deneyimlenmesini elbette gerektirir. Ama aynı zamanda bu güce geçişsizdir de.

Dolayısıyla, tutku, yanılgı, kıskançlık, cinsellik ve ölüm *pat-hos*'larından uzak durmak gerekir. Aşktan daha katışıksız *mantık* gerektiren hiçbir tema yoktur.

Benim birinci tezim şudur:

1. Deneyimin iki konumu vardır.

"Deneyim" en geniş anlamıyla ele alınmıştır, mevcut haliyle sunum olarak, durum olarak. Sunumu yapan da iki konum vardır. İki konumun cinsiyetli olduğunu söylemek ve bunları "kadın" konumu ile "erkek" konumu olarak adlandırmak uygun olacaktır. Şu an için bu yaklaşım dar anlamda nominalisttir: Ampirik, biyolojik, toplumsal hiçbir bölümlemeye yer yoktur burada.

İki konumun varlığı ancak geriye dönük olarak saptanabilir. İki konumun varlığını biçimsel olarak dile getirmemize izin veren şey gerçekten de aşktır ve yalnızca aşktır. Niçin? Bunun nedeni ikinci tezdır ki bu tez gerçekten temeldir ve şöyle der:

2. İki konum tamamen ayrıktır.

"Tamamen"i kelime anlamıyla ele almak gerekir: Deneyimdeki *hiçbir şey* erkek konumu ile kadın konumu için aynı değildir. Hiçbir şey. Bunun anlamı şudur: Konumlar deneyimi paylaşmaz; "kadın"a atfedilen sunum ile "erkeğe" atfedilen sunum yoktur, dahası çakışma ya da kesişme bölgeleri de yoktur. *Her şey* öyle sunulmuştur ki, bir konumu etkileyen şey ile diğerini etkileyen şey arasında var olduğunu ileri sürebileceğimiz hiçbir çakışma yoktur.

Şeylerin bu durumuna *ayrım* denir. Cinsellikli konumlar genel olarak deneyim açısından ayrıktırlar.

Ayrım gözlemlenebilir değildir, bir deneyimin ya da doğrudan

bir bilginin konusu olamaz. Çünkü bizatihi bu deneyim ya da bilgi de ayrım içinde konumlanmıştır ve öteki konuma tanıklık eden hiçbir şeye rastlayamaz.

Ayrımın bilgisi –yapısal bilgi– olması için, üçüncü bir konum şarttır. Ama üçüncü tez bunu engeller:

3. Üçüncü konum yoktur.

Üçüncü bir konum fikri, imgelemin fonksiyonunu işin içine katar: Melek. Meleklerin cinsiyeti üzerine tartışma temel önemdedir, çünkü bu tartışmanın hedefi *ayrımı dile getirmektir*. Oysa yalnızca deneyimin ya da durumun bulunduğu noktadan bunu yapamayız.

Bu durumda, meleğe başvurmadan, meleklik yapmadan, ayrımı dile getirmemi burada bile mümkün kılan şey nedir? Durum buna yeterli olmadığına göre, aradaki farkın karşılanması gerekiyor. Ama bunu karşılayacak olan, üçüncü bir yapısal konum değil, tekil bir olaydır. Bu, aşk usulünü başlatan olaydır ve bunu *karşılaşma* olarak adlandırmak uygun olur.

4. İnsanlığın Varoluş Koşulları

Ama bu konuya gelmeden önce, deyim yerindeyse, sorunun öteki ucuna yönelmek gerekir. Dördüncü tez budur:

4. Tek bir insanlık vardır.

İnsancıl olmayan anlamda "insanlık" ne demektir? Hiçbir nesnel yüklemisel özellik bu terimi temellendiremez. İdeal ya da biyolojik olabilir, ama anlam değeri taşımaz. "İnsanlık"tan benim anladığım şey, türeyimsel usullere ya da hakikat usullerine dayanak olan şeydir. Bu türden usuller dört tiptir: Bilim, siyaset, sanat ve –özellikle de– aşk. Dolayısıyla, insanlığın gerçekliğine yalnızca ve yalnızca ortada (özgürleştirici) siyaset, (kavramsal) bilim, (yaratıcı) sanat ya da (duygusal ile cinselliğin karışımına indirgenmemiş) aşk varsa tanıklık edilir. İnsanlık, bu türlere dahil olan hakikatlerin sonsuz tekilliğini *destekleyen* şeydir. İnsanlık, hakikatlerin tarihsel bedenidir.

İnsanlık fonksiyonunu $I(x)$ olarak göstermek uygun olur. Bu kısaltma, x olarak sunulan terimin, ne olursa olsun, en azından türe-

yimsel bir usul içinde destek oluşturduğunu belirtiyor. Bir insanlık aksiyomu şunu belirtir: Eğer bir x terimi (pek moda olan Kantçılık-la uyum içinde olmak için, numenal bir insan = x diyelim hadi) faal durumdaysa, daha doğrusu, türeyimsel bir usul içinde *Özne olarak faalleştirilmişse*, bu durumda, insanlık fonksiyonunun –bu x terimini argüman olarak kabul ettiği sürece– *var olduğu* kanıtlanabilir.

İnsanlığın varoluşunun, yani insanlık fonksiyonunun etkin oluşunun ortaya çıktığı x noktası, bir hakikatin, bir özne olan bu "yerel olarak ortaya çıkarma" gibi faal bir süreç halinde olduğu noktadır, bunun üzerinde ısrarla duralım. Bu anlamda, *herhangi bir* x şeklindeki terimler, insanlık fonksiyonunun alanı ya da gücüllüğüdür ve bir hakikat usulü bunları bir yerden bir yere taşıdıkça, insanlık fonksiyonu da onları belli bir yere bağlar. X teriminin bu terimi argüman olarak kabul eden fonksiyonu var kılıp kılmadığını ya da x terimini "insanileştiren" in fonksiyon olup olmadığını bilme konusunda kararsız kalınır. Bu kararsızlık, hakikati başlatan olaylara tabidir ve x terimi de sadık bir işlemcidir (örneğin bir buluşmanın aşkı başlatması için gereken çetin süreye katlanan kişi: Bu, onun için, İnsanlığın var olduğunun kanıtı olarak yerinin belirlenmesi anlamına gelir; âşıkların meşhur yalnızlığı bu nedenle bir mecazı mürseldir).

Mevcut haliyle İnsanlık terimi (diyelim ki, "insanlık" adı), dört türün gücül bir karması olarak belirir: siyaset (militan x), bilim (bilgin x), sanat (şair, ressam, vs. x), aşk (x , âşık erkek ile âşık kadın olan İki'nin ortaya çıkardığı ayrım olarak). I terimi bu dördünün düğümüdür. Bu düğümün sunumu, görüleceği gibi, hakikatle ilişkileri içinde "erkek" ile "kadın" konumları arasındaki ayrımın merkezindedir.

Şimdi, tek bir insanlık olduğunu ileri süren dördüncü tezimiz şu anlama gelir: Her hakikat kendi tarihsel bedeninin *tümü* için geçerlidir. Hangisi olursa olsun, her hakikat, kendi dayanağının yüklem-sel bölüşümlerinin tümüne ilgisizdir.

Bu, basitçe İnsanlık fonksiyonu *için* numenal değişkeler olan x terimlerinin, homojen bir sınıf oluşturmasından da anlaşılır; ki bu sınıfın da tabi olduğu tek bölüşüm, bir olayın başlattığı ve sadık bir usul içinde düşünülmüş öznel aktivasyonlara yol açan bölüşümdür.

Özelde mevcut haliyle hakikat her tür konumdan kurtulmuştur. Her hakikat *konum-ötesidir*. Aslında böyle olan tek şey hakikattir ve bu nedenle hakikatin türeyimsel olduğu söylenebilir. *Varlık ve Olay*'da bu sıfatın bir ontolojisini yapmayı denedim.

5. Bir Paradoksun Ele Alınışı Olarak Aşk

Dördüncü tezin sonuçlarını ilk üç teze indirgersek, bizi ilgilendiren sorun tam olarak formüle edilmiş olacaktır: Genel olarak deneyim açısından bakıldığında kökten ayrılan en az iki konum –erkek ve kadın– varsa, bir hakikatin konum-ötesi olması ya da herkes için böyle olması nasıl mümkün olmaktadır?

İlk üç tezden şu ifadenin çıkması beklenir: Hakikatler cinsiyetlidir. Nasıl ki bir zamanlar bir proletarya bilimi ile bir burjuva bilimi olduğu sanılmışsa, aynı şekilde, bir dişi bilim bir de eril bilim vardır. Bir dişi sanat ve bir de eril sanat vardır, dişi bir siyasal bakış açısı ile eril bir siyasal bakış açısı vardır, (bazı feminist yönelimlerin kesin olarak ileri sürdükleri gibi stratejik açıdan eşcinsel) dişi bir aşk ve eril bir aşk vardır. Elbette şunu da eklemek gerekir ki, böyle olsa bile, bunu *bilmek* imkânsızdır.

Oysa, benim ortaya koymak istediğim düşünce uzamında durum bu değildir. Burada, hem ayrımın radikal olduğu, hem üçüncü bir konumun olmadığı, hem de yine de hakikat olarak meydana gelen şeyin türeyimsel olduğu, her türlü konumsal ayrımdan kurtulmuş olduğu ortaya konur.

Aşk tam da bu paradoksun ele alındığı *yerdir*.

Bu ifadeyi iyi değerlendirelim. Bunun anlamı şudur ki, aşk öncelikle bir paradoksa eklenmiş işlemdir. Aşk bu paradoksu ortaya koymaz, onu ele alır. Daha doğrusu, hakikati paradoksun ta kendisi yapar.

"Her cins kendi başına ölür" şeklindeki ünlü lanet, aslında, şeylerin –paradoksal değil– görünür yasasıdır. Durumlara bağlı kalınırsa (olaysal ekten, dolayısıyla katışıksız tesadüften tasarruf yapılırsa), iki cinsiyetin *her biri kendi başına ölmeye devam eder*. Dahası, cinsiyet farklılığım bir talihsizlik olarak dert edinen Sermaye'nin buyruğu altında, toplumsal *roller* ayrımsızlaşır; ayırarak bir-

birine bağlayan yasa, protokolsüz ve dolaylımsız, çıplak kaldıkça, pratikte farklılaşmamış olan cinsiyetlerin her biri kendi başına ölmeye devam eder. Çünkü, görünmez bir hal almış olan bu "kendi başınlık", düpedüz zorlayıcıdır, bizi ayrımın topyekûn karakterine gönderir. Cinsel rollerin sahneye konması, x terimlerinin görünür iki sınıfın içine, örneğin ex ve kx şeklinde dahil edilmesi, asla ayrımın ifadesi değildir, bunun makyajıdır, öncelikle her çeşit paylaştırmacı törensel kuralın ve protokolün yönettiği karanlık dolayımıdır. Ama Sermaye'ye en uygun şey yalnızca x 'lerin varlığıdır. Toplumlarımız, bundan böyle, ayrımın makyajını silerler ve ayrım yeniden görünmez olur, dolayımılayıcı kalkandan yoksun kalır. Böylelikle, bunların görünür ayırt edilemezliği cinsellikli konumlara denk düşer; bu ayırt edilemezlik, ayrımı *olduğu haliyle* bırakır. Herkesin doğru bir sadakat sayesinde büründüğü bu x 'in el koyuşunun, kendi içindeki olası insanlığı örselediğini hissettiği durum.

Dolayısıyla aşkın kendisi de varoluşun yasasına direnme fonksiyonuyla gözler önüne çıkar. Böylece anlamaya başlarız ki cinsiyetler arasında olduğu varsayılan ilişkiyi "doğal olarak" düzenlemek şöyle dursun, aşk cinsiyetler arasındaki bağlantısızlıktan hakikat üreten şeydir.

6. *İki'nin Sahnesi Olarak Aşk, Ayrımın Hakikatini Oluşturur ve İnsanlığın Bir'ini Garanti Eder*

Aşkın bu belirlenimini anlamak için, dolayısıyla onu *düşünce içinde* sabit yenilik olarak –şair Alberto Caeiro'nun deyişiyle, "*sevmek, düşünmektir*"– saptamak için, ayrıma geri dönmek gerekir. Eksiksiz ayrım var demek, yansız gözlemcinin ya da üçüncü konumun olmadığını söylemek, iki konumun *iki olarak hesaplanamayacağını* söylemektir. Böyle bir hesap nereden yola çıkarak yapılabilir? İki, ancak üçün içinde iki olarak sunulur, o burada üçün elemanı olarak sunulmuştur.

Aşk ile çifti titizlikle ayırmak gerekir. Çift, aşkta, üçüncü şahıs için görünür olandır. Dolayısıyla, üçün olduğu bir durumdan yola çıkarak *hesaplanmış* ikidir. Ama söz konusu üçüncü şahıs, kim olursa olsun, ayrı bir konumu, üçüncü bir tavrı temsil etmez. Onun

dikkate aldığı iki, demek ki, ilgisiz bir ikidir, ayrımın İki'sinin tamamen *dışında* bir ikidir. Hesap dışı bir yasaya tabi olan çiftin olaysal görünümü, aşk üzerine hiçbir şey söylemez. Çift aşkı değil, aşk durumunu (hatta Devletini) adlandırır. Âşıklığın sunuşunu değil, temsilini. Üç açısından hesaplanan bu iki, *aşk için* var değildir. Aşk için, *üç yoktur*, ve onun İki'si her türlü hesabın dışında kalır.

Eğer üç yoksa, birinci tezin ifadesini değiştirmek gerekir, çünkü kesin olan şey şunu söylemektir:

Tekrar 1. Bir konum vardır ve bir başka konum vardır.

"Bir" ve "bir" vardır, bunlar iki etmez, her "bir"in biri, ötekin-den tamamen ayrı olsa bile, ayırt edilemez. Özellikle, hiçbir bir-konumu ötekinin deneyimini içermez; içermesi ikinin içselleştirilmesi olurdu.

Aşkın fenomenolojik uzantılarını daima açmaza sokmuş olan şey bu noktadır: Eğer aşk "ötekinin öteki olarak bilinci" ise, bu demektir ki öteki, *bilinçte* kendiyle aynı olarak tanımlanabilir. Yoksa, kendiyle-aynı-olarak kendinin tanımlandığı yer olan bilincin, ötekini öteki olarak kabul edebilmesini ya da deneyimleyebilmesini nasıl anlayabiliriz?

Bundan böyle fenomenolojinin iki yolu vardır:

- ya başkalığı zayıflatmak. Benim dilimde bunun anlamı fenomenolojinin bütünsel ayrımı parçalaması ve gerçekte, erkek/kadın bölünmesini, cinselliğin cinsellik olarak ortadan kalktığı, insanın bir *parçasına* indirgemesi demektir;
- ya da özdeşliği ortadan kaldırmak. Bu, Sartre'cı yoldur: Bilinç boştur, kendinin konumu değildir, kendi(nin) bilincidir, kendinin tezsiz olmayan bilincidir. Ama bu katışıksız şeffaflığın sınavında, Sartre için aşkın ne olduğu bilinir: Sadizm (öteki varlığı nesne-ben olarak göstermek) ile mazoşizm (öteki için nesne-ben olmak) arasındaki çıkışsız salınım. Bu demektir ki İki Bir'i dalavereye getirmekten başka bir şey değildir.

Ayrımı ve hakikatin var olduğunu ileri sürmek için, *süreç olarak aşktan yola çıkmak* gerekir, aşk bilincinden değil.

Bu durumda aşkın özellikle şu olduğu ileri sürülecektir: İki'nin iki olarak yükselişi, İki'nin sahnesi.

Ama dikkat: İki'nin bu sahnesi, İki'nin *varlığı* değildir, bu varlık üçü gerektirir. İki'nin bu sahnesi bir çalışmadır, bir süreçtir. Bu sahne, *İki vardır varsayımı altında*, durumun içinde mesafe olarak vardır ancak. İki, varsayımsal işlemcidir, herhangi bir çalışmanın ya da herhangi bir mesafenin, rastlantısal bir soruşturmanın işlemcisidir.

İki varsayımının bu meydana gelişi/önceden-gelişi, kökensel olarak olaysaldır. Olay, buluşma olarak adlandırılan duruma verilen tesadüfi ektir. Elbette ki, olay-buluşma, yokoluşunun, silinip gidişinin biçimini içindedir. Ancak bir adlandırmayla sabitlenmiştir ve bu adlandırma bir bildirimdir, aşk bildirimi [ilanı aşk]. Bildiren ad, alanın boşluğundan çekilip alınır ve buluşma da kendi pek az-cık varlığını, bu alanın bütünleyiciliğinden alır.

İlanı aşkın burada çağırdığı boşluk hangisidir? Bu, ayrımın, haber-siz, boşluğudur. İlanı aşk, erkek ve kadın konumlarını ayıran boş aralıktan çekilip alman bir sözcüğü durumun içinde dolaşıma sokar. "Seni seviyorum", ayırma başvurulduğunda birbirine bağlanamaz olan iki zamiri, "ben" ve "sen"i birbirine bağlar. İlan, buluşmayı, ayrımın boşluğu olacak şekilde ad olarak sabitler. Aşıkça işleyen İki, tam olarak, ayrımı içinde az çok kavranan ayrımın adıdır.

Aşk, ilk adlandırmaya bitmek bilmez sadakattir. Bu maddi bir usuldür, deneyimin bütünüünü yeniden-değerlendirir, İki'nin adsal varsayımıyla bağlantısına ya da bağlantısızlığına göre tüm durumu parça parça kat eder.

Burada, aşk usulüne uygun *sayısal bir şema* vardır. Bu şema, İki'nin Bir'i zorlayıp kırdığını ve durumun sonsuzluğunu hissettiğini ifade eder. Bir, İki, sonsuz: Aşk usulünün sayısallığı budur. Türeyimsel bir hakikatin oluşunu yapılandırır. Neyin hakikati? *İki ayrı konumun olduğu sürece* durumun hakikati. Aşk, tıpkı buluşmanın akabinde hep durumun yasalarından biri olduğunun ortaya çıkması gibi, ayrım üzerine, İki üzerine bir dizi dayanılmaz soruşturmada başka bir şey değildir.

Durumun *bir* hakikati ayrı olarak meydana geldiğinde, her hakikatin herkese hitap eder olması da aydınlanır ve $I(x)$ insanlık fonksiyonunun, etkileri içinde biricik olmasını garanti eder. Çünkü, hakikat olarak kavrandığı andan itibaren, yalnızca *bir* durumun var olduğu noktası saptanmış olur. Bir durum; iki değil. Öyle bir

durum ki, ayrım burada varlığın bir biçimi değil bir *yasadır*. Ve hakikatlerin hepsi, hiç istisnasız, *bu* durumun hakikatleridir.

Aşk öyle bir yerdir ki, burada ayrım, durumla varlığı birbirinden ayırmaz. Ya da ayrım yalnızca bir yasadır, tözel bir sınırlandırma değil. Aşk usulünün bilimsel yanı budur.

Aşk, İki'ye göre Bir'i zorla kırar. Ve buradan yola çıkarak durumun –üzerinde ayrım tarafından çalışılıyor olsa da– sanki Bir varmış gibi ve her hakikat bu çok-Bir'den elde edilebilirmiş gibi düşünülmesi mümkün olur.

Bizim dünyamızda aşk, doğrunun evrenselliğinin bekçisidir. Doğrunun olasılığını aydınlatan odur, *çünkü ayrımın hakikatini oluşturur*.

Peki, ne pahasına?

7. Aşk ve Arzu

Olaysallık-sonrası varsayım olarak İki, madden *belirli* olmalıdır. Adının ilk göndergelerinin mevcut olması gerekir. Bu göndergeler, herkesin bildiği gibi, bedenlerdir ve bunlar cinsiyetliliğin damgasını taşırlar. Bedenlerin taşıyıcısı olduğu ayrım çizgisi, İki'yi kendi adlandırma hanesine kaydeder. Cinsel olan, bir boşluk adının (ilanı aşk) ve mevcut haliyle bedenlere zorla dayatılan maddi bir düzeneğin ikili meydana gelişi içinde, İki'nin zuhur edişi olarak aşk usulüne bağlıdır. Ayrımın boşluğundan çıkartılıp alınmış bir ad ile bedenlerin ayrımsal belirtilişi; aşk *işlemcisi* böyle oluşur.

Bedenlerin aşkın içinde zuhur edişi sorununu titizlikle sınırlandırmak gerekir, çünkü arzu ile aşk arasındaki *zorunlu* ilişki-sizliği ortaya çıkaran budur.

Arzu, kendi nedeninin esiridir; bu neden mevcut haliyle beden değildir, özne olarak "öteki" hiç değildir, ama bedenin taşıdığı bir nesnedir ki bu nesne karşısında özne, düşsel çerçeve içinde, kendini yitirmeye yönelir. Aşk, elbette arzu geçidinden geçer, ama aşkın *nedeni arzu nesnesi değildir*. Öyle ki aşk, canlandırdığı İki varsayımını maddiyat olarak bedenlere damgalayan aşk, ne arzu nedeni nesneyi açıklayabilir, ne de buna uygun hale gelebilir. Çünkü aşk bedenleri ayırıcı bir adlandırma aracılığıyla ele alır, öte yandan ar-

zu, bölünmüş öznenin varlık ilkesi fonksiyonunu görür.

Ne var ki aşk her zaman *sıkıntı* içindedir; cinsellikten olmasa da, en azından burada gezinen nesneden dolayı sıkıntı içindedir. Bir deve iğne deliğinden nasıl geçerse aşk da arzudan öyle geçer. Buradan geçmek gerekir; ama bunun nedeni, içsel boşluğu ilanı aşk sayesinde gerçekleşen ayrımın maddi markajını diri bedenlerin telafi etmesidir.

Tam olarak "aynı" olsa bile, aşk ile arzunun ele aldıkları bedenin *aynı beden* olmadığını söyleyelim.

Bedenlerin gecesinde, aşk, arzu nesnesinin daima kısmi karakterini, ayrımla orantılı olarak genişletmeye çalışır. Kısıtlamayı aşmaya, narsisistik dayanağı aşmaya ve beden-öznenin bir olayın soyundan geldiğini saptamaya çalışır (ama bunu öncelikle nesneyle sınırlı kalarak yapabilir) ve arzu nesnesinin parlaklığıyla ortaya çıkan şeyden önce, gelecekteki bir hakikatin fazladan simgesi, *buluşulan* bu beden olmaya çabalar.

Bedenler İki'yi belirtme görevine yalnızca aşkın içinde sahiptir. Arzu bedeni, suç aletidir, kendinin suçu. Arzu bedeni, Bir'i nesne kisvesinde sağlar. İki'ye yalnızca aşk, el konduğu ölçüde işleyen nesnenin bu el-konma durumundan bir tür çıkışı içinde, işaret eder.

İki varsayımının ortaya çıkması için aşk, Bir'i öncelikle arzu noktasında kırar.

Bunu yapmak gülünç olsa da –Kilise Babaları gibi–, cinsel ayrım çizgilerinin, ancak ilanı aşk koşulunda ayrıma kanıt oluşturdıklarını varsaymak gerekir. Bu koşul dışında, *İki yoktur* ve cinsel işaretleme teyit edilemese de, tamamen ayrımın içinde tutulur. Biraz kaba konuşursak: Âşık olmayan bedenlerin kendilerini cinsel olarak her ortaya koyuşu, dar anlamda mastürbatiftir; ancak bir konumun içselliğinde işler. Aslında bu bir yargı değil, basit bir sınırlandırmadır, çünkü mastürbatif "cinsel" faaliyet, ayrı cinsel konumların gayet makul bir faaliyetidir. Yine (geriye dönük olarak) şuna emin oluruz ki, bir konumdan diğerine geçildiğinde –"geçebilir" miyiz peki?– bu faaliyetin ortak hiçbir yanı yoktur.

Cinsel olanı İki'nin çehresi olarak sergileyen yalnızca aşktır. Dolayısıyla aşk, cinsellikli iki beden –tek değil– olduğunun dile getirildiği yerdir de. Bedenlerin aşkla kendini ortaya sermesi, ayrımın boşluğu şeklindeki biricik ad altında, bizzat ayrım işaretinin

sınanmasıdır. Adı altında hakikatin sadık bir usulü olan bu durum, daima kökten ayrı olmayı öğretir.

Ama boşluğunun olay sonrası adıyla ayrımın bu cinsellikli te-yidi, ayrımı ortadan kaldırmaz. Söz konusu olan şey, yalnızca ayrımın hakikatinin yaratılmasıdır. Dolayısıyla, cinsel ilişkinin olmadığı gayet doğrudur; çünkü aşk, Birlerin İki içindeki ilişkisini değil, İkiyi kurar. İki bedeninde sunduğu şey İki değildir –üçün, yani cinsellik-dışının varlığı şarttır–, tek yaptıkları onu belirtmektir.

8. Aşk Hakikatinin Birliği, Bilgilerin Cinsiyetli Çatışması

Bu nokta çok naziktir. Aşkın, İki'nin amblemi altında ayrımın hakikatini yarattığını, ama bunu *ayrımın ortadan kaldırılamaz ögesi içinde* yaptığını anlamak gerekir.

İki, sunulmuş olmadığından, bir adın ve bedensel bir işaretin bütünü olarak durumun içinde işler. Suç ortağı olan, aynı zamanda da yanlış anlaşılmasına yol açan şey –arzu– üzerine soruşturmalar da dahil, zahmetli soruşturmalarla durumu değerlendirmeye yarar. Cinsellik, ama aynı zamanda birlikte yaşama, toplumsal temsil, "birlikte çıkmak", söz, çalışma, yolculuklar, çatışmalar, çocuklar: Tüm bunlar usulün maddiyatıdır, durumun içindeki hakikat yolculuğudur. Ama bu işlemler partnerleri birleştirmez. İki, *ayrık olarak* işlem görür. Durum tek bir aşk hakikatine *sahip olabilirdi*, ama bu birliğin usulü, hakikatini oluşturduğu ayrım içinde hareket eder.

Bu gerilimin etkileri iki düzeyde gözlemlenir:

- 1) Aşk usulünde *fonksiyonlar* vardır ki bunların gruplaşması konumları yeniden tanımlar.
- 2) Bir-hakikat'in gelecek zamanının *bilgide önceden* imkân tanıdığı şey, cinselliklidir. Dahası: Hakikatin zaman aşımına uğrattığı konumlar bilginin içinde geri dönerler.

Birinci nokta hakkında, Samuel Beckett'in yapıtlarından destek alan ve adı "Türeyimselin Yazısı" olan metne gönderme yapınama

* "L'écriture du génétique: Samuel Beckett", *Conditions* içinde, Paris: Seuil, 1992.

izin verilsin.² Beckett'e göre (böylece romanda, aşk düşüncesinin düşünce fonksiyonuna sahip olan yönüne varıyorum), aşk usulünün oluşunun şunları gerektirdiği sonucuna varıyorum:

- İki'nin ve sonsuzun eklemlenmesini destekleyen bir *gezginlik*, rastlantı, durum içinde tesadüfi yolculuk fonksiyonu. İki varsayımını dünyanın sonsuz sunuluşuna maruz bırakan fonksiyon;
- İlk adlandırmayı koruyan, elinde tutan, bu olay-buluşma adlandırmasının olayın kendisiyle birlikte yok olmamasını sağlayan bir *kımultısızlık* fonksiyonu;
- Bir *emir* fonksiyonu: Daima devam et, ayrılıkta bile. Yokluğun kendisinin sürekliliğin bir kipi olduğunu ileri sür;
- Bir *anlatı* fonksiyonu; gezginliğin oluş-hakikat'ini, bir tür arşivlemeyle, adım adım kaydeder.

Oysa ayrımın fonksiyonlar tablosu içine yeniden dahil olmasını sağlayabiliriz. "Erkek", emir ile kımultısızlık çiftini oluşturan aşk konumu olarak aksiyomatik açıdan tanımlanacaktır; "kadın" ise gezme ile anlatıyı bir araya getirendir. Bu aksiyomlar, kaba ve değerli beylik lafları doğrulamakta tereddüt etmez: "Erkek" (eril ya da dişi), hiçbir şey yapmayandır; yani, demek istediğim, aşk için ve aşk adına görünür hiçbir şey yapmaz, çünkü bir kez değer taşımış olan şeyin, tekrar tekrar teyit edilmeden değer taşımaya devam edeceğini ileri sürer. "Kadın" (dişi ya da eril), aşkı gezdiren ve kendi sözünün yinelenmesini ve yenilenmesini arzular. Ya da, çatışma sözlüğünde: "Erkek", suskun ve şiddetli; "kadın", geveze ve talepkâr. Hakikati ortaya çıkarabilecek aşk soruşturmaları çabasının ampirik malzemesi.

İkinci nokta, en karmaşık olanıdır.

Benim öncelikle itiraz edeceğim şey, aşkta, her bir cinsiyetin *öteki cinsiyet üzerinden* öğrenebileceğidir. Buna hiç inanmıyorum. Aşk, dünyayı İki'nin bakış açısından sorgulamaktır, asla İki'nin her bir teriminin diğeri üzerindeki soruşturması değildir. Ayrımın bir gerçeği vardır; bu da, tam olarak, hiçbir öznenin aynı zamanda ve aynı ilişki altında iki konumu işgal edemeyeceğidir. Aşkın bulunduğu yerde bu imkânsızlık yatar. Bilginin yeri olarak aşk sorusunu yöneltir: Aşktan yola çıkarak neyi bilebiliriz?

Bilmek ile hakikati titizlikle ayırt edebiliriz. Aşk, sanki ayrım orada bir yasaymış gibi durumun hakikatini *üretir*. Bu hakikati sonsuzlukta oluşturur. Dolayısıyla bu hakikat asla bütünsel olarak sunulmuş değildir. *Bu hakikatle ilgili* her bilgi, bu durumda, bir beklenti olarak hazırlanır: Tamamlanamayan bu hakikat *vuku bulursa*, hangi yargılar –asla doğru olmasa bile– gerçeğe uygun olacaktır? Türeyimsel bir usul ya da hakikat usulü koşulunda bilginin genel biçimi budur. Teknik nedenlerle ben bunu *zorlama* diye adlandırıyorum.³ *Yürürlükte* olan bir hakikatin vuku-bulmuş-olma durumu üzerine bir hipotez aracılığıyla bir bilgi *zorlanabilir*. Aşk örneğinde, hakikatin yürürlükte-olması, ayrılığa dayanır. Herkes, kendi vuku-bulma hipotezi altında, aşktan yola çıkarak cinsellikli ayrım üzerine bir bilgiyi zorlayabilir.

Ama zorlama, aşkın işlediği durumun *içindedir*. Hakikat birse, zorlama, dolayısıyla bilgi, konumların ayrılığına tabidir. Aşktan yola çıkarak aşk üzerine "erkeğin" *bildiği* şey ile "kadın"ın *bildiği* şey ayrı kalır. Dahası: İki'nin gerçeğe uygunluğuna dair, olaysal açılışından yola çıkan yargılar birbiriyle çakışamaz. Özellikle, cinsellik üzerine bilgiler çaresizce cinselliklidir. İki cinsiyet birbirlerini bilmezden gelmezler, birbirlerini gerçeğe uygun olarak ayrık biçimde bilirler.

Aşk, kefareti ödenemez bilgilerin çatışması aracılığıyla, cinsellikli konumlar üzerine *bir* hakikatin işlediği bu sahnedir.

Çünkü hakikat, haberdar-olmama noktasındadır. Bilgiler gerçeğe uygun ve beklentiye dayalıdır, ama ayrıdır. Biçimsel olarak, bu ayrım İki'nin merciinde temsil edilebilir. "Erkek" konumu, İki'nin bölünmesini, ayrımın boşluğunun bağlandığı bu iki-arada'yı destekler. "Kadın" konumu, İki'nin gezme içinde sürüp gitmesini destekler. Şu formülü ileri sürecektir fırsatı buldum: Erkeğin bilgisi, yargılarını İki'nin *hiçliğine* buyurur. Kadının bilgisi, İki'den *başka bir şey olmayana* buyurur. Böylece, ayrık aşkın bilgilerinin cinsiyetlenmesinden söz edilebilir:

3. "Zorlama" konusunda *Conditions* (Seuil: 1992) kitabıma François Wahl'in yazdığı önsöze, aynı kitaptaki "La vérité: forçage et innommable" adlı yazıya ve en son düşüncelerim için, tabii ki *L'Etre et L'Événement'a* bakınız.

- 1) Gerçeğe uygun eril sözce: "Doğru olması gereken şey, bizim asla bir değil, iki olduğumuzdu.";
- 2) Gerçeğe aynı ölçüde uygun dişi sözce ise şudur: "Doğru olması gereken şey, bizim iki olduğumuzdur, yoksa biz olmazdık."

Dişil sözce mevcut haliyle varlığı hedeflemektedir. Varlığın, ontolojik yönelimi budur. Eril sözce, sayı değişimini, İki'nin varsayılması yoluyla Bir'in kanırtarak zorla girmesini hedeflemektedir. Bu, temelde mantıklıdır.

Aşkta bilgilerin çatışması, bir hakikatin Bir'inin kendini daima hem mantıken hem de ontolojik olarak ortaya koyduğunu gösterir. Bu da bizi Aristoteles'in *Metafizik*'inin gamma kitabına ve Vrin Yayınlarından kısa süre önce *La Décision du sens* [Anlamanın Kararı] adı altında çıkmış olan hayranlık verici yorumuna gönderir. Aristoteles'in bu metnin muamması, varlık olarak varlığın biliminin ontolojik konumu ile katışıksız mantık ilkesi olarak özdeşlik ilkesinin temel konumu arasındaki geçişte yatmaktadır. Genel olarak bu geçiş, kadın konumundan erkek konumuna geçişten daha hareketli değildir. Yorumun yazarları, Aristoteles'in ara bir üslubun coşkusundan, sofistleri çürütmeye "zorla" geçtiğini göstermektedirler. Ontolojik konum ile mantıksal konum arasında yalnızca çürütmenin dolayımı vardır. Böylece, aşkta girilen her konumda, *öteki* konum ancak çürütülmesi gereken bir safsata olarak ele geçirebilir. Velhasıl, "sen beni anlamıyorsun!" şeklindeki acınası dizimle özetlenen bu çürütmelerin bitap düşürücü yorgunluğunu bilmeyen var mıdır? Bunun, ilanı aşkın sinir bozucu biçimi olduğu söylenebilir. Çok seven çok yanılır.

Burada kendimce süsleyerek aktardığım bu Aristoteles yorumunun bir kadın –Barbara Cassin– ve bir erkek –Michel Nancy– tarafından yazılmış olmasını da tesadüf olarak görmüyorum.

9. *Dişil Konum ve İnsanlık*

Son söz bu olabilirdi. Ama bir haşiyeye ekleyeceğim ve bu da beni başlangıca geri götürecektir.

Ayrımın içinde, aşkın insanlıkla ilişkisinin tek taşıyıcısının kadın konumu olduğunu geriye dönük olarak ortaya çıkaran şey, aşkın varlığıdır. Tabii bu insanlık benim belirttiğim gibi algılanmalıdır; hakikat usullerini, yani bilim, siyaset, sanat ve aşkı iç içe geçiren bir düğüm oluşturan $I(x)$ fonksiyonu olarak...

Yine beylik bir laf denebilir ama şunu söyleyebiliriz: "Kadın", aşktan başka bir şey düşünemeyecek olandır, "kadın" aşk-için-varlık'tır.

Beylik sözü cesaretle arşınlayalım.

Aksiyomatik olarak şu ortaya konabilir: Kadın konumu öyledir ki, aşk *çıkartıldığında* ona insandışılık bulaşır. Daha doğrusu, $I(x)$, türeyimsel aşk usulü var olduğu sürece bir değer taşımaya yatkındır.

Bu aksiyom, bu konum açısından insanlık talimatının ancak aşkın varlığını teyit ettiği sürece bir *değeri* olduğu anlamına gelir.

Bu arada belirtelim ki, bu teyidin ille de bir aşk deneyimi biçimi alması gerekmemektedir. Bir hakikat usulünün varlığını, deneyimlenmesinden tamamen farklı bir dolayım ile da "kavrayabiliriz". Burada da, her türlü psikolojizmden korunmak gerekir: Önem taşıyan şey aşk bilinci değil, x terimi ile aşkın varlığının kanıtının kabul edilmiş olmasıdır.

İnsanın numenal gücüllüğü olan bir x terimi, ampirik cinselliği ne olursa olsun, insanlık fonksiyonunu ancak böyle bir kanıt koşuluyla harekete geçirir ki biz bunun kadın olduğunu ortaya koyacağız. Nitekim "kadın", aşk *çıkartıldığında*, $I(x)$ 'i, diğer türleri olan bilim, siyaset ve sanat bakımından *değersizleştiren* kişidir (eril ya da diş). Buna karşılık, aşkın varlığı, $I(x)$ 'i tüm türlerinde ve öncelikle en bağlantılı ya da kesişmiş olanlarında gücül olarak ortaya koyar. Bu da kuşkusuz, romanda kadınların mükemmelliğini açıklayan şeydir – tabii eğer romancıların yazısında söz konusu olanın "dişileşmiş" bir x terimi olduğunu kabul edersek; bunu incelemek gerekir.

Erkek konumunun durumu aynı değildir: Her usul türü, $I(x)$

fonksiyonuna, diğerlerinin varlığını dikkate almadan, kendi için değer verir. Böylece, dört tür hakikat usulünün düğümlenmesinde aşkın aratümce olduğu noktada "erkek" ve "kadın" sözcüklerini adım adım tanımlamaya varıyorum. Dahası, insanlık fonksiyonuna atfedildiğinde, cinsel farklılık ancak farklılaştıran ölçüt olarak aşk uygulaması içinde düşünülebilir.

Eğer ayrımın hakikatini kuran aşk ve yalnızca aşksa, başka türlü nasıl olabilir? Arzu, nesnenin ona dayattığı Bir-olma'nın kanıtının esiri olduğunda, İki düşüncesini temellendiremez.

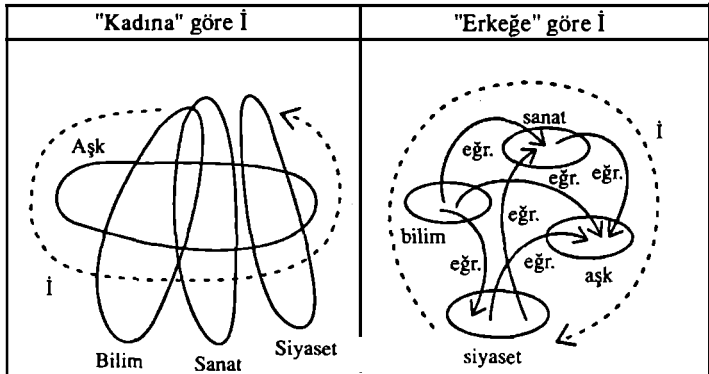
Ayrıca Arzu'nun, cinsiyetlenme nasıl olursa olsun, eşcinsel olduğu söylenecektir, oysa ki aşk, gay olabilir de, esasen zıtcinseldir.

Aşkın arzusunun içinden geçmesi de –ki bunun çetin diyalektiğini yukarıda aktardım– şöyle belirtilebilir: Aşkın zıtcinselliğini arzusunun eşcinselliği içinden geçirmek.

Kısacası, bir aşk buluşmasının hakikate mahkûm ettiği kişilerin cinsiyetini dikkate almazsak, "kadın" ve "erkek" ancak aşk alanında var olabilir.

Ama İnsanlığa geri dönelim. İ'nin dört hakikat türünün gücül bileşimi olduğunu kabul edersek, kadın konumu için "aşk" türünün dördünü bağladığı ve ancak bu koşulda İ'nin, insanlığın, genel konfigürasyon olarak var olduğu kabul edilecektir. Erkek konumu için ise, türlerden her biri diğerlerinin eğretilmesidir, bu eğretilme, İ insanlığın, her bir tür içinde içkin teyidi değerindedir.

Şu şemaları elde ederiz:



Bu şemalar, insanlığın dışı temsilinin hem koşullu hem de düğümlü olmasını; bunun da daha eksiksiz bir algıya ve söz konusu durumda daha doğrudan bir insanlıkdışılık hakkına imkân tanımasını açıklamaktadır. Bununla birlikte, eril temsil hem semboliktir hem ayırıcı; bu da bayağı bir ilgisizlik yaratabilir, ama sonuca bağlama kapasitesi de o denli büyük olur.

Dişiliğe dair kısıtlı bir anlayış mıdır söz konusu edilen? İnce-likli bile olsa, beylik söz, kısaca, "sembolikliğe ve evrenselliğe erkek daha dolaysızca erişir" diyen bir tahakküm şemasına mı varır? Ya da, erkeğin buluşmaya daha az bağımlı olduğunu söyleyebilir miyiz?

Buluşmanın her yerde olduğu itirazında bulunulabilir: *her* türemisel usul, olaysallık-sonrasıdır.

Ama önemli olan bu değildir. Önemli olan, aşkın, söylediğim gibi, evrenselin güvencesi olmasıdır, çünkü yalnızca aşk *bir* durumun basit yasası olarak ayrımı açıklar. İnsanlık fonksiyonu $I(x)$ 'in değerinin, kadının konumu açısından, aşkın varlığına bağımlı olduğu da söylenebilir: Kadın konumu $I(x)$ için bir evrensellik güvencesi gerektirir. İ'nin bileşenlerini ancak bu koşulla bağlayabilir. Kadın konumu, aşkla tekil ilişkisi içinde, şunun açık seçik olmasına dayanır: "Ayrımın ya da ayrımların etkisi ne olursa olsun (çünkü cinsellik *belki de* tek değildir), her x için, $I(x)$."

Ben burada, Lacancı cinsiyetlenme ifadeleri açısından vidayı bir daha sıkıyorum. Çok şematik olarak: Lacan fallik $\Phi(x)$ fonksiyonundan yola çıkıyor. Erkek konumuna evrensel nicelendiricilik değeri veriyor (her-erkek-için) ve kadının konumunu varoluşsallık ile yadsımanın bileşimiyle tanımlıyor, ki bu da kadının her-şey-olmadığı'm söylemektir.

Bu konum birçok açıdan klasiktir. Hegel, kadının topluluğun ironisi olduğunu söyleyerek, bu varoluşsal kıyı etkisini gayet iyi belirtiyordu; ki zaten bu sayede kadın erkeklerin sağlamlaştırmaya çabaladıkları bütüne çentik atabilir.

Ama $\Phi(x)$ fonksiyonunun uygulanışının dar anlamdaki etkisi içinde bu böyledir. Söylediğim şeyin en açık seçik sonucu, $I(x)$ *insanlık fonksiyonunun $\Phi(x)$ fonksiyonu ile çakışmadığıdır*.

$\dot{I}(x)$ fonksiyonu açısından, gerçekten de, evrensel tümlüğü destekleyen kadının konumuyken, $\dot{I}$ 'nin bileşim-bir'inin gücüllüklerini metaforik olarak dağıtan erkek konumudur.

Aşk, $\dot{I}(x)$ 'i $\Phi(x)$ 'den ayırarak, evrensel nicelendiriciyi, hakikat usullerinin tüm uzamı içinde, "kadımlar"a bağlayan şeydir.

Alain Badiou

Sonsuz Düşünce

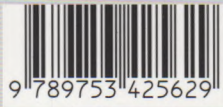
Günümüz koşullarında felsefeden ne bekleyebiliriz? Arzu, hakikat, siyaset, psikanaliz, şiir, sinema, aşk gibi genel, "Terörizme Karşı Savaş" ve "Komünizmin Ölümü" gibi güncel kavram ve temaları ele alan bu yazılarda cevap aranan temel soru bu.

Kitabın planı daha ilk yazıyla birlikte açığa çıkıyor. Badiou felsefenin, her biri günümüz dünyasından gelen güçlü saldırılara maruz kalan dört boyutu olduğunu söylüyor: Felsefe, diyor, "temelde bir isyan boyutunu içerir: Düşünme dünyanın mevcut haliyle yüz yüze geldiğinde bir hoşnutsuzluğa kapılmıyorsa felsefe de olmaz. Ama felsefenin arzusu mantığı da içerir; yani muhakeme ve aklın gücüne duyulan bir inancı. Dahası, felsefenin arzusu evrenselliği de beraberinde getirir: Felsefe düşünen varlıklar olarak bütün insanlara hitap eder. Son olarak, felsefe risk alır: Düşünme bağımsız bakış açılarını destekleyen bir karardır daima." Günümüzün başat felsefi yönelimleri, yorumbilgisel, analitik ve postmodern felsefeler, hakikatin yerine anlamı ikame ettikleri ve kendilerini dil oyunları çokluğunu tasvir etmekle kısıtladıkları için felsefeyi felsefe yapan bu dört boyuta yönelik saldırılara karşılık vermekten acizler. Badiou bu yüzden yeni bir "felsefe üslubu" oluşturmaya ihtiyaç duyulduğunu düşünüyor.

Sonsuz Düşünce, işte böyle bir felsefi üslubun, şiirden siyasete, sinemadan psikanalize uzanan geniş bir alanda ne kadar ufuk açıcı olabileceğini gösteriyor. Birbirini gösteren aynalar misali çoğalan genelgeçer kanaatlerin düşünme zannedildiği bir ortamda, Badiou bizi tekrar düşünmenin gücüne ikna etmeyi başarıyor.

Metis Edebiyatdışı

ISBN-13: 978-975-342-562-9



Metis Yayınları

www.metiskitap.com