

**MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ALAIN BADIOU VE ETİK**

**DOKTORA TEZİ**

**NURTEN KIRIŞ YILMAZ**

**PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN**

**OCAK, 2014**

**MUĞLA**

T.C.  
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ALAIN BADIOU VE ETİK

NURTEN KİRİŞ YILMAZ

Sosyal Bilimler Enstitüsünde  
"Doktora"  
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 27.01.2014  
Tezin Sözlü Savunma Tarihi: 17.01.2014

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan,  
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir,  
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mevlüt Albayrak,  
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Sabahattin Çevikbaş,  
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Turgay Uzun,

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Namık Kemal ÖZTÜRK

Ocak, 2014  
MUĞLA

## TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 17.12.2013 tarih ve 6/14/13 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 38. maddesine göre, F.E.S.E.E. Anabilim Dalı Doktora öğrencisi Mustafa KIRIL YILMAZ'ın "Alaşın Bediüvâle Etlık" adlı tezini incelemiş ve aday 17.12.2013 tarihinde saat 10 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 10 dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul edildiğine 0/10/13 ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Üye

Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir

Üye

Prof. Dr. Mevlüt Albayrak

Üye

Prof. Dr. Sabahattin Çevikbaş

Üye

Prof. Dr. Turgay Uzun

## YEMİN

Doktora tezi olarak sunduğum "Alain Badiou ve Etik" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűőecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gűsterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

27/01/2014

Nurten KİRİŞ YILMAZ

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ  
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı : Kiriş Yılmaz

Adı : Nurten

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe : ALAIN BADIOU VE ETİK

Y. Dil : ALAIN BADIOU AND ETHICS

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

0

X

0

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Fakülte : Edebiyat Fakültesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayımlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : Gündoğan, Ali Osman

Ünvanı : Prof. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 158

**TEZİN KONUSU (KONULARI) :**

1. Etik
2. İnsan Hakları
3. Ontoloji

**TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:**

1. Hakikat Etiği
2. Varlık
3. Durum
4. Olay
5. Hakikat

**İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:**

1. Ethics of Truth
2. Being
3. Situation
4. Event
5. Truth

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum



2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası :



Tarih :27/01/2014

## ÖZET

KİRİŞ, YILMAZ, Nurten. *Alain Badiou ve Etik*, Doktora Tezi, Muğla, 2014.

Bu çalışmada, Alain Badiou'nun günümüz etik yaklaşımlarına bazen katılarak ve bazen de eleştirerek oluşturduğu yeni bir etik, "hakikat etiği" yaklaşımı ele alınmaktadır. Badiou, hakikat etiğini ortaya koyarken öncelikle bir varlık görüşünden ve onunla ilintili olarak bir olay felsefesinden yola çıkar. Olay felsefesi ilk olarak "yeni" olanı şart koşar. Her durumda yeni olarak ortaya çıkan şey yoktur. Bu yeni şey eğer çıkabilmişse hakikattir ve bu hakikat, etiğin temel dayanak noktasıdır. Bu dayanak noktasının temellendirilebilmesi için çalışmada, Badiou'nun varlık, durum, olay, özne, sadakat, insan, öteki, nihilizm, iyi, kötü ve kötülük gibi kavramlar üzerine olan incelemesi ele alınmıştır. Buradan hareketle Badiou'nun geliştirdiği etik yaklaşıma ve bu yaklaşımın tartışmaya açık kısımlarına, eleştirilebilir noktalarına bu eleştirilere karşı üretilebilecek çözüm arayışlarıyla birlikte yer verilmiştir.

Bu çalışmanın giriş bölümünde, Badiou'nun etik görüşlerine değinmeden önce Badiou'nun felsefi arka planına ve etik konusuyla ilgisinin ne olduğuna, etik ile neden ve nasıl ilgilendiğiyle ilgili bağlantı noktalarına değinilmiştir. Ayrıca çalışmanın içerdiği bölümler ve bu bölümlerin içerikleri hakkında bilgi verilerek bir yol haritası çizilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde, yeni bir etik fikri geliştiren Badiou'nun "hakikat etiği" yaklaşımını ele alabilmek için ilk olarak onun ontoloji görüşüne yer verilmiştir. Bu anlamda oldukça dikkat çekici özgün bir sav olan "matematik ontolojidir" savı, durum, olay, özne ve sadakat kavramlarıyla ele alınarak hakikat etiği ile ilişkisi kurulmuştur. Bu bağlantı kurulduktan sonra hakikat etiği tüm yönleriyle incelenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Badiou'nun etik ile ilgili olan eleştirilerine ve Badiou etiğine karşı yapılan eleştirilere ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak insan haklarına ya da Badiou'nun deyimiyle "kötülük görmeme

haklarına” değinilmiş ve buradan hareketle ortaya çıkan günümüz etik yaklaşımlarının problemliler tarafları tartışmaya açılmıştır. Ayrıca insan haklarının temel ilkeleri ve tezlerinden hareketle Badiou etiğinin eleştirilebilir kısımlarına vurgu yapılmıştır. Bu bölüm içerisinde bir de etiğin kadim kavramları olan iyi-kötü antagonizmasına ve onunla ilintili olarak kötülük problemine yer verilmiştir.

Sonuç bölümünde ise, Badiou’nun hakikat etiği ile ilgili görüşlerinin genel bir değerlendirmesi yapılarak, bu konuda ona yöneltelen sorulara yer verilmiş ve bu sorulara verdiği cevaplara ışık tutulmaya çalışılmıştır. Böylece bu yeni yaklaşımın tüm yönleriyle kavranmasını hedefleyen amacımıza ulaşılmıştır.

#### **Anahtar Sözcükler:**

Badiou, Hakikat Etiği, Varlık, Durum, Olay, zne, Sadakat, Hakikat, İyi, Kt, teki, Kötülük.



## ABSTRACT

KİRİŞ YILMAZ, Nurten. *Alain Badiou and Ethics*, Ph. D. Dissertation, Muğla, 2014.

In this study a new ethic called “ethics of truth” developed by Alain Badiou by means of sometimes joining with and sometimes criticizing the current ethical approaches. By presenting ethics of truth Badiou starts out from a Being view and an Event Philosophy first of all. Event Philosophy initially mandates the one that is “new”. Not in all situations emerges a new thing. This new thing, if manages to emerge, is a truth and this truth is the mainstay of the ethics of truth. In order to discuss this mainstay analyses of Badiou on the concepts like being, situation, event, subject, human, other, nihilism, good, bad and mischief has been handled. Starting from this point, this study includes ethical approach developed by Badiou and disputable and reproachable parts of it along with quests for solutions for these criticisms.

In the introduction part of the study philosophical background of Badiou and his connection points regarding with the subject of ethics has been mentioned before his views on ethics is addressed. Furthermore a road map has been tried to be created by providing information about chapters this study includes and contents of them. In the first chapter of the study Badiou’s ontological views have been discussed order to examine “ethics of truth” of Badiou who developed a new ethics idea. In this context, handling the thesis of “mathematics is ontology”, which is quite remarkable and authentic, together with concepts of situation, event, subject and loyalty, their relationship with the ethics of truth has been established. Having this relationship established ethics of truth has been attempted to be examined in every aspects.

In the second part of the study Badiou’s critical regarding the ethics and criticals against Badiou’s ethics has been addressed in detail. In this context human rights or with Badiou’s expression “rights of not suffering from evil” has been dealt with firstly, and starting from here problematic aspects of current ethical approaches

has been opened for discussion. Moreover acting from basic principles theses of human rights reproachable parts of Badiou's ethics have been emphasized. In addition, the good-bad antagonism which is an ancient concept of the ethics and problem of mischief in relation to it has been included in this chapter.

In the final part a general evaluation of views of Badiou on the ethics of truth has been done and questions directed to him and his responses to them have been tried to be illuminated. Thus, it has been considered that our purpose which was comprehension of this new approach has succeeded to some extent.

**Key Words:**

Badiou, Ethics of Truth, Being, Situation, Event, Subject, Fidelity, Truth, Good, Bad, Other, Evil.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	i
ÖNSÖZ .....	iii
GİRİŞ .....	1
<b>1. BÖLÜM: ALAIN BADIOU’NUN ETİK GÖRÜŞÜ .....</b>	<b>11</b>
<b>1. 1. Etik Görüşünün Temel Noktaları Üzerine Bazı Ön Belirlemeler ...</b>	<b>13</b>
1. 1. 1. Varlık .....	13
1. 1. 2. Durum .....	29
1. 1. 3. Olay .....	33
1. 1. 4. Özne .....	39
1. 1. 5. Sadakat .....	44
<b>1. 2. Etik Nedir? .....</b>	<b>48</b>
1. 2. 1. Hakikat Etiği .....	48
<b>1. 3. İnsan ve Etik İlişkisi .....</b>	<b>61</b>
<b>1. 4. Öteki ve Etik İlişkisi .....</b>	<b>64</b>
<b>1. 5. Nihilizm Etik İlişkisi .....</b>	<b>66</b>

<b>2. BÖLÜM: ALAIN BADIOU' NUN ETİK ELEŞTİRİSİ</b> .....	72
<b>2. 1. Kavramsal Açıdan Eleştiriler</b> .....	72
<b>2. 1. 1. Etik</b> .....	72
<b>2. 1. 2. İyi</b> .....	87
<b>2. 1. 3. Kötü</b> .....	92
<b>2. 2. İnsan Hakları Sorunu</b> .....	94
<b>2. 2. 1. İnsan</b> .....	101
<b>2. 2. 2. Öteki</b> .....	107
<b>2. 3. Kötülük Sorunu</b> .....	115
<b>2. 3. 1. Hakikat, İyi-Kötü İlişkisi, Taklit-İhanet-Felaket</b> .....	115
<b>2. 4. İnsan Hakları Açısından Alain Badiou'nun Etiğine Yöneltilbilecek Eleştiriler</b> .....	125
<b>SONUÇ</b> .....	138
<b>KAYNAKÇA</b> .....	146

## ÖNSÖZ

Alain Badiou'nun etik üzerine düşüncelerine odaklandığımız bu çalışmada, ilk olarak çalışmanın bir taslak planı hazırlanmış ve bu doğrultuda çalışma için gerekli olan ana kaynaklar, ikinci olarak da Badiou ve etik üzerine ikincil kaynaklar incelenmiştir. Badiou 1937'de doğmuş ve hala aktif bir çalışma hayatı olan bir filozof olarak sürekli yeni çalışmalarda bulunmaktadır. Bu nedenle çalışma kaynakları sürekli güncellenmiştir. Bu süreçte, yaşayan bir filozofun bir husustaki felsefi görüşünün çalışılmasının hem zorluklarıyla baş edilmeye çalışılmış hem de kolaylıklarından yararlanılmıştır. Başlıca zorluklar filozofun çalışmanın yazıldığı dönemde aktif bir şekilde yayımladığı yazılarla, verdiği demeçlerle ve sunduğu bildirilerle, etik üzerine yazdığı metinlerde -hâlihazırda kullanılmakta olan- değişikliklere gitmesi, yeniden incelemesi ya da tamamen değiştirmesi sayılabilir. Öte yandan tezimizin konusunun kapsamına giren kimi çalışmaların anlaşılamayan ya da açıklanmadan bırakılan kısımlarının yüz yüze yapılan söyleşiler, televizyon programları, üniversite ve çeşitli sivil toplum örgütlerince düzenlenen seminer ve sempozyumlar kapsamında yeniden sorularak daha açık kılınması ise yaşayan bir filozofun sağladığı kolaylıklar olarak sayılabilir.

Badiou bütün eserlerini Fransızca yazmıştır. Ancak bizim yararlandığımız kaynaklar kendisinin bizzat kontrol ettiği İngilizce çevirilerdir. Bu anlamda “Alain Badiou ve Etik” adlı çalışmamızın birinci bölümünü yazarken, etik ile ilgili kavramlarına geçmeden, bu kavramlara bir zemin oluşturmak adına ontoloji ve matematik üzerine “*Being and Event*” ve “*Theoretical Writings*” kitaplarının ilgili kısımları incelenmiştir.

Tezin daha çok Badiou'nun etik görüşünün ilkeleri ve eleştiri noktaları üzerine olan ikinci bölümünde ise, Badiou'nun hemen hemen bütün kitaplarından yararlanılmıştır. Çünkü bu bölüm etikten siyasete, ‘bir’den ‘iki’ye, ‘ben’ ve ‘öteki’den nihilizme, insandan insan haklarına, iyi kötü kavramlarından kötülük probleminde kadar geniş yelpazede pek çok konuyu ele almaktadır. Ancak yine de bu bölümde kullandığımız en temel kaynakları “*Ethics An Essay on the Understanding*

*of Evil:-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*”, “*Infinite Thought-Sonsuz Düşünce*” ve “*Manifesto for Philosophy-Felsefe İçin Manifesto*” olarak sayabiliriz.

Öte yandan bu kitaplar dışında kullandığımız kaynaklar arasında, Badiou'nun özellikle son yıllarda ülkemizde oldukça iyi tanınan “popüler” bir filozof olmasının da etkisiyle, çevirisi yapılan kitapları ve söyleşileri de vardır. Badiou ülkemize defalarca gelmiş ve eserlerinde Türkiye örneğini sıklıkla kullanmıştır. Bu anlamda çağımızın bilişim çağı olmasının da katkılarıyla, Badiou ile iletişim ağımız kuvvetlenmiş adeta çalışılan tezlere yardımcı danışman konumunu almıştır. Bu anlamda Alain Badiou'ya ilerleyen yaşına rağmen, felsefe adına bir şeyler yapmaya her daim hazır olmasından, tüm kimliklerini askıya alarak, yalnızca olayın kendisine sadık kalan bir özne olmasından ve felsefe dünyasına kazandırdıklarından dolayı teşekkür ederim.

Bu tez konusunun ehemmiyetinin idrak edilmesinde, çalışmanın planlanmasında, araştırılmasında, yürütülmesinde ve oluşumunda, ilgi, öneri ve desteğini sürekli gördüğüm, çalışmamı bilimsel temeller ışığında şekillendiren danışman hocam saygıdeğer Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a çok teşekkür ederim. Çalışmayı altı aylık periyotlarla kendilerine sunduğum tez izleme komitesinde yer alan sayın Prof. Dr. Mehmet Elgin'e ve sayın Prof. Dr. Turgay Uzun'a teşekkür ederim. Çalışmalarım sırasında kaynak temini ve bilgi alışverişleriyle, engin bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım çok kıymetli hocalarım ve mesai arkadaşlarım Prof. Dr. Mevlüt Albayrak'a, Yrd. Doç. Dr. Deniz Soysal'a ve Yrd. Doç. Dr. Soner Soysal'a çok teşekkür ederim. Haklarını ödeyemeyeceğim annem ve babama, varlıkları ile kendimi güçlü ve güvende hissettiğim kardeşlerim Ayten Kiriş Avaroğulları, Muhammet Caner Avaroğulları ve Erkan Kiriş'e, sabrıyla bana en büyük desteği veren sevgili eşim Bahadır Yılmaz'a çok teşekkür ederim.

## GİRİŞ

Antik Yunan'dan itibaren felsefenin en temel problem alanlarından biri 'etik' alanıdır. Etik bazen erdem temelinde, bazen iyi, bazen haz, bazen fayda temelinde ele alınmış ama son tahlilde her düşüncenin, her filozofun, her çağın mutlaka kendisine başvurduğu ya da kendisinden yola çıktığı bir eğilim olarak felsefe alanında yerini almıştır. Özellikle günümüz felsefesinde 'son ve ölüm' fikirlerinin çağdaş felsefeyi etkisi altına almasıyla etik söylemler kendine daha önemli bir yer bulmuştur. Artık etik alanına ait olan iyi-kötü gibi kavramların yalnızca bir takım dinsel dogmalar aracılığıyla ya da Tanrı eksenli yaklaşımlardan, kilise babalarının ve kutsal kitapların verdiği öğütlerden ayrı tutularak ele alınması gerektiğini ön plana çıkaran bir çağdaş felsefe bulunmaktadır. Şimdiye kadar düşünülegetinenden farklı bir şekilde düşünmeye itilen modern insan bu durum karşısında adeta şaşkınlığa uğramış ve acımasız mutlak bir sona/ölüme doğru giden bir varolan olarak mücadele etmek durumunda kalmıştır. Bu mücadelede etik çoğu zaman bir yol gösterici olmuştur ancak onun da kendi içinde pek çok problemi mevcuttur. Örneğin Nalbantoğlu'nun aktardığına göre Heidegger "zaten yazgısı yersiz yurtsuzluk olan 'beşer'in sürekli şaştığı şu yeryüzünde şimdiye dek iman ettiği (...) hangi etik gösterilebilir ki, sapkınlaşma eğilimi sergilememiş olsun" diyerek etiğin kendisinden her dönemi, her grubu, her insanı kesin, genel geçer ve evrensel bir şekilde kapsayacak kadar etkili olmasını beklememek gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır. (Nalbantoğlu, 2002: 13)

Çağdaş Fransız filozof Alain Badiou ise bu "son ve ölüm" söylemlerinden uzaklaşarak yeni bir etik yaklaşım geliştirmeye çalışır. Bu etik yaklaşım son zamanlarda içinde bulunulan kaos ortamına bir ışık tutabileceği şeklinde yorumlanan önemli bir yaklaşımdır. Badiou'nun etik yaklaşımı yeniden hakikatlere dönen, hakikat etiğidir.

Badiou'nun betimlemesiyle;

"Artık bir zamanlar içlerinde özgürleşme ve hakikatin tohumlarını bulduğumuzu zannettiğimiz büyük kolektif girişimlerin çöküşüne

tanık olduk. Bu hepimizin bugün insanlık dışı olanla karşı karşıya geldiğimizde kendi kararımızı kendimiz vermemiz ve kendi adımıza konuşmamız gerektiği anlamına gelmektedir. Artık herhangi bir büyük kuvvet bizim yerimize konuşma hakkına sahip değildir. Ancak insanlıkdışı olanla karşılaştığımızda kendi adımıza bir konum alabilmek için, karar vermeyi sağlayacak sabit bir noktaya ihtiyaç vardır.” (Badiou, 2006a: 23)

Bu nokta hem kararı hem de rızayı kapsayacak, aynı zamanda da koşulsuz olacak bir ilke olmalıdır. Ancak Badiou’ya göre bu ilkeyi etik olarak görmek eksik bir yaklaşımdır. Badiou’ya göre etiğe dönme çağrıları ile ilgili olarak yanılığa düşmemek gerekir. Çünkü “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.” (Badiou, 2006a: 23) Bu etiğe dönme çabası bizi en sonunda bir konu hakkında konum almaya, bu konum üzerinde uzlaşmaya ve bu uzlaşmanın koşulsuz olarak doğru olduğunu kabul etmeye götürecektir. Burada alınacak koşulsuz ilke, felsefe tarihinin etik görüşlerini belirlemektedir. Badiou’nun sunduğu koşulsuz ilke, “hakikat”tir. Badiou, “insanlıkdışı olanla karşılaştığımızda, hakikat boyutunu içeren bir felsefeyi yeniden devreye sokmadan, her birimizin kendi adımıza konum almamız gerektiği söylenemez. Şu an dünyanın talep ettiği şey, hakikat boyutunu devreye sokmaktır. Bunu yapacak olan da felsefedir” (Badiou, 2006a: 24) der.

Badiou bu nedenle felsefe temelinden yani en temelden başlayarak etik görüşünü ele alır. Zaten Badiou’ya göre felsefenin tarihi, felsefe etiğinin tarihidir ve yalnızca bu nedenle bile etik konusu ele alınırken felsefe tekrar ele alınmalıdır. (Badiou, 2006a: 119) Badiou için adeta bir totoloji ile ortaya konulan hakikat ve felsefe tanımları doğru değildir. O, kendi üzerine kapanan ve kendi kendisini düşünen felsefeye karşıdır. Badiou için felsefe zorunludur, felsefenin bugün sorduğu sorular da bu zorunluluktan ötürüdür. (Badiou, 2005a: 12) O, Lacoue-Labarthe’in “artık felsefe arzusu duymamak gerekir”, Lyotard’ın “mimari olarak felsefe çökmüştür” düşüncelerine karşı çıkar. (Badiou, 2005a: 15) Badiou her şeyin sonu geldi, her şey dil oyunlarından ibaret, hiçbir hakikat yok gibi modern sofistliğin ileri sürdüğü şeylere de karşı çıkar. Bu son ilanının geçerliliğinin kanıtı olmadığını savunur. (Badiou, 2005a: 11) Badiou bu nedenle felsefenin yok olduğu ve artık



sonunun geldiği, “mimarisinin yıkıldığı” gibi söylemlerden kendisini uzak tutar. Onun ilk amacı neredeyse bir felsefe manifestosu sunmaktır. Manifesto; “kendi varlığımızı, varoluşumuzu dünyaya ilan ediyoruz” demektir. Badiou’nun manifestosu ise bizzat felsefenin kendi varlığını ilan etmesi olarak ele alınır. (Badiou, 2005a: 10) Badiou’ya göre işte bu nokta çok önemlidir, çünkü felsefenin kendi varlığını dile getirebilmek sadece dil oyunları ile yapılabilecek bir şey değildir. O ancak etkin bir şekilde ele alınarak ortaya konulabilecek bir şeydir. Badiou’ya göre dünyanın hâlihazırda var olan hali ile yüz yüze kalındığında bir “hoşnutsuzluk” duyulmuyor, bu mevcut durum bir mutsuzluk ya da tatminsizlik yaratmıyorsa felsefeden söz etmek mümkün değildir. (Badiou, 2006a: 11-12) Bu nedenle ona göre felsefeye önem verilmeli ve felsefenin sınırları çizilmelidir. Bu anlamda yaptığı pek çok felsefe tanımı bulunmaktadır. Örneğin Badiou’ya göre felsefe, hakikatlerin “var”ının ve bu hakikatlerin birlikte mümkün oluşlarının dile geldiği düşünce yeridir. Bunu yapmak için, işlemsel bir kategori olan hakikat oluşturulur ve bu kategori düşüncede aktif bir boşluk açar. (Badiou, 2006a: 117) Felsefe, hakikat ve onun usulleri ile ayakta kalır. Badiou bunu şu betimlemesi ile daha açık kılar:

Felsefenin bir başlangıcı vardır: felsefe tüm tarihsel oluşumlarda var olmamıştır; felsefenin varoluş tarzı zamanda ve uzamda süreksizliktir (*discontinuité*). Demek ki, öncelikle felsefenin tikel koşulları gerektirdiğini varsaymak gerekir... Felsefenin koşullarını ‘toplumsal oluşumlar’ (*formation sociales*) gibi tek bir nesnel boyuttan ya da ideolojik, dinsel ve mitsel büyük söylemlerden hareketle belirleme umudunun başarısızlığa mahkûm olacağı açıktır. Felsefenin koşulları enlemesine oluşur, bunlar, tekbiçimli, uzun sürede tanınabilir ve düşünceyle ilişkisi görece değişiklik göstermeyen usullerdir (*procedure*). Değişmezin ismi açıkça bellidir: söz konusu olan ‘hakikat’tir. Felsefeyi koşullandıran usuller, ortaya çıkışlarında hakikat olarak tanımlanabilir olan hakikat usulleridir (*procedures de verite*) (Badiou, 2005a: 21).

Badiou kendi felsefe tasarımını oluştururken Heidegger’i, analitik felsefeyi, postmodern felsefeyi eleştirir ve Platoncu bir felsefeyi benimser. O Platon’dan çok etkilendiğini ve kendisinin çağdaş Platoncu olduğunu da dile getirir. Badiou felsefenin koşulları olarak gördüğü matematik, sanat, şiir, siyaset ve aşka dair ilk düşüncelere Platon’un ulaştığını savunur. “Platon’da felsefe matematikle, sanat ve şiirle, siyaset ve aşkla (*şölen*de görüldüğü gibi) mecburi bir diyalog içindedir. Bu

yaklaşım felsefenin bütüncül bir bilgi ya da sistem olduğu fikrinden çok uzaktır. Platon'a göre felsefe, kendisiyle bağlantılı olarak değil, başka bir şeyle-kişiyile, aşk duygusunun varlığı ile siyasi durum ve tartışmalar ile bağlantılı olarak düşünülebilir.” (Badiou, 2006b: 117) Öte yandan yine Badiou'ya göre Platon felsefenin, hakikat kategorisi olmadan bir yere varamayacağını da farkındadır. Badiou bu farkındalığı, “bu benim anti-modern ya da anti-çağdaş yanım” diyerek aktarır. Çünkü çağdaş eğilimlerde bu düşünce şüpheyile karşılanmakta, eleştirilmekte hatta inkâr edilmektedir. Badiou daha ileri giderek “felsefenin, sonsuz hakikatler olabileceği fikri olmaksızın pek bir anlamı olmadığını da söyleyeceğim” (Badiou, 2006b: 117) der. Ona göre bu fikir, klasik metafiziğin tanımında bulunmaktadır ama Platon'da sorgulayıcı ve parçalı bir şekilde bulunmaktadır. (Badiou, 2006b: 117) Badiou felsefi hakikati dile getirilemez olanla, söylenemez ya da mistik olanla bir yakınlıktan arındırır. Bunu her tekil hakikatin kökeninin bir olayda yattığını ifade ederek yapar. Yani hakikat gizli ve nedeni bilinemez bir sır değildir. Hakikat, bizzat mevcut bir olayla ortaya çıkar. (Badiou, 2006b: 119)

Badiou felsefeden Platoncu anlamda “bir tarafından güdülmeyen, matematiğin (kanıtlayıcı üslubun), şiirin (öznesiz bir ötenin), politikanın ve nesnesiz aşkın (aşk üzerine olan emeğin) kendi hakikatlerinin düşünce uzamı olan bir felsefeyi” anlar. (Badiou, 2005a: 10) O, buradan hareketle kendi teorisini oluştururken şiir, aşk, siyaset, sanat, matematik felsefenin koşullarıdır yani bunlar olmaksızın felsefe mevcut olamaz diyecek kadar ileri gider. Felsefenin dört koşulu vardır. Bu koşulların birlikteliği felsefenin doğuşunun koşulunu oluşturduğu için içlerinden birinin eksikliği felsefenin dağılmasına yol açar. Bunlar bilim, sanat, politika ve aşktır. (Badiou, 2005a: 23) Badiou felsefe mathemi taklit ederek bilim kurgusu, şiiri taklit ederek sanat kurgusu oluşturur ve bilim kurgusu ile sanat kurgusunun üst üste konuluşunu düzenleyerek bu iki kurgu arasındaki mesafenin ya da aralığın açtığı boşlukta, hakikatleri “yakalar/kapar” der. Bunu bir dizi çıkarım işlemi ile yapar. Felsefenin hakikatleri yakalamasını sağlayan çıkarma işlemlerinin karar verilemez olan, ayırt edilemez olan, türeyimsel olan, adlandırılmayan olarak dört kipliği vardır. Felsefe, “karak” hakikatlerin var olduğunu duyurur ve bu var olanı düşüncenin kavramasını sağlar. Badiou için felsefenin eylemi bu

“kayıp/yakalayıştır”. (Badiou, 2006a: 117) Badiou, “felsefe hakikatlerin varlığının yakalanışından herkes nasibini alsın diye herkese hitap eden, iktidar olma hedefi gütmeyen bir siyasi strateji gibidir” der. (Badiou, 2006a: 117) Badiou için felsefenin bir başka tanımı ise, onun hakikatin bilgisi olması ancak kendisinin kesinlikle bir hakikat konusu olmamasıdır. O, “Mallarmé der ki: ‘her türlü düşünce bir zar atımıdır,’ bana öyle geliyor ki bu esrarengiz formül felsefeye de 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,” der. (Badiou, 2006a: 11) Bu nedenle Badiou’ya göre felsefe kesin olandan uzak durmalıdır. “Kesin olan” demek, hakikatin, hakikatlerdeki raslantıyı ortadan kaldırması ve felsefenin kendini hakikat üreticisi ilan etmesi anlamına gelir. (Badiou, 2006a: 119) Badiou’nun bu felsefe tanımlarından hareket edildiğinde tıkanmış olan günümüz felsefesini yeni bir yörengeye oturtmaya çalıştığı görülmektedir.

Badiou “dünyanın felsefeye ayağa kalk ve yürü! dediğine eminim,” diyerek felsefenin kendisini yeniden var etmesine izin verir ve bunu bir dizi işlem ile ortaya koyar. (Badiou, 2006a: 25) O, ilk olarak varlık felsefesini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Badiou felsefesinde ontolojinin kavramlarıyla sıklıkla karşılaşılır, öyle ki formelleştirdiği ontoloji ile bir etik, estetik ve siyaset görüşü oluşturur. Bu nedenle “Alain Badiou ve Etik” isimli tezimizin birinci bölümünde Badiou’nun etik görüşünün temel noktaları üzerine bazı ön belirlemelerde bulunabilmek için, felsefesinin yapı taşları olan varlık, durum, olay, özne ve sadakat kavramları ele alınmaya çalışılacaktır. Bu nedenle tezimizin birinci bölümünün varlık ile ilgili ilk kısmında Badiou’nun Cantor’un küme teorisinden etkilenerek ortaya çıkardığı, “meta-ontoloji” kavramı ve ontoloji görüşü ele alınmaya çalışılacaktır. Badiou önce meta-ontoloji kavramını, ardından bu kavramdan hareketle *varlık*, *durum*, *olay*, *özne* ve *hakikat* kavramlarını ele alır. Bu nedenle, ontolojiden hakikate gidiş yolunu bu kavramlar vasıtasıyla açıklayarak, tezimizin etik ile ilgili kısmının temellerini atmaya çalışacağız. Öncelikle Badiou için var olmak demek, bir “durum”un elemanı olmak demektir. Sadece bir “durum”un yerleşik belirleyiciliği içinde “var” olunabilir. Bir durumda ifade bulamayanlara ise “var olmayan” denir. Var olmayanlar Badiou’nun

sisteminde “tutarsız çokluk” adını alır. Tutarsız çokluk olan var olmayanların bir “durum”a ait olmaları ancak “tutarlı” olmaları ile mümkün olur. Durumun kendi içinde, kendine ait kanaatleri ve bilgi düzlemi vardır. Bu nedenle bir duruma ait olan bireyler ancak o durumun belirleyiciliği altında bilirler ve kanaate sahip olurlar.

Öte yandan her durumun dışarıda bıraktığı, durumun tarafından kapsanmayan ve temsil edilmeyenler vardır. Bunlara “hiçlik”(nothing) denir. Bu “hiçlik”ler, durumun statüsünde boş küme olarak ifade edilir. İşte bu dışarıda kalanların durum içinde, hiçlik ile temsil edilmeleri durumun önceden belirlenmiş bir yapıda olmadığı kanıtı olarak gösterilir. Dışarıda kalan ve temsil edilmeyen hiçlikler, her an durum içinde değişikliğe sebep olabilecek raslantısallığa sahip olduğu için, belirlenebilir bir koşul ve zamandan söz edilemez. Durum içindeki bu hiçlikler nedeniyle, tamamen belirlenimsiz anlarda, imkânsız ve duruma özgü “olay”lar meydana gelir.

Tezimizin birinci bölümünün “Olay” başlıklı kısmında geniş bir yer vermeyi planladığımız “olay” kavramı, Badiou’nun en önemli kavramlarından biridir. Badiou’ya göre “ihtiyacımız olan felsefe düşüncenin olayın ağırlığını endişesizce olumlayıp kabul edebilmesini temin eden felsefedir. İhtiyacımız olan felsefe, şeylerin yapısına dair bir felsefe değildir. Olup bitenlerin indirgenemez tekilliğine açık bir felsefeye, beklenmedik olanın getirdiği sürprizle beslenebilecek bir felsefeye ihtiyacımız var. Böyle bir felsefe bir olay felsefesi olacaktır.” (Badiou, 2006a: 25)

Olay, zaman/mekan ya da belirli koşullara bağlı olmadığı için “imkansız” olan olarak tanımlanır. Olayın asli niteliği, imkansız olmasıdır. Olay, durumun dayattığı her türden tutarlı bilgi ve yasayı tehdit eder, bunlara dışarıdan bakar ve varolan durumu her an değiştirebilir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, olayın bu tehditi neticesinde durumun belirlenmişliğinden söz edilemez. Olay iki şekilde işlem görebilir. İlk olarak, durum tarafından reddedilerek ve onun farklı yanı görmezden gelinerek durumun statüsünce duruma içkin bir hale getirilir, bir nevi uysallaştırılır. İkinci olarak ise, durum içinde bu olaya tutunanların varlığı neticesinde “yeni” bir “oluş”a olanak sağlanır. İşte bu ikinci işlemi uygulayanlara yani durum içinde olaya tutunanlara, özne denir.

Badiou'nun "Özne" kavramı tezimizin birinci bölümünün bir alt kısmında ele alınmıştır. Badiou'ya göre "dünya bizden bir teklik felsefesi, bir çağdaş rasyonalite felsefesi ve bir olay felsefesi istiyor. Bu bize yeni bir özne öğretisi sunma hakkı veriyor. Badiou'nun amacı Descartes, Kant ve Hegelinkinden farklı terimlerle bir özne tanımı ortaya koyabilmektir." Bu özne evrensel bir özne değildir, tekil bir öznedir. Tekil olmalıdır çünkü her zaman özneyi bir hakikat olarak kuran bir olay olacaktır. (Badiou, 2006a: 25) Özneler soyut, genellenebilir ve tümel değil, tikel ve birbirleriyle karşılaştırılmaz, kıyaslanamaz ve genelleştirilemez tümevarımlardır. (Badiou, 2006b: 53) Özneler durum tarafından dışarıda bırakılmış imkansız bir olaya tutunurlar. Olayın olduğunu söylemek ancak öznenin tutunması sayesinde olur. Bu olaya tutunmaya sadakat denir.

Tezimizin birinci bölümünde "olay"ın ortaya çıkışında önemli mekanizmalardan biri olan sadakat kavramına, yine aynı adı taşıyan "Sadakat" başlıklı kısımda yer vermeye çalışacağız. Badiou'nun olay felsefesinde, bir sadakate olaya tutunanlar, durumun bilgi ve yasa dayatmasının dışına çıkarak, duruma dair bambaşka bir bakış açısı elde ederler. Bu başka bakış elde etme haline Badiou "özne" adını verir. Bu özne yalnızca kendi yakalanışı içinden geçen hakikatlere açıktır. (Badiou, 2006a: 118)

Buradan hareketle birinci bölümün "Hakikat Etiği" başlıklı kısmına geçerek, Badiou'nun olay, sadakat ve özne bağlantısıyla hakikat arasındaki ilişkiyi kurabiliriz. Badiou'ya göre, etiğe konu olacak soyut bir öznenin yokluğu nedeniyle, genel bir etik kavrayışı var olamayacaktır. Çünkü yalnızca özneler, olayın açığa vurduğu temsil edilmeyenlere dair "Hakikat"ı ortaya çıkartırlar. Hakikat, öznel bir sadakati gerektirir. Hakikat bir süreçtir ve olayın ortaya çıkması ile bir özne tarafından yaratılır. Bu nedenle hakikat, olay ve öznenin sonra gelir. Ancak Badiou için bu her özne için aynı şeyin olduğu, dolayısıyla genel-geçer evrensel kabullerin var olduğu anlamına gelmemektedir. Badiou'ya göre hakikat etiği, aşta mutluluk, bilimde sevinç, siyasette şevk ve sanatta yaratma gibi bir şeydir. Yani eylemden kaynaklanmayan, tekil ve somut olan öznenin kendi yolculuğu sonucu ortaya çıkarılan bir ürün olarak etikdir. Ortaya çıkartılan hakikat bu nedenle bir 'durum'a ait olmasından dolayı hem tekildir, hem de, o duruma ait tüm çoğullukları kapsadığı için

evrenseldir. Badiou'ya göre etik, işte bu tanımlamalar nedeniyle bir 'hakikatler etiği' olmalıdır. (Badiou, 2006a: 119)

Çalışmamızın bu bölümünde, Badiou'nun ontoloji görüşünden hareketle özgün bir fikir olarak ortaya koyduğu hakikat etiğine derinlemesine değinildikten sonra, etik ile bağlantılarını kurduğu insan ve etik ilişkisi, öteki ve etik ilişkisi ve nihilizm ve etik ilişkisi kısımları ele alınarak kavramsal çerçevenin sınırları belirlenmiş olacaktır.

Badiou'nun etik görüşünde "insan" ve "öteki" problemleri de ağırlıklı bir önem taşımaktadır. "İnsan" ile ilgilenmesinin nedeni, insan haklarının kötümser bakış açısından hareket eden etik yaklaşımların problemlerinden dolayıdır. "Öteki" kavramının ele alınması ise ötekiden hareketle ortaya konan, sadece öteki etrafında dönen ve 'ben'i budayan etik yaklaşımların açmazlarından dolayıdır. Badiou'nun öteki üzerine olan düşünceleri nihilizm çağrısında bulunmaktadır. Ona göre günümüzdeki etik anlayışlarında ötekini fark etmek ve ötekiye saygı duymak söylemleri geliştirilmiştir. O, nihilizme gönderme yaparak, Nietzsche'nin 'insanlık, bir şey istemektense, hiçliği istemelidir' şeklindeki nihilist düşüncesini, hakikat etiğinin temeline oturtur. Badiou Nietzsche'nin Platon'dan başlayarak özetlediği hakikat tarihinin kabul edilmesi durumunda nihilizmin kaçınılmaz olduğu sonucunu kabul eder. Nietzsche tarihi ele alırken bu tarihin, hakikatin "hiç"e doğru gidiş tarihi olduğunu söyler. Bu tarihin yolculuğu ilk olarak Platon'la başlayan, sadece bilge kişinin hakikate ulaşabildiği dönem ile başlar. Burada idealardan oluşan hakikat vardır. Bu dönemden sonra gelen ikinci dönem hakiki dünya içinde olduğumuz dünya değildir, vaat edilen bir dünyadır görüşünün savunulduğu Hıristiyan dönemdir. Kanıtlanamayan ve ulaşılamayan hakiki dünyanın bir ödev olduğunu söyleyen Kant felsefesi üçüncü dönemdir. Kanıtlanamayan, ulaşılamayan dünyanın varlığının kabul edilmesi durumunda bir ödev sorumluluğunun kimseye yüklenemeyeceğini savunan Pozitivizm dördüncü dönemdir. Tanrının ölümü ile hakiki dünyanın tamamen ortadan kaldırıldığı nihilizm dönemi beşinci dönemdir. Bu dönemden sonra Tanrıdan boşalan yere insanın konulduğu dönem gelmektedir. Tüm bunlardan sonra şu anda yaşanılan dönem ise hem Tanrının hem insanın ortadan kaldırıldığı nihilizmin kaçınılmaz olarak Avrupa'nın gündeminde olacağı dönem gelecektir. (Kalaycı, 2011:

1-2) Badiou Nietzsche'nin nihilizm ile ilgili olan düşüncelerine ve hakikatin ortadan kalkmış olduğu görüşüne katılır. Ancak onun ayrıldığı nokta bu anlamda ümitsizliğe kapılmamasında yatar. Badiou tam da buradan hareketle çağdaş felsefeci kimliği ile tarihe dönerek yeniden hakikatin izini sürer. Yine de Badiou etiğin nihilist bir yanının olduğunu dile getirir. Badiou “nihilizme gelince, nihilizmden bağın geleneksel figürünün bozulmasını ve bağ gibi görünen her şeyin varlık biçimi olarak bağlantısının kopmuşluğunu anlamamız kaydıyla, çağımızın nihilizme tanık olduğunu kabul ediyoruz” der. (Badiou, 2005a: 43) Bu nedenle bu bölüm içerisinde nihilizm kavramının çıkış noktası ve Nietzsche'deki anlamı ve Badiou etiği ile bağlantısı ele alınarak konu daha açık hale getirilmeye çalışılarak birinci bölüme son verilecektir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, “Alain Badiou'nun Etik Eleştirisi” başlıklı kısım ile birlikte, Badiou'nun etik üzerine olan görüşleri, teorisi ve eleştirileri ele alınmaya çalışılacaktır. Badiou'nun etik konusundaki hassasiyetinin iki önemli nedeni bulunmaktadır: Badiou, etik üzerine çalışmalarına başladığında ilk olarak etik ile ahlak arasındaki ayrım yapılırken etiğin, ahlak incelemesi olduğunu, ancak onun günümüzde yalnızca ahlaka dönüştüğünü belirtmektedir. “Ona göre etik amacından saptırılmıştır. Çünkü Etik, Yunancada, iyi bir varoluş tarzı, bilgece bir eylem yolu arayışına karşı gelmekteyken ve bundan dolayı etik, felsefenin bir parçası, pratik varoluşu “iyi” tasarımı etrafında düzenleyen parçasıyken, bir anda “şişirilmiş” olarak kurumların kendi otoritelerini sağlama aracı olarak tasarlanmıştır.” (Badiou, 2006b: 17) İkinci olarak ise, “bazı âlimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, -kaderine çoktan razı olduğu halde birdenbire, nedenini anlamadan herkesin gözdesi haline geliveren bir kızkurusu gibi- aniden parlak gün ışığına maruz kalma, halkın, avamın diline düşme, basında, televizyonda, hatta hükümet demeçlerinde zikredilme talihini ya da talihsizliğini yaşarlar. Fena halde felsefe dersi kokan ve Yunancadaki köküyle akla Aristoteles'i getiren etik kelimesi, bugün sahnenin ortasına yerleşmiş vaziyettedir” (Badiou, 2006b: 17) diyerek içi boşaltılmış bir etik kavramının bir anda bu şekilde her alanda kullanılmasını eleştirerek etik hususunda özenli olmak gerektiğini düşünür. Badiou'ya göre Aristoteles ile birlikte bağımsız bir disiplin olarak ele alınsa da etik

genellikle mantık ve fiziğin yanında üçüncü bir disiplin olarak görülmüştür. Badiou özellikle stoacıların felsefeyi kabuğu mantık, beyazı fizik, sarısı etik olan bir yumurtaya benzetmelerinden hareketle bu düşüncesini destekler. Buna göre etik, mantık ve fizik tarafından çevrilmiş ve belirlenmiş bir biçimdedir. (Gündoğan, 2010: 108) Badiou, dünyanın etik çılgınlığı altında olduğunu, kapitalizmin kendi menfaati için ‘ahlaki terörizm’ uygulamaya çalıştığını ve insan hakları temelinde sözde yeni özgür düşünce biçimleri yaratma girişimleri olduğunu ileri sürer.

Badiou, ilk eleştirisini etik kavramı üzerine yaptıktan sonra, insanı kötülüğe karşı koruyan bir bakış açısı sergileyen ‘insan hakları’ bağlamında etik belirlenimler oluşturmak yerine, ‘iyi’nin ve ‘kötü’nün ne olduğundan yola çıkarak tanımlamaların yapılması gerektiğini söyler. Bu amaçla tezimizin ikinci bölümünün “İyi” ve “Kötü” kısımlarında bu kavramlarının Badiou felsefesindeki karşılıklarına yer verilecektir. Buna göre iyi, bir duruma ait hakikatin ortaya çıkartılmasıdır. Kötü ise, ancak bu iyi’nin karşıtı olarak tanımlanabilecek bir şeydir. Badiou’ya göre günümüzdeki etik kavramı ‘kötü’den türetilmiştir. Çünkü etik terimi, başta insan ve diğer canlı varlıkların haklarıyla alakalı tutularak öncelikle onların ölümlü olması temeline dayandırılmıştır. Yani, ‘kötü’ tanımlanarak kötülüğe karşı yapılması gereken yasaların oluşturulması yoluyla etiğin evrenselleştirilmeye çalışıldığını belirtmektedir. Ona göre bunun en güzel örneği ise ‘insan haklarının kötülük görmeme hakları’ olarak yansıtılmasıdır. Badiou’ya göre kötüden hareket edilmesinin sebebi kötüye ilişkin mutabakat sağlamanın iyiye ilişkin mutabakat sağlamaktan kolay olmasıdır. Bu kolaycılığın ortaya çıkardığı problemleri derinlemesine ele alan Badiou’nun düşüncelerine “İnsan Hakları Sorunu” başlıklı kısımda yer verilmeye çalışılacaktır.

Badiou, insan hakları temelli günümüz etik anlayışlarını eleştirerek başladığı etik görüşlerinde, bu etik anlayışların temel problemi olarak, insanın doğası gereği kötülük görmeme haklarına sahip olduğunun düşünülmesini görür. Oysa, felsefenin bir alt dalı olan etiği hatta felsefenin kendisini, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olduğu kabulünden hareket ettirmek oldukça büyük sorunlar yaratacaktır. Badiou felsefenin insan doğasının arkasına sığınarak hiçbir yere ulaşamayacağını söyler.



Felsefe ne zaman insan doğasının arkasına sığınır, -tıpkı tarihin seyrinde ortaya çıktığı gibi- kendi kendisini küçülterek doğrudan bertaraf etmiş olur. Kendisini bertaraf eder, çünkü bu durumda insan doğasının kurulu modeline bekçilik etmekten, onun propagandasını yaparak onu katılaştırmaktan başka bir işi kalmamış olur. (Badiou, 2009d: 84)

Ona göre, bu nedenle, insan doğasına yüklenmiş bir haklar teorisinden uzak durmak gerekmektedir. Aynı zamanda bu hakların siyasi arka planları için içine katıldığında masum bir koruma altına alma gücünden uzak oldukları, varolan şeyin daha çok “Batılı” devletlerin güç ve üstünlük mücadelesi olduğunun görüleceğini düşünmektedir. Bu konudaki düşünceleri bir hayli dikkat çekmiş olan Badiou’nun insan hakları ile ilgili eleştirilerine geniş bir şekilde yer verilmesi planlanan bu kısımda, onun önerilerine de yer verilmeye çalışılacaktır.

Badiou ayrıca etik ile ilintili olarak kötülük sorunuyla ilgilenmektedir. Bizim çalışmamızın üzerinde durmayı planladığı önemli kısımlardan birisi de budur. Çünkü Badiou üstüne basa basa, günümüzdeki etik ideolojinin köklerinin daha çok kötülüğün mutabakatına dayandığı savını dile getirir. O, kötünün varlığı üzerine konuşmanın bile, kötüyü ortaya çıkaracağını düşünmektedir. Ona göre kötü, iyiden sonra ele alınmalıdır, iyiden hareket etmelidir. Ancak tam aksine kötünden hareketle oluşturulmuş bir etik mutabakat bulunmaktadır. Badiou’ya göre kötü, bir olayın boşluğunun açığa çıkarılması, sadakatin belirsizliği ve bilgilerin bir hakikat tarafından zorlanması şeklinde ele alabileceğimiz hakikat sürecinin üç boyutuna bağlıdır. Bu boyutlar kötülük türlerini ortaya çıkarmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde kötülük türleri ayrıntıları ile ele alınacaktır. Bu sayede kötülük probleminin Badiou’nun etik görüşünde kendisine nasıl bir yer bulduğu ele alınacak ve açık bir şekilde değerlendirilecektir.

Çalışmamızın ikinci bölümünün “İnsan Hakları Açısından Alain Badiou’nun Etiğine Yöneltebilecek Eleştiriler” kısmında, genel olarak Badiou’nun etik görüşünün ne olduğu, diğer etik görüşlerine getirdiği yorumlar ve eleştiriler doğrultusunda ele alınacak ve hatta konu bütünlüğünün sağlanması amacıyla Badiou’nun teorisinin eleştirilebilecek noktalarına da değinilerek sonuç kısmına geçilecektir.

Sonuç kısmında tezimizin en başında ele almayı planladığımız konuların tez içeriğinde ele alınması neticesinde ortaya çıkan, Badiou felsefesi ve etik düşüncesinin çıkış noktası, ara durakları ve vardığı nokta bütünlüklü bir şekilde ortaya konup sistemdeki olası problemler, eleştirilecek ve kabul edilecek noktalar ele alınmaya çalışılacaktır.

## 1. BÖLÜM: ALAIN BADIOU'NUN ETİK GÖRÜŞÜ

### 1. 1. Etik Görüşünün Temel Noktaları Üzerine Bazı Ön Belirlemeler

#### 1. 1. 1. Varlık

Alain Badiou'nun etik görüşü, son yıllarda sıklıkla gündeme gelen 'etik' kavramını yeniden ele alma, tanımlama ve temsil etme üzerine kurulmuştur. Bu nedenle etik ile ilgili düşüncelerini ele aldığı *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* ve etik ile ilgili bağlantısını çözebilmemiz açısından bir ontoloji formülasyonu oluşturduğu *Being and Event* ve *Theoretical Writings* bazı çevrelerce son yüzyılın en iyi kitapları sayılmıştır.

Günümüz felsefesine gelinceye kadar, varlığın tanımını, ne olduğunu, sınırlarını ortaya koymaya çalışan metafizik oldukça önemli bir kapsama sahip olmuştur. Metafizik, tarihsel süreç içerisinde, gerçekliğin yapısını inceleyen bir felsefe disiplini olarak görülmüştür. Metafiziğin gerçekliğin veya varolanın ya da varlığın yapısını inceleyen bir disiplin olarak tanım alanı belirlendiğinde, ontoloji ile iç içe geçtiği söylenebilir. (İyi, 1999: 7)

Felsefenin kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları da tüm öteki bilimler olarak tasarlanan ağaç anolojisi bize, en önemli yerin kök olması nedeniyle, her dönemde metafiziğin değerli olmasını olağan gösterir. Yüzyılımızda metafizik Viyana Çevresi filozoflarının saldırılarına maruz kalsa da, Heidegger ve Whitehead gibi filozoflar tarafından her adımda başvurulması gereken bir disiplin olarak düşünülmektedir. Hatta metafizik, Bergson tarafından felsefe yapmanın tek yolu olarak gösterilmektedir. (İyi, 1999: 8)

Metafizik üzerine tartışmalar Antik Yunan'da başlamış, Parmenides, Platon gibi filozoflar tarafından ele alınmış ve ilk tartışmaları belirleyen kişi olarak da Aristoteles kabul edilmiştir. Aristoteles'in varlık üzerine araştırma yaptığı çalışmalarının Rodoslu Andronikus tarafından toparlanarak *Metafizik* adının verilmesiyle, *-meta* takısının problemlerinden dolayı, bu çalışmanın içeriği pek çok

filozofca farklı, çoğu zamanda yanlış yönlere çekilmiştir. Filozofların metafizik üzerine bu tutumlarda bulunmalarının nedeni, metafiziğin ne olduğu üzerine yapılan açıklamaların hangisini kabul ettikleriyle alakalıdır. Çünkü “metafizik nedir?” sorusuna verilen cevaplar olumlu ve olumsuz değer alabilmektedir. Örneğin; metafiziğin çalışma alanlarından birinin de “*teoloji*” olması (Aristoteles, 1026a: 18) belirli dönemlerde yalnızca Tanrıbilim olarak anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu sebepten, metafiziğe ilişkin önemli anlam değişikliği Ortaçağ’da kendini göstermiş ve artık metafizik, Ortaçağ’ın dünya tasavvurunun etkisiyle doğayı aşan, doğadan ayrı var olan anlamlarında kullanılmaya başlamıştır. (İyi, 1999: 10) Bazı filozoflarca bu durum metafiziği yörüngesinden saptırılmış ve asıl amacını yitirmesine sebep olmuştur.

Tüm bu problemlerden dolayı bazı Aristoteles yorumcuları bu çalışmanın adına *Metafizik* denilmesinden ziyade, ‘İlk Felsefe’ denilmesinin daha doğru olacağı konusunda ısrarcıdır. Zaten Aristoteles’in varlık üzerine bu çalışmalarını, bu eserinin -1004a 3, 1026 a 25, 1061b 18 gibi- bazı bölümlerinde ‘İlk Felsefe’ olarak kullandığı da görülmektedir. (Aristoteles, 1996: 1004a, 3, 1026 a 25, 1061b 18) Çünkü Aristoteles’in asıl incelemesi, “varlık olarak varlık” üzerinedir. Aristoteles’e göre ilk felsefenin ana konusu “varlık olmak bakımından varlık ve varlığa özü gereği ait olan ana niteliklerdir.” (Aristoteles, 1996: 1003a 15-25) Aristoteles felsefesinde Tanrı’yı, var olanların tümü olarak gösteren bir iddiaya rastlanmamaktadır. Bu nedenle varlık olarak varlık araştırması, yalnızca *teolojiye* ya da fiziğe indirgenemeyecek kadar geniş bir kapsama sahiptir. Fakat Aristoteles’ten sonra Plotinos ile birlikte Ortaçağ’da, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu geniş kapsam gözetilmemiş ve metafizik, Ortaçağ’ın düşünüş tarzına geçiş yapmıştır. Devam eden süreçte Aquinolu Thomas metafiziğin içine Tanrı fikrini katarak, onu “şeylerin varlık nedeni”ne ilişkin bir bilim haline getirmiştir. (İyi, 1999: 14)

Yeniçağ’da Francis Bacon, “*Philosophia Prima*” öğretisini geliştirerek bu yeni felsefeyi metafizikten ayırmış ve içindeki Ortaçağ kalıntılarını ayıklamıştır. Öte yandan Bacon bu yeni denilebilecek metafizik yaklaşımı tıpkı fizik gibi bir doğa bilimi haline getirerek, varolanın ötesi üzerine yapılabilecek soruşturmaları da engellemiştir. (İyi, 1999: 14)

René Descartes, Bacon'ın doğa bilimi formuna bürünmüş metafizik görüşünün açmazı olarak gördüğü; Tanrının varlığının eksikliği problemini, İlk Felsefe'nin (*Premier Philosophie*) kapsamına almıştır. (İyi, 1999: 14)

Ancak Descartes'ın ardından Hobbes, Locke ve Hume öğretileriyle metafiziği, bilgi kuramına (*Epistemoloji*) bağlı bir hale getirmiştir.

Kant'la birlikte metafizik bir konu alanı olmaktan çıkmış ve Kant böyle bir bilginin gerçekten olanaklı olup olmadığı ve olanaklı ise nasıl olanaklı olduğu üzerinde durmuştur. (İyi, 1999: 18) Kant'tan sonra metafizik *a priori* olan yani deney ve gözleme dayanmayan sorularla ilgili bir alan olarak ele alınmıştır. (İyi, 1999: 10)

Kant ile bir dönüm noktası yaşayan metafizik, ondokuzuncu yüzyıl ile birlikte hızla gelişmekte olan bilimler karşısında yeniden canlanmaya başlar. Yirminci yüzyıl ise neredeyse bilim ile metafizik çatışmasından oluşan bir yüzyıl olur. (İyi, 1999: 21) Bu yüzyılda Aristoteles'ten itibaren süregelen İlk Felsefe, Nicolai Hartmann ile birlikte yerini "Yeni Ontoloji"ye bırakır. Hartmann yirminci yüzyılın bütününe göz önüne aldığımızda çok güçlü bir etkiye sahip olmasa da, sadık bir Aristoteles izleyicisi olarak dikkatleri çekmeyi başarır. Hartmann'ın *Yeni Ontoloji*'de Edmund Husserl'in *Fenomenoloji* yaklaşımından etkilendiği de görülmektedir.

Yirminci Yüzyılda Heidegger'in Varlık konusunu, *Varlık ve Zaman*'da değişik bir açıdan ele almasıyla "Varlık nedir?" sorusu yeniden sorulmuştur. Heidegger bu anlamda oldukça dikkat çekmiştir. Onun dikkatleri üzerine toplamasının ilk nedeni; varlığın bir nesne olmadığını ve diğer var olanlar gibi kendini göstermediğini söylemesidir. (Heidegger, 2008: 13) Bu araştırma Heidegger'i "varlığın anlamı nedir?" sorusuna ulaştırmıştır. Bu nedenle Heidegger için varlığın araştırılması esnasında bulunması istenen şey "varlığın anlamıdır." (İyi, 1999: 46)

Heidegger'in katkıları ile birlikte özellikle metafiziğin felsefe tarihindeki önemli bir sorun olduğu hatırlanmıştır. Onda metafizik "varolanı varolan olarak

tasarımlayan düşünme olan felsefe” olarak tanımlanmaktadır. (İyi, 1999: 59) Heidegger, metafiziğin araştırdığı konuyu değerli bulmasına rağmen varlığa ilişkin soruyu yanlış sorduğu kanısındadır. Buna göre metafizik varlığı araştırmak isterken, “varolan olarak varolanın” bütünü ve onun ötesini sormuş bu nedenle de varlığın kendisini tanımaktan uzak kalmıştır. (İyi, 1999: 45) Bu yanlış sorulan soru, pek çok varlık tasarımı geliştirmemizden başka bir şeye yaramamıştır. Heidegger’e göre, “metafiziğin varolan olarak varolanın bütünü üzerine sorduğu soru, varlığa ilişkin asıl sorulması gereken varlığın anlamı sorusunun unutulmasına yol açmıştır.” (İyi, 1999: 46) Ona göre metafizik, varlığı dile getirdiğini sanarak aslında farkında olmadan sürekli olarak varlıktan uzaklaşmıştır. (İyi, 1999: 50) Heidegger’e göre, felsefe tarihi, metafizik düşünüşten kaynaklanan varlığın unutulmasının tarihidir. (İyi, 1999: 52) İşte varlığın anlamının ne olduğu sorusunun unutulmuş olması nedeniyle Heidegger ilk olarak, varlık sorusuna eğilmiştir. (İyi, 2000: 58)

Heidegger’in Varlığı/Varlığın anlamını soruşturmakta bir diğer amacı da, “insanın yurtsuzluğuna” bir çözüm bulmaktır. İnsanın özüne ilişkin bir belirleme ancak onun varlıkla ilişkisi sayesinde yapılabilir. Çünkü “insan, her an metafizikle iç içedir. Metafizik, varolmanın temel olgusudur. O, varolmanın ta kendisidir.” (İyi, 1999: 43) Ancak metafizik, varlık ile insanın özü arasındaki bağı da kaybetmiştir. İnsan bu metafizik düşünüş yüzünden “yurtsuz” kalmıştır. (İyi, 1999: 50) Bu nedenle varlığın anlamı mutlak surette yeniden ele alınmalı, incelenmeli ve yeni bir ontoloji üretilmelidir.

Badiou da ontoloji soruşturmasında varlık olarak varlığı ele almanın doğru olduğunu düşünmektedir. Onun bu noktada can alıcı ve özgün katkısı ise *Matematik Ontoloji* savıdır. Yani Badiou, Aristotelesçi anlamda bir İlk Felsefe belirleme ya da Heideggerci anlamda Dasein’in Varoluşsal Analitiği türünden bir şey söylemez. O, süregelen felsefeden farklı bir şey söylemektedir. Badiou’nun “matematik ontolojidir” savı, oldukça eleştirilmiştir. Burada eleştiri noktası, özgün katkı olan yeni ontoloji görüşünden çok ontolojinin matematik üzerine oluşturulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü varlık üzerine olan düşünceleriyle oldukça ses getirmiş Aristoteles ve Heidegger gibi filozoflar, meta-ontoloji fikrine sıcak bakmayacaklardır. Örneğin Aristoteles’e göre varlık bilimi, matematik ya da fizik

değildir. İlk felsefe, varlığın neliğini parçalamadan ele aldığı için fizik, matematik gibi bilimlerden ayrılır. Bu bilim kendi amacını kendinde taşır ve bu ona, özgür bir bilim olma statüsünü kazandırır. (İyi, 1999: 12)

Ancak, eğer ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey varsa, bu şeyin bilgisinin teorik bir bilime ait olacağı açıktır. Bununla birlikte bu bilim ne fiziktir ne de matematik; bunların her ikisinden de önce gelen bir bilimdir. Çünkü fizik bilimi, bağımsız bir varlığa sahip olan, ancak muhtemelen maddeden bağımsız olarak var olmayıp, onun içinde gerçekleşen varlıkları ele alır. Oysa İlk Bilim'in konusu, aynı zamanda maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır. (...) Bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı evrensel olması gerekir. Varlığı varlık bakımından ele almak, yani aynı zamanda onun özünü ve varlık olmak bakımından onun özüne ait olan niteliklerini incelemek bu bilime ait olacaktır. (Aristoteles, 1996: 1026a 10-30)

Matematikçi bile aksiyomlardan ancak onları konusuna uygun bir biçimde uygulayarak yararlandığına göre matematiğin ilkelerinin incelenmesi de İlk Felsefe'nin alanına ait olacaktır. (Aristoteles, 1996: 1061b 20)

Aristoteles'e göre matematik bilimi de fizik bilimi gibi varlığın belirli bir parçasını inceleyen eksik bir bilimdir. Bu yönüyle Badiou'nun meta-ontoloji savı, Aristoteles'in sisteminde kendisine yer bulamayacaktır.

Heidegger'e göre ise matematik kesinlik taşır, bu nedenle önemsenebilir, ancak o düşünceyi ve varlığı tekniğin denetimine sokar. Bu nedenle matematik varlığın temeline konulamayacaktır.

Heidegger bilimlerin varolan ile ilgilenmelerinden hoşnuttur ancak yalnızca varolanlarla ilgilenmek varolanın ötesi, temeli hakkında bir şey söylememize izin vermez. Metafizik ise varolanın hangi temelden çıktığını, hangi temelde durduğunu sorar. (İyi, 1999: 40) Metafizik ile bilimin ayrıldığı nokta burasıdır. Metafizik varlığa, varolanın temelini araştırırken varolanın kendisini araştıran bilimlerden daha yakın olur. (İyi, 1999: 40) Öte yandan Heidegger metafizik bilimin sormak istemediği bir başka soruyu sorma cesaretine sahiptir der. Bu soru; "niçin hep varolan var da hiç 'Hiç' yok" sorusudur. (İyi, 1999: 40) Heidegger varolanın

kendisine eğilerek onun yadsıdığı Hiç'e ulaşmaya çalışır. Hiç'in araştırılması, herhangi bir nesnenin araştırılmasından başkadır. Çünkü Hiç, bir nesne ya da varolan olarak verilmemiştir. Bu nedenle o ancak ona ilişkin bir yaşantı ile tanınabilir. Heidegger'e göre bu yaşantı 'koru'nun yaşanmasıdır. (İyi, 1999: 42) Bu korku, özel bir durumdur, ender zamanda kendiliğinden ortaya çıkar varolanın tümünü ortadan kaldırır, tamamen dayanaksız bırakır ve işte tam bu durumda Hiç'i tanırız. (İyi, 1999: 42) İşte bu etkinlik ne bilimle ne matematikle elde edilebilecek bir etkinliktir. Bu nedenle meta-ontoloji yani matematiksel ontoloji fikri Heidegger tarafından kabul edilebilecek bir fikir değildir.

Badiou ise matematiği, tam da ontolojinin temeline yerleştirebilecek kadar tam ve kesin bir bilim olarak görmüştür. O, matematiğin ontoloji olduğu savıyla felsefeyi ontolojiden ayırmıştır. Ona göre, ontolojik araştırma yani 'varlık olarak varlık' söylemi felsefeden kaynaklanmamaktadır. Badiou bu konuda, "kendi adıma ben Antik bir soru olarak varlık-olarak-varlığın bile felsefeden doğduğu kanısında değilim. Bu soru, bilimin alanına ait bir sorudur" demektedir. (Badiou, 2005a: 17) Badiou daha açık bir ifadeyle, "her niteliğe öncel olan varlığın bilimi yalnızca matematik olmuştur" der. (Badiou, 2004d: 40) Onun kavrayışında bu durum varlık üzerine düşüncelerin belirtildiği ilk zamandan itibaren böyledir ve hep böyle olacaktır. Badiou'ya göre bu eleştirilerin nedeni Leibniz'den bu yana 'bir' olarak varolmayan şeyin varlık olmayacağına yönelik dayatmadır. Matematik 'bir'den değil, çokluktan hareket eder. Badiou'ya göre 'bir' için duyulan kaygı bizi yalnızca metafizik kaygılara ve teolojik hâkimiyete hapseder. Ona göre bunun yerine asıl kabul edilmesi gereken nokta varlığın *saf çokluk* olduğudur. Bu kabulden hareketle varlık üzerine sorulan asıl soru da bir ile kurulan varlık temelli ilkenin hâkimiyeti ortadan kaldırılabilir mi sorusu olmalıdır. (Badiou, 2004d: 40)

Felsefe tarihi boyunca ontolojik soruşturma yapılırken sorulan "varlık nedir?" veya "gerçekten varolan nedir?" sorusuna idea, töz, monad, tin gibi pek çok yanıt verilmiştir. Badiou ise bu soruya matematik ontoloji savından yola çıkarak, varlık yalnızca saf ve tutarsız çokluklardır (*pure, inconsistent multiplicity*) diye cevap verir. Matematik, ontolojinin sağladığı bu saf ve tutarsız çoklukların, 'durum (*situation*)' içinde sunulmasıdır. Tutarsız çoklukların durum içinde sunulması ise



'bir-olarak-sayma (*count-as-one*)' işlemine dayanmaktadır. Burada durumun saymadan önce varolan tutarsız veya saf çokluk ve saymadan sonra varolan bir veya tutarlı çokluk olarak iki yönü bulunduğunu belirtmemiz gerekir. İşte bir durumdan söz etmemize izin veren, tutarsız çoklukları tutarlı kılan bir olarak sayma işlemidir. (Feltham, 2008: 88)

Burada tutarlı ve tutarsız çokluk ayrımlarının neler olduğunu ifade etmemiz anlamamızı kolaylaştıracaktır. Tutarsızlık, tanımlı ve belirli olmayanın, henüz sayılmayanın ve ontolojik bir durumda sayılacak olanın ontoloji içi bir niteliğidir. Tutarsız çokluk ise yalnızca düşünebilmemize ve eylemimize göre oluşmaktadır. Bu, Kantçı anlamdaki kendine-şey veya algının daha biçim verilmemiş bir nesnesi gibi bir şey değildir. Düşünmemize ve eylemimize göre oluşan bir şey olduğu için kendinde sunulabilir bir şey de değildir. (Hallward, 2007: 8) Durum, tutarlı bir sunumdur. Ancak her durum içinde bir de boşluk vardır. İşte bu boşluk tutarlı bir durumun içinde tutarsız bir çokluğun da yer almasını sağlar. (Hallward, 2007: 8) Badiou için durum içinde çokluklar (tutarlı-tutarsız) oldukça önemlidir. Bu nedenle çokluğu üç şekilde ele alır: (Badiou, 2004d: 41)

- 1- İlk olarak saf çokluk (*pure multiplicity*), birin gücünden çıkarıldığı kadarıyla varlığın sınırsız kaynaklarını düzenleyen çokluktur. Bu çokluk kendi başına ve tutarlı olamaz. Çünkü açıktır ki bu anlamda bir zorlama, çokluğun kendisi için birin gücünü temel alacaktır ve onaylayacaktır.
- 2- Çokluk, tutarlı bir sınırlandırma biçiminde mevcut olamaz. Yani eğer ontoloji varsa, olduğu haliyle tutarsız çoklukların teorisi olmalıdır. Bu ayrıca ontolojide düşünülen şeyin çokluktan başka herhangi bir yüklemine olmamasını sağlamaktadır.
- 3- Varlık olarak varlığın bilimi kendi içinde birin güçsüzlüğünü ortaya çıkarmalıdır. Sadece dışsal bir çürütme, bir olmaksızın çokluk için yetersiz bir kanıttır. Birin olmadığını gösteren şey, çokluğun kendisinin tutarlı düzenlenişidir.

Badiou, matematik ile ontolojisini kurduğu için her matematik çalışmasının ontolojiye katkı sunduğunu düşünür. Ancak Badiou, yalnızca matematikten hareket etmez. Onun asıl ilgilendiği alan meta-ontolojidir. Yani ontoloji olarak matematiktir.

Badiou'ya göre ontoloji ve felsefenin iç içe geçmiş bir yapısı vardır. Buna göre felsefenin ontoloji dışında dayanacağı hiçbir şey yoktur, temellendirmenin kendisi yalnızca ontoloji tarafından gerçekleştirilebilir ve ontoloji matematiktir. Öte yandan, felsefe de 'matematiğin ontoloji' olduğu savını açıklamak durumundadır. Çünkü matematik ontolojidir savını yalnızca felsefe iddia edebilir. (Wahl, 2008: xi)

Buradaki problemlerden biri de matematiğin ontoloji olduğunun felsefi bir iddia olmasıdır. Bu iddiayı açıklamak, bu nedenle, ancak felsefi kategoriler aracılığıyla yapılabilecektir. Ancak Badiou'ya göre bu durumda kesin bir açıklama mümkün olmayacaktır. Çünkü felsefi bir açıklama her zaman spekülatif kalacaktır. Bu nedenle bu iddia yine matematik aracılığıyla ortaya konulur. Yani ontoloji tartışması temelde matematiğin yine matematiğe uygulanmasını zorunlu kılmaktadır.

Badiou'ya göre bugün matematiğe yöneltilen eleştirilerin ve matematiği felsefe alanından dışlayarak, eksik bir bilim gibi göstermenin ana sorumluları nihilist, spiritüalist ve şüpheci yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlar 'bilemem (*not know*)' iddiasını rahatlıkla dile getirirken matematik bu iddianın anlamını kavrayamamaktadır. (Badiou, 2004b: 19) Badiou'ya göre matematiğin kısır bir konu olduğu, diğer alanlara ve bilimlere göre yaratıcılığı olmadığı düşüncesi yaygın bir önyargıdır. Ona göre matematik, felsefi düşünce için mutlak olarak kaçınılmaz bir koşul olmasının yanında psikanaliz, bilim, siyaset, aşk gibi alanlarda bile kaçınılmaz koşuldur. Badiou bu nedenle bu alanların tümünde aksiyom, teorem ve hipotezleri kullanır. (Badiou, 2004b: 16)

Matematik bizi bilmemek ve vazgeçmek ikiliğinden kurtardığı gibi aynı zamanda düşünceyi sonluluğun alanında sınırlandırmamanın yolunu açar. Matematiğin sonsuz olanı ortaya koyabilmesi ile aşkın bir ilkenin veya Tanrının himayesinde olan sonsuzluk fikrinin kanıtlanabilmesini sağlamış ve düşüncenin özelliği haline getirmiştir. (Badiou, 2004b: 19) Badiou'ya göre öyle ki yalnızca matematik ile bilgisizlik, batıl inanç ve kanaatlerden kopmayı sağlayacak bir başlangıç ortaya konulabilir. Platon'a göre de, kutsal olandan bağımsız, kendine yeterli olan yani bütünüyle sekülerleşmiş düşünme matematik sayesinde olur. Platon

için *mitos*'un egemenliğini kesintiye uğratan tek düşünme biçimi matematiktir. (Badiou, 2004b: 22)

Badiou matematiğin felsefi düşünce için mutlak ve kaçınılmaz bir koşul olduğunu sıklıkla yinelerken modern felsefede matematiğe yönelik üç temel yaklaşım tespit eder. Bu yaklaşımlar ontolojik, epistemolojik ve eleştirel modal-kipliklerdir. Matematiğin bilgi veya hakikat için ilk ilkeleri düşünmeye yönelik yeteneğine felsefe ile matematik arasındaki ontolojik kiplik denir. Matematiği felsefenin bir disiplini olarak gören yaklaşıma epistemolojik kiplik denir. Felsefeye özgü problemlerle matematiğin ilgisinin olmadığını düşünen ve matematiği yalnızca dil oyunlarının, biçimsel bir türün, tekil bir gramerin düşünemez boyutu olarak gören yaklaşıma eleştirel kiplik denir. (Badiou, 2004b: 21)

Badiou'nun benimsediği yaklaşım ontolojik kiplik yaklaşımıdır. O daha önce de bahsettiğimiz gibi matematiği ontolojinin temeline yerleştirir. Zaten çağdaş felsefede Badiou'nun ayırıcı özelliği bu düşüncesidir. Badiou bu savı ortaya koyarak Platon'dan Heidegger'e gelene kadar pek çok filozofun kullandığı araç olarak matematiği kullanmaktan vazgeçmiştir. Çünkü araç olarak kullanılan matematik varlık olarak varlığın kesinliğini sağlamaya çalışmaktan başka bir göreve sahip değildir. Oysa ontolojinin temelinde yer alan “tutarsız ve saf çoklukları” sunabilecek tek düşünce alanı matematiktir. Badiou'nun düşüncesinde ontoloji felsefe alanına ait ya da ona özgü bir disiplin değildir, o matematik alanına ait bir disiplindir. Bunun böyle olduğunu dile getiren, sabitleyen yani ontolojinin matematik olduğunu iddia eden disiplin ise felsefedir. Bu nedenle felsefi bir iddia olan matematik ontolojidir savının kaynağını ve doğruluğunu kanıtlamak ile uğraşılmaz. Ancak bu iddianın kesinliği ile uğraşılmıyor olması demek Badiou'nun hiçbir neden göstermeksizin bir buyruk geliştirdiğini söylemek demek de değildir. Çünkü Badiou bu karmaşık konuyu ele alabilmek için saf matematik aksiyomlarından yola çıkarak, Cantor'un kümeler kuramından esinlenerek, uzun işlemler ile açıklama getirmeye çalışmıştır.

Badiou, “matematik ontolojidir” savını geliştirerek mevcut ontoloji görüşlerine de savaş açmıştır. Özellikle bu savını Heidegger felsefesine karşı bir polemik olarak geliştirdiği de çeşitli kesimlerce iddia edilmektedir. Bunun nedeni ise

Heidegger'in hayalini kurduğu ontolojinin şiirsel olmasıdır. (Feltham, 2008: 89) Badiou'ya göre varlık sorunu konusunda "Heideggerci yapı geriye şiirden başka bir çözüm bırakmamıştır." (Badiou, 2006a: 27) Heidegger'e göre "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." (Badiou, 2006a: 27)

Heidegger şiirde dile gelen varlığı oldukça fazla önemsemektedir. Ona göre günümüze kadar süren felsefi düşüncede varlığın üstü örtülmüştür. Bu nedenle Avrupa, düşünce konusunda sıkıntı çekmektedir. Hatta o bu konuda Tanrılar çekip gitmiş, yeryüzü tahrip olmuş, insanlar toplumsal hale gelmiş ve vasat hâkimiyet kurmuştur, der. Tüm bu nedenlerden dolayı tin, önerme ruhuna bürünmüştür. Heidegger'e göre bir önerme zaten var olan üzerine bir değerlendirme, dilsel bir fenomendir. Bu nedenle Batı büyük bir sıkıntı içindedir ve tek kurtuluş yolu şiirdir. Heidegger açık bir şekilde şiiri matematiksel olanın tam zıttı olan yere yerleştirir. Çünkü ona göre matematiksel olan hakikatin önerme biçiminin kazandığı saydam (*transparan*) zaferden başka bir şey değildir. (Badiou, 2006a: 29) Bu nedenle şiirle birlikte bir bırakılmışlık haline dönmek gerekmektedir. Bu da ancak şairlere ve şiirlere dönerek yapılabilir. Ancak onların içindeki hakikate (*aletheia*) ulaşarak yeni bir ontoloji teorisi oluşturulabilir. Heidegger'e göre matematik, nihilizmin bir işareti ve teknik çağın gündeme gelmesidir. Badiou bu düşüncelere karşı çıkar. Ona göre şiirsel ontoloji, kaçınılmaz olarak teolojik söylemin kısıyında yer alır. Bu nedenle, varlık üzerine söylem şiirsel bir söylemdense matematiksel bir söyleme sahip olmalıdır. (Feltham, 2008: 89)

Heidegger'e göre Platon '*Phusis*' yerine '*İdea*'yı getirerek, bir belirsizlik ve geriye dönülemez bir unutulmuşluk tarihini başlatır. Bunun ortadan kaldırılması için Heidegger'in önerisi geriye dönük yapısökümcü bir okuma yapmaktır. Çünkü ona göre kaynağından başlayarak unutulmuşluğun tarihi okunmaya başlanırsa "varolan varlığın uygun sesi" işitilebilir. (Heidegger, 1990: 34)

Badiou'nun bu noktaya yönelik önerisi ise geriye dönük yapısökümcü bir okuma yerine, şu an var olan durum içinde muhtemel bir geleceğin olasılığına

yönelmek gerektiği şeklindedir. (Norris, 2009: 112) Üstelik Badiou'ya göre Platon'la birlikte felsefi düşünce mistik ve dinsel metaforlardan kurtulmuştur. Badiou'nun Heidegger'in şiirsel ontolojisinin yerine mathem'e dayanan ontolojiyi koymasının nedeni şiirsel olan söylemin teolojik söyleme yakın olmasıdır. Bu nedenle, varlık üzerine söylem yalnızca matematiksel olmalıdır. Yani kesin olan, matematik ontolojidir. (Feltham, 2008: 89) Badiou bu savını ileri sürerken genel bir kabul göreceği beklentisinde değildir. O felsefenin üç yönelimi olarak belirlediği Hermeneutik, Analitik ve Postmodern Felsefenin ünlü temsilcilerinin meta ontolojik savı reddedeceğinden neredeyse emindir. Örneğin analitik felsefe geleneğinden Wittgenstein matematik yalnızca bir hesaplama, mekanik bir akıl yürütme işidir, onun düşünmeyle işi yoktur, der. (Norris, 2009: 108) Badiou ise “matematik bize, varolanın ne olduğu hakkında söylememiz gereken şeyi öğretir, var olana dair neyi söylemeye iznimizin olduğunu değil” der. (Badiou, 2004b: 16)

Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Platon'dan bu yana matematik felsefenin koşulu olmuştur. Ama Badiou ile birlikte bu savın güçlü bir şekilde öne sürülmesi, matematikteki gelişmeler ve özellikle Cantor'un küme teorisi sayesinde mümkün olabilmiştir. (Badiou, 2005b: 5) Buna göre matematik, düşüncenin en saf ve en genel biçimidir. O, varlık olarak varlık düşüncesinden başka bir şey değildir. (Hallward, 2003: 55) Badiou, matematiğin kesin bilim olduğunu ya da olgulara dair bir denetim ya da sağlama yapma aracı olduğunu söylemez, varlığın saf sunumunu ancak matematik sağlayabilir, der. Matematik, varlığı betimlemez, temsil etmez veya yorumlamaz fakat varlığın düşünülebilmesini sağlar. (Ergül, 2011: 28) Matematik bir *episteme* ya da bir yöntem değildir. O tekil bir bilimdir. Bu nedenle Badiou ilk olarak matematiğe kutsal bir temel bulma arayışını reddettiğini söyler. Buna göre matematik, telaffuz ettiği varlığın kendisine dair bir konudur. (Badiou, 2005b: 6) Ona göre “matematik bilincin deneyimleriyle hiçbir ilgisi olmayan düşünme tarzıdır; gerçeklik ile hiçbir ilgisi olmayan ama harfler ile gerçeği bir süre düğümleyen düşünme tarzıdır.” (Badiou, 2006a: 52) Öte yandan Badiou'nun, matematik ontoloji savını ileri sürerken matematik felsefesi geliştirmek gibi bir amacı da yoktur. (Feltham, 2008: 90) Zaten daha öncede bahsettiğimiz üzere Badiou'nun tasarımında matematik ve felsefe eşit değildir, felsefenin görevi bu ontolojik ilerlemeleri

yorumlamak ve açık kılmaktır. (Norris, 2009: 45) Öte yandan felsefenin görevi matematik ve ontoloji bağlantısını ortaya koymak ve onu meşrulaştırmaktır. Felsefe fizik, kozmoloji ve siyasetten ayrı tutulduğu gibi ontolojiden de ayrı tutulmalı ve bu uzaklaştırmanın yapılabilmesi için de matematiğin sürekli olarak geliştirilmesi gerekmektedir. (Ergül, 2011: 31)

Badiou'nun varlık görüşünü ele alırken ilk olarak yapacağımız belirleme, Platon'dan Heidegger'e kadar ortaya konulan tüm çabaların nedeni; ontolojinin nasıl bir zeminde ortaya çıkabileceği sorusuna olan meraktır. Heidegger şiirle, Badiou ise matematikle bu merakını gidermeye çalışır. Bu durum felsefenin şiirsel bir söyleme mi matematiksel bir söyleme mi dayanacağını bilgisini verir. Eğer felsefenin temelinde şiir varsa varlık üzerine tezler bu çerçevede kurulacaktır. Eğer felsefenin çekirdeği ontolojiyse o zaman varlık üzerine tezler, matematiğin teoremlerinin ve aksiyomlarının dile getirildiği yeni kuramlar sayesinde ortaya konulacaktır. Badiou'ya göre varlık üzerine bir çalışma aynı zamanda matematik üzerine bir çalışmadır denilebilir ancak aynı zamanda ontolojik bir sunumdur denilemez. Çünkü matematik ontolojidir denildiğinde, ontolojik değil, meta-ontolojik bir tez ileri sürülmüş olur. Bu tezin kanıtlanması için ise belirli matematiksel formüller, aksiyomlar, teoremler kullanılır ancak onlar yine de bir felsefi kural tarafından yönetilir. (Ergül, 2011: 32) Badiou'nun sunduğu matematik ontoloji tezi onun amacı değildir, yalnızca felsefenin uygun yerini belirlemek amacıyla oluşturduğu bir tezdur.

Badiou, matematik ontolojiden savını ortaya attıktan sonra çok önemli bir başka sav ileri sürerek varlık 'bir' değil; 'çokluk'tur, der. Buna göre ontoloji için gerekli olan iki *a priori* koşul vardır. (Badiou, 2005b: 29)

1- Ontolojinin, durumu kendisinden oluşturduğu çokluk, yalnızca çokluklardan oluşmuştur. Bir yoktur. Bir başka deyişle her çokluk, çoklukların çokluğudur.

2- Bir olarak sayma, çokluğun çokluk olarak kavranması aracılığıyla koşulların sisteminden başka bir şey değildir.

Felsefe tarihindeki en eski sorulardan biri de ‘bir ve çok’ arasındaki ilişkinin ne olduğu, önceliğin hangisine ait olduğu ya da hangisinin diğerinden daha değerli olduğu üzerinedir. Parmenides’e göre değişmeyen ve duyular alanının ötesinde Bir gerçeklik vardır ve bu Birin çokluğa üstünlüğü vardır. Bir, gerçekliğin alanında olandır. Çokluk ise, duyuların ve yanılmanın alanındadır. Herakleitos ise bir olanı değil çokluk olanı savunmaktadır. Platon’da ayırım daha da belirginleşerek bir hakikat/*episteme* alanında sunulurken, çokluk yanılama/*doxa* alanında sunulmuştur. Leibniz bir ve çokluk sorununu daha keskin bir alana taşıyarak, bir olmayan şey varlık değildir demiştir. (Norris, 2009: 38) Badiou *bir* yoktur ve *bir* ancak bir sonuç, bir-olarak-sayılan sunulmuş bir çokluk olarak vardır diye karar verir. Badiou *bir* yoktur ama birlik (*oneness*) vardır der. (Badiou, 2005b: 23) Yani O’na göre, *bir*, yalnızca bir işlem olarak vardır, başka bir deyişle *bir* yoktur, yalnızca bir olarak sayma vardır. (Badiou, 2005b: 24) *Bir*, bir sonuç olarak sunulduğunda üzerinde işlem yapabileceği bir malzemeye ihtiyaç vardır. Badiou bu malzemeye mümkün varlığın henüz nitelendirilmemiş saf varlığı olarak *tutarsız çokluk* adını verir. Sayımın kendisinden oluştuğu bir tutarsız çokluğa herhangi bir yüklem atfedilemez çünkü o saf çokluktur. Badiou’ya göre yalnızca küme kuramı bu ontolojik sorunu ortaya koyabilir. (Ergül, 2011: 35) Badiou’ya göre çokluğun herhangi bir tanımı yapılamaz, herhangi bir tanıma başvurulması halinde çokluk yine bir olacaktır ve varlıkla birin özdeşliğine dair eski düşünce yeniden yerini alacaktır. Badiou bu nedenle gerekli ve yeterli olan çokluğun, yalnızca çokluklardan oluştuğunu ortaya koyar. Birlerden oluşan bir çokluk reddedildiğinde, hiçlikten kaynaklanan bir çokluktan söz edildiği açıktır. (Badiou, 2005b: 42) Buna göre her çokluk, çoklukların çokluğudur. Çokluğun bir olduğu, birlerden oluştuğu reddedilmelidir. Çünkü o zaman kaçınılmaz olarak, birlerden oluşan bir çokluk değil, hiçlikten kaynaklanan bir çokluktan söz edildiği anlamına gelir. (Badiou, 2005b: 29)

Badiou için ontoloji, bir çokluğun ancak çokluktan oluşacağı koşullar ile çalışır. Bu sonucun ortaya çıkmasını engellemek için, ontolojinin işlemsel yapısının, *birden* oluşturmaksızın çokluğu sezmesini ve çokluğun bir tanıma sahip olmasını sağlamak gerekir. Bir olarak sayma onun yasalaştırdığı her şeyin çoklukların çokluğu olmasını şart koşar. Bu buyruk bütünüyle örtüktür. Eğer öyle olmazsa o zaman

yalnızca saf çoklukları kabul ediyorum demenin ne demek olduğu bilinemez ve bu nedenle bir tanımlama yapılır. Tanımlama yapıldığında yine bir olarak sayılacak ve varlık yine kaybolacaktır. Badiou için buyruk sadece saf çokluklar meselesidir ve çokluğun hiçbir tanımını yapmak mümkün değildir. (Ergül, 2011: 37)

Buradaki temel sorunlardan biri de bu örtük olan, adlandırmayan yalnızca işlem yapan, tanımlamayan ve açıklamayan düşünce ne tür bir düşünce olabilir sorusudur. Badiou'nun bu soruya verdiği cevap, aksiyomatik düşünce sistemi şeklindedir. Aksiyomlara dayanan düşünce, tanımlanmayan terimlerin düzenlenmesini sağlar. Onun amacı, tanımlanmaksızın düşünülebilir olanı açıklamaktır. (Badiou, 2004d: 43)

Badiou'nun ontoloji kuramının ilk kararlarından biri, birin var olmadığıdır. Buradan çıkan sonuç, varolanın çokluk olduğu ve her çokluğun da çokluklardan oluştuğudur. Badiou'ya göre bir'den başlatma kaygısı nedensiz bir kaygıdır. Bir başlangıç, birden başlamadığında nasıl başlayabilir gibi bir sorunun felsefe tarihi boyunca problem olduğu görülmektedir. Onun çözümü ise oldukça açıktır. Badiou'ya göre ilk sunulmuş çokluk hiçbir çokluğu olmak zorundadır çünkü bir şeyin çokluğu olduğunu söylersek, o zaman bir şey birin konumuna yerleşecektir. (Badiou, 2005b: 57) Badiou hiçliğin varlığının mükemmel olduğunu düşünür. Hiç vardır; o yalnızca varlık-olmayan değildir. Buna ek olarak, o açık olarak betimlenemez veya tanınmaz. Badiou için hiçlik, durumun boşluğu olarak adlandırılır. Boşluk, bir durumun içinde saf tutarsız çokluk olarak sunulabilen bütündür. (Badiou, 2005b: 57-64)

Badiou'nun birin temelini reddettiği ontoloji görüşünde hiçlikten yola çıkmaktan başka bir çıkar yol bulunmamaktadır. Zira hiçlikten başka bir şey temele alınırsa, o zaman ayırt edici başka araçlar gerekecektir. Bu ise sonsuz bir çaba olacaktır. Bu, imkansız olduğundan, ontolojinin sunduğu bütün öğeler, saf ve yalın hiçlikten oluşacak şekilde düzenlenmelidir. (Hallward, 2003: 65)

Badiou için ontolojinin ilk ve öncelikli alanı boşluktur çünkü o tutarsızdır, sunulamayandır ve varolan olarak yalnızca o gösterilebilir. Boşluk, ayırt edilemeyen



bir terim olduğu için ne bir olarak ne de çokluk olarak ele alınabilir. Badiou'ya göre boşluk olsa olsa *saf çokluk* olabilir bunun diğer adı da *hiçlik*dir. (Badiou, 2005b: 58)

Bu noktaya kadar Badiou'nun temelde ele aldığı belli başlı kavramları yeterli ölçüde açık hale getirdiğimize göre artık saf çokluğun ontolojisiyle ilgili verdiği koşulları ele alabiliriz. Badiou ontolojisini daha açık kılmak için beş koşulda özetler. Bu koşullar şöyledir: (Badiou, 2004d:45)

1. Ontoloji, içkin birliği olmaksızın tutarsız çokluğun düşüncesidir. Yalnızca çokluğunun yüklemi tarafından nitelendirilmiş olarak çokluğun düşüncesidir.
2. Çokluk radikal olarak bir-olmayandır, bu bakımdan yalnızca çokluklardan oluşur. Kendisini, çoklukların çokluğu olarak düşünmeye sunar. Yani yalnızca çoklukların çokluğu vardır.
3. Herhangi bir içkin sınır olmadığından, sonluluğun herhangi bir kökensel ilkesi yoktur. Çokluk yalnızca sonsuz olarak düşünülebilir. Öyle ki sonsuzluk, çokluk için bir diğer addır. Sonsuzluğu bire bağlayan bir durum olmadığından, sonsuzlukların sonsuzluğunun varlığını ortaya koymak ve sonsuz çoklukların sonsuz bir açılımını öne sürmek zorunludur.
4. İstisnai bir durumda bile, çokluk, çoklukların çokluğu olarak düşünülecektir. Bu durumda da, birin varlığı zorunlu olarak kabul edilmeyecektir. Buna hiçbir çokluğu denilebilir. Bu hiçlik bütün çokluklarda olduğu gibi tamamen tutarlılıktan yoksun olacaktır.
5. Her etkin ontolojik sunum, zorunlu olarak aksiyomatiktir.

Bu beş koşulda sunulan ontoloji özetini ele aldıktan sonra şu ana kadar yazdıklarımızı kısa bir özet halinde sunarak bu kısmı sonlandıralım. İlk olarak Badiou için de varlık olarak varlık temel problemdir. Ancak bu problem Aristoteles, Hartmann ve Heidegger'le gelen süreçten farklıdır. Badiou'nun bu probleme özgün katkısı matematik ontoloji savıdır. Badiou her niteliğe öncel olan varlığın bilimi, varlık olarak varlığın bilimi, daima ve yalnızca matematik olmuştur der. Badiou'nun savının diğer önemli noktası ise felsefeyi ontolojiden ayırmasıdır. O ontolojik araştırmanın, 'varlık olarak varlık' söyleminin felsefeden kaynaklanmadığını düşünür. Ona göre felsefenin görevi matematiksel soruşturma tarafından keşfedilen

varlığa ilişkin hakikatleri, anlamlandırma çabasıdır. Badiou'ya göre matematik ne bir *episteme* ne de bir yöntemdir. O tekil bir bilimdir. O varlık üzerine bir bahis/söz etmedir.

Badiou'ya göre matematik ontoloji varlık olarak varlığa erişmenin, ondan söz etmenin tek bölgesidir. Sadece matematik ontoloji diğer bilimler (fizik, kimya, biyoloji) gibi sınırlama yapmaz, sınırlandırma yapmadığı için bir durumun genel kuramını sunmayı iddia edebilir. Bütün özelliklerinden ve ilişkilerinden çıkarılmış varlığın saf sunumu ancak matematik tarafından mümkün olur. Badiou için felsefenin ontoloji dışında dayanacağı hiçbir önverilmişlik yoktur. Badiou matematiğin ontoloji olduğu savı felsefi bir savdır der. Ama onu felsefi kategoriler aracılığıyla açıklamak spekülasyon olacağından, ontoloji tartışmasının kendisi ancak matematiğin matematiğe uygulanmasıyla açıklanabilir. Yani matematik ontolojidir savı, matematikten ya da başka herhangi bir bilimden gelen bir sav değildir, o felsefe tarafından öne sürülmüş bir iddiadır bu nedenle de kanıtlanması mümkün değildir.

Badiou tüm açıklamalarından hareketle 'matematik ontolojidir' savını öne sürerek onu hakikat soruşturmalarının başlangıç noktası kılar ve 'bir ve çokluk' meselesinden yola çıkarak felsefi düşünce tarafından ortaya konan ontolojik sorunların çözümü için olanaklar sunmaya çalışır. Varlık üzerine ilk belirlemeleri yaptıktan sonra şimdi 'durum' kavramını ele almamız gerekecektir.

## 1. 1. 2. Durum

Badiou için durum kavramı, varlık olarak varlık üzerine söylemin biçimidir. Ona göre durumdan başka bir şey yoktur. Bedenler, gerçek ve hayali var olanlar gibi her şey bir durum olabilir. Buna göre her varolan durum içindedir. Durum, bir olarak sayılmış tutarlı bir çokluktur. Bu nedenle her varolan, tutarlı bir çokluktur, bir olarak sayılmıştır. Bu durumda Badiou'nun 'durumlar vardır' savı, Aristoteles'in ontolojik 'tözler vardır' savı gibi düşünülebilir. Durumda olmayan ve bir olarak sayılmayan şey ise, varlık kısmında sözünü ettiğimiz gibi, hiçbir şeydir. Yani Badiou'ya göre yalnızca durumlar vardır, durum dışında olanlar hiçbir şeydir. (Feltham ve Clemens, 2003: 10)

Badiou için bir durum, bir sunumdur. Sunulmuş bir çokluk, durum olarak adlandırılır. Her durum, bir olarak saymanın belirli işlemlerine göre hareket eder. Sunum bu işlemleri yapması nedeniyle çok önemlidir. Sunum Badiou'nun sisteminde, kendisinden başlanacak herhangi bir 'bir' varlığını reddederek, çokluklar tarafından belirli işlemlerle çıkarım yapılan sonuçları, tutarlı olarak ele alma görevini üstlenir. Bu nedenle işlemin yapılabilmesi için sunumun durum içinde olması zorunlu koşuldur. Badiou'ya göre sunum, meta-ontolojinin (ya da felsefenin) başlangıç (*primitive*) sözcüğüdür. (Norris, 2009: 46)

Badiou'ya göre varlık, herhangi bir sunumda kapsananın sunulmasıdır. Durum ve dolayısıyla sunum dışında varlığa ulaşmak mümkün değildir. Badiou, ontoloji eğer varsa durum (*the situation*) değil, bir durumdur (*a situation*), der. Ona göre varlık eğer sadece durum (*the situation*) olsaydı ve bütün durumlardan dışlansaydı o zaman onun tutarlılık tespiti yapılamaz, üstelik buna gerek de olmaz çünkü o zaten tutarlı olurdu. Bu kabul edildiği takdirde de mevcut yapı her zaman duruma öncel olur ve sisteminden tüm ön verilmişlikleri ayıklamaya çalışan Badiou için bu, kabul edilir değildir. Badiou bunun yerine varlığın bir sunumu vardır ya da varlık her sunumda ortaya çıkar diyerek varlığın bir durum (*a situation*) olduğunu tekrar dile getirir. O buradan hareketle, "ontolojik durum, sunumun sunumudur ve bir durumun sunulmuş çokluğu, varlığa erişmeyi mümkün kılmayı sağlayabilecek ortamı hazırlar", der. (Norris, 2009: 46)

Badiou, ontolojiyi belirli özgül kimi durumların modeli üzerinde veya onlarla özdeş olarak yeniden tasarlamak zorunda olduğumuzu öne sürer. Badiou tarafından ontolojinin bir durum olarak belirlenmesi, düşünce için bazı yönelimleri de ortaya çıkarır. Ontoloji, somut bir durumun düşüncesinin kendisi değildir. Ontoloji bir durumdur, ontolojik durumun, düşüncenin durumudur. (Ergül, 2011: 71) Ancak Badiou'ya göre durum olarak sunulan çokluğu, varlığın kendisi olarak almamak gerekir, o yalnızca bir sunma rejimidir. Ontolojinin bunun dışında görevleri de vardır. Bu görevlerden ilki, ontolojinin, her zaman verili olan herhangi bir zamanda bilginin alanı ve sınırlarını belirleyen düşüncenin bazı 'durum'larıyla ve düşüncenin konjonktürleriyle ilişki tarzlarını ele almasıdır. İlkiyle çatışan bir ikinci görevi ise, ontolojinin, bilgiden ziyade hakikat sorunlarıyla uğraşmasıdır. Üçüncü ve aslında en önemli olan görevi ise, düşüncenin kapasitesinin, bilginin sınırlı durumu tarafından oluşturulan güncel ve verili olanı aşmasını sağlamasıdır. (Norris, 2009: 42)

Bu ontoloji belirlemelerinin ardından Badiou'nun durum kavramına ilişkin iki önemli kavramından bahsetmemiz gerekmektedir. Bu kavramlar tutarlı ve tutarsız çokluk kavramlarıdır ve onlar sistem içinde hem durumu hem sunumu ve hem de ontolojiyi ilgilendirmektedir. Badiou'ya göre durum, hem tutarlı hem tutarsız çokluklardan oluşan bir sunumdur. Tutarlı çokluk (*consistent multiplicity*); önceden gelen bir sayma veya biçimsel işlemde kaynaklanarak tanımlanırken, tutarsız çokluk (*inconsistent multiplicity*); önceden var olan, bir olarak saymayı aşandır ve bu haliyle onun üzerinde işlemde bulunulan çokluk olarak tanımlanmıştır. (Feltham, 2008: 88)

Badiou, tutarlı bir çokluğu durum olarak adlandırır. Bir başka deyişle, herhangi sunulmuş bir çokluk, durum olarak adlandırılır. (Badiou, 2005b: 24-25) Öte yandan durumun içinde bir olarak sayılma yani bir sonuç olduğuna göre, sayılmayan bir çokluk, yani tutarsız bir çoklukta olmalıdır. (Ergül, 2011: 70) Böylece, Badiou'nun anladığı şekliyle bir "durum" hem tutarlı hem de tutarsız çokluklardan pay alan "yapılaşmış bir sunum" olarak tanımlanabilir. (Norris, 2009: 41) Sunum, tutarsız çoklukların tarafında saklı olandır. Tutarsız çokluk, bir sayma işlemi olarak bir durumda sunulur. Sunum, durum ve bir olarak sayma işlemi aynı anda ortaya

çıkar. (Badiou, 2005b: 27) Tutarsız çokluklar, herhangi bir düzen ilkesine indirgenemeyen öğelere ve altkümelere sahip olarak ortaya çıkmadan önce bir takım biçimsel araçlarla belirli aşamalar içinde tutarlı kılınmalıdır. (Norris, 2009: 41) Ontolojinin sunumun sunumu olmasının bir nedeni olarak da tutarsız çokluğu sunma yetisinde olan bir durum olması gösterilir. (Badiou, 2005b: 27)

Öte yandan Badiou'ya göre her durumun bir de yapısı vardır. Yapı, kesinlikle duruma ait bir terim değildir, kendisi sayılamaz ve bu nedenle kendini etkilerinde tüketir. Badiou durum kavramını şu şekilde daha açık hale getirmiştir:

Bir-olarak-sayma, dışlama ve indirme anlarını başararak, mükemmel bir düzenin içinde ait olma ve kapsama, üye ve parça, sunum ve temsil arasındaki denliğin varolmasını sağlamaya çalışır ve bu başka bir yerde tutarsızlığın ortaya çıkmasına neden olur. Bu durum görünüşte olumsuz görünen etkenin zorla ortaya çıkmasını içerir ve tutarlılık, bütünlük, öteki koşulları olmak üzere düzen için tehlike oluşturan ve düşüncenin mevcut bazı engellerin üstesinden gelmesi için yeni yollar bulmasında karşılayıcı iticilik sağlar. (Badiou, 2005b: 95)

Badiou bir de bütün durumların sonsuz olduğunu söyler. Durumun sonsuz olduğunu ileri sürmekle ise onun işlemler neticesinde sonlu bir düzlemde ele alınıp, ortaya konulamayacağını göstermektedir. Bu nedenle durum ve onun sonsuz olduğu iddiası ancak bir aksiyom olarak ileri sürülebilir.

Sonuç olarak Badiou'ya göre varlık üzerine söylemin biçimine durum denir ve durumdan başka bir şey yoktur. Ontoloji de bir durumdur. Durum hem tutarlı hem tutarsız çokluklardan pay alan yapılaşmış bir sunum olarak tanımlanabilir. Sunum ise oldukça önemlidir çünkü kendisinden başlanacak herhangi bir *bir* olmadığı için ve belirli işlem ve işlemler neticesinde elde edilen sonuçlar olduğu için yani sadece çokluklar olduğu için bunların tutarlı olarak ele alınabilmesi görevini üstlenir. Sunum genellikle tutarsız çokluğun yanındadır. Badiou'ya göre sunum meta-ontolojinin başlangıç sözcüğüdür. Sunum dışında varlığa ulaşmak mümkün değildir. Varlık herhangi bir sunumda kapsananın sunulmasıdır. Öte yandan varlık her sunumda ortaya çıktığı için ontolojik durum sunumun sunumudur. Bir başka deyişle ontoloji, tutarsız çokluğu sunma yetisinde olan bir durum olduğundan sunumun sunumudur.

Tutarsız çokluk bir sayma işlemi olarak durumda sunulur. Ayrıca her durumun bir yapısı bulunur. Bir yapı kesinlikle duruma ait bir terim değildir, kendisi sayılmaz ve bu nedenle kendini etkilerinde tüketir, bu 'birlik' olduğu anlamına gelir. Son olarak durum, sunulmuş herhangi bir tutarlı çokluk olarak tanımlanır.

### 1. 1. 3. Olay

Badiou'nun varlık kuramında olay konusunu ele alabilmek için belirlediği ilk kavramsal düzlem 'olaysal bölge'dir. Olaysal bölge durumun bizzat içinde olan ancak belirsiz bir yapıda olandır. Olaysal bölgenin özellikleri şu şekilde tespit edilebilir. İlk olarak olaysal bölge duruma aittir ama olay bölgesinin öğelerinin durumla ortak yanı bulunmak zorunda değildir. İkinci olarak olaysal bölge, olayın nedeni değildir. Üçüncü olarak ise olayın olmasının tek zorunlu koşulu olaysal bölgedir. (Badiou, 2005b: 176-178) Badiou'ya göre olay varlık görüşünün *matheme* dayanan ayağından farklı olarak bize varlık-olarak-varlık-olmayanın (*what-is-not-being-qua-being*) felsefi meselelerini sunar. Olay ile birlikte artık felsefeye ve onun dışarıdan aldığı kavramsal araçlarla veya kendine özgü işlemlerle biçimlendirdiği alana geçilir. Çünkü varlık-olarak-varlık düşüncesi matematik sayesinde ortaya konulurken bu nokta henüz felsefe dışındadır. Felsefe alanına girmemizi sağlayan, felsefenin koşullarını ve onların birlikte mümkün olmalarını sağlayan alan ise varlık-olarak-varlık-olmayan yani olay alanıdır. Matematiksel ontoloji saf çokluğu düşünebilir ancak olayı düşünemez. Matematik ontolojinin olay açısından önemi ise; onun düşünülmesini sağlayacak itici kuvveti oluşturmasıdır. (Ergül, 2011: 100-101)

Burada ilk olarak, Badiou'nun bir durumun içinden bir olayın nasıl ortaya çıktığı üzerine açıklamasını ele alarak ontolojik sınırların belirlenmesine çalışacak ve bir ontolojik durumun dışına çıkılıp çıkılmayacağı ele alınacaktır. Öte yandan olayın ele alınması bize özne, hakikat, sadakat gibi konuları açıklama imkanı sunacaktır ve bu sayede olayın ortaya çıktığı düşünce bölgelerinden biri olan etik görüşüne de bir giriş yapılmış olacaktır.

Badiou'ya göre, durumda olaysal bölgeler vardır fakat olaysal herhangi bir durumun olduğu söylenemez. Bir durumun içindeki bir olaysal bölge radikal bir kırılma noktasının, dönüştürücü bir eylemin ortaya çıktığı yerdir. Olaysal bölge doğal ya da nötr durumlarda bulunmaz ancak düşünülebilir durumlarda bulunur. Olay, tam anlamıyla, durumun tarihselliğinin yoğunlaşmasında yere (*place*), noktaya (*point*) eklenir (*attach*). Her olay, tarihsel bir durum içinde tekilleştirilebilen bir bölgeye sahiptir. (Badiou, 2005b:178) Bu nedenle, tarihsel bir duruma göreli olma

haricinde bir olay yoktur. Öte yandan bir tarihsel durum zorunlu olarak olayları üretmez. Olay, kısmen olay bölgesinin öğelerinden, kısmen kendisinden oluşan bir çokluktur. (Badiou, 2005b: 177)

Bir bölge, bir olayı ‘ilgilendiren’ çokluğun yerel biçimini düzenler. Bir olay olduğu için durumda bir bölge var değildir. Bir olay olması *için* bir bölgenin yerel belirleyiciliği olmalıdır; yani, bir durumda en azından “boşluğun kıyısında” bir çokluk sunulmuş olmalıdır. (Badiou, 2005b: 179) Olaysal bölge sayesinde bir olay bir durumun içinde daima yerelleştirilebilir. Ancak olay varlığında duruma bağlı olmasına rağmen hakikat etkileri bakımından, ondan bağımsızdır. Olayın hakikat etkileri, hakikatin oluşma sürecinde olay bölgesinin yerel özelliklerini siler veya önemsizleştirir. Eğer böyle olmasaydı meydana gelen bir olayın küresel çaptaki etkilerine ve onun evrensel olma özelliğine erişilemezdi. 1789 devrimi, Fransa'daki mutlak monarşinin devrilip, yerine cumhuriyetin kurulması ve Roma Katolik Kilisesi'nin ciddi reformlara gitmeye zorlanmasıdır. Bu, bir olayın durum içindeki bir bölgeye ait olması ve içkin bir durum içinde ortaya çıkması anlamına gelir. Ama olayın kendisinin ortaya çıkardığı hakikat etkileri, Fransız devrimi olarak karşımıza çıkar. Bir olayın hem evrensel hem de tekil olabilme özelliğinin çıkış noktası tam da burada yatar. (Ergül, 2011: 100)

Her olay, bir olaysal bölgenin oluşturduğu şartların eseridir. Bu türden bir olaysal bölgenin yokluğunda bir olaydan söz etmek mümkün değildir. Olay söz konusu olduğunda ortaya çıkan şey, ontolojik belirlenimden neyin çıkarılabileceğine ilişkin sorudur. Bu, varlık-*olarak*-varlık-olmayanla yüzleşen sorudur. Varlığın genel sunum rejiminden kopan ve karar verilemeyen olarak ortaya çıkan varlık-olmayan “*olay*” olarak adlandırılır. Felsefe, ilk olarak ve her şeyden önce olayın genel kuramıdır. Bu, ontolojik çıkarımdan çıkarılmış şeyin kuramıdır. Matematiksel ontoloji için imkansız olan şeye dair bir kuram öne sürülür. Matematiksel düşünce olduğu haliyle varlıktan sorumlu olduğundan, olay düşüncesini kendi alanına uyarlayamaz çünkü olay, çokluğun normal sunum biçimini, yani bir olarak saymayı aşan istisnai bir çokluktur. (Badiou, 2006c: 60) Durumun yapısı, sadece tekrarı ve sürekliliği sağlarken ve bilirken, olayla birlikte, şansla, “şansın öngörülemeyen çokluğuyla ve sürekliliğin kesintiye uğramasıyla” durumun boşluğuyla karşılaşılır.



Yalnızca öngörülemeyen ve beklenilmeyen olay, varlıkta bir yeniliğin olduğunu bize bildirir. Olay, hiçbir şeyin sunulmadığı boş noktayı açığa çıkarır. (Hallward, 2003: 114)

Olay her zaman bir duruma eklenir, bu eklenti ise rastlantıya bağlı olduğundan öngörülemez veya hesaplanamaz. Çünkü mevcut olanın ötesindedir. Bu mevcudun ötesinde olana, şans olarak eklenene, Badiou olay adını verir. Yani olaysal bir eklenti tekrarı kesintiye uğrattığı için bütün yeniliği içinde bir hakikati ortaya çıkarır. Badiou bunlara örnek olarak Aiskylos’la birlikte teatral trajedinin ortaya çıkışı; Galileo’yla birlikte matematiksel fiziğin ortaya çıkışı; bütün bir hayatı değiştiren bir aşk karşılaşması; 1792 Fransız Devrimini verir. (Badiou, 2006a: 30)

Eğer durum doğal, sıkışık (*compact*) veya nötr ise olay imkansızdır. Bir çokluğun varoluşu, bir olayın olasılığını hızlandırır. Hiçbir olayın ortaya çıkmaması da olasılık olarak her zaman mümkündür. Bununla birlikte, olay daima boşluğun kıyısında normalden sapan (*abnormal*) bir çokluktur. Bu çokluk sunulmuş ve temsil edilmiş doğal çokluklara karşıt olan, sunulan ama temsil edilmeyen çokluktur. (Ergül, 2011: 102)

Bir durumda sunulmuş bir olayın olup olmadığını doğrulamak için ise ilk olarak kendisinin bir ögesi olarak sunulup sunulmadığını doğrulamak zorunludur. Fransız Devriminin Fransız tarihinde *bir* olay olup olmadığını bilmek için, o kesinlikle kendisine içkin bir terim olarak kurulmalıdır. Buna göre, yalnızca yorumlayıcı bir müdahalenin bir durumda bir olayın sunulduğunu bildirebileceği görebilir. Bölgenin (*site*) kendisi, olayı çevrelemeye ve nitelendirmeye hizmet etse de olayı adlandıramaz çünkü olaysal bölgenin kendisi de durumun bir terimidir ve “boşluğun-kıyısındaki-varlığı” bir olayın olasılığını açsa da adlandırmayı gerekli kılmayacaktır. Daha önce de verdiğimiz örnekten yola çıkarak tekrar edersek 1789 Devrimi kesinlikle Fransız’dır fakat onu doğuran ve olaysallığını adlandıran yer olarak Fransa değildir. Daha çok geriye dönük olarak ona devrim adı verilmiştir. (Badiou, 2005b: 203) Bu adlandırma, meşru olmayan bir adlandırmadır. Olayın adı, durumun saymadığı boşluktan, durumun bir-olarak-sayma kuralını ihlal ederek çıkarılmıştır. Bu nedenle, adlandırma edimi, temsilin herhangi bir yasasına

uymamaktadır. (Ergül, 2011: 103) Badiou olay ile ilgili olarak iki mümkün varsayım ortaya atılabileceğini iddia eder. Buna göre olay ya duruma aittir ya da değildir. Buna göre olayın duruma ait olduğu ilk varsayımı ele alalım. Olay duruma aitse bu aynı zamanda durumun bakış açısından, durumda sunulmuş olduğundan dolayı olayın var olduğunu kabul etmek demektir. Bununla birlikte, onun özellikleri özeldir. Tekil bir çokluktur. Durumun bakış açısından eğer olay ona aitse, olayın kendisi boşluktan ayırt edilmelidir. Bir olayın duruma ait olduğunu bildirmek, boşluk ve kendisi arasında onun bölgesi ve kendisinin araya girmesinden (*interposition*) kavramsal olarak ayırt edilmesi gerektiğini söylemek demektir. Bu araya girme, kendine-ait olmaya bağlanma bir-ötesidir (*ultra-one*). Çünkü aynı şeyi bir defa sunulmuş bir çokluk olarak ve bir defa da kendi sunumunda sunulmuş bir çokluk olarak iki defa (*twice*) sayar. (Badiou, 2005b: 181) Olayın duruma ait olmadığına dair varsayım ise şöyle ortaya konabilir. Olay duruma ait değildir; çünkü olay, kendisi dışında, yalnızca durumda sunulmayan bölgenin öğelerini sunar. Eğer orada sunulmamışsa, durumun bakış açısından, onun tarafından sunulan şey hiçlik olacaktır. (Badiou, 2005b: 182) Yani, olay, bölgenin sınırlarında gizemli, raslantısal, istisnai bir işlem aracılığıyla, onu sunmayan bir duruma ‘kendisini ekler’; olay bölgesinin, altına yalnızca boşluk girebilir çünkü böyle bir adın çağrısına yanıt verebilecek, sunulabilecek herhangi bir çokluk bulunmaz. Bu nedenle, ya olay durumun içindedir ve kendisiyle boşluk arasında kendisini araya sokarak boşluğun-kıyısında bölgenin varlığını kesintiye uğratar ya da durumda değildir ve yalnızca onun adlandırma gücüne hitap etmektedir. Olayın duruma ait olmasının karar verilemezliği ikili bir işlev olarak yorumlanabilir: bir yandan “olay boşluğu çağırır (*evoke*), öbür yandan olay, boşluk ve kendisi arasına kendisini koyar.” (Badiou, 2005b:182) Yani sonuç olarak olay, hem boşluğun adı hem de sunumcu yapının bir-ötesi olacaktır. Bu iki varsayımdan da anlaşılacağı üzere, bir olay, *karar verilemez* kavramına bağlıdır. (Ergül, 2011: 103-104)

Öte yandan Badiou olay kavramı üzerine pek çok açıklamada bulunmasına rağmen ontoloji ile bağlantılı bir olayın olmadığını bildirir. Badiou’ya ontoloji olaya ilişkin bir şey söylemez ya da daha farklı bir deyişle, ontoloji olayın olmadığını bildirir. Badiou, olayın kabul edilebilir herhangi bir ontolojik matrisi yoktur diyerek

olayı, varlık yasasından ayırılır. (Badiou, 2005b: 190) Bu durumda sorulması gereken soru ontolojinin varlığını bildiremediği olayın varlığının ortaya nasıl konulacağıdır. Badiou bu soruyu yanıtlamak için bize bir takım tespitler sunar. Ona göre, olay, varolan hiçbir kümeye ait değildir: olay kendisine aittir. Olay durumunda ise, varlığın söyleyecek bir sözü olmaz. Çünkü olay ‘varlık olarak varlık olmayandır.’ Fakat bu saptama, olay, varlık hakkında hiçbir şey söylemez anlamında alınmamalıdır. Çünkü olay, durum içinde tutarsızlığı ve hiçliği ortaya çıkardığı gibi aynı zamanda onun karşıtını da ortaya çıkarır. Yani olay, bölgenin öğelerinin yeniden toplanmasını sağlar. (Ergül, 2011: 106-107)

Buna göre, ontolojik alanın düşüncesinden, kuraldışı, rastlantısal, istisnai bir olayın gerçekleştiği düşüncesine geçmek için mantıksal ve akılsal hiçbir güvence yoktur ve sunulamaz. Bu türden olayların ileride ortaya çıkabilecekleri asla önceden bildirilemediğinden veya onlara izin verilemediğinden onlar herhangi bir ontolojik şemanın ulaşabileceği yere aşkın olurlar. Matematiksel ontoloji, olaysal usul olarak türeyimsel usulü yasaklar. Çünkü bir durum kendi boşluğuyla karşılaşamaz. Varlığın boşluğu, bir durumun yüzeyine ancak bir olayla çıkabilir. (Hallward, 2003: 102)

Sonuç olarak, bir olay, durumsallaşmış bir çokluğun ortaya çıkışı ve aynı zamanda kendisinin ögesi olma konumundadır. Olay bir yandan kendi bölgesine öte yandan kendisine ait bir çokluktur. Başka her şey gibi olay da çokluktur (öğeler, olayın kendisi de dahil olmak üzere bölgenin öğeleridir). Ancak olay çokluğu her sayımın dışına kaçar. (Badiou, 2004g: 101) Olayın herhangi bir temelli yoktur. Bu olayı, “çoklu-durumun saf şans ekine dönüştüren temelin kusurundan (*defection*)” kaynaklanır. (Badiou, 2004g: 101) Bu saf şans parçası temelsiz ve saf ortaya çıkıştır. Ortaya çıkışı saf şans ekinden başka hiçbir şeyden gelmemektedir. Böyle olması olayın sadece kendisine ait olmasını sağlar. Olay olur ve ortadan kaybolur, her olay yokluğunda olaydır. Olayın içeriği, kararsızlık dışında başka bir hale sahip olamayan olayın olaysallığıdır. Bütünüyle bir şans olarak, “bir durumun içinde dalgalanan ve kaybolan sayılamayan, bağlantısız ek olarak olay, arkasında bıraktığı dilsel izin biçiminde bütünüyle kaybolmasında kaydedilir.” (Badiou, 2005b: 191) İşte bir olayın olduğuna dair bahiste bulunmak bu kayboluşunun ardında bıraktığı izlerden

yola çıkararak oluşturulur.

Varlık ve hakikat gibi olayın da bir *mathemi* vardır. Olayın *mathemi* karar verilemez olandır. Olay, kendisini kendi ve bölgesi arasına yerleştirir: kendi adının eklenmesi ve bölgesinin sınırına yerleşmesiyle kendini kurar; olay bir terimden ziyade aslında bir aralıktır (*interval*). (Ergül, 2011: 108)

Sonuç olarak olaysal usul bir hakikati ortaya çıkardığından dörtlü bir gerekliliği uyguladığına değinmek gerekecektir. Bunların birincisi, her olay, bir durumun olayıdır ve onun hakikatini ortaya çıkarır. Örneğin sanat alanındaki bir olay yalnızca o andaki sanat durumu için geçerlidir. Başka bir zamandaki sanat durumu veya başka bir hakikat usulüyle ilgili değildir, biricik, tekil ve yalnızca o hakikat usulü içindeki belirli bir durumun olayıdır. İkincisi, olay kesin bir sonuç, varım, çıkarım olmadığından bilginin dışında kalır. Olay, “bilgiyi kat eder.” Üçüncüsü, olay bir karşılaşmaya dayanan, “bir müdahale ve sadakati gerektiren, bir çokluğun üretiminden oluşan tekil bir üretimdir.” Dördüncüsü, bu çokluk, durum içinde özsel olarak ayırt edilemezdir. Bu da, bir durumun hakikatinin türeyimsel olduğu anlamına gelir. Çünkü duruma ait olmaları haricinde ortak hiçbir şeyleri olmayan terimleri bir araya getirir. (Wahl, 2008: xvi) Son olarak, olay farklı bir çokluk değil türdeş bir çokluktur, çünkü her olay bir durumun olayıdır. Olay kesin, mükemmel bir düzenleme olmadığından bilgiden ayrı tutulur, onu aşar. Olay bir karşılaşmaya dayanan, bir müdahale ve sadakati gerektiren, bir çokluğun üretiminden oluşan tekil bir üretimdir. Son olarak bu çokluk, durum içinde özsel olarak ayırtedilemezdir. Bu da bir durumun hakikatinin türeyimsel olduğu anlamına gelir. Olay farklı değil, türdeş bir çokluktur.

### 1. 1. 4. Özne

Badiou'nun felsefesinin anlaşılabilmesi için mutlaka öğrenilmesi gereken kavramlarından biri de özne kavramıdır. Özellikle olay görüşünden sonra özne kavramı ele alınmalıdır çünkü bir ontolojide özne ancak bir olaydan sonra ortaya çıkar. Bir olayın olup olmadığına karar verilememesi, olayın bir öznesinin ortaya çıkmasını teşvik eder. Öte yandan ancak bir olayın ortaya çıkmasıyla öznenin bahsedilebilir. Olayın içindeki karar verme, müdahale etme, adlandırma ve sadakat gibi süreçleri işlevselleştiren mekanizma yalnızca öznedir. Badiou “bu olay olmuştur, benim ne değerlendirebileceğim ne kanıtlayabileceğim ama sadık kalacağım bir şeydir bu” diyerek özneyi açıklar. (Badiou, 2006a: 30)

Özne ilk olarak karar verilemez bir olayı sabitler ve olayın karar verme riskini üstlenir. (Badiou, 2006a: 31) Ortaya çıkan her olay, bir özneyi gerektirir. Badiou, bir hakikati zorlayan şey olarak özneyi görür. Bu bakımdan öznenin yasası zorlamadır. (Pluth, 2010: 104) Özne durumunda “öngörülemeyen ama olay tarafından boşluğun açığa çıkarılmasıyla görülmeye başlayan bilgileri toplayan ve zorlayan etkin ilkedir.” (Pluth, 2010: 118) Badiou'nun çıkış noktası Kartezyen felsefenin etkisiyle her türlü metafiziğin tek nedeni olarak görülen ve analitik, mantıkçı pozitivist, yapısalcı ve yapısökümcü felsefeler tarafından felsefeden tamamen çıkarılan ve özellikle Heidegger ve Nietzsche felsefeleriyle neredeyse felsefenin yasaklı konusu olan özne kavramını yeniden tasarlamaktır. Badiou, günümüzde etkili olan felsefi akımların çoğunda görülen özne düşüncesini yenilemek ister. Ama Badiou bu yeni özne tasarısını, Descartes'tan Husserl'e kadar geldiği gibi, hakikatin dayanağı veya kaynağı haline getirmek niyetinde değildir. O özne ile ilgili ilk çalışması *Theory of Subject*'i özne kuramını açıklamak için yazarak, bu terime özel bir yer atfetmiştir.

Badiou siyasi görüşü açısından tek bir öznenin varlığını kabul eder. Buna göre, her özne siyasaldır ve bu siyasal özne de proletaryadır. Burjuvazi ise bir özne değil, ancak bir yere konumlanandır. Herhangi bir tarihselleştirmede yalnızca bir tek siyasal özne vardır. Bir yer ve bir özne vardır. (Badiou, 2009a: 28) Ancak Badiou felsefesinin ilerleyen dönemlerinde bu fikrin değiştiği ve tek özne yerine felsefenin

dört koşulunda ortaya çıkan farklı öznelerin varlığının kabul edildiği görülmektedir. Badiou “özneler felsefenin koşulları olarak adlandırılan alanlarda ortaya çıkar” der. Felsefenin koşulları olan alanlar ise bilim, sanat, siyaset ve aşktır. Bu nedenle kesin olarak, sanatsal, aşksal, bilimsel ve siyasal özneler vardır. (Badiou, 2005b: 17)

Badiou *Logics of Worlds* eserinde ise üç adet özne tanımı vermektedir. Buna göre ilk olarak olayı bir hakikat anı olarak gören sadık özne vardır. Bu anlamda özne, bir olayla karşılaşmasında, müdahalede bulunan, soruşturan ve sadakat gösterendir. İkinci özne tanımı ise hakikati yadsıyan tepkisel öznedir. Üçüncü anlamda özne; olayı gizleyen/örtten belirsiz öznedir. İkinci ve üçüncü özne tanımları olaya olumsuz tepki veren özne tanımlarıdır. Sadık özne dışındaki diğer iki özne olayı reddederek ya da belirsizleştirerek, olaya olumsuz bir karşılık verir. (Badiou, 2009c: 47)

Özne, durumda görünmeyen ama olay tarafından boşluğun açığa çıkarılmasıyla görünmeye başlayan bilgileri toplayan ve zorlayan bir ilkedir. Öte yandan özne ne bilgi ne de hakikat tarafındadır. Yani öznenin hakikat karşısında ayrıcalıklı bir yeri yoktur. O tam olarak bu ikisinin kesişim yerindedir.

Özne tıpkı olay gibi belirsiz, nadir, tekil ve nitelendirilmemiştir. Özne sonsuz bir hakikat biçimi tarafından desteklenen sonlu terimdir. Ontoloji ile öznenin varolduğu onaylanmaz çünkü öznenin varoluşu da ontolojiyle uyuşmamaktadır. (Pluth, 2010: 118)

Badiou özne kuramını *Being and Event* adlı eserinde altı madde ile özetlemiştir. Buna göre; (Badiou, 2005b: 392)

a. Özne bir töz değildir. Eğer töz kelimesi herhangi bir anlama sahipse, bir durum içinde bir olarak sayılan bir çokluğu düzeltmenin adıdır. Türeyimsel bir usulün karara bağlandığı içsel (*intrinsic*) ayırt edilemezlik, öznenin herhangi bir tözselliğini kapı dışarı eder. Badiou burada Descartes’ın özneyi bir töz olarak gören yaklaşımına karşı çıkmaktadır.

b. Özne boş bir nokta değildir. Boşluk, varlığın uygun adı, insan olmayan

(*inhuman*) ve öznel-olmayandır (*a-subjective*), ontolojik bir kavramdır. Dahası, “noktasallık olarak değil, çokluk olarak gerçekleşen türeyimsel bir usul” olduğu açıktır. Badiou burada da deneyicilere karşı çıkmaktadır.

c. Bir özne, hiçbir şekilde, deneyimin anlamının örgütleyicisi değildir, transendental bir işlev değildir. Badiou burada Kant’a karşı çıkmaktadır. Eğer ‘deneyim’ sözcüğü herhangi bir anlama sahipse, olduğu haliyle sunumu belirlemez. Bununla birlikte, “fazladan bir ad tarafından nitelendirilen olaysal bir-ötesinden kaynaklanan türeyimsel usul, hiçbir şekilde sunumla uyuşmaz/çakışmaz (*coincide*).” Ayrıca, hakikati ve anlamı farklılaştırmak önerilebilir. Bir durumun olay-sonrası hakikatini uygulayan, türeyimsel bir usuldür, fakat bir hakikat olan ayırt edilemez çokluk herhangi bir anlamı iletmez (*deliver*).

d. Bir özne değişemeyen bir sunum değildir. Bir durumun türeyimsel usulü tekil olduğundan özne de tekildir ve bu açıdan nadirdir. Bu noktada insan haklarının evrensel öznesine karşıdır. Bu sorun tezimizin ilerleyen bölümlerinde oldukça önemli bir problem olarak yeniden ele alınacaktır.

e. Her özne nitelendirilmiştir. Kimisi bireysel, kimisi karışık, kimisi kolektiftir. Durumların yapısal zorunluluğu yoktur. Yasa kimi öznelere varolmasını buyuramaz (*prescribe*).

f. Özne bir köken olmadığı gibi, bir sonuç da değildir.

Badiou her olayı karar verilemez kavramına bağlamıştır. Bir olay bir duruma bağlıdır, yani bir olayın ortaya çıkışı durum içinde hesaplanabilir. Ancak bu noktada hakikatin başladığını gösteren bir işaret mevcut değildir. Bir olayın bir duruma bağlı olup olmadığına karar verilemiyorsa, bir bahse girilmesi gerekir. Bu bahis cümlesini kuracak olan ise yalnızca özne olacaktır. Çünkü özne karar verilemez bir olayı sabitler ve olayın olduğuna karar verir. (Badiou, 2006a:30-31)

Badiou ayırt edilemez doğrulama sürecinde, özneyi saf nokta (*punctum*) olarak düzenler. Bir özne iki ayırt edilemez arasında kaybolan şeydir. (Badiou, 2004f: 113) Özne ayırt edilemezine yerine karar verilemezi zorlar. Buna göre özne,

ayırt edilemezden bakış açısından karar verilemez karar verendir. Bir özne bir hakikatin sonlu anı olup, bir ayırt edilemezden ayırt edici gerçekleştiricisi, kararı zorlayan, “eşit olmayı yetkisizlendiren ve tekili kurtarandır.” (Badiou, 2005b: 409)

Öznenin ayırt edilemezden yerine karar vermesi ancak sadık kalmasıyla mümkün olur. Bu müdahaleci işlemcinin adına öznelleştirme (*subjectivization*) denir. Bu sadakat sayesinde özne ontoloji ile uyuşur. Öznelleşme, olayın olay olması için, olayı durumun hakikatine dönüştürür. Bu nedenle öznelleşme durumun bakış açısından müdahaleci bir adlandırmadır. Öznelleşme, durumun içinde olayın boşluğu çağırıldığı ve boşluk ile kendisi arasına kendisini yerleştirdiği var-olmayan noktadan başlayarak izlenen şeydir. (Badiou, 2005b: 393)

Bir özne, hakikate ilişkin varsayımlarda bulunmak için adlar kullanır. Gelecekteki hakikati destekleyen adlar, kurulmuş olan belirlenmişlikleri yerinden eder. Bir hakikatin türeyimsel ayırtedilmezliğiyle uğraşan bir özne, “bir koşulun gelecekteki kipinde askıya alınan gönderilerinin adlandırılması tarafından ayırtedilebilir sonluluk ortasında onu tamamlar.” (Badiou, 2005b: 399) Böylece özne hem usulün gerçeğini hem de sunuma dahil edilecek bir yeniliğin bitirilmeyen sonucunun varsayımını üstlenir. Bir özne, “boş bir dilin içinde ima ederek çalışandır.” (Badiou, 2005b: 399)

Özne bilgi ve hakikatten farklıdır. Özne sonlu, hakikat sonsuzdur. Özne duruma içsel olduğundan, o durumda sunulan terimleri ya da çoklukları bilebilir veya karşılayabilir. Bir hakikat ise, sunumun sunum olmayan parçasıdır. Her hakikat özneye aşkındır çünkü öznenin tüm varlığı yalnızca hakikati desteklemekten oluşur. Özne ne hakikatin bilinci ne de bilinç dışıdır. O yalnızca bir hakikatin var olduğuna inanır ve bu inanç bilgi biçiminde meydana gelir. Badiou bu bilme inancını güven (*confidence*) olarak adlandırır. (Badiou, 2005b: 397)

Sonuç olarak Badiou için özne bir ontoloji içinde olaydan sonra ortaya çıkan ve bir olayın olup olmadığına karar verilemeyecek durumda karar verendir. Bir özne karar verilemez bir olayı sabitler. Çünkü olayın olduğuna karar verme riskini üstlenir. Özne, durumda görünmeyen ama olay tarafından boşluğun açığa



çıkarılmasıyla görünmeye başlayan bilgileri toplayan ve zorlayan etkin ilkedir. Özne, bir olayla karşılaşmasında müdahalede bulunan, soruşturan ve sadakat gösterendir. Özne, bilgi ve hakikatin tam ortasında kesişim yerindedir. Bu açıdan tarafsız olduğu için hakikat karşısında ayrıcalıklı bir yeri yoktur. Özne herhangi bir töze, doğaya sahip değildir, öznenin varlığı boşlukla eşleşir. Özne, bir olayın olay olması için, olayı durumun hakikatine dönüştürür. Bu nedenle Badiou'ya göre özne, bütünüyle yeniliğin/yaratmanın yeri değildir.

Badiou felsefesinde ontoloji görüşünün durum, olay ve özne kavramlarıyla ilişkisi ele alındıktan sonra, artık onun etik görüşünün temelini oluşturan bu nedenle de tezimiz açısından önemli bir kavram olan sadakat kavramını inceleyebiliriz.

## 1. 1. 5. Sadakat

Badiou'nun sisteminde durum, olay ve özne üzerine bazı belirlemelerde bulunduktan sonra, artık tüm bunların toplandığı bir konu olan sadakat konusundan bahsetme imkânı bulabiliriz.

Badiou ilk olarak olaya dair karar, müdahale, sadakat ve adlandırma gibi işlemler olduğunu söyleyerek 'sadakat'i (*fidelity*) dile getirir. Burada sadakatin işlemsel sırası önemlidir. Sadakat olayın karar verilemez özelliğinden hareketle devreye girer. Bu açıdan işlemleri sırasıyla yeniden –hatta tekrara düşerek- ele almak gerekecektir. İlk olarak olayın karar verilemez özelliği içsel bir özniteliktir. Karar verilemez olanın karar veremediğimiz kısmı olayın duruma ait olup olmadığı üzerinedir. Çünkü bir olayın duruma ait olup olmadığına dair kesin bir kural bulunmamaktadır. Yani olayın karar verilemezliği, ontik bir güvence içermez. Olay yalnızca içerden incelenebilir çünkü dışsal bir bakış olayı göstermez, yalnızca olaylar çokluğunu gösterir. Bu nedenle dışarıdan bir bakışla olayın varlığını onaylamak ya da reddetmek bir temellendirme olmaksızın verilen karar olacaktır. Karar verilemezlik, felsefe tarihi boyunca karşımıza çıkmış ve bazı düşünce akımlarınca, örneğin yapısökümcülük tarafından hiçbir zaman kararın verilemeyeceğine kadar götürülmüştür. Oysa Badiou olay kuramını oluştururken karar verme işini askıda bırakmaz ya da daha keskin bir ifadeyle Badiou'nun felsefesinin temeli bu karar verme anlarında atılır diyebiliriz. Çünkü karar anları, felsefi düşüncenin en çok yoğunlaştığı anlardır. Bu nedenle sonsuza ertelenmiş bir karar verilemezlik, gizemli kutsal bir sonsuzluk hayaline başvuracağından, verilmiş bir kararın kendisinden daha fazla metafizik bir içeriğe bürünür. Badiou olay'ın duruma ait olup olmadığına karar vermek bir bahistir der. Bu bahis asla meşru olarak görülemez çünkü herhangi bir meşruluk iddiası, bizi tekrar durumun halinin bakış açısına yerleştirir. Hiç kuşkusuz kararın sonuçları bilinir olacaktır fakat bu sonuçları temellendirilmiş bir kökene bağlamak için olayın öncesine gitmek mümkün olmayacaktır. (Ergül, 2011: 110) Bu nedenle, karar verme usulü (*procedure*) durumunkinden bir derece farklılık arz eder. Olaya yönelik kararı uyarlayacak herhangi düzenlenmiş ve zorunlu bir usul varolamaz. (Badiou, 2005b: 201) Bu karar o sonsuz prosedürü, hakikatin

doğrulanması prosedürünü başlatır. Bu prosedür, olayı karara bağlayan aksiyoğun sonuçlarının, durumun içinde incelenmesidir. Böyle bir prosedür bir sadakat göstergesidir. Bu sadakat işleminin süreçlerini kurala bağlayan bir şey yoktur. Çünkü onu destekleyen aksiyom yerleşik bilgilere ait bütün kuralların dışından sisteme girmiştir. Yani sadakat prosedürü rastlantıya dayalı bir seyir izler. (Ergül, 2011: 111)

Müdahale ve karar verilemeyen karar vermeden sonra gelen diğer işlem, hakikatin ortaya çıkmasının önemli bir koşulu olan sadakattir (*fidelity*). Sanat, siyaset, bilim veya aşkta bir olayın ortaya çıktığına karar vermek, müdahale etmek ve adlandırmak tek başına yetmez. Tüm bunların yanı sıra sadık kalmak gerekir. Bir olaya sadakat göstermek demek onunla raslantısal olarak ilintilenen şeyleri ve ilintili olmayan şeyleri belirlemek demektir. Zaten olay ortaya çıkar çıkmaz gözden kaybolur, bu yüzden bir olayın olduğuna karar verilemez; işte bu karar verilemez durumda alınan kararın ardından, olayın yokluğunda, zamanın tüketiciliğine karşı ona bir gövde kazandırmak gerekir. Bu gövde kazandırma işleminin kendisi sadakatten başka bir şey olmaz. (Ergül, 2011: 114) Badiou, “bir durumun içinde ayırt edilen usuller kümesini” sadakat olarak adlandırır. Kısacası, sadakat, sunulmuş çokluklar kümesi içinde, bir olaya bağlı olanları ayıran aygıttır. Sadık olmak bir araya getirmek ve bir şansın meşru oluşunu ayırmak demektir. (Badiou, 2005b:232) Etik veya ahlaki alanda kullanılagelen bu terimi, Badiou üç özelliğe ele alır ve açıklar.

İlk olarak, bir sadakat daima bir olaya bağlıdır ve bu nedenle tikeldir (*particular*). Genel, her koşul ve durumda kabul edilebilecek bir sadakat düzenlenmesi (*disposition*) bulunmaz. Bu nedenle sadakat, halihazırda mevcut değildir. Sadakat, herhangi bir biçimde, kapasite, öznel nitelik veya bir erdem gibi bir şey de değildir. Sadakat, durumların incelenmesine bağlı olan durumsallaşmış bir işlemdir. Sadakat olaya yönelik işlevsel bir bağıntıdır. İkinci olarak sadakat, durumun bir çoklu-terimi (*term-multiple*) değil, bir-olarak-sayım, bir işlem, bir yapı gibidir. Bir sadakati değerlendirmemize izin veren şey onun sonuçlarıdır. Varolan şey bu veya başka tarzda olaysal olanlar tarafından işaretlenen (*marked*) bir-çoklukları kuran gruplaşmalardır. Üçüncü olarak sadakat, sunulmuş çoklukları ayırdığından ve bir araya getirdiğinden, bir durumun parçalarını sayar. Sadakatli usullerin sonucu durumda kapsanır. Sonuç

olarak, sadakat, belirli bir anlamda, durumun halinin alanında işlemde bulunur. Bir sadakat, işlemlerinin doğasına göre, bir karşı-hal veya bir alt-hal gibi görünebilir. “Bir sadakatte daima kurumsal bir şey bulunur, eğer burada kurumsal, çok genel bir tarzda temsilin, halin, sayımın-sayımının uzamında kurulan şey olarak anlaşılırsa; ait olmadan ziyade kapsamayla ilgilidir.” (Badiou, 2005b: 233) Olaya sadakat, bilgi alanını, yani durumu, olayın bakış açısından kat etmek, müdahale etmek ve durumun içinde olaya dair bağlantıları kurmaya çalışmaktır. Öte yandan sadakat yalnızca olayla ilgili değildir, bir de durumla ilgili bir sadakat bulunur. Durumda sadakat sonlu bir ögedir, tutarlılığı sağlar ve bir durumu başlatır. Sadakat, bu durumun içinde kendisini sürdürür. Bağlantılı olan ve olmayan öğeleri seçerek, durum içinde tutarlılığı inşa eder. Bir işlem olarak sadakat, sunuma bitişik olan sonsuz bir usuldür. Böylece bir sadakat, daima varlığı üzerinde var-olmayan (*non-existent*) bir aşıştır. Kendisinin ötesinde, var-olmayandır (*in-existent*). (Ergül, 2011: 115) Sadakatin işlemcisi olaysal çokluğa ait olmaktan ne kadar ayrılırsa durumun haliyle uyuşmaktan da o kadar uzaklaşır. (Badiou, 2005b: 235-237) Bir olayın hakikat özelliği ancak sadakat işlemleriyle ortaya çıkabilir. Bu nedenle hakikat etiğinde sadakatin yeri oldukça önemlidir. Tabii ki bu her sadakatin bir hakikat boyutuna açıldığı anlamına gelmemektedir. Ancak sadakat duyulmayan bir hakikatin olamayacağı kesindir. Öte yandan olay ve sadakat usulü arasındaki bağlantı *öznenin* yerini de belirlemektedir. Bir önceki bölümde olayın karar verme, bahiste bulunma ve sadakat belirlenimlerinin özneyi var ettiğini dile getirdiğimiz için bu noktada yalnızca bağlantının kurulabilmesi ve zincirinin halkasını gözden kaçırılmaması için tekrar ifade etmekte yarar görülmektedir.

Özetle olayda karar, müdahale, adlandırma ve sadakat gibi işlemler vardır. Olayın karar verilemez özelliği içsel bir özniteliğidir ve bunun mümkün iki olasılığı mevcuttur. Bunun ilki olayın duruma ait olmasıdır ki, bunun kesin bir yasası yoktur. İkincisi de olayın duruma ait olmamasıdır. Olayın duruma ait olduğunu kesin olarak söyleyemememiz onun ontik bir güvencesinin olmadığını göstermektedir. Olay ortaya çıkar çıkmaz gözden kaybolur, bu yüzden bir olayın olduğuna karar verilemez; işte bu karar verilemez olan durumda alınan kararın ardından, olayın yokluğunda, zamanın tüketiciliğine karşı ona bir gövde kazandırmak gerekir. Bu gövde kazandırma işleminin kendisi sadakattir. Sadakat sunulmuş çokluklar kümesi

içinde, bir olaya bağlı olanları ayıran aygittir. Olaya yönelik kararı uyarlayacak herhangi düzenlenmiş ve zorunlu bir usul var olamaz. Karar sonsuz bir prosedür başlatır, bu prosedür hakikatin doğrulanması prosedürüdür. Böyle bir prosedür sadakat göstergesidir ve bu prosedür rastlantıya/şansa dayalı bir seyir izler. Bu rastlantısal dönüşümde karar verebilmek dönüşüme sadakat göstermektir. Badiou, bir çokluğun bir olay olarak tanınmasına ilişkin herhangi bir usulü müdahale (*intervention*) olarak adlandırır. Müdahale ve karar verilemeyen karar vermeden sonra gelen üçüncü işlem, sadakat (*fidelity*)tır. (Badiou, 2005b: 233)

Badiou sadakati 3 adımda tanımlar:

1- Bir sadakat daima bir olaya bağlı olmakla tikeldir (*particular*). Genel bir sadakat düzenlemesi bulunmaz. Sadakat olaya yönelik işlevsel bir bağlantıdır.

2- Durumun bir çoklu terimi değil (*term-multiple*), bir olarak sayım, bir işlem, bir yapı gibidir. Bir sadakati değerlendirmemize izin veren şey onun sonuçlarıdır. Badiou daha da ileri giderek doğrusunu söylemek gerekirse sadakat mevcut değildir, der.

3- Sadakat sunulmuş çoklukları ayırdığından ve bir araya getirdiğinden bir durumun parçalarını sayar. Sadakatli usullerin sonucu durumda kapsar.

Olaya sadakat, bilgi alanını yani durumu, olayın bakış açısından kat etmek, müdahale etmek ve durumun içinde olaya dair bağlantıları kurmaktır. Ama sadakat sadece olayla ilgili değildir, bir de durumla ilgili bir sadakat bulunur. Durum da sadakat tutarlılığı başlatır. Olay ve sadakat arasındaki bağlantı süreci Özne'nin yeridir.

## 1. 2. Etik Nedir?

### 1. 2. 1. Hakikat Etiği

Badiou'nun en çok önem verdiği alanların başında hakikat (*truth*) kavramı gelmektedir. Bu nedenle hakikat etiği olarak ele aldığı bu görüşün felsefe alanı içindeki yerinin belirlenmesi gerekmektedir. Hakikat Etiğinin ne olduğundan söz etmeden önce Badiou'nun hakikat kavramını hangi süreçlerden çıkardığının ele alınması faydalı olacaktır.

Badiou'nun özgün katkısı olan matematik ontoloji, hakikat kavramını düzenlemeye yeterli değildir. Çünkü daha önce söz ettiğimiz gibi bir hakikat olaydan sonra ortaya çıkar ve olay varlık-olarak-varlık-olmayan ile ilgilenir. Oysa ontoloji varlık olarak varlık'ı düzenler. Badiou'ya göre hakikat, ontolojinin dışındadır ve bir hakikat süreci ontolojiden her durumda kaçır. Bu durumda sormamız gereken soru hakikatin ne olduğudur.

Badiou hakikatle ilgili pek çok tanımlama yapar. Bunların başında gelen ise hakikatin, her şeyden önce yeni (*new*) olduğudur. Hakikat aktarılan, tekrarlanan bir şey değildir. Çünkü aktarılan ve tekrarlanan şey, bilgidir. Badiou'ya göre bir hakikat düşünceye bir önerme olarak değil, gerçek bir süreç olarak sunulur. Bu anlamda hakikat bilgiden farklıdır. Hakikatin yeni bir şey olduğunu dile getirmek karşımıza bu kez bu yeni olan şeyin 'oluş'u nasıl olur problemini çıkaracaktır. 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 eklenti (*supplement*) olması gerekir. (Badiou, 2006a: 29) Bu eklenti de sadece bir olay olabilir. Her olay bir hakikati ortaya çıkarır ama hakikatin ortaya çıkması sadece olayla sınırlı değildir. Bunun yanı sıra bir dizi karmaşık araç ve işlem kullanılır. Çünkü Badiou gizemli veya bilincin sezgisel bir edimiyle yakalanan bir hakikat kavrayışını reddeder ve her hakikatin sonsuz olduğunu, onu ortaya koyan işlemlerin de sonsuz olduğunu düşünür. Daha önce bahsettiğimiz üzere Badiou olayı hesaplanamaz olarak tasarlar fakat olayın ortaya çıkmasına yardımcı olduğu hakikat, anlık veya mucizevi değildir. Bir anda parlayan, ortaya çıkan bir şey değildir. Çünkü hakikat olayın ani

olmasının aksine öznenin sonsuz bir çabasını gerektirir. Hakikat olayın açığa çıkardığı boşluktan yavaş yavaş ve sonsuz bir çaba ve mücadele ile ortaya çıkarılır. Bu adeta bir doğuştur. Zaten hakikatin önceden verili bir yapısının olmaması ve öznenin onu pek çok etkinlikle ortaya çıkarması hakikati üretim olarak ortaya çıkarır.

Hakikatin ortaya çıktığı süreç tamamen içkindir ve durumun saklı derinliği ya da kendiliğinden özü olarak verilmiş değildir. “O halde, hakikat nereden gelmektedir?” Eğer bir hakikatin kökeni verilmişliğine dayanmıyorsa, o hakikat kökenini bir kayboluşta buluyor olsa gerektir. Durumu bir anlığına takviye (*supplementation*) eden bu kökensel kayboluş ‘olay’dır. Olay ancak bir durum içerisindedir. (Badiou, 2009b: 697) Durumun içinde ortaya çıkan ve sonrasında kaybolan bir olay, hakikate hemen kendisini teslim etmez. Yani bir “hakikat olayı” yoktur, ancak olayın ardından bir hakikat sürecinin sonunda elde edilen veya türetilen sonuçlar neticesinde bir hakikatten söz edilebilir.

Badiou ontoloji ile olayın hakikat ile ayrıldığı noktaları ele aldıktan sonra bilgiden de ayrılan yönlerini belirlemektedir. Bu noktada öncelikle hakikat ve doğrulamanın sıklıkla birbirine karıştırıldığını ifade etmek gerekir. Özellikle son yıllarda *truth* kavramı hem hakikat hem doğruluk yerine kullanılmaktadır. Oysa Grekçe kavramlara baktığımızda, hakikatin *aletheia* ile doğruluğun *verite* ile karşılandığı görülmektedir. Ancak son yıllarda bu kavramların anlamı birbirine karışmış ve birbiri yerine kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle mantıkçı pozitivism ve analitik felsefenin katkılarıyla hakikat göz ardı edilmiş ve yalnızca önermelerin doğruluğu ele alınmıştır. Badiou bu konuda kesin bir tavır içindedir. Ona göre hakikati bilgi ve bilginin bir özelliği olan doğrulamayla karıştırmamak gerekir. Bilgi, şu veya bu özelliğe sahip olan durum içindeki çoklukları ayırt etme (*discernment*) ve sınıflandırma (*classification*) kapasitesidir. Ayırt etme, dil ve sunulmuş veya sunulabilir gerçeklikler arasındaki bağlantıyla ilgilenir. Sınıflandırma ise çoklukları ortak özellikleri ile bir araya getirebilir, düzenleyebilir, adlandırabilir ve ortak bir karakteristiğe sahip olarak ayırt edebilir. Sınıflandırmada dil ve bir durumun parçaları, çoklukların çoklukları arasındaki bağlantıyla ilgilenir. Sınıflandırma temsile yöneliktir. Ayırt etme yargılama özelliklerinden bahsetme kapasitesi, sınıflandırma ise yargıları birbirine bağlama, parçalardan bahsetme kapasitesi üzerine kurulur. Bilgi bir çokluğun

kendisini bir çokluklar kümesine, yani bir parçaya ait bulması, bir belirleyen yardımıyla herhangi bir çokluğa ait hale getirmesi olarak düşünülebilir. (Badiou, 2005b: 328)

Badiou'ya göre bilgi ayrıca durumun alt kümelerine ad verme işlemidir. Durumun dili, durumun öğelerini bir yüklem altında toplayarak bir kavram için birleştirme görevi görmektedir. Badiou kavramlardan ve adlardan oluşan bu bilgi kümelerine, durumun ansiklopedisi adını verir. Bu ansiklopedi bir yandan alt kümeleri sınıflandıran bir yandan da dilin sürekli gün ışığına çıkardığı bilgi biçimlerinin iç içe geçmiş halidir. (Badiou, 2009b: 698)

Öte yandan Badiou'ya göre bilgi bir durum içinde bu alt küme parçalarının düzenlenme araçlarını sağlar. Bilgi bir durumun alt kümelerini ayırt eder ve onları sınıflandırır. Ancak bilgi bu alt kümelerin tümünü, genel olarak ele alamaz. Çünkü “hiçbir şey, bir kümenin bir parçasının genel fikrinden daha yıkıcı değildir.” Bu nedenle de hiçbir şekilde tam olarak düzene sokulamaz. (Hallward, 2003: 95)

Bu durumda hakikat sadece bir durumun alt kümesi olarak ele alındığında, onun kendisini bilgi olarak konumlandırması nasıl engellenmektedir ya da kendisini bilgi olarak konumlandırmaktan nasıl kurtarabilmektedir, bu süreci sağlayan neden nedir gibi soruların da incelenmesi gerekmektedir. Badiou *Being and Event* kitabında bir hakikat, durumun, dilsel bir yüklem kullanılarak bileşenlerine -bu yüklem nedensel karmaşık olursa olsun- bütünlük verilemeyecek olan altkümelerinden biri olarak ele alınır. Dolayısıyla bir hakikat, aslında “türeyimsel/belirtisiz bir altküme”dir ve bir araya topladığı bileşenlerin ortak özelliklerinin hiçbiri bu kümenin bilgi tarafından tanımlanmasına izin vermez. Bu yüzden aşırı derecede tanımlanamazdır. (Badiou, 2009b: 699) Öte yandan Hakikatin en önemli söylemi sonsuzluktur. Badiou'ya göre hakikat sonsuz olduğundan, yalnızca bitmiş gelecek (*future perfect*) zamanında temsil edilebilir ve “hakikat türeyimsel bir sonsuzluk olarak meydana gelecektir” der. (Badiou, 2004f: 114) Badiou; yani, hakikat, yalnızca sonsuz olduğu zaman doğruluktan ayırt edilebilir diye düşünür. Bir hakikat durumun sonsuz bir parçası olmalıdır, çünkü her sonlu parça en azından bir bilgi tarafından sınırlandırılmıştır. (Badiou, 2005b: 331) Hakikat sonsuz olduğu için tümü dile



getirilemez. Bu aynı zamanda onu oluşturan bütünü, yani durum içinde oluşturulan alt kümenin, bir takım yüklemeler kullanarak ansiklopedinin bir alt bölümü haline getirilemeyeceği anlamına gelir. (Badiou, 2009b: 699) Böylece de kendini bilgi olmaktan kurtarır. Hakikat sonsuz ve sınırlandırılmaz olarak sınıflandırılmış ve sonlu bilgiden kendini ayırır. Eğer hakikat sonlu olarak alınır, o zaman altküme bir yüklem altına alınır, yüklem tarafından sınırlandırılır ve türeyimsel olma özelliği elinden alınır. Dolayısıyla bu altküme hakikat olamaz. Hakikatin sonsuz olmasından onun asla tamamlanmayacağı sonucu çıkar. (Badiou, 2009b: 701) Bu sonsuzluk sezgisel veya aşkın bir sonsuzluk değil, daha önce söylediğimiz gibi, türeyimsel kapsamsallığın, bağlantılı olan veya olmayan çoklukları düzenlemesinin bitmeyen sürecidir. Hakikatin sonsuzluğu onu kavramaya çalışan felsefenin de yüzünü ebedi olana çevirir. Çünkü hakikat sonsuz oldukça onu kavramaya çalışan felsefede sonsuz bir eylem içine girer. Felsefe sonsuz olan hakikati, içinde bulunduğu zamanla birlikte dile getiren disiplindir. (Badiou, 2010: 26) Badiou, felsefenin kendisinin hakikatleri üretebileceğini tamamen reddeder. Buna göre felsefe, onu koşullayan hakikat usulleri alanında ortaya çıkan hakikatleri (küçük 'h' ile/*with a small 't'*) bildirir ve boş fakat işlemsel felsefi Hakikat (büyük 'H' ile/*with a capital 'T'*) kategorisi altında onların birlikte düşünülmesini sağlar. Eğer felsefe bir hakikati üretebilirse, bu hakikatlerin hakikati olur ve diğer hakikatlerin varoluşunu yadsır. Bu nedenle, felsefenin hakikatleri üretmesinden çok, onları 'kaptığını' (*seize*) söylemek daha doğru olacaktır. Felsefe, hakikatleri, bilimlerden ödünç aldığı kanıtlayıcı ispatla ve sanattan ödünç aldığı retorik araçlarla kapar. (Bowden, 2008: 34) Badiou hakikatin yalnızca felsefe tarafından üretilebileceği fikrine de böylece karşı çıkar. O hakikatleri anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde dile getirmeye çalışır.

Hakikati ontolojiden, bilgiden, olaydan ve felsefeden ayırdığımızı göre artık bu noktada sormamız gereken soru hakikat neyin hakikatidir sorusudur. Bu soruya Badiou'nun verdiği cevap: "hakikatin, ancak içinde varlığını sürdürdüğü 'durum'un hakikati olduğu"dur. (Badiou, 2009b: 698) Badiou'ya göre zaten durumu aşan hiçbir şey bize verili değildir. Hakikat bize bir gün durumu aşarak bir şeyin verileceğini, durumu aşan bir şeyin kavranabileceğini dile getiren bir ütöpik düşünce sunmaz. Durum en genel tabiriyle yalnızca çokluklardan oluşan bir tikeldir. Bu nedenle

hakikat de durumu oluşturan bu çoklukların bir alt kümesi olan çokluktur. Öte yandan hakikat süreci yalnızca bir durum içinde işleyebildiği için, asla durumu aşamaz. Bu nedenle hakikatin içkin olduğu söylenebilir. Hakikat, hakikati olduğu şey tarafından kapsanır. (Badiou, 2009b: 698)

Hakikat daima bir durumun hakikatidir. Durumla bağlantılı bir hakikat sürecinin ortaya çıkabilmesi için, saf bir olayın bu duruma eklenmesi gerekir. Bu ek ne adlandırılabilir ne de durumun sahip olduğu araçlarla (durumun yapısı ve durumu adlandıran terimleri geliştiren dil tarafından) temsil edilebilir. Bu ek, özgül bir adlandırmayla, fazladan bir gösterenin ortaya atılmasıyla kayıt altına alınır. Fazladan-bir-ismnin bu ortaya atılmasının durum üzerindeki etkileri, bir türeyimsel usulü oluşturacak ve durumun hakikatine sahip olacaktır. Çünkü durum başlangıçta, hiçbir olay kendisine eklenmemiş olduğundan bir hakikate sahip değildir. Bu aşamada sadece doğruluk olarak adlandırılan şey vardır. Bir olayın fazladan adıyla buluşması koşuluyla, bir hakikatin doğma şansı vardır. (Badiou, 2005a: 25)

Badiou bu tür belirlemeleri çeşitli çıkarımlarla ortaya koyduktan sonra, tüm bu söylediklerinden hareketle hakikat için dördümlü bir ayırım ortaya koyar: (Badiou, 2009b: 696-697)

1. Aşkınlık ile içkinlik arasındaki ayırım. Hakikat, deneyimin verilmişliğini aşan daha yüksek bir düzene ait değildir; “deneyim dahilinde ortaya çıkan ya da deneyimin sınırları içinde kalmakta ısrar eden tekil bir içkinlik figürü”dür.

2. Yüklenebilir ile yüklenebilir olmayan arasındaki ayırım. Hakikatin oluşturucu öğelerini kapsayan ya da onlara bütünlük verip sınırlandıran tek bir yüklemisel özellik yoktur. Bu yüzden bir hakikat belirtisiz ya da türeyimseldir.

3. Sonsuz ile sonlu arasındaki ayırım. Hakikat, olduğu gibi kavrandığında asla tamamlanmayacak olan sonsuz bir çokluktur.

4. Adlandırılabilen ile adlandırılmayan arasındaki ayırım. Hakikatin bilgi alanındaki yargılara yayılma kapasitesi, adlandırılmayan bir nokta tarafından, adı

ancak bir felakete yol açma pahasına konabilecek bir nokta tarafından engellenir.

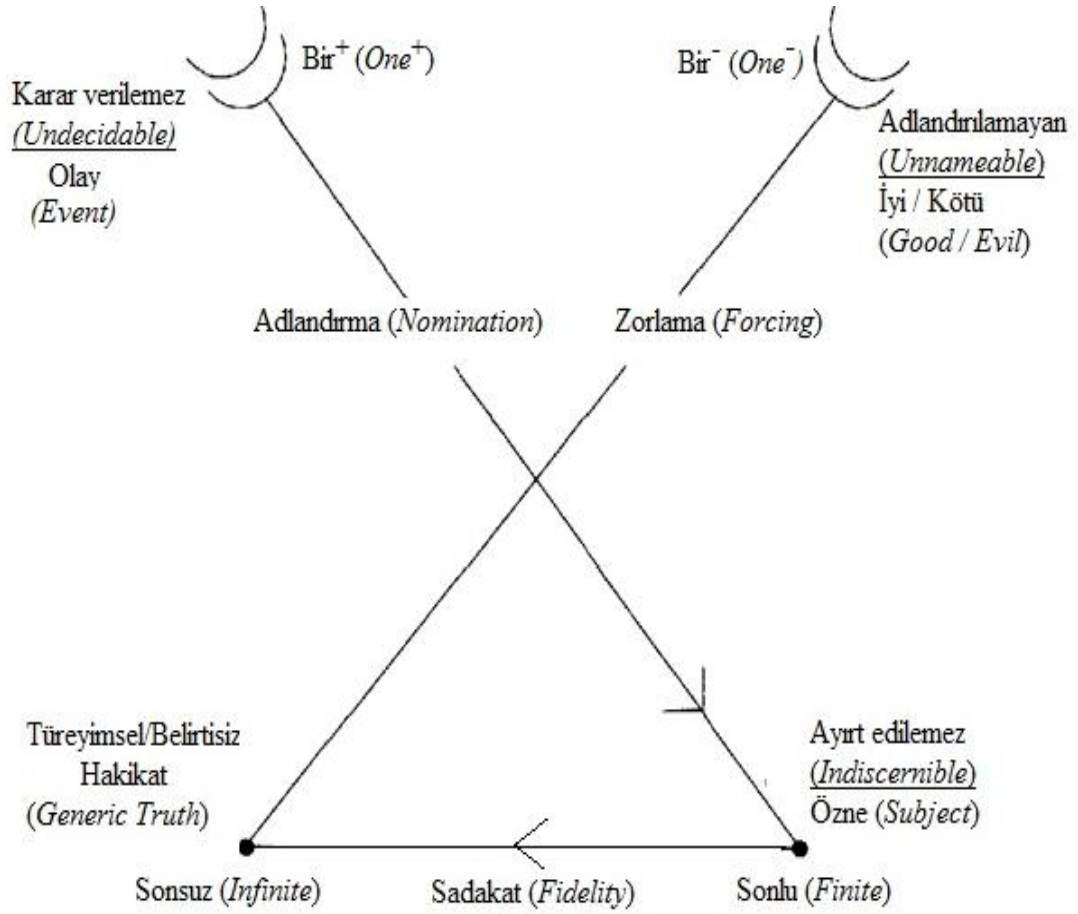
Badiou'nun hakikat anlayışının dikkat çeken üç yönü vardır. İlk olarak; hakikati tutkuyla savunuyor olmasına rağmen felsefenin herhangi bir hakikati ürettiğini reddeder. İkinci olarak; Badiou tek, biricik bir hakikatten itinayla uzak durarak felsefenin dört koşulunun -bilim, sanat, aşk, siyaset- kendi çağları boyunca ürettikleri hakikatlerden söz eder. Üçüncü olarak; bir hakikatin özünün düşünceye sunulmasını sağlayan kategorileri sıralar ve bunları olumsuz olarak ele alır. (Ergül, 2011: 130) Bu olumsuz kategoriler; karar verilemeyen, ayırt edilemeyen, adlandırılmayan, türeyimsel olandır.

Badiou her hakikatin sonsuz olduğunu ortaya koyan işlemlerin de sonsuz olduğunu düşünür. “Hakikat mevcut bilgide bir delik açar.” Bu deliğin açılmasına yardımcı olan hakikat işlemleri karar verilemeyen, ayırt edilemeyen, adlandırılmayan ve türeyimseldir. Bunlara verilen diğer bir ad ise hakikatin olumsuz işlemleridir. Olumsuz olmasının nedeni ilk üç sürecin adından anlaşıldığı gibi ‘-değil’i göstermesidir. Yalnızca türeyimsel olan olumsuz değil gibi görünmektedir. Ancak Badiou felsefesinde türeyimsel (*generic*) ‘belirtisiz’ olarak kullanıldığı için olumsuz bir anlama sahiptir. (Ergül, 2011: 131)

Felsefenin hakikatleri anlamdan kapıp kavramasını sağlayan “çıkartımsal (*subtractive*) işlemler dört kiple bağıntılıdır: olayla bağıntılı karar verilemeyen (bir hakikat var değildir, olur); özgürlükle bağıntılı ayırt edilemeyen (bir hakikat patikası kısıtlı değil, fakat tehlikelidir); varlıkla bağıntılı türeyimsel (bir hakikatin varlığı, bilgide her yüklemden çıkartılan sonsuz bir kümedir); İyi ile bağıntılı adlandırılmayan (bir adlandırılmayanı adlandırmaya zorlamak felaket doğurur).” (Badiou, 2005a: 139)<sup>1</sup>

Badiou karar verilemez, adlandırılmayan, ayırt edilemez ve türeyimsel olarak belirlediği bu dört işlemi kullanarak bir çıkarım diyagramı (gamma diyagramı) çizer. Bu diyagram hakikatin dört türünü (sanat, bilim, siyaset ve aşk) birlikte mümkün kılan, felsefi bir diyagramdır. (Badiou, 2006a: 30, 2003a: 61)

<sup>1</sup> Bu kısım tezimizin ilerleyen bölümlerinde ‘Kötülük Problemi’ konusu ele alınırken “Felaket” anlamında kötü konusunda yeniden gündeme taşınacaktır.



Badiou'nun karar verilemeyen, ayırt edilemeyen, türeyimsel olan ve adlandırılmayan olarak ele aldığı bu dörtlü figürünün en önemli özelliği bir hakikati kendine has hale getirmesi, özgül bir hakikat kurmasıdır. Bu dört figürün birbiriyle bağlantı kurması ile hakikatler kapılır. Badiou matematiksel işlemlerle hem ontolojisini kurar hem de hakikati bulup çıkarır. Çünkü onun hakikatleri bulma yöntemi çıkarım (*subtraction*) kavramına dayanır. Badiou'nun çıkarım işlemi ile bu dört figürünün bağlantısını nasıl ortaya koyduğuna baktığımızda çıkarıma dayanan hakikatin, bu dört figürle bağlantılı sonsuz sürecinin ilk olarak olayla başladığını görürüz. Buna göre yapı ve yerin ürettiği tekrarın ve sonlu bilginin sınırları içinde kalmanın dışında bir şeyin olması gerekir. (Badiou, 2004f: 111) Yani hakikat sürecinin başlaması için, bir şey olması gerekir. Halihazırda var olan bilgi durumu tekrardan başka bir şey yaratmaz. Bir hakikatin oluşması için, ortada bir eklenti, şans gibi yeni bir şey olmalıdır. Badiou bu yeni olan şeye öngörülemeyen, hesaplanamayan, düzeni bozguna uğratan bir ek adını verir. (Badiou, 2006a: 29-30)

Bu eklenti raslantısaldır ve tekrarı kesintiye uğratarak tamamen yeni bir hakikati ortaya çıkarır. Badiou buna örnek olarak Aiskylos’la birlikte teatral Tragedyanın ortaya çıkışı; Galileo’yla birlikte matematiksel fiziğin ortaya çıkışı; bütün bir hayatı değiştiren aşk karşılaşması; 1792 Fransız Devrimini gösterir. (Badiou, 2006a: 30)

Hakikatin ilk işlemi bu ek hakkında bahse girmektir. Bir olay hakkında yerleşik bilgileri kullanarak, hesaplayarak karar verilebiliyorsa o zaman burada bir hakikatin başladığı söylenemez. Bir olayın bir duruma ait olup olmadığına karar verilemiyorsa üzerine bir bahiste bulunulur. Bu bahis karar verilemeze dair temelsiz bir karardır. İşte Badiou tam bu noktada hakikatin aksiyomunu belirler. Ona göre hakikat aksiyomu bir karar verilemez değerlendirme normunda verilen temelsiz karardır. (Badiou, 2006a: 30) Böylece her hakikat yalnızca görünüp kaybolan, tamamen raslantısal olan bir şey üzerine saf bir bahse girmez. Bu durumda bahse girecek ve bahis cümlesini kuracak bir özneye ihtiyaç duyulur. Yani olayın karar verilemez oluşu olayın öznesinin ortaya çıkmasını da sağlar. Özne yalnızca bahsi kurandır, o bahsi değerlendirmez, karara bağlamaz. O yalnızca sadık kalır. Özne sadık kaldığı karar verilemez olayı sabitler ve böylece hakikatin sonsuz işlemini başlatır.

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 aksiyomu doğrulama yoluyla gerçekleştiren bir zar atımıdır.” (Badiou, 2006a: 31) Bir hakikatin öznesi ayırt edilemeyi talep eder. Bir hakikatin yerel edimi iki ayırt edilemez arasında yapılan saf seçimden ibarettir. (Badiou, 2006a: 31) Bu saf seçim iki *ayırt edilemez* terim karşısında yapılan seçimdir. İki terim, birbirlerinden hiçbir dil etkisiyle ayrılmıyorlarsa, onlar ayırt edilemezdir. Ama eğer bir durum içindeki iki terimi ayıracak hiçbir dil formülü yoksa o zaman nesnel bir dayanak bulunmayacaktır. Demek ki böyle bir seçim seçmek zorunda olmaktan başka hiçbir önvarsayımı olmayan ve önerilen terimleri (aksiyomun sonuçlarını doğrulama işleminin başlamasını sağlayacak terimi) gösteren hiçbir işarete sahip olmayan mutlak biçimde saf seçimdir. (Badiou, 2006a: 31) Saf seçimde bulunan öznenin temel yasası zorlama olarak adlandırılır. Zorlama, bir hakikatin, ne denli tamlıktan uzak olursa olsun,

neyin var olduğunun değil, eğer hakikat tamamlanacak olursa ne olmuş olacağıının bilgisini öngörmeye izin verdiği noktadır. (Badiou, 2009b: 702) Örneğin aşık 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. (Badiou, 2006a:32) Özne olay sonrasında bir zorlama eyleminde bulunur. Eğer durumun herhangi bir terimiyle zorlama ilişkisi destekleniyorsa o zaman durumun bilgisiyle uygun olacaktır, uyuşmuyorsa o zaman uygunluk ilişkisi atılacaktır. Eğer durumun bazı elemanları zorlama ilişkisiyle olumlu ve bazıları olumsuz olarak bağlantı kuruyorsa, o zaman karar verilemeyen bir durumun içinde kaldığı söylenir. (Wahl, 2008: xxii)

Karar verme, müdahale, adlandırma ve sadakatten farklı olarak zorlama, bilgi tarafından doğrulanabilir bir ilişkidir. Bir hakikatin olaysal doğrulanmasına izin veren bir ilişkidir. (Hallward, 2003: 135) Zorlama, hakikat ile bilgi arasında olan şeydir, her ne kadar zorlama bilgiyle doğrulanıyorsa da ancak bir hakikat zorlayabilir. Başka bir deyişle, bir hakikatin olumlanmasıyla zorlama süreci başlar. Bu daha önceki verili durumun bilgi düzeninde tanınmayan olumlamanın tanınacak hale getirilme sürecidir. Bir hakikat sürecinde zorlanan bilgi, düzenin dilidir, zorlayan ise öznenin dilidir. Gelecek durumun içindeki doğrulama kısmı, türeyimsel kısma aittir. Bu noktada Badiou'nun kendi düşüncesinin genelini anlaşılması için hangi konunun daha önemli olduğu sorulursa buna vereceği yanıtının türeyimsel (*generic*) olması gerektiğini söylemesi nedeniyle türeyimsel kavramının biraz daha derinlemesine ele alınması gerekmektedir. (Badiou, 2005b: 15) Bir hakikat, evrenin türeyimsel altkümesi olduğundan herhangi bir yüklemde özetlenemez ve herhangi bir ifade tarafından inşa edilemez. Bir hakikatin türeyimsel varlığı asla sunulamaz ama o biçimsel olarak bilenebilir. Bir hakikat daima türeyimsel bir sonsuz olarak meydana gelecektir. (Badiou, 2004f: 114) Bir türeyimsel küme, inşa edilebilir olmayan kümedir. Bir durumun dilinde bir türeyimsel altkümeyi oluşturacak hiçbir ifade değerlendirilemez. Dil, onun toplanmasını inşa etmede yetersizdir. (Ergül, 2011: 133) Türeyimsel altküme, evrenin saf bir çokluğudur, dilsel inşanın herhangi bir çeşitliliğiyle kavranamaz ve belirsizdir (*evasive*). “Türeyimsel, dil aracılığıyla

işlemede bulunduğu sürece Birin gücünden kendisini çıkararak çoklu-varlığın halidir” ve o zorunlu olarak sonsuzdur. (Badiou, 2004f: 107)

Badiou’ya göre; türeyimsel kavramı üç ölçüt ile hakikati ortaya çıkarır. Bu ölçütler: (Badiou, 2005a: 99-100)

a. Hakikat, Bir’in aşkınlığına başvurmayı gerektirmeyen bir çokluğun hakikati olduğuna göre, hakikatin bu çokluğa içkin bir üretim olması gerekir. Bir hakikat, başlangıçtaki çokluğun, hakikati olduğu durumun bir parçası olacaktır.

b. Varlık çokluk olduğuna ve hakikatin varolması gerektiğine göre, bir hakikat bir çokluk, dolayısıyla hakikati olduğu durumun bir çokluk-parçası/altkümüsi olacaktır. Doğal olarak hakikat, ‘önceden’ verili ya da mevcut bir parça olamaz. Hakikat tikel bir usulden doğacaktır. Bu usul bir ekle, durum üzerinde bir fazlalık oluşturan şeyle, yani bir olayla bağlantılı olarak harekete geçirilebilir. Bir hakikat rastlantısal bir eklenmenin sonsuz sonucudur. Her hakikat olaysallık sonrasıdır. Yapısal ya da nesnel hakikat asla yoktur.

c. Durumun varlığı istikrarsızlığı olduğuna göre, bu varlığın bir hakikati kendisini herhangi bir çokluk, anonim parça, yüklemsiz ve adlandırılabilir bir tikelliğe sahip olmayan sunuma indirgenmiş istikrarlılık olarak gösterecektir. Hakikat böylelikle durumun türeyimsel bir parçası olacaktır. Türeyimsel ise hakikatin durumun herhangi bir parçası olduğunu ve durum hakkında, durumun olduğu haliyle çoklu varlığı ve temel istikrarsızlığı dışında özgül hiçbir şey dile getirmediğini tanımlar. Bir hakikat, durumda durumu varlığa dönüştürecek istikrarsızlığı ortaya çıkararak minimum istikrarlılıktır (bir parçadır/altkümedir, kavramsız bir içkinliktir). Ancak her parça/altküme başlangıçta tikel, adlandırılabilir, istikrarlılığa göre düzenlenebilir olarak görüneceğinden, bir hakikat olan türeyimsel parça üretilecek bir hakikattir. Türeyimsel parça, türeyimsel usul olarak adlandıracağımız olay-sonrası bir usulün çokluk-ufkunu oluşturacaktır.

Öte yandan hakikatin bir diğer usulü olan adlandırılmayan konusu da Badiou açısından önemli bir konudur. ‘Adlandırılmayan,’ bir kümedeki bir terimin, herhangi bir ifade tarafından adlandırılmaması demektir. Adlandırılmayan,

kendinde adlandırılmayan değildir; bu anlamsız olurdu. (Badiou, 2009b: 704) Adlandırılmayan, tek bir hakikat süreci bağlamında adlandırılmayandır. Adlandırılmayan ancak hakikat alanında ortaya çıkar. Badiou, bu terimin biricik olduğunda *ısrar* edilmesi gerektiğini söyler. (Badiou, 2009b: 704) Burada ikili bir biriciklik terimi kullanılır: biri bir terimin adlandırılmasının, adlandırma değerinin bir ifadesine dayanan biriciklik terimi; diğeri bu biriciklikten kendisini çıkaran adlandırılmayanın biricikliğidir. (Badiou, 2004f: 108) Tek bir hakikatin birden çok adlandırılmayanı olamaz. Buna göre, bir durum içinde adlandırılmayan, hakikatin gözünde asla bir adı olmayan şeydir ve *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. Bu nedenle adlandırılmayan özelin de özeldir, tekiliğinde 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 izin verdiği her şeyin ifade edilemeyen gerçeği gibi bir şeydir. (Badiou, 2006a: 34)

Badiou adlandırlamayana örnek olarak matematiksel çelişkisizliği verir. Buna göre; matematiksel olan saf tümdengelimden ibarettir ve onun her zaman hiçbir çelişki içermediği varsayılır. Oysa Gödel bir matematiksel teori içinde, bu teorinin çelişkisiz olduğunu kanıtlamanın imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Demek ki matematiksel bir hakikat matematiğin çelişkisizliğini zorlayamaz. (Badiou, 2006a: 34)

Türeyimsel düşünce adlandırılmayı her hakikatin varlık tipi olarak kabul eder ve fazlalığın gezginliğini varlığın gerçeği, varlığın varlığı olarak kabul eder. Bundan her hakikatin bir olay tarafından askıya alınmış sonsuz bir üretim olduğu sonucu çıkar. Bu olay yerleşik bilgilere indirgenemeyecek ve sadece ona sadık olanların etkinliğiyle belirleyebileceği bir olaydır. Badiou bu olaya bir ad verme riski göze alınacak olunursa, bu olayın adlandırılmayı ya da türeyimsel çokluk olduğunu, saf çokluğun hakikatteki varlığı (dolayısıyla varlık olarak varlığın hakikati) olduğunu söylemenin uygun düşeceğini söyler. (Badiou, 2005a: 69)



Hakikat yolunun olumsuz özelliklerini toplarsak, olay karar verilemez niteliktedir; özne ayırt edilemez olana bağlıdır; hakikatin kendisi türeyimseldir, bütünselleştirilemez ve gücünün durduğu nokta adlandırılmayandır. (Ergül, 2011: 138) Yani bir hakikatin seyri karar verilemez bir olayla başlayıp edimini ayırt edilemezle karşı karşıya kalmış sonlu bir öznedir. Zaten Badiou hakikat görüşünden yola çıkarak oluşturduğu hakikat etiğinde “genelde etik diye bir şey yoksa bunun nedeni onu kendisine kalkan edecek soyut bir öznenin yokluğudur” diyerek özne kavramını ele almıştır. (Badiou, 2006b: 50) Bu soyut özne, bir şeyin olmuş olmasına ihtiyaç duyar. Bu olmuş olan şey daha önce de sözünü ettiğimiz eklenti yani olaydır. Bir hakikat süreci çoklu varlık ile yeni olan arasında öznenin karar vermesi ile başlar. Bu her alanda karşımıza çıkar. Örneğin 1792 Fransız Devrimi, Héloïse ile Abeardus’un buluşması, Galileo’nun fiziği yaratması, kişisel bir aşk macerası gibi... (Badiou, 2006b: 51) Yani bir hakikat süreci duruma, durumun olaysal eklentisi arasında ilişki kurma kararıyla ortaya çıkar. Hakikati ortaya çıkaran bu karara sadık kalan öznedir. Bir olaya sadık olan özne, olayın eklendiği durumun içinde, durumu olaya göre dönüştürerek düşünen demektir. Bu durum özneyi aktif hale getirir. Bu özneyi “yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar.” (Badiou, 2006b: 51) Yani bir aşk olayında bile artık öznenin olduğundan farklı davranması bu durumu açıklar. Buradaki önemli nokta öznenin yalnızca belli koşullarda oluştuğunun görülmesidir. Özne olmak tıpkı hakikat gibi bir süreç işidir. Bu süreçlerden geçemeyen insan iki ayaklı hayvan olarak kalmaya devam eder. İnsan, bir bütün olarak –bedeni, yetenekleri- bir hakikat ortaya koyabilmek için aktif hale geldiğinde ölümsüz olur. (Badiou, 2006b: 50) Öznenin sadakati olayın gerçekleştiği mevcut düzenden gerçek bir kopuştur ve bu kopuşla oluşturulan sadakatin durum içinde ürettiği şeye hakikat denir. Hakikat en temelde olayın durum içinde izlediği güzergahtır ya da olayın durumdan kopuşudur. Bu içkin bir kopuştur. “İçkin”dir çünkü başka bir mecrada değil bizzat ortaya çıktığı yerdedir. Badiou’nun deyişiyle “bir hakikatler cenneti yoktur.” Hakikat “kopuş”tur çünkü “hakikat sürecini teşvik eden olay durumun egemen diline ve yerleşik bilgilerine göre hiçbir anlam taşımaz.” (Badiou, 2006b: 52) Badiou hakikatin bu süreçlerinin sürdürülmesi gerektiğine dair güçlü bir inanç geliştirmiştir. Ona göre hakikat etiği, bir hakikat sürecinin devamını teşvik eden bir ilkedir. (Badiou, 2006b:

53) Özne bu hakikat sürecini sürdürmek için elinden geleni yapmalıdır. Çünkü hakikat etiği “devam et!” buyruğunu her daim buyurur. Bu buyruğa uyanlar bu sayede ölümsüz özne olur. Öte yandan hakikat anlarını yakalayan özne aşkta mutluluk; bilimde sevinç; siyasette başarı; sanatta haz duygularına erişir. (Badiou, 2006b: 61) Yani hakikat etiği tekil soyut öznenin durum içinde kendi yolculuğu sonucu ortaya çıkardığı etikdir. Bu ortaya çıkan hakikat etiği bir duruma ait olan bir hakikat olarak hem tekildir hem de o duruma ait tüm çoğullukları kapsadığı için evrenseldir. Badiou bu düşüncesinden hareketle sadece yerel etiği ya da kültürel rölativizmi ele alamayacağımızı ya da sadece ötekenden hareket eden ve sürekli evrensellik vurgusunda bulunan bir etik yaklaşım oluşturamayacağımızı dile getirir. Bunları detaylı bir şekilde ele alarak, argümanlarını sıralar.

Bu bölüme kadar Badiou'nun hakikat kavramının ortaya çıkışı ile ilgili ortaya attığı süreçlere yer vererek; durum, olay, özne ve sadakatin bir hakikat oluşumunda oynadığı rolü göstererek asıl konumuzun temelini atmaya çalıştık. Buradan sonra etik konusunun belli başlı önemli kavramlarını ele almaya çalışacağız.

### 1. 3. İnsan ve Etik İlişkisi

Badiou insan ve etik ilişkisini açıklamaya çalışırken insan üzerine yapılan etiği yani insan hakları anlayışını ele alır. O bir insan, birey ya da en genel tanımıyla özne üzerinde durarak bunları ayrı ayrı tanımlamamıştır. Sadece ana probleminden - insan hakları- hareketle, bu problemin öngördüğü ya da kabul ettiği insan anlayışları üzerine yorumlamalar yapmıştır.

Badiou, Fransız Felsefesinin insani özne problemi etrafında şekillendiğini sıklıkla yineler. Ona göre bir tarafta yaşam felsefesi, öbür tarafta kavramın felsefesi şeklinde bölünmüş olan Fransız felsefesi diyalektik bir karakter sergilemektedir. Bu bölünmenin temel sebebi her iki yönelimin de insani özne kavramını farklı farklı ele almaları, temel sorunsalları ise her iki yönelimin de çalıştığı insani öznenin oldukça farklı olmasıdır. (Badiou, 2008b ve 2005d: 68) Badiou, Fransız Felsefesinin temel sorununu, insani özne problemi üzerine bir türlü uzlaşmış bir tanımlama yapamaması olarak tespit eder. Bunun nedeni ise yaşayan bir varlık olması ve kavramlar yaratması bakımından insan, öncelikli olarak içsel, hayvani, organik yaşantısı ve düşüncesi, yaratıcılık ve soyutlama yetenekleri açısından sorgulanmıştır. Yani özne sorunsalı beden ile fikir veya yaşam ile kavram arasındaki ilişkilerin yeniden ele alınması, Fransız Felsefesinin bütün gelişimini yapılandıran şey olmuştur. (Badiou, 2008b: 133)

Badiou, “Fransız Felsefesi denildiğinde adeta insani özne etrafında çabalayıp duran bir süreç felsefesi görülmektedir” der. Ona göre, örneğin Althusser tarihi öznesiz bir süreç, özneyi de ideolojik bir kategori olarak tanımlamıştır. (Badiou, 2008b: 133) Derrida, Heidegger’i yorumlarken, özneyi metafizik bir kategori olarak ele almıştır. Sartre veya Merleau-Ponty, özneye mutlak anlamda merkezi bir görev yüklerken Lacan yeni bir özne kavramı yaratmıştır. (Badiou, 2008b: 133) Lacan psikanalizi bütün psikolojik ve normatif eğilimlerden koparmaya çalışırken salt hayali/imgesel bir bütünlüğü olan ego’yu özne’den ayırmanın şart olduğunu göstermiştir. Hiçbir tözü, hiçbir doğası olmayan öznenin hem dilin olumsal yasalarının hem de arzu nesnelere her dem tekil tarihinin bir işlevi olduğunu göstermiştir. Buradan çıkan sonuç, analitik tedaviyi ‘normal’ bir arzu türünü tekrar

devreye sokma aracı olarak gören her türlü yaklaşımın sahtekarlık olduğu ve daha genelde, bir insan öznesi fikrini temellendirebilecek, hak ve ödevlerini dile dökmenin felsefenin görevi sayılacağını gösteren hiçbir normun olmadığıdır. (Badiou, 2006b: 22)

Badiou'ya göre, Michel Foucault, kurucu özne anlamında insanı, insan haklarını ya da evrensel bir etiği temellendirecek zaman-aşırı apaçık bir ilke olarak değil, belli bir söylem düzenine özgü inşa edilmiş, tarihsel bir kavram olarak ilan etmiştir. (Badiou, 2006b: 23)

Badiou'ya göre Althusser, Lacan, Foucault gibi bazı filozoflar insani özne düşünceleri yüzünden eleştirilmişlerdir. Bu filozoflar “insanı ölüme terk etmekle suçlanarak eleştirilmiştir.” Bu eleştirilere göre; Foucault insanın belli bir söylem düzeninde inşa edilmiş, tarihsel bir kavram olduğunu ilan ederken aynı zamanda sonu gelen söylem türünün, insanın da sonunu getirdiğini beyan etmiştir. Ya da Althusser'in tarihin öznesiz bir süreç olduğunu ve ancak tarihsel materyalizm bilimi ile kavranabilecek olan rasyonel bir süreç olduğunu söylemesi, insan ve onun hakları gibi etik konuların hayali yapılardan ibaret olduğunu savunduğu ve anti-hümanist bir söylem geliştirdiği şeklinde anlaşılmıştır. Badiou, Lacan'ın ise insanı arzu nesnelere olarak gösterdiği ve onu analitik olarak anlamak mümkün olmadığı için, bir insan öznesi fikrini temellendirmenin, hak ve ödevlerini dile getirmenin felsefenin görevi olmadığını söylediğinin iddia edildiğini söyler. Ona göre bu filozoflara olan eleştirinin temel nedeni şudur: bu filozofların karşı çıktığı fikirler, insanın doğal ya da tinsel bir kimliği olduğu fikri ‘etik’ dediğimiz öğretinin temelini oluşturan şeydir; yani, genelde insanları, onların ihtiyaçlarını, hayatlarını ve ölümlerini ilgilendiren mutabakata dayalı yasalar oluşturmak ve bunun uzantısı olarak, kötülüğe, insan özüyle bağdaşmayan şeylere apaçık, evrensel bir sınır çizmektir. (Badiou, 2006b: 22)

Badiou'ya göre, Foucault, Althusser ve Lacan'ın bu düşünceleri, insanların çektiği çileler karşısında kayıtsız kaldıkları düşüncesiyle eleştirilmiştir. O, bu eleştirilere karşı çıkarak bu filozofların üçü de bir davanın, bugün “etik ve insan haklarını güdenlerden daha fazla dikkatli ve cesur militanlarıydılar” der. (Badiou, 2006b: 23) Mesela Foucault, zamanının ve yeteneğinin çoğunu mahkûmların

koşullarının iyileştirilmesi için harcamıştır. Lacan, hayatının tümünü insanları dinlemeye adanmış bir klinik analisttir. (Badiou, 2006b: 23) Badiou'nun yorumuna göre bu filozoflar üzerine yapılan eleştiriler yersizdir çünkü onlar “insanın ölümü” üzerine değil “insan ölümlü mü?” ve “bu durumda yapılması gereken nedir?” gibi sorular üzerinde durmuşlardır.

Badiou'ya göre Postmodernist düşünceler etik meselelere özellikle son zamanlarda fazla mesai ayırmaktadır. Çünkü insan ve etik ilişkisini kurabilmek için ‘insan’ın ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle de postmodernist düşünürler - Lévinas, Derrida, Foucault, Habermas, Bauman, Agamben, Zizek- ‘insan nedir?’, ‘canlılık ve ölüm nedir?’, ‘bilinç sahibi olmak ne demektir?’ gibi, geleneksel dinlerin ellerinde tuttuğu soruları sormak durumunda kalmıştır. (Badiou, 2006b: 8) Bu sorulara verilen yanıt ise insan ve etik ilişkisini belirlemektedir. Bu konudaki problemler de göstermektedir ki, insan şudur ve etik şudur diyebileceğimiz bir düzlem mümkün değildir. Ancak şu söylenebilir; insan ve etik ilişkisi iç içe geçmiş birbirini besleyen, birbiri olmaksızın var olmayan bir ilişkidir. İnsan ve etik denilince insan, öteki, hakları gibi pek çok konu karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyu çalışmamızın ‘2. 2. *İnsan Hakları Sorunu*’ kısmında, ‘İnsan’ alt başlığıyla ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız için şimdilik bu kadar açıklama ile yetiniyoruz.

## 1. 4. Öteki ve Etik İlişkisi

Günümüzde etik görüş denildiğinde postmodern kültür ortamı içinde ötekine/farklılığa saygı görüşü karşımıza çıkmaktadır. Mesela Lévinas etiğinde etik özne, kendi özgür eyleminin değerini, ötekiye karşı sorumluluklarından alır. (Direk, 2005: 243)

Lévinas'a göre batı metafiziğinde Kendi'siyle özdeş bir benin egoizmi oldukça dikkat çekmektedir. Şimdi ise benin bu egoizmini ortadan kaldıracak, Ben'i Kendi'sinden kurtaracak ve ona ben-olmaklığını kazandıracak; Öteki'yle (*autrui*), ötekinin ötekiliğine zarar vermeyen bir ilişki kurmasını sağlayacak yeni bir başlangıç gereklidir. Bu ise ötekinin temele konduğu, ötekiye saygıdan türetilen yeni bir kurumsal çabayı gerektirir ki bu da felsefenin temeline etiğin konması demektir. (Direk, 2005: 144)

Badiou'ya göre ise etik bu postmodern kültürden ve onun salık verdiği "ötekine/farklılığa saygı retoriğinden uzaklaştırılmalıdır." (Badiou, 2006b: 9) Çünkü bu durum etiğin geliştirilmesini engeller ve mevcut neoliberal iktidar yapılarıyla nasıl bir suç ortaklığı içine girildiğini gösterir. Badiou'ya göre düşünce farklılığa karşı kayıtsızdır. Çünkü fark zaten var olan bir şeydir ve önemli olan herkes için aynı olan, yani evrensel hakikattir. (Badiou, 2006b: 9)

Özellikle Nazizm sonrasında yeni bir kimliğe bürünen etik kavramı, insan hakları alanıyla bağlantılı olarak tıp, medya, hukuk gibi alanlarda sık sık tartışma konusu olmaktadır. Bu tartışmada ben ve öteki tarafları mevcuttur. Badiou'ya göre ötekiyi tanımak ve kabul etmek üzerine kurulmuş olan her türlü etik hüküm kesinlikle terk edilmelidir. Çünkü ona göre "gerçek etik, ancak özgül bir durum içinde ve ayrıştırıcı olmakla birlikte temelde farklılıklara karşı kayıtsız olan, ötekinin kendisiyle, öteki olarak ötekiyle ilgilenmeyen özneler içeren koşullarda ortaya çıkar." (<http://www.cafrande.org/?p=6278>)

Badiou, Derrida, Bauman gibi birkaç filozof ötekiyle ilgili eleştirilerinin hemen hemen tümünü Lévinas'a yöneltmişlerdir. Lévinas'ın ötekinin biricikliğini

ortadan kaldırmayla sonuçlanacak bir çaba içine girmiş olduğunu iddia etmişlerdir. Bauman'a göre Lévinas etiğinde benin etik özneliliği, ötekiyle ortak bir iradeye dayanmadığı için, sonuç olarak benin yalnız ve çaresiz bırakılmasına yol açmaktadır. (Bauman, 1998: 63-65) Bu noktada Derrida da ötekinin bu denli önemsenmesinin ben ve öteki arasında kapatılamayacak bir mesafe yarattığını ve bu nedenle etik ilişkinin olanaksız olacağını söyler. Derrida bu açmazı ötekiyle etik ilişkinin, ötekinin ancak başka ben olarak kabul edilmesiyle olanaklı olduğunu söyleyerek çözmeye çalışır. Bu ben, başka benle belirli bir ortaklık zeminine sahip olsa da onun da kendine ait bir dünyasallığa sahip olduğunu görür ve buna saygı gösterir. Derrida için etik ilişki, ben ile başka ben arasında farklı dünyasallıklara ilişkin bir etik saygıdır. (Derrida, 2004: 159-161) Aslında Lévinas etiğinin temel amacı hem ötekiye saygıdır ve hem de ötekiyle etik ilişki kurmanın yollarını araştırmaktır.

Badiou ise etik görüşünde ötekiyle ilgili sorunsalı ele aldığı anda oldukça temkinlidir. O problemin kökenine inerek “öteki’ye adanmışlığımın (*dé-vouement*) önceliği nereden gelir?” sorusunu sorar. (Badiou, 2006b: 35) Bu soruyu sormasının temel sebebi etik savunucularının etiğin kökeninin ötekini tanımak olduğunu ya da başkalarının farklı biçimlerde düşünüp davranmalarından rahatsız olmamak olduğu varsayımdır. Badiou’ya göre bu söylemin hakikati mevcut değildir. Çünkü bu adanmışlığın ya da kabullenişin bir temeli yoktur. Ona göre hakikat şudur ki; hem din dışı olan, hem de zamanımızın hakikatleriyle gerçekten aynı dönemin ürünleri olan bir düşünce sistemi bağlamında, ötekiyi tanımaya dayalı her türlü etik hüküm kesinlikle terk edilmelidir. (Badiou, 2006b: 38) Öteki, Badiou felsefesinde acımasızca saf dışı edilirken, insan hakları bağlamında sıklıkla ele alınmaktadır. Hatta Badiou insan hakları ve etiğin, ötekini kutsal sayarak hak oluşturması ve bu hakkın bütün insanları evrensel düzlemde etkilemesi fikrine kökten karşı çıkar. Bu konu çalışmamızın ‘İnsan Hakları Sorunu’ adlı bölümünde ‘Öteki’ başlığı ile ele alınacağından burada noktalandırılması uygun olacaktır.

## 1. 5. Nihilizm ve Etik İlişkisi

Nihilizm kavramı, Latince *nihil* sözcüğünden türemiş olan hiçlik ya da varlık anlamında herhangi bir şeye işaret etmeyen anlamına gelir. Nihilizm, *annihilate* sözcüğü ise en üst, en yüksek, en yüce değerlerin kendilerini değersizleştirilmesi; hedefin, amacın yitirilmesi; 'niçin'e, bir yanıt bulunamaması anlamına gelir.

Nihilizm şüphesiz en kapsamlı ifadesini Nietzsche'nin tanımında bulur. Nietzsche *Güç İstenci* kitabında nihilizmin kendi döneminde hızla yükselişe geçtiğini ve bu yükselişin gelecek iki yüzyılın tarihine damga vuracağını söyler. Ona göre kendi çağı, nihilizmin çağı olacaktır. Bunun en önemli nedeni Avrupa kültürünün değerlerini kaybetmesi ve çökmeye başlamasıdır. Nietzsche buradan hareketle Avrupa kültürünü yolculuğunun sonuna gelen ve artık kendi üzerine düşünmeyen, bir an önce kaybolmak isteyen bir nehre benzetir. (Nietzsche, 2010: 21)

Nietzsche kendisini de iki yüz yıl sonrasından geriye bakan, Avrupa'nın ilk nihilisti olarak görür; ama o nihilizmi kendi içinde sonuna kadar yaşamış ve onu artık geride bırakmış olarak görmektedir. (Nietzsche, 2010: 21) O nihilizmin nedeni olarak, değerlerimizin değerlerini yitirilişini gösterir. Aslında ona göre büyük değerlerimizin ve ideallerimizin mantıki sonucu olarak nihilizm ortaya çıkacaktır. Nietzsche geriye bakan biri olarak ya da nihilizmin üstesinden gelmiş biri olarak nihilizmi aşmak için güçlü olmak gerekir, güçlü olmayı istemek gerekir öğüdünü verir. Çünkü ona göre yalnızca güçlü bir insan nihilizmi aşar ve döneminde ön plana çıkmış değerleri yeniden değerlendirir, onları parçalayıp bir kenara atar ve yeni değerler yaratır. Yani nihilizmi aşmanın yolu değerler yaratacak gücü bulmaktır. (Nietzsche, 2010: 21-22)

Nihilizm üzerine pek çok bakış açısı ve pek çok tanım bulunmaktadır. Radikal nihilizm tanımlaması da bu tanımlamalardan biridir ve bu tanım ile nihilizmin dinle ve siyasetle bağlantılı değerlendirmesi ortaya konur. Radikal nihilizm, en yüce değer haline getirilen varlığın hiçbir şekilde mutlak olarak savunulamayacağına ikna oluş ve buna ek olarak tanrısal veya ahlaki olanı yerleştirmeye en ufak bir hakkımızın



bile olmadığının öne sürülmesidir. Bu durum, hakikat severliğin (*truthfulness*) bir sonucudur; hakikat severlik ise ahlaklılığa duyulan inancın sonucudur. (Nietzsche, 2010: 27)

Nietzsche'ye göre nihilizmin nedeni, toplumsal çaresizlik, toplumsal sorunlar veya fizyolojik yozlaşma değildir. Nihilizmin nedeni Hıristiyan ahlakı ve bu ahlakın varolanı yorumlayış şeklidir. Hatta ona göre, Hıristiyanlığın kendi çöküşünün sebebi de bu değer anlayışıdır. Çünkü sadece bir şeyin gerçek olduğunu gösteren bu kutsala dönük anlayış, geriye kalan her şeyi değersiz, boş görecektir. Örneğin bu düşünce “Tanrı hakikattir” inancından yola çıktığında geriye kalan her şey sahtedir inancına dönüşür. Aslında nihilizmde bir değer anlayışına dayanır, ancak bu anlayışta insan yanığı ve ceza olarak sunulan bir varoluşa sahiptir. (Nietzsche, 2010: 25)

Bu Hıristiyan bakış ve kutsala bağlı değerlendirme tarzı, Nietzsche'ye göre, sosyalist ve/veya pozitivist sistemler de dahil bütün bilim ve felsefeyi de etkisi altına almıştır. Bu değerlendirme tarzının eksik olan yönü ise eleştirisidir. Diğer taraftan, doğa bilimlerinin gündelik yaşama etkisi, dini olanın bilimsel olmadığı gerekçesiyle reddi bir taraftan hiççiliği beslemekte, insan Kopernik'ten beri “merkezden meçhule yuvarlanmakta”, diğer taraftan bir bilim-karşıtlığı ve öte dünya anlayışına sığınmaya tepki olarak ortaya çıkmaktadır. Benzeri şekilde, yaşamın siyasal ve ekonomik alanlarında da nihilizmin yol açtığı sonuçlarla karşılaşmaktayız; ulusçuluk ve anarşizm; adeta sıradanlığın, acınlığın, içtensizliğin soluğudur. Nihilizmin kendini açıkça gösterdiği bir diğer alan “pratik tarihçilerin, yani romantiklerin ulaştığı nihilist-mantıksal sonuçlardır; sanatın bir taraftan yüceltilmesi, ama diğer taraftan da melankolikleşmesi; bu yönüyle sanat da nihilizme hizmet etmektedir.” (Nietzsche, 2010: 26)

Nietzsche Hıristiyan ahlakının varsayımlarının sağladığı faydalardan söz ederek bu ahlakın, esasında nihilizme karşı bir panzehir olarak sunulduğunu söyler. Çünkü Hıristiyan ahlakı, bu oluş ve yok oluş süreci içindeki insan varlığının rastlantısallığına ve önemsizliğine mutlak bir değer kazandırır. Hıristiyan ahlakı bu dünyada çile ve kötülüğün varlığını özgürlük ile dengeleyerek ve onaylayarak,

dünyanın kusursuz bir yaratım olduğu inancını aşlamıştır. İnsanın kendisini hor görmesini engellemiş, bireyin mutlak değerler hakkında bilgi sahibi olduğunu ve böylece yeterli bilgi kazanan insanın bilgiden umudunu kesmesini engellemiştir. (Nietzsche, 2010: 28) Fakat Nietzsche'ye göre, hakikati arayanlar Hıristiyan ahlakının ereksel yönünü ve onun bakış açısının (perspektifinin) kısmiliğini ortaya çıkarmıştır. Ona göre Hıristiyan ahlakının öne sürdüğü hakikat severliğe ihtiyaç yoktur; çünkü hakikatin aslında bir yalan olduğu ortaya çıkmıştır. Nietzsche'ye göre bu bir antinomidir. Eğer Hıristiyan ahlakına veya onun sunduğu hakikate inanılırsa insan varoluşu mahkum edilmiş olur. (Nietzsche, 2010: 33) Nietzsche buradan hareketle Hıristiyan ahlakının sürükleyeceği üç olumsuz sonucu da ele alır.

İlk olarak insan yaşamının amacı olarak dinsel değerleri ve öteki dünyayı koymak, bu dünyaya yeni bir değer katmaz, ama öteki dünyanın bir yalan olduğunun farkına varan kişi, her şeyin boşuna olduğu duygusuna kapılır; her şeyin anlamsız olduğunu düşünür; kendinden önce başkasının yararını düşünme, komşunu sevmeye gibi toplumsal değerlerin değer olmadığını, kandırıldığını anlar; "kötümserlik"e kapılır ve kötümserlik nihilizmin bir ön hazırlık halidir. Zaten Nietzsche'ye göre kötümserlik bir ara ruh durumudur. (Nietzsche, 2010: 30-31) Kötümserliğin ürünü, anarşizm ve nihilizmdir. Kötümserlik, beraberinde anlamsızlığı getirir; ahlaki değer yargılarının bir suçluya kesilen cezalar olduğu, bir tür mahkum ediliş olduğu, bir tür bu hayatın olumsuzlanması olduğu görülür ya da "ahlaklılığın varolmayış/yaşamayı istemeden yüz çevirme olduğu" görülür. (Nietzsche, 2010: 31)

İkinci olarak, her şeyin birbirine bağlı ve her bir parçanın gerekli ve anlamlı olduğu bir bütün oluşturmak, bir sistem yaratmak ve insanın değerini bu bütünün bir parçası olmaya bağlamak ancak bireysel olanın kendisini genel olanın hizmetine sunması, onun amacına hizmet etmesi veya genelin refahı için adanması ile olacaktır ve bu nihilizmi doğurur. (Nietzsche, 2010: 31-32)

Son olarak, bu dünyanın aldatma olduğunu kabul etmeyen ve onu reddetmeyen/inkar etmeyen, ona katlanamaz. Bu dünyanın ötesinde başka bir dünya, başka bir gerçeklik olmadığının farkına varış ve bu dünyayı, bütün gelip geçiciliği,

sürekli akış (oluş) haliyle, faniliğiyle kabul edememe ve var-oluşun hiçbir hedefinin olmadığı görülmesi nihilizmin son şeklini doğurur. (Nietzsche, 2010: 31-32)

Nietzsche'ye göre artık, ne bir "birlik" ne bir "amaç" ne de bir "hakikat"ın (varlık'ın) var olduğunun farkına varılması ya da kendileriyle dünyaya değer atfettiğimiz kategorilerin çekilip çıkartılması, tamamen bir değersizlik hissinin yerleşmesine yol açar. O artık amaç, hakikat ve birlik kategorileriyle bu dünya yorumlanamaz, der. Bu durumda Nietzsche, eğer bu üç kategorinin değersiz/asılsız olduğunu gösterebilirsek, bunların yokluğu dünyayı değersizleştirmez, der. (Nietzsche, 2010: 35-36) Nietzsche, buradan hareketle şu sonuca ulaşır: "usun kategorilerine inanç nihilizmin sebebidir." Bu kategoriler aslında bu dünyaya değil, hayali, uydurduğumuz bir dünyaya aittir, ama şimdiye kadar dünyanın değeri bu hayali dünyanın hayali kategorileriyle ölçülmüştür. Bunun bir yalan olduğu fark edildiğinde nihilizme düşülür; ama bunun sadece bir tür kendi kendini aldatma olduğu anlaşılırsa, nihilizme kapılmak için de bir sebep kalmaz. (Nietzsche, 2010: 38)

Nietzsche, modern çağın genel işaretinin, insanın inanılmayacak ölçüde değerini/saygınlığını yitirşi olduğunu ve metafizikçilerin insana değerini/onurunu/haysiyetini geri verme projelerinde yeniden ahlaka sarıldıklarını, ama dini temelden yoksun bir ahlakın da yine nihilizme yol açmaya mahkum olduğunu söyler. (Nietzsche, 2010: 38)

Aslında Nietzsche'nin nihilizmine hayal kırıklığıyla ulaşılır. Çünkü ona göre insanların inandıkları şeyleri meşrulaştırıcı inanç sistemleri ve ahlakları inanırlıklarını kaybetmiştir. Nietzsche'nin ünlü deyişiyle Tanrı ölmüştür. Bu yüzden hayatın nasıl bir şey olduğu ve ne türden bir anlama sahip olduğu cevapları askıda kalmıştır. Bu askıda kalış korunaksız ve güvenilmez bir durum olan nihilizmi doğurmuştur. (Critchley, 2009: 12)

Nihilizm aktif nihilizm ve pasif/bıkkın nihilizm olarak iki şekilde ele alınır. Aktif nihilizm, ruhun yükselen gücüne işaret eder. Pasif nihilizm, ruhun gücünün azalmasıdır ve çöküşe karşılık gelir. Eskiden inanılan her şeye artık inanılmaz

olduğunda ortaya çıkan nihilizm zorbalığına yeni bir hedef, yeni bir niçin, yeni bir inanç yaratmak için yeterince güçlü olunamadığı zaman o güne kadar kendisine öğretilmiş değerleri kırıp parçalayan, yıkıcı ve yıkıcı aktif nihilizm oluşur. Bunun zıddı olarak pasif nihilizm; artık saldırıda bulunmayan edilgen, bıkkın Nihilizmdir. Onun en ünlü şekli Budizmdir. Pasif nihilist dünyaya belli bir mesafe ile bakar ve onu anlamsız bulur ve bu gerçeğin gaddarlaştıran haline huzurlu bir temaşa ile karşılık vermeye çalışır. Aktif nihilist ise anlamsız bulduğu tüm değerleri oturup seyretmek yerine yıkıp yenisini yapmaya niyet eder. (Critchley, 2009: 14) Nihilizmle birlikte büyük bir boşluk doğar. Bu pasif nihilist için sabredilebilecek bir boşluk iken, aktif nihilist için mutlaka ortadan kaldırılması gereken bir boşluktur. Pasif nihilist o güne kadarki hedeflerin ve değerlerin artık kendisi için uygun olmadığını farkındadır; tek tek değerler birbirlerine savaş ilan ederler. Bu çözülüp parçalanmadır; kişi kendini, yatıştırıcı, uyuşturan şeylere verir. Bu uyuşturucular dini, politik, estetik veya ahlaki bir şey olabilir. (Nietzsche, 2010: 38) Kimi insan sarhoşlukla, bazen müziğin sarhoşluğuyla, kimisi, bir insana veya bir çağa hayranlık duyarak, kimisi ise kendisini çalışmaya vererek bu boşluğu çeşitli şekillerde doldurulmaya ya da bu boşluk hissini uyuşturmaya çalışır. Nietzsche'ye göre uyuşturma isteğinin nedeni ise gücün, güçlü olma isteğinin azalmasıdır. (Nietzsche, 2010: 40)

Nihilizmin insanı düşürdüğü konuma ilişkin bilgi verebilmek için yaptığımız bu tanımlamalar şüphesiz oldukça genel tanımlamalardır. Badiou, Nietzsche'nin nihilizm görüşünü oldukça önemli bulur ve bu nedenle nihilizme çıkan yolları ayrıntılarıyla ele alır. O, Nietzsche'nin "insanlık hiçbir şey istememektense hiçliği istemeyi tercih eder" düşüncesini benimser. Bu hiçlik istemine Badiou da, Nihilizm der. Badiou'ya göre, her çağın kendi nihilizm figürleri vardır, bunların adları (mesela etik) değişir, ama bunlar mutlaka her çağın içinde yerini alır. (Badiou, 2006b: 49)

Badiou nihilizmi etik ile bağlantısı içinde ele alır. Bu şekilde ele alması onun temelde insan ile bağlantılı olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Badiou için etik, insan hakları ile ilgili olarak ele alınır ve mevcut bir etik tanımından önce insan ile ilgili olan sorunlara açıklık kazandırılmaya çalışılır. O, etiğin rahatsız edici derecede kötülükten ve öteki fikrinden beslenmesinden ve etiğin birinin başına

gelebilecek tek şeyin ölüm olduğunu ileri sürmesinden yola çıkarak bu sebeple bütün diğer değerleri yok saymasını eleştirir. (Badiou, 2006b: 46) Bir insan için ele alınan tek zorunlu durum ölüm ise; bu aynı zamanda ötekinin sanatsal olan, siyasi olan, ahlaki olan gibi sayılamayacak pek çok değerini korumaya gerek olmadığını gösterecektir. Bu nedenle etik nihilisttir çünkü o insanın değerlerini değersizleştirir. Badiou bu nedenle etiğe “*euoudenose*, yani şık görünmeye çalışan bir nihilizm adını vermek daha iyi olacaktır” der. (Badiou, 2006b: 49)

Badiou’ya göre etik, bir nihilizm figürü olarak ele alındığında Batılı toplumların gönlünde yatan iki arzudan ortaya çıkar. Buna göre ilk arzu; Batılı konuma özgü düzenin -ki Badiou buna “dizginsiz ve hissiz bir ekonominin bir hukuk söylemiyle iç içe geçtiği düzen” der- evrensel olarak tanınmasını sağlayarak muhafazakar yapının meşru kabulünü sağlamaktır. İkinci arzu ise, hayat üzerine tam bir hakimiyet kurabilmek için “hem savunan hem gömen canice” bir üstün güç olma durumudur. Bu tıpkı Nietzsche’deki gibi bir antinomidir. (Badiou, 2006b: 46)

Ona göre hakikatlerin belirsizliğinin olası temeli olarak insan kavramının belirsizliğinin çözülmesi gerekmektedir. Çünkü insan ile ölüm-için-varlık olarak insan ya da mutluluk için var olduğu tasavvur edilen insan arasında bir seçim yapılmak zorundadır. Badiou’ya göre özellikle mutluluğa dayalı her insan tanımı nihilisttir. (Badiou, 2006b: 48) Felsefeyi etikten ya da hakikatlerin cesaretini nihilizmden ayırmak için de aynı seçimin yapılması gerekir. (Badiou, 2006b: 46) Badiou’nun nihilizmden kurtulma yolu için önerdiği çıkış noktaları da vardır. Ona göre eğer hakikatler inkar edilirse, bu hakikatlerin verili herhangi bir durumda gerçekleştirdikleri sonsuz seçime de meydan okunmuş olur. Bunu yapabilmek için de ancak muhafazakârlığın imkansız ilan ettiği şeyi istediğimizi ilan ederek ve hiçlik arzusuna karşı hakikatleri olumlayarak kendimizi nihilizmden koparabiliriz. Badiou “aşkı doğuran her karşılaşmanın, her bilimsel yeniden-kurmanın, her sanatsal icadın ve özgürleştirici siyasetin her anının açığa çıkardığı “imkansızın imkanı” bir hakikatler etiğinin tek ilkesidir” ve ancak bunun açığa çıkarılması ile nihilizmden kurtulabiliriz, der. (Badiou, 2006b: 49) Yani Badiou’ya göre nihilizmden kopmanın tek bir imkanı vardır o da; hiçlik arzusuna karşı hakikatleri olumlamaktır.

## 2. BÖLÜM: ALAIN BADIOU’NUN ETİK ELEŞTİRİSİ

### 2. 1. Kavramsal Açıdan Eleştiriler

#### 2. 1. 1. Etik

Bu bölümde Badiou’nun hakikat etiğinin sınırlarını temel eleştiri noktalarından hareketle çizmeye çalışacağız. İlk olarak Badiou etik kavramını ele alırken eleştiri ile başlar; “bazı âlimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, -kaderine çoktan razı olduğu halde, nedenini anlamadan herkesin gözdesi haline geliveren bir kız kurusu gibi- birdenbire bugün sahnenin ortasına yerleştirilmiştir” der. (Badiou, 2006b: 17) Badiou’ya göre bu samimiyetsiz bir yaklaşımdır. Çünkü etik merkeze yaklaştırıldıkça içi boşaltılmış ve adeta kavram, anlamını yitirmiştir.

Badiou orijinal bir fikir olarak geliştirmiş olduğu ‘Hakikat(ler) Etiği’ düşüncesini, birkaç temel etik varsayımını eleştirerek ve değiştirilmesi gerektiğini düşünerek, onlardan bağımsız ve onların problemleri noktalarını düzelterek oluşturmuştur. Problemleri olan temel noktalar ise şunlardır; ilkin etik kavramı günümüze gelinceye kadar birçok bilgidan birikerek ilerlemiş ve adeta bir bilgi kirliliği oluşturmuş, bu nedenle de içeriğini kaybetmiş, flulaşmıştır. İkinci olarak günümüzde pek meşhur olan etik kavramı ahlak kavramı ile aynı anlama gelir olmuş, bu iki kavramın sınırları ve içerikleri kaybolmuştur. Üçüncü olarak etik kavramı insan hakları yerine kullanılmaya başlanmış ve insanı “aciz bir hayvan statüsüne” indirmiştir. Dördüncü olarak tüm dünya insanları adına evrensel bir kötülüğün var olduğunu varsaymış, buradan hareketle kötülük üzerine kurduğu bir mutabakat sonucu hem iyilik ve kötülük fikrinin hem de tekil insan varlıklarının kökünü kurutmuştur. Beşinci ve son olarak ise etik öteki/başkası üzerinden ideolojisini yürütmüş, ötekiye adanmış olunması yönünde zorlamada bulunmuştur. Badiou’nun eleştirilerini belli başlı birkaç başlık altında toplamış olmak çözüm değildir. Çünkü o bu eleştirilerini yukarıda saydıklarımızın dışında bir de ideolojiler üzerinden, pek çok filozof ve etik görüşü üzerinden de yürütmüştür. Örneğin ‘öteki’ni kutsayan Lévinas’ı ya da Postmodern Etiğin etik görüşünü de ağır eleştirilere tabi tutmuştur.

Şimdi buradaki amacımız bu eleştirileri sırasıyla ya da yerine uygun düştükçe tek tek ele almaktır.

Öncelikle Badiou'ya göre etik, “Yunancada, iyi bir ‘varoluş tarzı’, bilgece bir eylem yolu arayışı olması nedeniyle pratik etkinliği ‘iyi’ tasarımı etrafında düzenleyen bir felsefi etkinliktir.” (Badiou, 2006b: 17) Yani kadim felsefede etik, felsefi bilgeliktir. Badiou'ya göre Eski Yunanda Stoacılar etiği felsefi bir bilgelikten öteye taşıyarak onu felsefenin çekirdeği olarak tahayyül etmişlerdir. Modern dönem ile birlikte etik, ahlakla ya da pratik akılla (Kant'ın deyimiyle) eşanlamlı hale gelmiştir. Badiou'ya göre bu anlamda etik, “bireysel ve tekil olan eylemin temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir yasa ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu gösterme meselesi” olmuştur. (Badiou, 2006b: 17) O halde genel anlamda baktığımızda ‘etik’ kavramı ile ‘ahlak’ kavramının birbirine karıştırılmakta ve ahlak ile etik sözcükleri arasında anlam ayrımı olmasına rağmen günlük dilde birbirleri yerine kullanılmakta oldukları görülmektedir. Bu anlamda, felsefe tarihi içinde etik ve ahlak kavramlarının ne anlama geldiğine ve nasıl dönüştüğüne bakılması gerekmektedir.

Ahlak, Arapça ‘hulk’ kökünden türeyen, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter anlamlarına gelir. Etik ise, Grekçe ‘ethos’ ve ‘mos’ köklerinden türemiş ve töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç vb. anlamlara gelir. Bu iki sözcük etimolojik karakterleri itibariyle hemen hemen aynı anlamlara gelmektedir. Ancak etiğin, ‘ahlak’ fenomenini inceleme alanı olduğunun ifade edilmesi üzerine bu kavramlar felsefede kazandıkları anlamlar itibariyle birbirlerinden ayrılmış olmaktadır. (Özlem, 2004: 23) Özlem'e göre Ahlak, bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin belli bir tarihsel dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı olarak tanımlanabilir. Etik ise, ahlak üzerine düşünmek, ahlak üzerine felsefe yapmaktır. Ancak hoşgörü ahlakı, köle ahlakı, iş ahlakı gibi ahlaklar çokluğu vardır. Bu nedenle etik üzerine çalışma yapıldığında karşılaşılan ilk şey ahlaklar çokluğudur. (Özlem, 2004: 17-18) Ahlak fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal, toplumsal düzeyde yaşanan bir şey, bir fenomen olmasına karşılık; etik, bu fenomeni ele alan, ahlak görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları

karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplinin adıdır. Bu nedenle Nicolai Hartmann ahlaklar çokluğuna rağmen etik tektir der. (Özlem, 2004: 22-23) Pieper'e göre etiğin konusunu ahlaki eylem ve yargılar oluşturmaktadır. Ona göre etik ahlak üretmez, ahlak üzerine konuşur. (Pieper, 1999: 19) Heimsoeth'e göre etik (ahlak felsefesi), ahlak dediğimiz olay üzerine felsefe yapmaktır. (Heimsoeth, 1978: 14) Dellius'a göre ise; etik kavramı, ahlak üzerine yapılan bir düşünce etkinliğidir. (Dellius, 1997: 336) Tunalı ise etiği; eylem meselesini inceleyen Ahlak Felsefesi olarak tanımlar. (Dedeoğlu, 2004: 113) Adorno için etik, ahlakın vicdan azabıdır, bu vicdan kendiyile ilgili bir vicdandır, kendi hakkında konuşma çabasıdır. (Nalbantoğlu, 2002: 2) Günümüzde etik kavramı ahlak felsefesinden çok daha popülerdir. Bunun pek çok nedeni bulunmaktadır. Bunu savunanların bu anlamda ki ilk nedenleri etiğin ahlak sözcüğü gibi katı olmamasını iddia etmeleridir. Öte yandan etik genel olduğu yani tek bir topluma ait olmadığı da bu türden bir iddiadır. Bir diğer iddia ise etiğin, insan davranışlarının tamamını kapsayacak özel, evrensel bir düzey vaatmekte olduğu ve ahlaka oranla insani göndermelerinin ağırlıkta olduğu iddiasıdır.

Felsefe tarihine baktığımızda etik ve ahlak ile ilgili pek çok fikir ve tartışma olduğunu görmekteyiz. Bu nedenledir ki insanın en önemli yetisi olan düşünme yetisinin alanı olan felsefe, başından itibaren bir etik tarihi olarak bile görülebilir. Bu anlamda Sofistler, Sokrates ve Platon 'ahlak' denen fenomenin ne olduğunu, insan yaşamında neden var olduğunu, nereden kaynaklandığını sorgulamamışlardır. Onlar ahlakı zaten varolan, kendiliğinden mevcut olan bir şey olarak tasarlamış ve kabul etmişlerdir. Aristoteles ile birlikte ahlak görüşleri sınıflandırılarak sistematik bir biçimde irdelenip, eleştirilmiştir. İlk kez Aristoteles'te görülen bu irdeleyici, sınıflandırıcı ve eleştirel tavır onu bir anlamda etiğin kurucusu yapmıştır. İlk olarak Aristoteles'in *Nikhomakhos 'a Etik* kitabının adında geçen etik sözcüğü, o dönemden itibaren ahlak felsefesi karşılığı olarak kullanılmaktadır. (Özlem, 2004: 22)

Etik üzerine o kadar çok tanım bulunmaktadır ki bunların tamamının bir tasnifini yapmak, bütünü bir araya toplamak mümkün değildir. Çünkü etik sözcüğü pek çok alanda yer almaktadır ve pek çok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bunun yanı sıra sosyal medyada, halkın dilinde hemen hemen her grupta kendisine yer bulmaktadır. Bunun en temelde iki sebebi olabilir. İlki yaşanan



dünyanın yaşanmaya değer olmayacak kadar kötü olması, değerlerin değersizleştirilmesi ve bunun girdabından kurtulma ihtiyacının etik ile karşılanmaya çalışılmasıdır. Yani etik, eksikliği her geçen an daha fazla hissedilen bir alan olarak gündeme taşınmıştır. Bu sebep için savaşlar, kıtlıklar, hastalıklar dünyada kutsalın yörüngesinin kayması ya da Tanrı anlayışına dayandırılan her türlü bilimsel, sanatsal, siyasal tutarsızlıklar gibi sunulabilecek makul durumlar oldukça fazladır. İkinci sebep ise pek iç açıcı olmamakla birlikte kuvvetle muhtemeldir ki yaşanan dünyanın sorunları karşısında temellendirme ya da meşrulaştırma ihtiyacı duyan insanoğlu bu açığı etik sözcüğü ile kapatmaya ya da karşılamaya çalışmaktadır. Bu iki yaklaşımı ayrı ayrı savunan pek çok felsefi görüş ve filozof bulunmaktadır. Badiou da etik görüşünü ortaya koyarken etiğin bu dile düşmüş olması noktasından hareket eder. Badiou'ya göre bu etik yaklaşımda revize edilmesi gereken yerler vardır. Bu nedenle 'etiğe dönüş' yapılması zorunludur. Etiğe dönüş fikri ilk olarak Badiou'nun ortaya attığı orijinal bir fikir değildir. Çünkü 1970'den bu yana en azından Fransa'da böyle bir dönüş mevcuttur. Bu dönüş eylemi 1970'li yılların sonlarından beri, Fransız felsefesinin önemli problem alanına yönelik düşünülen dönüşten farklıdır. Hatta Badiou'nun bu konudaki önerisi mümkünse Fransız felsefesinin bu girdabından kurtarılması yönündedir. Bu nedenle Badiou Fransız Felsefesindeki 'etiğe dönüş' karşısında üç tez ileri sürer: (Critchley, 2009: 55)

1- Etik öznel, olumlayıcı -Nietzsche'nin 'tepkisel' değil de 'aktif' dediği türden- bir düşünce tarzı içinde biçimlenir ki bu düşünce tarzı da Badiou'nun deyimiyle *verites singuliers*, tekil durumlardan kaynaklanan ve tekil durumlar için geçerli olan hakikatler-doğrular inşa etmekten ibarettir.

2- İyi olan ancak etik özneliğin bu olumlayıcı karakterinden ve onun hakikatler etiğinden kalkarak pozitif bir biçimde belirlenebilir. Yani, Badiou kötünün mahrumiyet yoluyla iyiden türediği ve bunun tersinin doğru olmadığı şeklindeki Platon'cu görüşü benimser.

3- Bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde saptanmasına dayanır diyerek genel etik diye bir şey olamayacağını sadece belli bir durumda olası eylem yollarıyla karşı karşıya kaldığımız süreçler etiği olduğunu savunur.

Badiou, etik ile ilgili görüşlerini dile getirirken mevcut yaklaşımları ve özellikle son yıllarda Postmodern kültür ortamı içinde sadece ‘öteki’den yola çıkarak oluşturulan etik anlayışını eleştirerek işe koyulmuştur. Ona göre Postmodern etik anlayış ötekine saygı retoriğiyle sahici bir etik anlayışının geliştirilmesini engellemiş ve “mevcut neo-liberal iktidar yapılarıyla bir suç ortaklığı içine girmiştir.” (Badiou, 2006b: 9) Postmodern etik üzerine güçlü iddiaları bulunan ve bu konuda yaygın bir kabul gören Bauman ise, postmodern ahlakı değil, postmodern etiği incelediğini söyleyerek işe başlamış ancak bunlar arasındaki ayrımı açıklamamıştır. Bauman etik üzerine düşünürken eleştiri noktası modern etik anlayışıdır. Çünkü modernliğin ahlaki düşüncesini belirsiz, müphem olmayan/aporetik olmayan bir etik kodun olanaklılığına duyulan inanç şekillendirir. Postmodern olan ise böyle bir olanaklılığa inanmamaktadır. (Bauman, 1998: 20) Bauman modernizme yönelmiş bu postmodern eleştirilerin sonuçlarının araştırılmasını çalışmasının amacı olarak belirlemiştir. Ona göre insanların modernlikle birlikte dinsel dogmalardan kurtuldukları, sekülerleştikleri ve bireysel düşünmeye başladıkları doğru değildir. Bu dönemde kilisenin yıpranan otoritesinin geride bıraktığı boşluğun rasyonel kurallarla doldurulabileceğine inanılmıştır. (Bauman, 1998: 15) Bu nedenle Bauman’a göre, modern yasa koyucular ve filozoflar, ahlakın insan yaşamının doğal bir özelliği olmadığını dışarıdan sokulması, dayatılması gereken bir şey olduğunu görmüşler ve insanların öğrenebilecekleri ve onları “itaat etmeye zorlayabilecekleri” tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü oluşturmak istemişlerdir, ama başarılı olamamışlardır. (Bauman, 1998: 15)

Ona göre modern çağın kendi kendisini yok ettiği bir evreye ulaşılmış, daha önceki etik teorilerin izlediği yolun çıkmaz yol olduğu görülmüş, etiğin kendisi çürümüş ve artık tarihin çöp sepetine atılma zamanı gelmiş, Lipovetsky’in deyişiyle artık ödev sonrası çağa geçilmiş ve insanlar ahlaki ideallerden ve siyasal ütopyalardan kurtulmuştur. Bu yeni durum yeni bir ahlak anlayışının önünü açmıştır. Bu yeni ahlak anlayışı bireyciliği ön plana çıkararak ve yalnızca hoşgörüyü sınırlı bir iyi yaşam arayışından başka bir şey değildir. (Bauman, 1998: 9-15)

Nalbantoğlu’na göre; günümüzde etik konusunun hemen her bağlamda dile ve yazıya vurulması, iş dünyası, tıp ve hukuk gibi alanlar başta olmak üzere hemen

her tür iş ve meslekte, teknoloji alanında sürekli gündeme gelmesi düşündürücü olduğu kadar tartışma nesnesine dönüştürülen etik üzerine bu tür etkinliklerin, kişisel ve toplumsal düzeydeki pratiklerin ‘nasıl olması gerektiği’ konusunda bir takım kurallar oluşturulması oldukça ürkütücüdür. (Nalbantoğlu, 2002: 1)

Critchley’e göre ise etik, her şeyden önce kişinin bütün varoluşuyla kendisini bağlamaya hazır hissettiği bir talebin deneyimidir. Böyle olmadığında etik deneyim ya hiç başlamayacaktır ya da içi boş formüllerden ibaret olacaktır. (Critchley, 2009: 33) Ona göre tüm bunlar bize etik deneyimin kaynağındaki iki önemli soruyu sordurur: ilk olarak “etik, hem genelleştirilebilir hem de öznel olarak hissedilebilir mi?”, ikinci olarak etik, “hem evrenselleştirilebilir hem de ahlaki benliğimiz içinde kök salabilir mi?” (Critchley, 2009: 35)

Badiou ‘etik’ üzerine olan bu sorulardan ve bunca kavram belirlemesinden sonra adeta felsefe tarihine savaş açarak eleştirilerini ortaya koyar. Bu konudaki ilk eleştirisi etiğin Tanrı, insan veya öteki bağlamında ele alınmasına yöneliktir. Ona göre etik, Tanrı, insan veya öteki gibi soyutlamalarla değil, somut durumlar ile ilişkilendirilmelidir. Badiou’nun süregelen felsefeyle bir hesaplaşması vardır ve bunun için kendine amaç belirlemiştir. O kendi deyimiyle “toplumsal olarak şişirilmiş etik merakı karşısında iki amacım bulunmaktadır” (Badiou, 2006b: 18) der. Bunların ilki, resmi kurumlarımız için olduğu kadar kamuoyu nezdinde de günümüzün en önemli felsefi eğilimi olan etik meselesinin tam olarak ne olduğunu incelemektir. İkincisi ise etik teriminin bu anlamına karşı çıkmakla kalmayıp, kendisinin oluşturduğu anlamı sunmaktır. Badiou’nun ilk amacını gerçekleştirmeyi kendisine görev bilmesinin nedeni –örneklerle de gösterdiğimiz gibi- içi boşaltılmış ve avamın diline düşmüş bu etik kavramının, bu haliyle saf bir nihilizmle, düşüncenin kendisini inkar etme tehdidiyle aynı kapıya çıkmasıdır. İkinci amacının nedeni ise, etik kelimesini soyut kategorilere (insan, hak/hukuk, öteki gibi) bağlamak yerine tikel durumlara indirgemek düşüncesidir. (Badiou, 2006b: 18-19) Badiou etik için “onu kurbanlara duyulan merhametin bir veçhesine indirgemek yerine, tekil süreçlerin kalıcı düsturu haline getirmek gereklidir. Onu vicdan sahibi bir muhafazakarlığın sahası haline getirmek yerine, çoğul hakikatlerin kaderiyle ilgili hale getirmek gerekir” der. (Badiou, 2006b: 19)

Badiou Kantçı etiği değerden yoksun kötü bir dünyadaki bir tür etik stoacılık olarak görür. Kantçılığın bütün insanları kendi denetimlerinin ötesindeki bir kötülüğün haklar talep eden kurbanlarına dönüştüreceğinden kaygı duyar. (Critchley, 2009: 55) Çünkü Kant'ta etik sorunu, akıl olgusu kavramı içinde çözülmektedir. Kant, “bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen *a priori* olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insanın aklında da; bu kavramlar deneysel bundan dolayı da sırf raslantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmasını sağlayan değerlilikleri kaynaklarının tam bu arılığında bulunur,” der. (Kant, 1995: 27) Kant'ın etiğinin iki amacı vardır. “İlki, ahlak yasasının nesnel geçerliliği olduğunu, yani pratik akıl yürütme işi üzerinde bağlayıcılığı olduğunu göstermek; ikincisi, ahlak yasasının bizim için geçerli olduğunu, bizim sadece ona uygun olarak değil ondan kalkarak eyleme geçebileceğimiz bir şey olduğunu göstermektir.” (Critchley, 2009: 38) Badiou etik ile ilgili çalışmalarına, demokrasi, insan hakları gibi konuları ele alarak Kantçı liberalizme dönüş yaptıklarını söylediği André Glucksman ve B.Henry-Levy gibi filozofları eleştirerek başlar. Özellikle Kant etiğinin evrensel yönünün vurgulanmasına karşı çıkar. O'nun etik ve evrensellik ile ilgili yargısı keskindir. O “genelde etik diye bir şey yoktur” derken ‘evrensel’ bir etik ideolojisine karşı çıkar. (Badiou, 2006b: 13) O, sadece tekil hakikatlerin etiği, dolayısıyla tikel durumlara özgü bir etik vardır, diye düşünür. Bu nedenle de daha önce detaylı olarak anlattığımız ‘durum’ kavramı çok önemlidir. Badiou'ya göre durum sadece çokluk olarak (yani bir küme olarak) kavranmamalıdır. Onun ayakta tuttuğu ilişkiler ağını da hesaba katmamız gerekir. Demek ki bir durum hem (varlık ve olayın savıyla uyumlu bir biçimde) varlığı içinde *saf bir* çokluk olarak, hem de görünüşü içinde, aşkın bir şekilde kavranmalıdır. (Badiou, 2006b: 13)

Badiou'ya göre tek sahici etik, hakikat etiğidir. Daha doğrusu tek etik, hakikat süreçlerinin dünyaya bazı hakikatler getiren emeğin etiğidir. Etik diye bir şey yoktur, sadece bir şeyin etiği (siyasetin, aşkın, sanatın, bilimin etiği) vardır. Bu nedenle bir özne de yoktur. Ne kadar hakikat usulü varsa o kadar öznellik tipi vardır. Badiou kendisinin en az dört öznellik tipi belirlediğini de söyler. Bunlar siyasal, bilimsel, sanatsal, aşka ait öznelliklerdir. (Badiou, 2006b: 41)

Badiou'ya göre etik, bugün kullanıldığı anlamda her şeyden önce 'İnsan Hakları' ile ilgilidir. Bu nedenle günümüzde etik ile ilgili sanılan şey onun Kant'ın imgesinden ya da doğal hukuk teorisyenlerinden alınan buyruk niteliğinde talepler olduğu fikridir. Bu buyruklar kabahat ve suç gibi 'kötülük' olayları için geçerlidir. Bu nedenle bu olayların ulusal ve uluslararası hukuk tarafından cezalandırılması gerekir. Yani ayrı ayrı bütün hükümetler bu yasaları kabul etmeli ve rıza göstermelidir. Bunu yapmadıkları takdirde yapmaya zorlanmalıdır şeklinde bir algı vardır. (Badiou, 2006b:24) Bu anlamda etik bu hakları korumalı, onları sorun edinmeli ve onlara saygı gösterilmesini sağlamalıdır. Etiğin bu işlevlerini yerine getirebilmesi için tüm insanları kapsayacak ortak bir zemin bulması gerekmektedir. Badiou'ya göre modern çağın sunduğu ortak zemin sadece kötülük üzerine oluşturulmuş mutabakattır. Buna göre etik, "kötüyü ortadan kaldırma, barbarca olanın ne olduğunu ortaya koyma ve siyasi yargı aracılığıyla yükümlülük oluşturma aracıdır." Bu etik anlayışının varsayımları şöyledir: (Badiou, 2006b: 25)

- 1- Başına ne kötülük gelirse gelsin, evrensel olarak saptanabilecek genel bir insan idesi vardır.
- 2- Siyaset etiğe tabi olmalıdır.
- 3- Kötü, iyinin kendisinden türediği şey olarak vardır ya da iyi ancak bir kötü varsa ortaya çıkar.
- 4- İnsan hakları, kötülük görmeme hakları demektir.

Badiou'ya göre bu etik anlayışının varsayımları oldukça tutarlı görünmekle beraber argümanlar tek tek ele alındığında pek çok problem ve tutarsızlıkla karşılaşmaktadır. Ona göre kötünden hareket eden bir mutabakat bile belli başlı bir problemdir. Kötünün mutabakatı, Antik Yunan despotizminden kilise babalarının despotizmine kadar pek çok alanda görülmektedir. Badiou'ya göre kilise liderleri için ne yapılması gerektiğini göstermektense ne yapılmaması gerektiğini göstermek daha kolay olmuştur. Bu nedenle kötünün etrafının çizilip belirlenmesi ve bu konuda mutabık kalınması iyiye ilişkin mutabakat sağlamaktan daha kolaydır. Badiou'ya göre sadece kötü mutabakatı bile, etik üzerine yapılan bu varsayımların, tutarsız etik anlayışına götürdüğünü desteklemektedir. (Badiou, 2006b: 26) Buradaki diğer önemli problem ise etik meseleleri insan hakları ve insancıl eylemler meselelerine

indirgeme kudretine sahip evrensel bir insan öznesi olduğu varsayımdır. “Mevcut etik yaklaşımına göre özne, aktiftir ve barbarlığa, kötülüğe karşı mücadele eder.” Oysa Badiou’ya göre bu tanımın gösterdiği nokta öyle değildir, bu tanımın ifade ettiği yalnızca mevcut etik tanımının insanı bir kurban olarak gördüğüdür. Kurban olmadığını söyleyen insan ise kendini bir kurban olarak tanıma kudretine sahip varlıktır. (Badiou, 2006b: 26)

Apel’e göre günümüzün önde gelen düşünürlerinin pek çoğunun evrensel bir etiğin ya istenmeye değer olmadığına ya zorunlu olmadığına ya da olanaklı olmadığına inanmaları son derece dikkate değer ve rahatsız edici bir olgudur. Ona göre postmodernizmin temsilcileri Jean F. Lyotard, Michael Foucault, Richard Rorty, Alasdair McIntyre evrensel bir etiğin istenmeye değer olmadığına inanmaktadırlar. Bunun sebebi olarak ise evrensel bir etik anlayışının bireysel farklılıklara zarar verecek olması gösterilmektedir. Özellikle Foucault’nun, “güzel bir yaşama biçimi içerisinde kişinin kendini gerçekleştirmesine (*souci de soi*) yönelik Klasik Yunan etiğinin Stoik-Hıristiyan etik tarafından her akıl sahibi insana kendini aynı biçimde dayatan evrensel bir yasaya dönüştürülmesi, tüm dünyada herkesin boyun eğeceği anlamda bir ahlak formunu araştırmak, işte bu bana felakete yol açıcı bir şey olarak görünüyor,” (Apel, 1993: 6) düşüncesi Apel tarafından evrensellik tartışmalarının uç noktasını göstermek açısından yeterli olmuştur. Yine postmodern akım içinden Bauman’a göre kusursuz evrensel ve sarsılmaz temellere sahip etik kod hiçbir zaman bulunmayacaktır; evrensel, belirsiz olmayan nesnel temellere dayalı bir etik, pratik olarak olanaksızdır, hatta pratikle çelişiktir. (Bauman, 1998: 20) Bauman’a göre Postmodern etiğin sunduğu şey, modern yaklaşımların, yani politik açıdan zora dayalı ahlaki/normatif düzenlemelerin, felsefi açıdan mutlak, evrensel ve temel olanın aranmasının reddedilmesinde yatmaktadır. (Bauman, 1998: 12) Aslında insan hakları gibi evrensel etik meseleler önemini korumaktadır ama artık bunları yeni bir tarzda, postmodern bir tarzda ele almak gerekmektedir. (Bauman, 1998: 13) Hermann Lübbe ve Odo Marquard gibi filozoflar ise evrensel bir etiğin reddinden öte onun hem zorunluluğunu hem de olanaklılığını reddeder. Etiğin evrensel olduğu iddiaları üzerine bu filozoflar alışkanlıkları, eş deyişle bir geleneğin kurumlarını ve ortak anlaştıkları noktaları evrensel akıl ölçütlerine göre değerlendirme çabasını,

tehlikeli ve yardıma muhtaç bir girişim olarak değerlendirmişlerdir. Apel'e göre etiğin evrensel olduğunun bu yoğunlukta reddedilmesi, evrensel etik anlayışının gizli bir Avrupa merkezilik olduğu eleştirilerinin dolaylı olarak onaylandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. (Apel, 1993: 5-6)

Apel'e göre Avrupa'nın evrenselci misyonu sanki hem içerden hem de dışarıdan bir yadsıma üretmektedir. Bu yadsıma ile bugünün dünyasında insan hakları gibi herkes tarafından kabul edilmesi iddiasında olan bir etik evrenselcilik, bir eşitlik etiği ve tüm dünya insanlığını ilgilendiren sorunların çözümünde ortak sorumluluk taşıma olanağı da özünde reddedilmiş olmaktadır. Bu nedenle bunun yerine bugün talep edilmesi gereken şey, evrensel geçerli normlar karşısında tek tek yaşam tarzlarının kendini gerçekleştirme ve tekil farklılıkların ortadan kalkmaması aynı zamanda da "evrensel-deontolojik normlar etiği" ve yaşama biçimleriyle bağlantılı bir değer etiğinin ortaya konulmasıdır. (Apel, 1993: 5) Badiou'nun da bu yaklaşımla yakınlaştırmaya çalıştığımız fikirleri vardır. Ona göre felsefe de, zamanının tekil hakikatleri tarafından ifade edilen farklı öznellik tiplerinin birarada var olabileceği bir düşünce alanı inşa etmeye çabalamaktadır ama bu bir arada varoluş ya da bir birleşme değildir. Bu yüzden de bir etikten yani evrensel geçerlilik formundan, makro etikten bahsetmek imkansızdır. (Badiou, 2006b: 41)

Badiou modern etik tezlerinin üç nedenle kabul edilemeyeceğini daha açık bir ifadeyle şöyle anlatır.

1- Kurban statüsü, ıstırap çeken hayvan, bir deri bir kemik, ölmekte olan beden statüsü; insanı hayvani altyapısıyla eşitlediği için onu canlı organizma düzeyine indirger. Oysa insanın gösterdiği direniş bir atıncıkinden ötedir. "İnsanı kırılabilir bedeninden değil, neyse o kalma doğrultusundaki inatçı kararlılığından gelen bir hayvan olmasını sağlayan şeyde buluruz." (Badiou, 2006b: 27) Badiou'ya göre insanın başına gelebilecek en kötü durumlar, o kendini hayatın karmakarışık ve zorbaca akışı içinden çıkıp kendini ayrı bir yere koyabildiği sürece, ölümsüz olur. Özneleşme ölümsüzdür ve insanı insan yapar. Bu özelliğini çıkardığımızda yalnızca 'tüysüz bir iki ayaklı' kalır. (Badiou, 2006b: 27-28)

2- Eğer etik mutabakat kötünün tanınması üzerine kuruluysa, insanları olumlu bir iyi fikri etrafında birleştirmeye yönelik her çaba kötülük olacaktır. Yani Badiou'ya göre bunu her kolektif iyi iradesi kötüyü yaratır şeklinde formüle edebiliriz. Badiou bu kötü mutabakatına “safsatanın en yıkıcı halidir” der. Çünkü tek amaç kötüye karşı verilecek etik bir mücadele olursa, var olan durumun değiştirilmesi mümkün olmayacaktır. Badiou'yu bu anlamda endişelendiren diğer mesele ise kötünün varlığına karşı etik mücadelede düşüncenin kaderinin ne olacağıdır. Çünkü Badiou'ya göre düşünce ya olumlayıcı bir yaratımdır ya da hiçbir şeydir. (Badiou, 2006b: 29)

3- Badiou'ya göre etik, kötülüğü olumsuz ve önsel bir biçimde belirlemesi yüzünden, insana yakışan bütün eylemlerin mecburi kalkış noktası olan durumların tekillliğini düşünmekten aciz kalır. (Badiou, 2006b: 30)

Badiou'ya göre etik üzerine bu varsayımlar ‘Batı’ düşüncesinin ideolojisidir. Burada yapılması gereken ideolojik etik çevresini reddetmek ve olumsuz-kurban insan tanımına bir son vermektir. Bunu yapabilmek için tanımlarda değişime gitmek gerekir. Bunların ilki insan tanımı üzerinedir. İnsan olumlayıcı düşüncesiyle, ulaşmaya muktedir olduğu tekil hakikatlerle, onu hayvanların en dirençlisi ve en paradoksalı kılan *Ölümsüz*'le tarif edilmelidir. (Badiou, 2006b: 32)

Badiou'ya göre ikinci olarak kötü üzerine tanımlama yapılırken, “İyi'ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden ve dolayısıyla imkanlar karşısındaki sınır tanımayan tavrımızdan, varlığın muhafazası da dahil olmak üzere muhafazakarlığı reddedişimizden” yola çıkmalıyız. (Badiou, 2006b: 32) Badiou'nun üçüncü tezi ise, bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde saptanmasına dayanır. Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece bir durumun imkanlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır. (Badiou, 2006b: 32)

Badiou'ya göre günümüz etik savunucuları etiği, ötekini inkar eden ırkçılığa karşı ötekini tanımak etiği olduğunu, bir farklılık ve çokkültürcülük demek olduğunu yani etiğin ötekini tanımak demek olduğunu ve farklılıklar etiği demek olduğunu söylerler. (Badiou, 2006b: 35) Badiou burada etik ideolojinin altında, karmaşık bir



öteki ve açıkça ortada olan bir kötülüğün meydana getirdiği “bir etik bulaşık” vardır. (Badiou, 2006b: 46) Örneğin Bauman; öteki için olmayı, ötekinin yanında olmaktan önce gören bir ahlaki sorumluluğun önemini vurgular. (Dedeoğlu, 2004: 161) Bauman “etik olarak konuşursak, için olmak, birlikte olmaktan önce geldiği ve benlik öteki ile etkileşime girdiği an zaten ötekinin iyiliği ve kötülüğünden sorumlu olduğu halde, ahlaki edimin uygulanabileceği tek mekan, (...) birlikte olmanın toplumsal mekanıdır” der. (Dedeoğlu, 2004: 167) Lévinas, felsefenin temeline ötekiye saygıyı ve bu saygıdan türeyen etiği koymak ister. Lévinas “benim biricikliğim, başkası için sergilediğim sorumlulukta yatmaktadır. Bir başkasının benim yerime ölmesini beklemem ne denli tartışma dışı ise, bir insana karşı sorumluluğumu ihmal etmem de o denli tartışma dışıdır” der. (Lévinas, 2004: 138)

Ancak daha önce de bahsettiğimiz gibi bu durum nihilizme düşme kaygısını beraberinde taşır. Derrida’ya göre Lévinas etiğinde ötekinin hep aşkın kalması, ötekinin bilinmez oluşu, ben ve öteki arasına bu kadar uçurum konulması beraberinde tüm varlığın bilinmezliğini savunma ve giderek nihilizme düşme tehlikesi taşımaktadır. (Derrida, 2004: 160)

Badiou’ya göre bu anlamda etik, başkalarının senin gibi düşünmesini sağlamak, zorlamak ve senden başka düşüncelerinden rahatsız olmaktan ibaret olan ‘hoşgörü’ anlamına getirilmiştir. Hoşgörü kavramı ile ilgili olarak Paine, hoşgörü, hoşgörüsüzlüğün karşıtı değil, sahtesidir diye düşünür ve bunların “birisi vicdan özgürlüğünü vermeme hakkının, diğeri de bunu ihsan etmeme hakkının kendinde olduğunu varsayar.” (Paine, 1985: 112) Badiou, var olan etik anlayışının argümanlarının problemli olduğunu anlamamızın, tutarsızlıklarını görmemizle birlikte başladığı fikrindedir. O, Afrikalıların adetleri barbar, Müslümanlar korkutucu, Çinliler totaliter vb. gibi yaklaşımları gördüğümüzde yani “kendilerini etik ve farklılık haklarının müridi ilan edenlerin canlı bir biçimde ayakta tutulan farklılıktan açıkça dehşete kapıldıklarını gördüğümüzde” şüphelerimiz uyandı, der. (Badiou, 2006b: 38) Badiou’ya göre farklılık söyleminin ne hakikati ne de gücü vardır. Bu daha çok “benim gibi ol ki farklılığına saygı duyayım” demektir. (Badiou, 2006b: 38) Yani ona göre bu meşhur öteki ancak iyi bir ötekiyse kabul edilebilir, aksi durumda tamamen reddedilir ve görmezden gelinir. Badiou’ya göre bu etik hüküm

kesinlikle terk edilmelidir. (Badiou, 2006b: 38) Badiou bu konudaki ikiyüzlülüğü eski Yugoslavya'daki savaş örneği ile tekrar dile getirir. Buradaki eleştiri en temelde bu savaş üzerine olan yorumlardan yola çıkılarak yapılır. Badiou'ya göre savaş ile ilgili haberlerde “Paris'ten uçakla sadece iki saat uzakta” şeklinde yorumlar bulunmaktadır. (Badiou, 2006b: 45) Bu yorum Badiou'ya göre oldukça dikkat çekicidir. Çünkü Batı kaynaklı öteki kaygısı, bulunduğu yere ya da Batı'ya yakınlığı ile ele alınmaktadır. Oysa insan hakları, etik, insani müdahale tüm insanlığı ele alacak şekilde düzenlendiği iddiasına bu yorumla bile zıt düşmektedir. Çünkü o bu yoruma göre; “öteki'ni tanıma yoğunluğum, bu öteki benim yakınımnda coğrafyanın içinde olduğunda artıyor demektir” der. (Badiou, 2006b: 45)

Badiou için farklılıklar zaten olan şeylerdir ve “her modern kolektif düzenlenişte, farklı yeme ve konuşma tarzları olan, başlarına farklı şeyler takan, farklı dinlere inanan, cinsellikle karmaşık ve farklı ilişkileri olan, her yerden gelen birçok insan vardır; dünya zaten böyle bir yerdir.” (Badiou, 2006b: 40) Oysa hakikat henüz olmayanın, yeni olanın oluşmasıdır; bu nedenle de farklılıklar hakikatlerin önemsizleştirdiği şeylerdir. Bu yüzden de felsefi açıdan, öteki/başkası önemli değildir, önemli olan aynı'dır. Çünkü Badiou'ya göre aynı, olan (yani farklılıkların sonsuz çokluğu) değil, olacak olandır, yani olmayanın oluşmasıdır. Aynı, sadece bir hakikatle birlikte ortaya çıkar. Yani farklılıklara karşı kayıtsız olan tek şey, *bir* hakikattir; çünkü bir hakikat herkes için aynıdır. Bu nedenle de “tek sahici etik, hakikatlerin etiğidir.”. (Badiou, 2006b: 41)

Badiou, günümüzde etik anlayışının kötülük mutabakatından hareketini “etik kötülük yaftası yapılandırılıp insan haklarından dem vurarak, imkanların pozitif bir biçimde belirlenmesine giden yolu, insanlığın üst insanlığı olarak *İyi*'ye giden yolu, zamanın efendisi olarak *Ölümsüze* giden yolu tıkar” diyerek eleştirir. (Badiou, 2006b: 43) Bu nedenle etiği ister kötünün mutabakatı olarak isterse ötekine yönelik kaygı duyma olarak düşünelim, değişmeyen tek bir durum vardır ki o da; modern etiğin bir iyi'yi adlandırma konusunda başarısız oluşu ve bu iyi'ye ulaşmaya çalışma konusunda yetersiz kalışıdır. Kötülük üzerine mutabakata dayanan etik fikri, “özel teslimiyetten ve statükonun kabullenilmesinden” başka bir şey değildir. Oysa bir hakikat herkes için olan tek şeydir ve ona ancak egemen kanaatlere karşı çıkarak

ulaşılabilir. (Badiou, 2006b: 44) Badiou'ya göre çağdaş özneliğin kurulduğu zamandan itibaren etik, herhangi bir proje, herhangi bir özgürleştirici siyaset ya da kolektif bir hareket olmadığını onaylamaktadır. (Badiou, 2006b: 43) Bu nedenle Ona göre etik, bir mutabakata dayalı manevi bir ilke olamaz; çünkü o, mutabık olunamayacak kadar özeldir, tektir, bir kereliktir. Badiou aynı şekilde öteki için kaygılanmanın “evcil bir kendini beğenme olduğunu ve korkakça bir halinden memnuniyet duyma” olduğunu söyler. Bu bakımdan etik, bir kez daha, muhafazakâr bir mutabakat olmaktan öteye gidemez. (Badiou, 2006b: 45)

Kısacası Badiou'ya göre etik, kötülükten ve öteki'den nemalanan, kaynağını bunlardan oluşturan bir ilke olmuştur. Bunların yakınlaşmasına göz yummaktadır. Çünkü bu durumdan memnundur. (Badiou, 2006b: 46) Etik; insanı kötü-olmayanla ve dolayısıyla mutluluk ve yaşamla tanımlama gayretine giriştiği sürece ölüm karşısında sessiz kalır, büyülenir ve hatta onu düşünceye kaydetmeyi başaramadığı için etik söylem kadenci ve gayri trajik bir hal alır. Çünkü ölümü “kendi haline bırakır, onun karşısına bir direnişin ölümsüzünü” çıkaramaz. (Badiou, 2006b: 47) Hakikat, ilişkisiz veya özerk, kendini-kuran ve kendini-düzenleyendir, bağlantı veya ilişki fikri hakikat için geçerli değildir. Bir hakikat bağlantısızdır, kendinden önceki ya da sonraki bir şeye hiçbir ilişki ile bağlanmaz ve yöneldiği noktada hakikatin işlemlerini gerçekleştirmeye başladığında bağlantıyı ortadan kaldırır. Olağan bireyler yani ölümsüz olmayan insan, toplumsal ilişkilerle bağlantılı haldedir, adeta onlar tarafından sınırlandırılmıştır. Oysa öznel en başta bu ilişkiden kendilerini arındırır. Badiou'ya göre saf öznel özgürlük, ilişkinin yokluğu ve hiçlik üzerine kurulur. (Hallward, 2003: xxxi)

Badiou'nun savunduğu şeylerden biri, kanaatlerle ilişkisiz bir şekilde varolan hakikatlerin bizim mevcut bilgi güçlerimizi aştığıdır. Eğer hakikatler varsa, farklar arasında normatif rolü oynayabilecek herhangi bir şeyi aramak anlamsızdır, onlar farklara kayıtsız olmalıdır. Kültürel görecelilik, “farklı durumlar vardır” yüzeysel beyanın ötesine geçemez, tam bu nedenden dolayı, meşru olarak özneliği ilgilendiren farkların arasında bize herhangi bir şey söylemez. Hakikatler, onların sınıflarından, cinsiyetlerinden, toplumsal statülerinden, etnik kimliklerinden, iş ve kültürel geçmişlerinden ayrı olarak her özneyi ilgilendirdiği müddetçe evrenseldir.

Ayrıca bireyler, hakikatlerin keşfine ve yayılımına esas olarak katılan hakikat militanlarıdır. (Norris, 2009: 18)

Sonuç olarak Badiou için “tek sahici etik, hakikatlerin etiğidir.” (Badiou, 2006b: 41) Daha doğrusu tek etik, hakikat süreçlerinin, dünyaya bazı hakikatleri getirmek için girilen sürecin ve doğrulama koşullarının etiğidir. Ona göre “etik diye bir şey yoktur. Sadece bir şeyin etiği (siyasetin, aşkın, bilimin, sanatın etiği) vardır ve buradan hareketle aslında tek bir özne yoktur, ne kadar hakikat varsa o kadar özne, ne kadar hakikat usulü varsa o kadar öznellik tipi vardır” der. (Badiou, 2006b: 41) Badiou: “Ben şahsen siyasi, bilimsel, sanatsal ve aşkı olmak üzere dört temel öznellik tipi belirliyorum, her insan-hayvan, verili bir tekil hakikate katılarak, bu dört tipten birine dahil olur” der. (Badiou, 2006b: 27-28) Felsefe, zamanın tekil hakikatleri tarafından ifade edilen farklı öznellik tiplerinin bir arada olabileceği bir düşünce alanı inşa etmeye çabalar. Ama bu bir arada varoluş, bir birleşme değildir. O yüzden de *bir* Etik’ten bahsetmek imkansızdır.

Özetle Badiou etik görüşünde Hakikat Etiği yaklaşımını öne sürer ve bunu öne sürmesinin nedeni, mevcut etik görüşlerindeki problemlerden dolayı yeni bir etik anlayışına duyulan ihtiyaçtır. Hakikat Etiği “tekil ve belirli işlemlere yönelik kalıcı ve göreci olmayan düsturlar”dır ve bu etik Tanrı, insan veya başkası/öteki gibi soyutlamalardan kurtarılarak ve somut durumlar ile ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Bu hakikat etiği daha önce söz ettiğimiz üzere oldukça meşakkatli doğrulama süreçlerine sahiptir. Örneğin bir duruma, sadakat gösteren öznelere ihtiyaç duyar. Yani mevcut etik anlayışlarında olduğu gibi sadece kötülük üzerine olan mutabakat ve ötekiye adanmışlık ile temsil edilemez. Badiou, kötünün mutabakatla ya da önsel olarak tanınması fikrini bütünüyle reddetmesi üzerine, kötü ve iyinin, yani etiğin temel kavramlarının, açıklanması gerektiği ihtiyacını hisseder. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmından itibaren iyi ve kötü süreçlerini ele almaya çalışacağız.

## 2. 1. 2. İyi

Badiou'ya göre etik tarihi içinde 'iyi'nin yerini belirleyememe problemi önemli bir problem olarak karşımıza çıkar. Çünkü iyiden hareketle değil, kötüden hareketle bir etik üretilmiştir ya da en azından bu insan hakları etiği açısından böyledir. Zaten Badiou için etik teriminin her şeyden önce insan haklarıyla ya da canlı varlıkların haklarıyla ilgili olduğunu daha önce dile getirmiştik. İyi ve kötü antagonizması etik terimin geçtiği her yerde karşımıza çıkmaktadır. Bazı etik teorisyenleri yalnızca iyi kavramından yola çıkarak etik görüşlerini oluştururken, özellikle Badiou'nun sıkça eleştirdiği bazı teorisyenler ise kötüden hareketle etik teorilerini oluşturmaktadır. Bir de iyi ve kötü kavramlarının ikisi üzerine oluşturulan bir etiğin gerçek olamayacağını, bunun nafile bir çaba olacağını iddia eden filozoflar vardır. Örneğin Baudrillard iyilik ve kötülüğün "birbirinden ayırt edilebilmesi bir düştür, uzlaştırılmak istenmesi ise daha da gerçek dışı bir ütopyadır" demektedir. (Baudrillard, 1995: 121) Yine Postmodern etiğin ünlü temsilcilerinden Bauman'a göre "insan özünde iyidir ve doğasına uygun olarak hareket etmesine yardımcı olmak iyidir" ve "insan özünde kötüdür ve kendi itkileriyle hareket etmesi önlenmelidir" iddialarının ikisi de yanlıştır. Ona göre, mükemmel insan ve mükemmel toplum olanaksızdır ve bu yöndeki çabalar zalimliğe ve ahlaksızlığa yol açar. (Bauman, 1998: 20-21) Felsefe tarihinde genel olarak iyi kavramına baktığımızda;

"Platon'da varlık ötesinde olan, Paulus ve Augustinus'ta yeniden dirilen İsa, Aquinolu Thommas'a göre arzunun amacı, Descartes'a göre pratik cömertlik idesi, Hutcheson'a göre hayırseverlik, Hume'a göre sempati deneyimi, Bentham ve Mill'e göre en çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu, Kant'a göre ahlak yasası, Rousseau'ya göre kişinin insan kardeşlerinin ıstırabına karşıt olan, Schopenhauer'de bütün yaratıklar için duyulan merhamet, Heidegger'de vicdanın çağrısı gibi pek çok anlamda kullanıldığını görmekteyiz." (Critchley, 2009: 27)

Badiou'ya gelene kadar pek çok iyi ve kötü tanımı verilmiştir. Örneğin Sofistler için 'iyi' veya 'kötü' insan eylemlerini değerlendireceğimiz, tek ve değişmez anlamlı ve herkes için genel geçer ve bu anlamda evrensel ölçütler değil, sadece insana ait, insan-bağımlı, insan kaynaklı kısacası insana görelidir. (Özlem, 2004: 19) Sofistler'den Kallikles'e göre en yüksek iyi bütün arzuları

doyurma gücüdür. (MacIntyre, 2001: 37) Sokrates'e göre erdem ile bilgi özdeşdir. Ona göre erdemlerin tümü bilgeliğe dayanır. Bilgi (*episteme*) insanları doğru eyleme, bilgisizlik de yanlış eyleme götürür. Bu nedenle ahlaksal eylemlerimizin kaynağı bilgidir. Bu bilginin içeriği ise iyi'dir ve iyinin ne olduğunu bilen kimse erdemlidir. Bilgiden doğan iyi, insanı mutlu kılar. Öyleyse bilgiden doğan erdemle, yani ahlaklılıkla mutluluk aynı şeydir. (Arat, 1996: 19) Yani Sokrates'te 'en yüksek iyi', mutluluğa (*Eudaimonia*) ulaşmaktır. Platon'a göre en yüksek iyi mutluluktur. (Arat, 1996: 22) Platon'da 'iyi', 'ideaların ideası'dır. İyi ideası, iyi olan her şeyin iyi olmasını sağlayan şeydir. (Kuçuradi, 2003: 83) Bir şeyin iyi olması için ölçülü ve dengeli, kendi kendine yeter ve kendisi en son amaç veya kendisi için amaç olması gerekir. Bu nitelikleri yalnızca iyi ideası taşır. (Kuçuradi, 2003: 83) Platon "yalnız iyi olan şey Tanrı'dan gelir (...) iyi olan şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrıdan çok değil az şey gelir" diyerek Tanrı'yı iyiliklerin kaynağı olarak görür. (Platon, 1988: 379c)

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* kitabının başında, insan eylemlerinin amacının iyi olduğunu belirtir. Aristoteles'e göre iyi her şeyin yöneldiği erektir. (Aristoteles, 2007: 1094a) Ona göre iyi, başlangıçta, bir şeyin ya da bir kimsenin kendisine doğru hareket ettiği amaç ya da hedeftir. (Aristoteles, 2007: 1097a) Ona göre, "o halde, eylemlerimizde takip ettiğimiz amaçlar arasında kendi adına arzuladığımız bir amaç varsa ve başka şeyleri onun adına arzuluyorsak ve her şeyi başka bir şey adına seçmiyorsak bu iyi ve iyilerin en iyisidir." (Aristoteles, 2007: 1094a) Yani Aristoteles için her bilgi ve tercih iyiyi arzuladığına göre tüm tercihlerde ortak olan bir iyi olmalıdır, bu da mutluluktur. Aristoteles, kendisinin en yüksek iyisine mutluluk adını verir. (Aristoteles, 2007: 1097b) Ama burada mutluluğun ne olduğu da önemlidir. Çünkü mutluluktan haz, onur, zenginlik anlaşılabilir. Aristoteles'e göre mutluluk kendine yeter olandır, yani "tek başına alındığında yaşamı tercih edilir kılan ve hiçbir eksikliği bulunmayan şey"dir. (Aristoteles, 2007: 1097b15) Aristoteles'te iyi, sırf kendisi için seçilmelidir, başka bir şeye araç olmamalıdır ve sürekli olmalıdır. Aristoteles en temelde Platon'un bu dünyaya ait bir mutluluktan bağımsız kıldığı iyi kavramını eleştirir. (MacIntyre, 2001: 71) Ona göre insani dilde ortaya çıktığı anlamda iyi, insanların aradığı veya

arzuladığı şey anlamında İyi, aşkın (*transcendental*) bir nesnenin adı olamaz. (MacIntyre, 2001: 72)

Stoa öğretisinde ise us ve doğa özdeşdir. Erdem doğaya, usa uygunluktur. Stoalılardan Zenon'a göre, bilge erdemli kişidir ve erdemin karşıtı olan kötülük bilge kişide hiçbir zaman bulunmaz. (Arat, 1996: 26)

Kant etiğinde etik özne ya da özgür kişinin özgür eylemlerinin değeri ahlak yasasına göre belirlenir. Burada ahlak yasası dışında olan ölçütler yer almaz. Eğer öznenin eylemleri başka bir ölçüte göre ele alınırsa burada rastlantısallığın ortaya çıkacağı ve hatta yüksek değerlere yönelik bir nefretin bile açığa çıkabileceğine inanılır. (Saygın, 2010: 193) Kant'a göre ahlakın kökeni insan aklındadır ve eylemi doğru eylem kılan tek şey otonomidir. (Özlem, 2004: 34) “Kant'a göre doğal eğilim, güdü ve itkilerle, psikik motiflerle ve toplumsal alışkanlıklarla irdelenmeksizin benimsenmiş ve içsenmiş, kemikleşmiş törelere uyarak yapılan eylemler hiçbir şekilde ahlaklılık taşımazlar.” (Özlem, 2004: 71) Kant'ta iyi kavramı, istemenin (*wille*) bir niteliğidir. İyi veya kötü olan, istemedir: istemenin maksimi, yani ilkesi yasa olabilecek nitelikte ise, o isteme iyidir. Kayıtsız şartsız ‘iyi’ olan, ahlak yasasına uymaktır veya ancak ahlak yasasına uymak kayıtsız şartsız iyidir. Yani iyi kavramını mümkün kılan ahlak yasasıdır. (Kuçuradi, 2003: 85) Kant'a göre iyinin ahlak yasasına uyması yetmez aynı zamanda ahlak yasasının uğruna yapılmış olmalıdır. Kant ahlak ne ise odur ve bunda bir amaç vardır görüşü sebebiyle Badiou tarafından sıkça eleştirilen muhafazakarlar içinde ele alınmıştır. Kant'a göre iyi irade dışında koşulsuz bir şekilde iyi hiçbir şey yoktur. Fakat iyi irade iyidir. İyi iradenin tek ilkesi, ödevini yapmak adına ödevini yapmaktır. İyi irade, ne yapmaya niyetlenirse niyetlensin ödevi olduğu için niyetlenir. Kant için ahlak buyruğu kategorik (koşulsuz) buyruktur. Bu anlamda hipotetik buyruğa karşıttır. Kant'ın görüşünde kategorik imperativ (koşulsuz buyruk) bireyi ahlaki olarak egemen kılar; bireyin tüm dışsal otoriteleri reddetmesini sağlar. Ahlak buyruğu evrensellik iddiası taşır. Kant'ın etiğinde, pratik akıl Tanrı'ya, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe bir inanç gerektirir. Tanrı, en yüksek iyi (*summum bonum*) gerçekleştirmeye, erdemi mutlulukla taçlandırmaya muktedir bir güç olarak gereklidir. (MacIntyre, 2001: 224)

Locke'a göre iyi, hazzı azaltan ve acıyı azaltan şeydir; kötü, acıya neden olan ve hazzı azaltan şeydir. Thomas More'a göre "iyi, bir algılama hayatı ya da bu hayatın bir düzeyi için hoş giden, beğenilen ve uygun olan ve algılayanın muhafaza edişine bitştirilmiş bulunan şeydir." (MacIntyre, 2001: 182-183)

Genel olarak felsefe tarihindeki iyi tanımlarına baktıktan sonra Badiou'nun iyi üzerine olan düşüncelerini inceleyebiliriz. Badiou'ya göre iyi, mevcut bilgilerimizde delik açan, şimdiki hakikatlerimize yeni hakikatler ekleyendir. İyi olay, hakikat, sadakat, çokluk, durum, küme gibi kavramlar etrafında örülür. (Badiou, 2006a: 9) Badiou iyiyi, kötüden hareketle ortaya konulan bir şey gibi gösteren etik tarihine karşı çıkar ve iyinin *a priori* olarak kabul edilen kötüye karşı kendiliğinden müdahil olan bir şey olduğu düşüncesini eleştirir. Onun açık bir savı vardır; "kötü, iyinin kendisinden türediği şeydir, tersi doğru olamaz". (Badiou, 2006a: 25) Oysa pek çok düşünürü göre iyilik, kötülük olmaksızın var olamaz. Mesela bu konuyla ilgili olarak John L. Mackie'nin kötülük üzerine formülleştirdiği iki argümanı şöyledir;

1- İyilik kötülük olmaksızın var olamaz ya da kötülük, iyiliğin karşıtı olarak var olmak zorundadır.

2- Kötülük iyiliğin ortaya çıkması için bir sebep olması nedeniyle zorunludur. (Mackie, 1990: 28-33)

Badiou işte tam olarak bu noktaya yani Antik Yunan'daki despotizm teorisyenlerinin, Ortaçağ'a geldiğimizde kilise babalarının arzu ederek onayladıkları kötüye ilişkin mutabakat sağlamak ve kötüyü temele alıp, dayanak noktası yapmak fikrine karşı çıkar. Ona göre bunun yapılma nedeni kolaylıktır. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere ne yapılmaması gerektiğini söylemek, ne yapılması gerektiğini söylemekten daha kolaydır. (Badiou, 2006b: 25-26) Badiou'ya göre kötü, iyinin basit bir sonucudur. (Badiou, 2006b: 65-66) "Eğer kötü varsa onu iyiden kalkarak kavramamız gerekir". İyi, hakikatin bir boyutudur. "İyi ve dolayısıyla hakikatler hesaba katılmadığında, geriye sadece hayatın acımasız masumiyeti" kalır ve bu masumiyet Badiou'ya göre, hem iyinin hem de kötünün aşağısındadır. (Badiou, 2006b: 66) Badiou'nun en önemli katkısı, iyi ve kötüyü hakikatin süreci olarak kabul



etmesidir. O, bu kabulden hareket ederek “iyi, dünyayı iyi kılmaya heves etmediği sürece iyidir” der. (Badiou, 2006b: 87) Yani iyi ne ideadan gelendir ne evrensel bir yasadan gelendir ne kendi başına amaçtır ve ne de merhamettir. İyi, hakikatin süreçlerinden bir tanesidir. Bu süreç, bir başka şeye bağlı değildir. Bu nedenle Badiou tarafından kötülüğün önce varıldığı ve iyiyi ortaya çıkardığı savı reddedilir.

### 2. 1. 3. Kötü

Badiou'ya göre eğer kötü varsa onu ancak iyiden hareketle kavrayabiliriz. İyi ve dolayısıyla hakikatler hesaba katılmadığında, geriye sadece hayatın acımasız masumiyeti kalır. Bu masumiyet Badiou'ya göre ne iyidir, ne kötü; çünkü o, hem iyinin hem kötünün aşağısındadır. (Badiou, 2006b: 66)

Platon kötülüğü hakikatin yokluğu ya da iyinin bilinmeyişi olarak görmüştür. Bu Badiou açısından bir yere kadar kabul edilir. Buna göre kadim felsefe kötüyü iyinin önüne koymuştur ve günümüzde de bu gelenek devam etmektedir. Günümüz etiğinin temel problemi kötüden hareket ederek oluşturulmasıdır. Tanımlanabilirlik açısından iyi ve kötü arasında bir fark yoktur. Yani iyi tanımlanmaz, kötü ne yapılmaması gerektiği söylendiğinde ya da kendisine karşı savunma mekanizması geliştirilen şey olarak gösterilebilir. Platon da tıpkı Badiou'nun düşüncesinde olduğu gibi kötünün, iyiden sonra ya da onun eksikliği durumunda ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Ancak Platon bu görüşüne ek olarak, bilgisizlik, bir şeyi bilememek olarak kötü tanımı da yapar. Bu yaklaşım Badiou'yu tatmin etmemektedir. Badiou'ya göre Platon'un iyinin bilinmeyişi dediği noktadaki bilgisizlik fikrinin kendisinin ne olduğunu kavramak güçtür. (Badiou, 2006b: 66) O yine de "kötü, çoklu-varlığın bir biçimi olarak tanımlanabiliyorsa, o zaman iyinin kendisinin olası bir sonucu olarak ortaya çıkıyor olmalıdır" der. (Badiou, 2006b: 66)

Badiou'ya göre hakikatler var olduğu ya da bu hakikatlere sadık olan özneler olduğu sürece iyi ve kötü olacaktır. Burada önemsenmesi gereken nokta hakikate sadık olan öznelerden kastedilenin çıkarının peşine düşen insan-hayvanın olmadığıdır. Çünkü insan-hayvan için hakikat yoktur. Hakikat özne için geçerlidir ve özne sayesinde ortaya çıkar. Hakikatler kendilerine sadık öznenin varlığı ölçüsünde ortaya çıkar ve kötü de bu ölçüde var olur. (Badiou, 2006b: 66)

Badiou 'kötü eğer varsa, hakikatin gücünün zaptedilmeyen bir sonucudur" (Badiou, 2006b: 66) der. O, kötüyü dışa atfetmez. Kötünün mutabakatla oluşturulabileceğine ya da *a priori* olduğuna paye vermez. (Badiou, 2006b: 66-67) Badiou'ya göre kötülüğe sebep olan şeyin hakikatin gücü olduğunu söylemek

gerekir. Ona göre, “çoğunlukla kötülüğün yalan, cehalet ya da ölümcül bir budalalık olduğu söylenir” oysa “karar verilemez noktasında bir hakikat aksiyomu, ayırt edilemez noktasında bir hakikat yolu, türeyimsel olan için bir varlık beklentisi ve adlandırılmayan noktasında bir adlandırma zorlaması varsa kötülük ortaya çıkar.” (Badiou, 2006a: 34) Yani kötülüğün koşulu bir hakikat sürecidir. Bunların temel sebebi de hakikatin gücünün her şeye yetmesine dair bir arzunun söz konusu olmasıdır. Kötülüğün temeli tam olarak burada yatar. (Badiou, 2006a: 34) Onun iddiası Kötü’yü “hakikat sürecinin olası boyutu” olarak tanımlamaktır. (Badiou, 2006b: 66-67)

Öte yandan Badiou’ya göre kötü ancak iyiyle yaşanan bir karşılaşma sayesinde mümkündür. (Badiou, 2006b: 92) Badiou’ya göre bu da bizi Kötü’nün doğrudan doğruya İyi’ye olmasa da, en azından onun üzerinde hak iddia eden süreçlere tabi kılınmasına geri götürür. (Badiou, 2006b: 71) Badiou sonuç olarak kendine bazı ilkeler belirler. Bunlar; kötü vardır, radikal kötü yoktur. Kötünün insan-hayvanın çıkarları peşine düşerken yaptıklarından ayırt edilmesi gerekir. Çünkü bu iyinin ve kötünün aşağısında olan bir durumdur. Kötü insan-hayvana değil, özneye ait bir kategoridir. Hakikatler etiği de “her tekil hakikatin mümkün kıldığı kötüyü savuşturmaya çalışan şey”dir. (Badiou, 2006b: 71)

Badiou’nun kötü üzerine olan düşünceleri oldukça belirgindir. İlk olarak söylediği; etik kavramlarından kötünün, iyinin önüne geçirilmesine karşı çıkılması zorunluluğudur. İkinci olarak söylediği ise kötü iyiden bağımsız olamaz ve bunun tersi doğru değildir. Badiou bu belirlemeleri yaparak Antik Yunan despotizmini, kilise babalarını ve kötüyü *a priori* bir kategori olarak ele alanları eleştirmiş olur. O konuyu bu noktadan daha ileriye götürerek, iyi-kötü antagonizmasını daha da geliştirmiş ve kötülük sorununa varan sınırı göstermeye çalışmıştır. Artık etiğin iyi ve kötü kavramları eleştiri noktalarıyla birlikte ele alınıp incelendikten ve sınırları belirlendikten sonra, bu kavramlardaki problemler nedeniyle ortaya çıkan kötülük problemi bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması gereken yeni sorun olacaktır.

## 2. 2. İnsan Hakları Sorunu

Badiou'nun genel felsefi görüşü, siyaset anlayışı insan hakları adı altında yer alan genelleştirilmiş insan idesini eleştirerek ortaya çıkar. Badiou'nun bu konudaki eleştirilerine değinmeden önce 'insan haklarını' ve genel olarak 'haklar'ı ele almak gerekiyor. Günümüzde hemen hemen her meclisteki konuşmaların bir yerinde ya etiğe ya da haklara değinilmektedir. Öyle ki insan hakları, çocuk hakları, grup hakları, kültürel haklar gibi kavramlardan yalnızca hukukçular, siyasetçiler ya da ahlak teorisyenleri değil, toplumun her kesiminden insanlar da söz etmektedir. Bu grup için bazıları insan haklarını talep etmeyi her türden haksızlık karşısında haklı bir çaba olarak görürken, bazıları da insan haklarına kuşkuyla, hatta düşmanlıkla yaklaşılması gereken bir slogan gözüyle bakmaktadır.

İnsan haklarının ilk olarak 1215'te İngiliz Kralı John ile monarşinin getirdiği vergilerden tatmin olmayan baronlar arasında yapılan Magna Carta'ya dayandığı söylenir. (Clapham, 2010: 18) Magna Carta içinde yer alan haklar insan hakları olmaktan ziyade siyasal düzenlemelerdir ve yalnızca toprak sahibi erkeklere tanınmış haklardır. Oysa insan hakları kavramı kendiliğinden bir genelliği işaret eder, tüm insanlara aittir ve bu nedenle de seçilmiş bir grupla sınırlandırılmaz. 1689'da İngiliz Haklar Yasası oluşturulmuş ve bu yasa da parlamento ile kral arasında yapılan siyasi bir anlaşma olmuştur. Öte yandan bilindiği üzere modern liberal düşüncenin bireyi ve onun haklarını önceleyen yaklaşım Locke'a dayanır. Locke 1690'da yayımlanan *Second Treatise of Government* adlı eserinde insanları bir özgürlük durumunu yaşadıkları doğa durumu içinde düşünmüştür. (Locke, 1960: 221-2) Locke'a göre, herkes kendi varlığını sürdürme hakkına sahiptir ve bu nedenle de kendi varlığı tehdit altında olmayan herkes elinden geldiğince insanlığın geri kalanını korumalıdır. (Clapham, 2010: 19) Ancak Locke'un mülkiyet kavramına vurgusu onun burjuva sınıfının sözcüsü olduğu şeklindeki suçlamayı beraberinde getirmiştir.

Locke'un ardından Rousseau Toplumsal Sözleşme kuralları belirleyerek bireyin kişisel bir iradeye sahip olabileceğinin kabul edilmesinin su götürmez bir gerçek olduğunu dile getirerek toplumsal huzur ve refah için, burada yapılması

gereken şeyin bireysel çıkardan vazgeçerek sözleşmeye uygun davranılması olduğunu ifade etmiştir. Tarihi kaynaklar Rousseau'nun bu görüşünün 1762 Fransız Devriminin habercisi olduğunu söylemektedir. Bunların ardından 1776'da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve 1791'de Fransız İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi gibi önemli dokümanlar oluşturulmuştur.

Fransız İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesine yönelik eleştirilerin de etkisiyle bir süre pek adı anılmayan İnsan Hakları, BM'lerin 1948'de kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Bildirgesiyle adeta yeniden dirilmiştir. Özellikle nazizmin etkisiyle pozitif hukukun insan hakları ihlalleri için kullanılması, bireysel hakların uluslararası olarak korunmasına neden olmuştur.

İnsan haklarının tarihsel sürecine kısaca değindikten sonra Badiou'nun insan hakları ile ilgili düşüncelerine değinmeye başlayabiliriz. Badiou, çağımızda insan hakları eleştirisi konusunda en güçlü isimlerden biridir. Ona göre “günümüzün ‘etik’ ideolojisini savunanlar bize, insan'a ve onun haklarına dönüşün bizleri geçmişin ‘ideolojileri’nden ilham alan ‘ölümcül soyutlamalar’dan kurtarabileceği kabulüyle hareket ettiklerini söylerler.” (Badiou, 2006b: 23) Oysa Badiou'ya göre asıl durum hiç de sanıldığı gibi değildir. O, bizlerin evrensel olarak tanınan bir insan öznesi idesinin varolduğuna ve bu öznenin yalnızca doğasından kaynaklanan “yaşama, kötü muamele görmeme, temel özgürlüklerden (düşünce, ifade, hükümet seçimlerinde demokratik tercih vb.) yararlanma hakkı gibi haklara sahip olduğunu varsaymamız bekleniyor” der. (Badiou, 2006b: 21) Badiou'ya göre bu beklenti; bu insan haklarının yani “geniş bir mutabakat sonucu ortaya çıkmış ve kanıtla gerek duymayan, apaçık haklar”ın olduğu gibi kabul edilmesi ve eleştirilmemesi zorlamasını da beraberinde getirmektedir. Zorlamayı sağlayan mekanizma ise etikdir. Badiou açık bir ifade ile “böylelikle etik, bu hakları sorun edinme, bunlara saygı gösterilmesini sağlama meselesi olarak gösteriliyor” der. (Badiou, 2006b: 21)

Ona göre bu gerçekleri aydınlığa kavuşturmak için günümüzün ‘etik’ yöneliminin temellerini incelememiz gerekmektedir. Bu yöneliminde Klasik Felsefe geleneği içindeki açık başvuru odağı Kant'tır. Kant'ta göre, ampirik değerlendirmeye de durum incelemesine de tabi tutulmaması gereken biçimsel olarak tarif edilebilir,

buyruk niteliğinde talepler vardır. Buradaki “buyruklar kabahat ve suç gibi kötülük olayları için geçerlidir; bu olayların ulusal ve uluslararası hukuk tarafından cezalandırılması gerekir; dolayısıyla, hükümetler yasalarına bunları dahil edip içerimlerinin hukuki boyutlarını bütünüyle kabul etmek durumundadır; bunu yapmazlarsa da rıza göstermeleri için onları zorlamalıdır.” (Badiou, 2006b: 24)

Badiou’ya göre insan hakları “geleneksel düşünce tarzının etik tanımı, hem önsel bir kötüyü ayırt etme yeteneği hem de nihai yargı, özellikle de siyasi yargı ilkesi” olarak tasarlanmıştır der. (Badiou, 2006b: 24) Bu düşünceye göre “iyi, önsel olarak saptanabilen bir kötü’ye karşı kendiliğinden müdahil olan şeydir. Hukuk/yasa (*droit*), her şeyden önce kötü’ye “karşı” hukuktur/yasadır.” (Badiou, 2006b: 24) Bu kanılar kümesinin önvarsayımları açıktır. Badiou bunları *Etik: Kötülük Üzerine Bir Deneme* kitabında tek tek ele almıştır. Ona göre insan hakları bir takım genelleştirmelerden yola çıkarak hareket eder. Örneğin, genel bir insan öznesi kabulü vardır. Badiou’ya göre bu öznenin başına gelebilecek her türlü kötülük evrensel olarak ortaya konulabilir, belirlenebilir gibi bir anlayış mevcuttur. Öte yandan bu özne hem pasif hem aktif bir özne olarak görülür. “Pasif, dokunaklı ya da düşünen özne –ıstırap çeken özne- hem de öte yandan yargılarda bulunan aktif, belirleyici öznedir –ıstırabı saptarken, onun eldeki bütün araçlara başvurularak sona erdirilmesi gerektiğini de bilen öznedir-.” (Badiou, 2006b: 25) Öte yandan haklar üzerinden yürütülen siyaset, hukuku ve siyaseti etiğe, yani bu anlayışa gerçekten önemli olan tek perspektife tabi kılınır. (Badiou, 2006b: 25) Bir diğer genelleştirme ise, insan hakları bağlamında, etik anlayışın temel kavramlarından olan kötü, iyi’nin kendisinden türediği şeydir, tersi doğru olamaz görüşüdür. (Badiou, 2006b: 25)

Badiou’ya göre ilk bakışta, bu öğretinin gücü apaçıklığından geliyor gibidir. Hatta ıstırap çekmenin açıkça görülebilir olduğunu tecrübelerimizle biliriz ve bir de bunun böyle olmasında en önemli olan etken kötü’ye ilişkin mutabakat sağlamasının iyi’ye ilişkin mutabakat sağlamaktan daha kolay olduğu, kilise deneyiminin çoktan ortaya koyduğu bir olgu olduğudur. (Badiou, 2006b: 26)

Badiou bu noktada alışkanlıklarımız doğrultusunda apaçık bir ilke varmış gibi görünen bu öğretinin temelinde aslında hiç de o kadar açık bir ilke olmadığını iddia etmektedir.

Karşımızda küresel bir mutabakatı bir arada tutabilecek ve kendilerini güçlü bir biçimde dayatabilecek apaçık ilkelerden oluşan bir bütünlük varmış gibi görünebilir ama biz yine de durumun böyle olmadığı; bu “etik”in tutarsız olduğunda ve durumun –gayet açık-gerçekliğine, özgürleştirici siyasetin ortadan kayboluşunun ya da son derece kırılmaşmasının, etnik çatışmalarının çoğalmasının ve gem vurulmamış rekabetin evrenselliğinin damgasını vurduğunda ısrar etmeliyiz. (Badiou, 2006b: 26)

Öte yandan Badiou’ya göre, insan hakları kötüyü belirleyerek, sınırlayarak kötülüğü engelleme ve böylece de hem kötülük etmeme hem kötülük görmeme haklarıdır. İnsan hakları denilince onun işaret ettiği şey “insanın hayatının (cinayet ve idam dehşeti), bedeninin (işkence, zulüm ve açlık dehşeti) ya da kültürel kimliğinin (kadınların, azınlıkların vesaire aşağılanması dehşeti) taciz edilmemesi ya da kötü muamele görmemesidir.” (Badiou, 2006b: 25) Oysa insan haklarının, hayatın ölüme karşı hakları olduğunu ya da sefaletle karşı refah hakları olduğunu savunmak oldukça naiftir. Bu haklar eğer varsa ancak bu bir ölümsüz üzerine olan haklar olmalıdır. Eğer bir ölümlüden hareket edilerek haklar söylemi ortaya konulursa bu durumda öleceğini bilen bir varlığı iyi ölüm koşullarına hazırlamaktan öte bir şey söylenmemiş olmaktadır. Badiou’nun insan hakları eleştirisi iyi bir ölüm tematiği oluşturulması ve ölümsüz olan insanı ele alıp onun haklarını ortaya koyamamak üzerinden gelişmektedir. Nitekim, “bir ölümsüz insanın başına gelebilecek en kötü durumlar, o kendini hayatın karmakarışık ve zorbaça akışı içinde ayrı bir yere koyabildiği sürece, onun böyle olduğunu, yani ölümsüz olduğunu gösterir. İnsanı düşünmek için bu ilkedan yola çıkmamız gerekir.” (Badiou, 2006b: 27-28) Aksi durumda “bütün insanların ölecek olması, geriye sadece tozun kalacak olması, insanı çaresiz ya da kurban bir varlık olarak görmemizi sağlamaktan başka bir fayda sağlamaz,” (Badiou, 2006b: 28) der. Oysa insan hakları insana, olayların onu mecbur bırakabileceği hayvan olma durumuna inmesine karşı koyabilen bir varlık olmasını sağlar. Öte yandan yine bu haklar, insanın kendini kanıtladığı ve buna inandığı anda sahip olduğu ölümsüzlük kimliğini hiçbir durumun değiştiremeyeceğine olan inancı

sağlar. Badiou için her durumda özneleşme ölümsüzdür ve insanı insan yapar. Çünkü bunun ötesinde yalnızca biyolojik bir tür, hiç de cazip sayılamayacak “tüysüz bir iki ayaklı” kalır. (Badiou, 2006b: 28) “Eğer insanın düşünen ve hakikatlerden ibaret bir bütün olduğu iddiası ile yola çıkmazsak, eğer insanı canlı varlığın basit gerçekliğiyle eşitlersek, hayat ilkesini ima ettiği çıkarımın tam tersi bir çıkarım yapmaya itilmekten kaçamayız.” (Badiou, 2006b: 28) İnsanın hakikati oluşturan, kuran varlık olduğunu ortadan kaldırırsak geriye kalan canlı varlık “gerçekten aşağılıktır ve gerçekten de aşağı görülecektir.” (Badiou, 2006b: 28)

Badiou, “hayırsever lejyonlarımızın insancıl seferlerinde, müdahalelerinde, evrensel olduğu farzedilen öznenin ikiye bölünmüş olduğunu görmemek mümkün müdür?”, “Peki bu bölünme niye daima aynı taraflara aynı rolleri verir?” ve “Dünyanın sefaletine dayalı bu etiğin, kurban-insanın, iyi-insanın, beyaz-insanın ardına saklandığını göremeyen var mıdır?” diye sorar. (Badiou, 2006b: 28) Bunun siyasi bir oyun olduğunu dile getiren Badiou, insan hakları ile ilgili algının değişmemesinin nedeni olarak üstü örtük bir şekilde hakların taraflarının değişmemesini gösterir. Bu taraflar “kurbanlar ya da yabancı hayvanlar tarafı ve velinimetler ya da hayırsever olan vicdan ve müdahale hakkını kendinde görenlerdir.” (Badiou, 2006b: 28) Badiou burada ‘Batılı’ toplumun üst bir bakış açısıyla hoşgörü dağıtıcısı olmasını ve diğer dünya ülkelerinin halklarının kendilerini kurban olarak görmesini şiddetle eleştirir. Bu nokta Badiou için önemlidir çünkü o, tarihe bakılınca tarafların hiç değişmediği görülmektedir diyerek siyasi kimliğini de bu nokta üzerinden sürdürür.

Badiou, insan haklarının elinde bulundurduğu güce bir nevi despotizm gözüyle bakar. Bu nedenle despotvari ve zorbalıkla medeniyet için yapılan her türlü müdahaleye karşı çıkar. Çünkü medeniyet adına yapılan her türlü müdahale, en başta durumu, kurbanları da dahil olmak üzere bir bütün olarak aşağılamayı gerektirir. Burada ona göre “üçüncü dünyanın sefaleti, kendi yetersizliğinin, kendi anlamsızlığının kısacası kendi alt-insanlığının sonucudur savı yatar”, bu nedenle ona vicdan uygulanabilir, müdahale yapılabilir ve müdahale etme hakkına sahip olan Batı, kendisinden memnun bir edayla onlara yardımda bulunabilir. Burada bir eşitlik



değil aksine bir lütuf vardır. İşte bu yüzden de Badiou'ya göre etik hükümlerlik bir yerden sonra sömürgecilik ve emperyalizme dönüşmektedir. (Badiou, 2006b: 28)

Badiou müdahale hakkına karşı çıkmanın yanı sıra, etik mutabakatın 'kötü' üzerine kurulmasına da karşı çıkar. Eğer etik "mutabakat" kötünün tanınması üzerine kuruluysa, insanları olumlu bir iyi fikri etrafında birleştirmeye çabalamak kötülüğün gerçek kaynağı olup çıkacaktır. Yani bu düşünceye göre "her kolektif iyi iradesi kötü'yü yaratacaktır." (Badiou, 2006b: 29) Badiou'ya göre bu, safsatadan başka bir şey değildir. Çünkü eğer önsel olarak tanıdığımız bir kötüye karşı verilecek etik bir mücadele varsa, mevcut durumu dönüştürmeyi düşünmek gibi eğilim söz konusu olamaz, o yalnızca kabul edilir. Öte yandan Badiou'nun da altını çizdiği gibi "düşünce ya olumlayıcı bir yaratımdır ya da hiçbir şeydir." Kötüye karşı herhangi bir etik mücadelede bulunmamak olumlayıcı bir yaratımı ortaya koyamamaktır, böylece o hiçbir şey olacaktır. Bu durumda insan asıl olması gereken ölümsüze ulaşamayacaktır. (Badiou, 2006b: 29) Badiou burada daha keskin bir ifade ile "insanın iyiyi hayal etmesini, kolektif güçlerini ona adamasını, bilinmeyen imkanları gerçekleştirmek için çabalamasını, olandan radikal bir biçimde koparak olabileceği düşünmesinin yasaklanmasını, ona insanlığın yasaklaması olarak ele alır." (Badiou, 2006b: 29)

Badiou'nun bir diğer eleştirisi ise etik, kötülüğü olumsuz ve önsel bir biçimde belirlemesi yüzünden, insana yakışan bütün eylemlerin mecburi kalkış noktası olan durumların tekilliğini düşünmekten aciz kalır. Mesela, etik ideoloji saflarına geçmiş bir doktor, katıldığı toplantı ve komisyonlarda, alt insan varlıklarından oluşan insani bütünlük şeklinde kavranan hastalarla ilgili her türlü sorunu tartışır. Ama aynı doktor bu tekil şahsın, yasal ikamet belgeleri olmadığı ya da sosyal sigorta kurumlarına kayıtlı olmadığı için hastanede tedavi görmemesini ve bunun sağlanması için gerekli bütün önlemlerinin alınmasını kabullenmeyecektir. (Badiou, 2006b: 30)

Tüm bu nedenlerden ötürü Badiou'ya göre, insan hakları üzerine olan ideolojik etik çerçevesi reddedilmeli ve olumsuz kurban insan tanımına hiçbir şekilde taviz verilmemelidir. Çünkü bu çerçeve insanı basit, ölümlü bir hayvanla eşitler.

Badiou'ya göre bütün bunlar rahatsız edici bir muhafazakârlığın belirtisidir ve durumların tekilliğini düşünmemizi önler. (Badiou, 2006b: 31) Ya da başka bir ifadeyle Badiou, burada övülen şey aslında, “Batının mülklerini muhafaza etmesidir” der. Ona göre Batılı etik işte tam da bu mülklerden hareketle kendisinin sahip olmadığı ve yararlanmadığı şey olarak kötüyü belirler. Ancak ölümsüz olan insan tam da bu Batı'nın mülkleri karşısında mülk edinilemeyen üzerinde ayakta kalır. “Ölümsüz insan, yokluk-varolmayan (*non-étant*) üzerinde ayakta kalır.” (Badiou, 2006b: 30)

Sonuç olarak Badiou bu eleştirilerden sonra, insan hakları ve etik ilişkisini nasıl görmemiz gerektiği üzerine üç tez ileri sürer: (Badiou, 2006b: 31-32)

1. Tez: İnsan olumlayıcı düşüncesiyle, ulaşmaya muktedir olduğu tekil hakikatlerle, onu hayvanların en dirençlisi ve en paradoksalı kılan Ölümsüz'le tarif edilmelidir.

2. Tez: Kötüyü tanımlarken İyi'ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden ve dolayısıyla imkanlar karşısındaki sınır tanımayan tavrımızdan, varlığın muhafazası da dahil olmak üzere muhafazakarlığı reddedişimizden yola çıkmalıyız-tersi doğru değildir.

3. Tez: Bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde saptanmasına dayanır. Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece son kertede bir durumun imkanlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır.

Badiou, bu görüşlerinin eleştirileceğinin farkındadır hatta bu nedenle; “bu noktada o has etik insanı, yanlış! Baştan sona yanlış. Etik hiçbir şekilde Özne'nin kimliği üzerine, hatta kurban kimliği üzerine kurulmaz. Etik, en baştan beri, Öteki'nin etiğidir, ötekine açıldığımız başlıca kanaldır, kimliği/özdeşliği farklılığa tabi kılar, diye mırıldanarak itiraz edecektir” der. (Badiou, 2006b: 32)

## 2. 2. 1. İnsan

Badiou felsefesinde “insan nedir?” sorusu doğrudan bir problem alanı değildir. Ancak etik ve onun bir alt alanı olarak kabul edilen İnsan Hakları, insanın ne olduğunun sorgulanmasını gerekli kılmaktadır.

İnsan, bütün Felsefe Tarihi boyunca tanımlanmaya çalışılmıştır. Felsefe tarihinde her dönemde, pek çok filozof tarafından ele alınan soru olarak “insan nedir?” sorusunun tatmin edici yanıtı bulunamamıştır. Bu anlaşılabilir çünkü insan olup biten, etrafı çevrilen, kavranabilen bir nesne değildir. Bu nedenle Psikoloji, Sosyoloji, Antropoloji gibi pek çok bilimin yanı sıra felsefe, etik, dini ve siyasi görüşler belli bir insan anlayışından yola çıkarak kendi insan görüşlerini belirlerler. Bu alanların dışında İnsan Felsefesi, kendi başına bir felsefe disiplini olarak ancak çağımızda ortaya çıkabilmiştir; ancak çağımızda insan, kendisine dönüp, kendi kendisini belli bir araştırma, sorgulama konusu haline getirebilmiştir, çünkü onun problemleri felsefe tarihi boyunca ayrıca ele alınmamış, felsefenin birçok disiplini tarafından bölüşülmüştür. (Mengüşoğlu, 1997: 1) Yirminci yüzyılda İnsan Felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Max Scheler, insanla ilgilenen bilimlerin nicelik olarak sürekli artmasına rağmen bu bilimler arasında ortak bir mutabakat olmamasından dolayı insanın ne olduğunu aydınlatmaktan ziyade kararttıklarını söylemektedir. (Scheler, 1998: 36) Mengüşoğlu’na göre, “eğer insan felsefesi, insan hakkında fenomenlere uygun düşen bir bilgiye varmak istiyorsa, bütün gnoseolojik, bütün parçalayıcı görüş açılarını terk etmek, insanı ontik bir bütün olarak görmek zorundadır.” (Mengüşoğlu, 1992: 258) Ancak insan üzerine tüm bu bilimlerce mutabık kalınan –neredeyse- tek tanım, ‘insanın canlı bir varlık’ olduğundan öteye pek gitmemektedir. Buna ek olarak yine genel ve müphem tanımlamalarla da kimi zaman karşılaşılmaktadır. Bunlara örnek olarak, insanın akıl sahibi olduğu, irade sahibi olduğu, özgür bir varlık olduğu gibi tanımlar zikredilebilir.

Yüzyılımıza kadar bir bilim kapsamında ele alınmamasına rağmen, felsefe tarihi, insanın ne olduğunun ortaya konuluş tarihi olarak kabul edilmektedir. Çünkü insan kendine her dönemin ruhuna göre bir yer bulmuştur. Tarih boyunca, “her şeyin ölçüsü” olan, “Tanrı’nın kulu” olarak bir yaratıcı güce tabi kılınan, reformlar,

devrimler yapan, üreten, alet yapan (*homo faber*), akıl sahibi, bilge olan (*homo sapiens*), eğlenen (*homo ludens*) gibi pek çok şekilde karşımıza çıkmıştır. Ancak Scheler'e göre "düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan kendisi için günümüzdeki kadar sorun olmamıştır." (Scheler, 1998: 22)

Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Lévinas, Foucault, Lacan, Marcel, Scheler gibi pek çok filozof insanın ne olduğu sorusuna cevap bulma çabasında olmuştur. Örneğin Kant için insan, bir olanaklar (potansiyeller) varlığıdır ve bu yeteneklerini geliştirme iradesine sahip bir varlıktır. (Mengüşoğlu, 1988: 44) Ona göre, insanın akıl sahibi bir varlık olarak, ahlak yasası tarafından belirlenebilme olanağını taşıması, kendine ilkeler, kurallar belirlemesi onun özgürlüğünün göstergesidir. (Günay, 2010: 78) Kant felsefesinde insan ahlaklı eylemde bulunabilmesi nedeniyle mutlak bir değere sahiptir.

Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (akılın, kendisine hep yönelmesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlaklılığın genel ilkesi ayrılamazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur. (Kant, 1982: 71)

Schopenhauer için insan, bütün tabiatıyla çabaya, başarısızlığa, ızdıraba ve bedbahtlığa adanmış bir varlıktır. (Verneaux, 1994: 29)

Nietzsche için insan, "biçimlenmemiş özdektir, yontucusunu bekleyen çirkin bir taşır." (Günay, 2010: 141) Nietzsche'nin ateizm üzerine kurulmuş olan hümanizmi, "süper/trajik/özgür/yaratıcı/üstün insan"ın gelmesine olanak sağlar. Süper/trajik/özgür/yaratıcı/üstün insan, Tanrı'ya ihtiyaç duymayan, sonsuz olduğu için başka doğrulama olmaksızın kendi değerler tablosunu kendisi yaratan insandır. (Verneaux, 1994: 29) Yaratıcı kişi, yapıp ettikleriyle ve başarılarıyla insanlığa ve geleceğe yön verme özelliğine sahip olan insandır, büyük çapta yaratıcı insan, benim diyen insandır. (Kuçuradi, 1997: 25)

Heidegger'e göre insan, içinde yaşadığı dünyaya fırlatılmış, yalnız bırakılmıştır ve ne yapacağına karar vermek için varlıkla olan bağı yeniden kurmak zorunda kalmıştır. (Heidegger, 2011: 227-238) Hiçi araştıran bir filozof olarak Heidegger'in temel kaygısı aslında insanın yurtsuzluğuna bir çözüm bulmaktır. İnsanın yurtsuz kalmasının nedeni 'varlığın anlamı nedir?' sorusunun unutulmasıdır. Varlık ile insan arasında köklü bir bağ vardır. Bu soru unutulduğunda varlık ortadan kalkmış, insan varlıkla bağı yitirmiş ve yurtsuz kalmıştır. (İyi, 2000: 59-60) Heidegger'de "insan varlığının özü existence'ında yatar ve Ona göre insanın gerçeği, existence'dan, kendi aşkınlık hareketini bilmekten ibarettir." (Verneaux, 1994: 34)

Gabriel Marcel'e göre, insan umutsuzluğa düşmeye elverişli bir varlıktır. (Verneaux, 1994: 151) Sartre'a göre insan, "her varlık gibi mümkün (*kontenjan*) bir varlıktır. O, mümkün oluşumun zorunluluğunun aldığı mümkün formdur." (Verneaux, 1994: 66) Sartre, insanın varlığında hiçliği (*néant*) taşıdığını belirterek, insan tabiatının sonlu olduğunu ve olumsal olduğunu yani onun Tanrı olmadığını ifade eder. (Verneaux, 1994: 152) Mengüşoğlu'na göre, "insan beden ve tutkularıyla gelip geçici, kötü olan; ruhu ile iyi ve ölümsüz olan varlıktır." (Mengüşoğlu, 1992: 256) Scheller'e göre ise, "insandaki beden ve ruh, herhangi bir ontik karşıtlık oluşturmaz. Ona göre insanda bulunan karşıtlık, çok daha üst düzeyde çok daha derine inen başka bir karşıtlıktır: Tin ve Yaşam karşıtlığıdır." (Scheler, 1998: 112) Tin ve yaşam karşıtlığını ele almak, insanın ne olduğunu ortaya koyabilmek için muazzam bir öneme sahiptir.

Filozofların tüm bu insanı anlamlandırma çabalarından hareketle tarihsel bir genelleme yaparak ortaya konan ortak insan tanımı ise şöyle ifade edilebilir; insan, bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyo-psişik bir yapıya sahip bir varlıktır. (Mengüşoğlu, 1988: 13)

İnsanın ne olduğuna ilişkin yapılan bu belirlemeler ışığında şunu söyleyebiliriz: insan, tanımlanabilen ama ancak bir yönünün tanımı yapılabilen, eksik

bir varlıktır. Bunun pek çok nedeni vardır. Öncelikle insanın ne olduğunu sorduğumuzda, doğada var olan bir şeyin ne olduğu ile ilgili bir sorudan farklı bir soru sorulmuş olur. Bu iki soru arasında kategori farkı vardır. İnsanı araştıran bir bilim kimyadaki bir maddeyi, fizikteki bir doğa olayını ya da canlıların türsel sınıflandırmasının yasasını inceleyen bilimler gibi somut bir materyal ile karşılaşmamaktadır. Ayrıca diğer bilimlerin yasaları insanı inceleyen bilimlere uygulanamaz. Bu alanda belirlenmişlik ya da zorunluluk söz konusu değildir. Aksine insanın bulunduğu her alanda sürekli bir değişme ve yenilenme mevcuttur. Bu nedenle insanın ne olduğunu ortaya koymak güçtür.

İnsan, tarih içinde var olan bir varlıktır. Bu nedenle o ortaya konulurken insanlık tarihi ve onun yapıp etmeleri bir bütün halinde ele alınmalıdır ancak bu meşakkatli ve zor bir süreç olduğu için her daim bir yanı budanarak ilerler.

Öte yandan insan sanat, dil, bilim, siyaset, toplumsal ve kişisel yaşamı düzenleyen kurallar geliştirir. O, bunları geliştirirken bilfiil rol almasına rağmen gelişim ya da buluş gerçekleşikten hemen sonra kendi ürettiği bu kurallara uymak zorunda kalır. İnsanlık tarihi neredeyse insanın kendi buluşları nedeniyle uğradığı haksızlıklara, savaşlara, yıkımlara, hastalıklara, soykırımlara maruz kalış taridir.

İnsan üzerine eksikliğini gidermek için kurulan her cümle onun ne olduğuna verilen yanıtlar gibi eksik kalmaktadır. Yani insanı hiçbir cümle ile tam olarak tanımlamak mümkün değildir. O, her daim eksik bir tüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak insan ile ilgili yine de bir tanımlama yapılacaksa ölüme doğru direnç gösteren, çalışan, öğreten, yazan, okuyan, eyleyen, sanatla, bilimle uğraşan, gelecek yarınlar için çaba sarfeden ve her eyleminde ‘buradayım’ / ‘varım’ diyen varlıktır denilebilir. ‘Varım’ diyen varlık, hayatın sıradanlığından sıyrılır. Camus’nün dediği gibi; “Dekorların yıkıldığı olur, yataktan kalkma, tramway, dört saat çalışma,(...), Salı, Çarşamba, Perşembe çoğu kez kolay izlenir bu yol. Yalnız bir gün neden yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar. ‘Başlar’, işte bu önemli.” (Camus, 1997: 24) İnsan için bu monotonluktan kurtulma kendi varoluşunu ortaya koyma demektir. Artık günler anlamsızca gelip geçen saat dilimi

olmaktan çıkarak, insanın kendini gösterdiği, yaşam itkisini gerçekleştirdiği, tarihini yazdığı bir serüven haline gelir.

Badiou ise insan görüşünü oldukça farklı bir yerden ele almaya başlar. Ona göre mevcut etik anlayışlar insanı kurban ya da kurban olduğunun farkında olan olarak tasarlar. Bunun böyle olmasının asıl sebebi ise “etik meseleleri insan hakları ve insancıl eylemler meselelerine indirgeme kudretine sahip evrensel bir insan öznesi olduğunu varsaymalarıdır.” (Badiou, 2006b: 26)

Ona göre etik, bir öznenin tarifini, ona yapılan kötülüğün evrensel olarak tanınmasına tabi kılmaktadır ve insanı bir *kurban* olarak tanımlamaktadır. Badiou bu görüşüne yapılacak eleştirileri umursamadığını ve ciddiye almadığını gösterir tavırda “Hayır! Aktif özneyi, barbarlığa karşı müdahalede bulunan özneyi unutuyorsun!” diye itiraz edenler olacaktır diyerek baştan tespit eder. Bu itiraza cevap olarak ise “o zaman daha açık konuşalım: insan, kendini bir kurban olarak tanıma kudretine sahip varlıktır” der. (Badiou, 2006b: 26)

Badiou, insanın nasıl bir varlık olduğundan, ne olduğundan öte neye maruz kalan bir varlık olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre insan, kurban olarak tanımlanmaktadır ve “bu kurban statüsü, ıstırap çeken hayvan, bir deri bir kemik ölmekte olan beden statüsü insanı hayvani alt yapısıyla eşitlediği için, onu düpedüz canlı organizma düzeyine indirger.” (Badiou, 2006b: 26) Böyle bir durumda insanın bir hayvandan farkı kalmaz. Badiou bu durumu eleştirir ancak insan ile hayvan arasındaki farklılığı keskin bir şekilde ortaya koyması nedeniyle de eleştirilir.

Badiou, günümüzdeki insan hakları etiği anlayışını tüm ikiyüzlülüğü içinde gözler önüne sererken bu anlayışın felsefi arka planında duran Kant'ın konumunu da irdeler. Söz konusu anlayışa göre “etik meseleleri insan hakları ve insancıl eylemler meselesine indirgeme kudretine”, daha net bir ifadeyle “kendini kurban olarak tanıma kudretine” sahip evrensel bir insan öznesi mevcuttur. Badiou bu bakışı, insanı “düpedüz canlı bir organizma” düzeyine indirmediği için reddeder. Ona göre insanın bir hayvan türü olduğunu, ölümlü ve yırtıcı olduğunu kabul etmek güç değildir ancak bu özelliklerin hiçbiri insanı canlılar dünyası içinde ayrı bir hakka sahip olacak kadar

üstün kılamaz ve ayrı bir yere koyamaz. Badiou, “cellat rolündeki insan, sefil bir hayvandır, ama buna, kurban rolündeki insanın da genelde daha değerli bir şey olmadığını ekleme cesaretine sahip olmamız gerekir” der. (Badiou, 2006b: 27)

Badiou’ya göre insan çok önemli bir yetisini kaybetmiştir. Bu yeti ben varım ve beni tanımalısın ilkesinden hareketle varlığını ispat etme yetisidir. O, “zindanların ve kampların işkencecileri ile bürokratları, kurbanlarına, kendileriyle, yani besili canilerle hiçbir ortak yanı olmayan, mezbahaya gidecek hayvanlar gibi müdahale edebiliyorlarsa, bunun nedeni kurbanların gerçekten de böyle hayvanlaşmış olmalarıdır” der. (Badiou, 2006b: 27) Yine de ona göre bazılarının hala insan kaldığı kabul edilmelidir ancak bunun her zaman üstün bir çaba sarf edilerek başarıldığı unutulmamalıdır.

Badiou’ya göre eğer insanı düşünmeye kararlıysak, “onu gösterdiği direniş, bir atıncıdan öte, kırılğan bedeninden değil, neyse o kalma doğrultusundaki inatçı kararlılığından gelen bir hayvan olmasını sağlayan şeyde buluruz”. (Badiou, 2006b: 27) Yani insanı bir canlı organizmanın yaşamda kalma ve günlük hayatını sürdürme şeklindeki sıradan ya da doğasından kaynaklanan itkileriyle ele alamayız. Badiou insanı, “neyse o, yani tam da bir kurbandan başka bir şey, bir ölüm-için-varlıktan başka bir şey ve dolayısıyla ölümlü bir varlıktan başka bir şey” olarak ele alır. (Badiou, 2006b: 27)



## 2. 2. 2. Öteki

Öteki, etik meseleler içerisinde günümüzde en çok vurgu yapılan kavram olarak görülmektedir. Hatta sadece etik değil, siyaset söz konusu olduğunda da, çokkültürlülük tartışmalarında da bu kavrama ayrı ve yoğun bir vurgu yapılmaktadır. Badiou da etiği, ‘öteki etiği’ ya da ‘farklılık etiği’ olarak gören anlayışın kökenini, Kant’tan çok Emmanuel Lévinas’ın tezlerinde bulur. (Badiou, 2006b: 33)

Badiou’nun ‘öteki’ üzerine olan düşüncelerine geçmeden önce Lévinas’a göz attığımızda öncelikle onun geleneksel Batı Felsefesinin eleştirisini yaptığı görülür. Ona göre, öteki başkalığını yitirmiştir. Öteki, batılı akıl tarafından aynılaştırılmış, homojenleştirilmiş, şiddete uğramıştır. Bu sayede ben ile öteki arasında arzu edilen sonsuz mesafe ortadan kaldırılmıştır.

Badiou’ya göre, Lévinas aynılaştırma şiddetinin temelini Antik Yunan’da bulmaktadır. Ona göre Lévinas, “Yunan kökenlerine hapsolan metafizik, düşünceyi aynı’nın mantığına, tözün ve özdeşliğin önceliğine tabi kılmıştır.” (Badiou, 2006b: 33) Ama Lévinas’a göre, aynı’nın despotizminden yola çıkarak ötekine/başkaya dair sahici bir düşünceye ve bu ilişkiye dayalı bir etiğe ulaşmak imkansızdır. Çünkü bahsi geçen despotizm bu ötekiyi tanımaktan acizdir. Bu nedenle Lévinas’a göre çağdaş felsefe, “öteki” ile olan ilişkisini anlama, tanımlama ve kategorileştirme temeline oturtmamalıdır. Ötekini anlamak, ötekinin başkalığına son vermek ve öteki üzerinde iktidar kurmaktır. Anlamak, iktidarın bir başka türüdür.

Lévinas’a göre ötekini anlamak mümkün değildir, bu nedenle ötekini anlamak için çaba sarf etmemeli hatta onu anlamamalıyız. Çünkü öteki konusunda yapılabilecek tek bir şey vardır; o da, yalnızca bilgi toplamaktır. (Kaya, 2011: 2) Bu nedenle Lévinas’ın hareket ettiği nokta yalnızca ötekine saygıdır. Çünkü Ötekini anlamak ve tanımak özgürleştirici bir etkiye sahip olsa da Öteki başkalarının tanımlandığında ve temsil edildiğinde başkalarını yitirir ve ölür. Benim tasarımı olarak kalır ve o kendisi olamaz. Ona göre Öteki, arzu (*eros*), ölüm ve gelecek gibi üzerinde konuşabileceğimiz ama deneyimlemeksizin asla tam olarak anlayamayacağımız türde bir tasarıdır. (Kaya, 2011: 3)

Yunan düşüncesinde ontolojik olarak kendiyile-özdeşliğin (*identité-â-soi*) hakimiyeti -ki bu A, A'dır mantık ilkesinden gelen bir hakimiyettir- altında olduğu düşünülen bu aynı-öteki diyalektiği fiili düşünce içinde öteki'ne yer olmamasını sağlar ve öteki karşısında etik bir açıklığa ulaşmayı önler. (Badiou, 2006b: 33) Bu durumun önüne geçmek için modern rasyonel ben, bu tür ontolojik kaygılar yerine ahlaki kaygılar taşımalıdır. Lévinas'a göre kadim felsefe ben'in, ben olmaklığını ötekiyle ilişki içinde sorgulamıştır ve bu sorgulama yapılmaksızın ben kendisini etik olana taşıyamayacaktır. Bu sorgulama da Lévinas'a göre ancak düşünceyi farklı bir kökene, Yunan olmayan bir kökene yönlendirmemizle olur. Bu yönlendirmenin temeli ise Lévinas'a göre Yahudi geleneğinin içinde vardır. Yahudi yasasının adlandırdığı şey teorik düşüncede ötekiyle ilişki etiğinin, "aynıdan-önceki-varlıkta temellenen önceliğidir." (Badiou, 2006b: 33) Bu yasa neyin var olduğunu değil, ötekilerin varlığının ne dayattığını söyler. Badiou'ya göre burada da "sen her zaman ben'e baskın çıkar." (Badiou, 2006b: 34)

Badiou'ya göre Lévinas'ın Yahudi geleneğinden temelini alan bu etik anlayışı "düşüncenin mantıksal zincirlerini (özdeşlik ilkesini/ben-bendir) fırlatıp atarak, kurucu başkalığın yasasına peygamberce itaati benimseyen düşüncenin yeni adıdır." (Badiou, 2006b: 34) Yani Lévinas etiğindeki ben kendisini Tanrı'ya teslim eder. Bauman'a göre ise, Lévinas'ta eylemleri açıklama ve ötekinin ahlaki davranışlarını ele almadan önce bile orada duran, var olan etik bir öteki vardır. (Bauman, 1998: 109)

Lévinas'a göre "ben en üst dereceden bir özdeşleşmedir, hatta özdeşlik fenomeninin bizzat kaynağıdır." (Lévinas, 2003: 129) Bu noktada, Derrida Lévinas'ın ben tasarımına karşı çıkar. Derrida'ya göre Lévinas ben'in özdeşliğini kurmaya çalışırken, ötekinin biricikliğini ortadan kaldırmıştır. Lévinas ben'in özdeşliğini, kendini basit bir yinelemeden ibaret görmemiştir. Ona göre, ben'in özdeşliği söz konusu olduğunda 'A, A'dır'demek, 'A, A için kaygılanır' ya da 'A, A'dan keyif alır' ve her zaman için 'A, A'ya yönelmiştir' anlamına gelir. Ben'in dışında olan, ihtiyaç duyan beni kışkırtır; ben'in dışında olan ben içindir. (Lévinas, 2003: 129) Bu konuda Lévinas'ın Husserl'in "duygudaşlık" kavramından etkilendiği iddia edilmektedir. Ama bu duygudaşlık kavramında problem vardır. Duygudaşlık kendin

gibi olan, tıpatıp aynı olduğun hemcinsin ile kurulur. Bu durumda ötekinin özgünlüğü tehlikeye girer. Lévinas bu problemin farkındadır ve bu nedenle öteki'nin özgünlüğünü sınamak için pek çok fenomenolojik tema önermiştir. Lévinas ötekiyle yalnızca bir duygudaşlık aracılığıyla iletişim sağlamaz. Duygudaşlıkta kişi, kendisini bir benlik olarak korur ve bu benliğin içinden bakarak kendisini başkasının yerine koyar. Bu deneyim sürecinin devam etmesiyle duygudaşlık gerçekleşir ve ben kendi dünyasına geri çekilir. Oysa Lévinas, ben'in ben-olmaklığını etik ilişki içinde tanımladığı gibi, bu ilişkiyi aynı zamanda geri dönüşü olmayan bir hareket olarak görür. Lévinas'a göre ben, bu yerine geçme ile birlikte "Sonsuz'a açılır." (Saygın, 2010: 152)

Yani Lévinas, kendini inşa eden ben'in yerine 'öteki'ne karşı etik sorumluluğu öneren ve öteki için var olan beni savunan bir etik geliştirir. Başka bir deyişle ben, başka bir benle ortaklıklara sahip olsa da onun kendine ait bir evreni olduğunu görür ve buna saygı duyar. Bu nedenle etik ilişki temelde bir 'saygı' ilişkisidir.

Badiou'ya göre bugün etik savunucuları bilerek ya da bilmeyerek bize etiğin ötekini tanımlamak, farklılıkları kutsamak ve savunmak olduğunu ya da başkalarının farklı biçimde düşüncülerinden ve davranmalarından rahatsız olmamaktan ibaret olduğunu yani bir 'hoşgörü' sergilemek gerektiğini empoze ederler. (Badiou, 2006b: 34-35) Daha önce de bahsettiğimiz üzere Badiou eğer hakikatler varsa, farklar arasında normatif rolü oynayabilecek herhangi bir şeyi aramak anlamsızdır, onlar farklara kayıtsız olmalıdır, diye düşünür. Kültürel görecelik, "farklı durumlar vardır" demekten öteye geçmez, bu yüzden de kültürel farklılıklar meşru olarak özneleri ilgilendiren farkların dışında bize başka herhangi bir şey söylemez. (Norris, 2009: 18) Badiou'ya göre; "hakikatler, onların sınıflarından, cinsiyetlerinden, toplumsal statülerinden, etnik kimliklerinden, iş ve kültürel geçmişlerinden ayrı olarak her özneyi ilgilendirdiği müddetçe evrenseldir." (Norris, 2009: 18)

Derrida ise Badiou'ya yakın bir eleştiri ile Lévinas'ın genel/kaba bir deyimle saygı etiğini, "ben karşılama anında başka benin kendi dünyasallığını görüp ona saygı gösterince, aynı şeyi başka benden de bekleme hakkı kazanır yasası",

olarak düzenler. (Derrida, 2004: 159-161) Burada öteki üzerinden bir maksim geliştirilmiştir. Badiou da benzer şekilde anlamış olduğu için o da bu duruma şiddetle karşı çıkarak böyle bir söylemin herhangi bir gücü ve hakikati yoktur, der. Ona göre “felsefenin onuru adına her şeyden önce, öteki kültürler karşısındaki günümüz yüce gönüllüğünün amentüsü olan bu farklılık hakkı ideolojisinin, Lévinas’ın asıl kavrayışından son derece uzak olduğunu kabul etmek gerekir.” (Badiou, 2006b: 35) Üstelik Derrida’nın yaptığı itiraz da Lévinas’ın kabul etmeyeceği bir itirazdır.

Burada tüm bu bahsedilenlerden sonra sormamız gereken asıl soru “öteki nedir?” sorusudur. Lévinas’a göre öteki (*autrui*), her şeyden önce bir kişidir ve başkasına (*autre*) oranla daha az geneldir. Öteki, bir benin ötekisidir. (Morgan, 2007: 97) Öteki ben tarafından tanımlanamaz sadece bilinir. Bu nedenle onun aşkın bir yönü vardır.

Lévinas’a göre ötekinin aşkınlığına maruz kalan ben; varoluşunu üstlenen ve kendisini aşan ben, varoluşunu üstlenmenin getirdiği sonsuz tedirginlik içinde kendisini hep daha fazla tedirgin hisseder. Bu aşkınlık tedirginliği gidermez aksine, giderek artırır. Bunun sonunda öteki’ye karşı ‘metafizik arzu’ duyulur. Ben-olmak bakımından ben, kendisine bu arzuyla birlikte yeni bir varoluş zemini hazırlar. Ben olmaklığını kendisinin dışından alır ve kendisini orada bulur; yani ben’i belirleyen, benin dışındaki bir şeydir ki, bu da ötekidir. (Lévinas, 2003: 136) Lévinas’a göre öteki aşkın olduğu için sonsuzdur. Öteki ile ‘başkası’ ayırt edilmelidir. Öteki başkasına oranla daha belirgindir. Başkası kültürel bir yapıya sahiptir ve ona ulaşmak için onu bu bütün içinde görmek gerekir. Lévinas başkasını, onun tarihinden, çevresinden, alışkanlıklarından yola çıkarak anlar. (Lévinas, 2003: 84) Buna rağmen Badiou’nun genellikle öteki ve başkasını aynı anlamda kullandığı görülmektedir.

Kısaca kavramsal çerçevesini çizdiğimiz öteki ve başkası kavramları Badiou’yu şu soruya götürür: “ötekiye adanmışlığımın (*dé-vouement*) önceliği nereden gelir?” (Badiou, 2006b: 35) Öteki üzerine söylenen tüm bu sözler ya da fenomenolojik analizler tek başına ötekine adanmışlığın nedenini ortaya koyamazlar. Badiou’ya göre ötekinin aynı karşısındaki etik önceliği, başkalık deneyiminin bir mesafe deneyimi ya da asli bir özdeşsizliğin deneyimi olarak yaşanmasını ontolojik

olarak garanti altına almayı gerektirir. Ama Lévinas'ın düşüncesinde hiçbir şey böyle bir garanti içermemektedir. Yani yüz, okşama, sevgi hakkında sunulan fenomenolojik analizler tek başlarına Lévinas'ın ontoloji karşıtı tezini savunamazlar. Çünkü “Lévinas için ötekiyle karşılaşma, ötekiyle yüz (*visage*) olarak karşılaşma onunla etik ilişki kurmaktır. Yüz, içinde bulunduğu ilişkilerden ötürü değil ama kendinden hareketle bir anlama sahiptir. İfadenin mahiyeti budur. Yüz bir zatiyetin (*entity*) zatiyet olarak sunumudur, onun kişisel sunumudur. Yüz bir ifadedir, bir tözün varoluşudur, bir kendinde şeydir.” (Lévinas, 2004a: 177) Badiou'ya göre Lévinas, “öteki'nin özgünlüğü için yüz teması mimetik tanımayı (bana benzeyen, benimle özdeş öteki) sınımaz; tam tersine, kendimi etik olarak öteki'nin zuhur edişinin ‘rehinesi’ olarak görmemi, varlığımı bu rehinelige tabi görmemi sağlayan şeydir öteki ” diyerek bu sınamayı yapmıştır. (Badiou, 2006b: 34)

Badiou'ya göre buradan hareketle ötekinin görünüşünün sonluluğu benzerlik ya da taklit olarak kavranabilir ve böylece bizi ayınının mantığına (özdeşlik) geri götürebilir. Badiou'ya göre buradaki temel problem, “öteki bana her zaman en başta onun başkılığına maruz kalındığı varsayımının ille de doğru olmasını sağlayamayacak kadar çok benzer” ve bunun önüne geçilmelidir. (Badiou, 2006b: 36) Yani öteki fenomeni radikal bir başkılığa sahip olmalıdır. Ama Badiou'ya göre öteki, işte bu başkılığa sahip değildir. Ona göre “öteki, sonlu düzen içinde bana görüldüğü haliyle, ötekiyle aramdaki sonsuz mesafenin tezahürü olmalıdır; ilk etik deneyim de bu mesafeyi kat etmektir.” (Badiou, 2006b: 36)

Badiou'nun bu durumun açıklığa kavuşması için önerisi ise, etiğin anlaşılabilir olması için, ötekinin salt sonlu deneyimi aşan bir başkalık ilkesi tarafından taşınması şeklindedir. Nitekim Lévinas buna benzer bir iddiada bulunarak bu ilkeye “bütünüyle öteki” der ve bu Tanrı'ya verilen etik bir addır. Eğer öteki, bütünüyle ötekinin dolaysız bir fenomeni değilse ondan söz edemeyiz. Yani Lévinas'ın etik girişiminde, öteki'nin aynı'nın teorik ontolojisi üzerindeki etik önceliği, bütünüyle dini bir aksiyoma bağlıdır. Badiou'ya göre “Lévinas'ın teolojinin hizmetkârı olan bir felsefesi bile yoktur. Daha çok teoloji tarafından hükümsüz kılınan felsefesi vardır. Bu teoloji de artık bir teoloji değildir, tam da bir etikdir.” (Badiou, 2006b: 37) Burada en başa dönerek Yunan düşüncesinden gelen kuramların

değiştirilmesi gerektiğini iddia eden Lévinas'ın Yunancadaki kullanımdan uzaklaşarak, dindarlar söylemine ait bir etik geliştirdiği yorumunu yapabiliriz.

Badiou bu belirlemeden sonra Lévinas'ın etik ideolojisini, “benim gibi ol ki farklılığına saygı duyayım” buyruğuna indirger. (Badiou, 2006b: 38) Ona göre; hem din dışı olan, hem de zamanımızın hakikatleriyle gerçekten aynı dönemin ürünü olan bir düşünce sistemi bağlamında, ötekini tanımaya dayalı her türlü etik hüküm kesinlikle terk edilmelidir. Çünkü “gerçek sorun- ki son derece güçlü bir sorundur- aynı'yı tanıma sorunudur.” (Badiou, 2006b: 39)

Buradan anlaşıldığı üzere Badiou etik anlayışlarında merkezde olan öteki yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Bununla ilgili aksiyomları şöyledir: (Badiou, 2006b: 39)

1. Tanrı yoktur. Bu aynı zamanda şu demektir: bir yoktur.

2. Çoklu “birsizlik” varlığın yasasıdır. (her çoklu varlık da birçokluklar çokluğundan başka bir şey değildir) tek durma noktası boşluktur.

3. Sonsuz, bir aşkınlık yüklemi değil, her durumun sıradan gerçekliğidir. Çünkü sonsuz, Cantor'un küme teorisini yaratarak gösterdiği gibi, aslında sadece çoklu- varlığın (*être-multiple*) en genel formudur. Yani aslında her durum, her biri kendi içinde birer çokluk olan sonsuz sayıda unsurdan/elemandan oluşan bir çokluktur. Bir duruma (sonsuz bir çokluğa) ait olmaları açısından ele alındığında, *Homosapiens* türüne dair olan hayvanlar sıradan çokluklardır.

Elbette ki burada sorulacak soru ötekini, farklılıkları ve bunları etik açısından tanıma meselesini nasıl ele alacağımıza, nasıl temellendireceğimize ilişkin sorudur. Badiou “sonsuz başkalık zaten *olan* şeydir” ve “her türlü deneyim, sonsuz farklılıkların sonsuz açılımıdır ve görünüşte düşünümsel olan kendilik deneyimim bile, hiçbir şekilde bir birlik sezgisi değil, bir farklılaşmalar labirentidir” der. (Badiou, 2006b: 39) Badiou, bir Çinli köylüyle Norveçli genç bir işadamı arasında,

“benimle kendim de dahil başka herhangi biri arasındaki kadar çok fark vardır ama o kadar fark, ne daha fazla ne daha azdır” der. (Badiou, 2006b: 39)

Günümüz etiği, kültürel farklılıklar etrafında öteki anlayışını şekillendirmektedir. Bu etiğin büyük ideali kültürel, dini ve ulusal cemaatlerin barış içinde bir arada yaşaması, dışlamanın reddedilmesidir. Günümüz etiğinin nesnel ya da tarihsel temeli olan költürçülük aslında bir turistin töre, adet ve inançlar çeşitliliği karşısında kapıldığı büyülenmeden farksızdır ve bu nedenle Badiou’ya göre bu farklılıkların düşünceyi ilgilendirmediğini görmemiz gerekir. (Badiou, 2006b: 39-40) Badiou, “her modern düzenlenişte, farklı yeme ve konuşma tarzları olan, başlarına farklı şeyler takan, farklı dinlere inanan, cinsellikle karmaşık ve farklı ilişkileri olan, otoriteyi ya da düzensizliği tercih eden, her yerden gelen birçok insan vardır; dünya zaten böyle bir yerdir” der. (Badiou, 2006b: 40)

Buradaki asıl problem, hakikat etiği açısından ele alındığında ortaya çıkar. Çünkü farklılıklar zaten olan şeylerdir. Ancak daha önce bir kaç kez tekrarladığımız gibi her hakikat henüz olmayanın oluşmasıdır. Bu durumda Badiou’ya göre farklılıklar tam da hakikatlerin önemsizleştirdiği şeylerdir. Badiou, “ötekini tanımak kavramı hiçbir somut durumu aydınlatmaz” der. (Badiou, 2006b: 40)

Bu durumda karşımıza artık yeni sorunlar çıkmaktadır. Öteki bir problemdir çünkü öteki’nin varoluş düzlemi ve kaynağını/temelini nereden aldığını belirlemek güç bir iştir. Belirlendiğini varsaymamız durumunda ise bu kez ötekinin mi, aynının mı önceliğe sahip olduğunu ve nedeninin aksiyomlarını vermek zordur. Dahası ötekini, farklılıkları ve bunları etik açıdan tanıma meselesi vardır ki bu, herhalde en zor olanıdır.

Badiou’ya göre felsefi açıdan, öteki önemli değilse bunun nedeni güçlüğün aynı’nın tarafından gelmesidir. Ona göre “aynı, olan değil, *olacak olan*’dır.” (Badiou, 2006b: 40) Badiou bu konuda daha da keskinleşerek hakikat etiği ilkesini yeniden gündeme taşır. O; “aynı’nın ancak başka bir şeyle birlikte ortaya çıktığını söylemiş ve bu şeye *Hakikat* adını vermişim” der. (Badiou, 2006b: 40) Yani farklılıklara karşı kayıtsız olan tek şey, bir hakikattir. Badiou, “her devrin sofistleri kesinliğine gölge

düşürmek için azimle uğraşmış olsalar da, her zaman bildiğimiz bir şeydir bu: bir hakikat herkes için aynıdır” der. (Badiou, 2006b: 40-41)

Badiou’ya göre, insanın ölümsüz olmasını kültürel farklılıkların mantığı içinde kalarak anlayamayız. Ölümsüz olmak, hakikat kapasitesidir. Bir hakikatin kendi aynılığına davet ettiği, “aynı” olmaklıktır. Başka bir deyişle, koşullara bağlı olarak, bilim, aşk, siyaset ya da sanat kapasitemizdir, çünkü bütün hakikatler bu evrensel adlardan birine ya da ötekine aittir. (Badiou, 2006b: 41)



## 2. 3. KÖTÜLÜK SORUNU

### 2. 3. 1. Hakikat, İyi-Kötü İlişkisi, Taklit-İhanet-Felaket

Tarihsel olarak baktığımızda ‘Kötülük Problemi’ oldukça önemli bir problemdir ve bu konuda pek çok formülasyon bulunmaktadır. Badiou da, Modern Felsefenin en önemli problemlerinden biri olan kötülük problemini ele alır. Kötülük problemi genellikle teolojik bir problem olarak görülür ve klasik bir biçimde şu soruyla formüle edilir; “iyi bir Tanrı, nasıl olur da acı çeken masumlarla dolu bir dünya yaratabilir?”<sup>2</sup> (Neiman, 2006: 13) Bu soru, çağdaş felsefe ile birlikte üzerine düşünülmesi gereken bir iddiadan öte anlaşılmasın bir iddia olarak cevap bulur. Kötülük problemi üzerine konuşan çağdaşlara göre Kant, Tanrı’nın insan bilgisini aştığını (*transcendental*) tartışmaya başladığından beri bu tür sorunlar felsefenin dışına itilmiştir. (Neiman, 2006: 13) Kötülük ve kötülük problemi ile ilgili bir dilemma bulunmaktadır. Bu dilemmaya göre kötülük sözcüğü 18. yüzyılda hem insanın zalimliklerini hem de onun acı çektiği durumları anlatmak için kullanılmaktadır. (Neiman, 2006: 13) Buna göre kötülük, açıklama ya da telafiye yer bırakmayan mutlak zalimliklerdir. Modern kötülük tasavvurları, dünyanın halinden dolayı Tanrıyı suçlamaktan vazgeçme ve sorumluluğu üzerimize alma girişimidir. (Neiman, 2006: 14) Bu problem ilkin Epiküros’un mantıksal bir kanıt olarak formüleştirmesinin ardından oldukça yaygın bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Özellikle Hume ile birlikte tekrar gündeme taşınmıştır. Hume’un bu konudaki formülasyonu sıklıkla gündeme gelmiş ve hem kötülük problemini bir problem olarak ele alanların hem de bu problemi çözüme girişiminde (*teodise*) bulunanların referans kaynağı olmuştur. Hume’un formülasyonu şöyledir;

Tanrı Kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

Öyleyse o güçsüzdür

Yoksa gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor?

Öyleyse o iyi niyetli değildir

---

<sup>2</sup> Bu bölümde yer alan bazı formülasyonlar ‘Nurten Kiriş, (2008) Arthur Schopenhauer’de Kötülük ve Kötümserlik’ adlı basılmamış Yüksek Lisans tezinde de ele alınmıştır.

Hem güçlü, hem de iyi ise, bu kadar kötülük nasıl oldu da var oldu? (Hume, 1995: 209)

Çağdaş düşünürlerden Nelson Pike, Hume'un bu formülasyonunu tekrar ele alırken oldukça detaylı bir inceleme yapmıştır. Argümanları tek tek ele alarak doğruluklarını denetlemiş ve bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır.

Nelson Pike üç argüman belirler;

- 1- Bu dünya kötülük içermektedir
- 2- Her şeye kadir, her şeyi bilen mutlak iyi bir Tanrı vardır.
- 3- Mutlak kudret sahibi ve her şeyi bilen bir varlığın kötülüğe müsaade etmek için hiçbir ahlaki yeter nedeni yoktur. (Pike, 1990: 41)

Pike, Hume'un düşüncesinden yola çıkarak, Tanrı'nın var olan kötülüğün bilgisine ve ona engel olma kudretine sahip olduğunu ancak kötülöklere müdahale etmemesinin nedeninin iyinin ortaya çıkması için olduğunu söyler. (Pike, 1990: 43-44)

Yine kötülük teorisyenlerinden Mackie de bu probleme özgün bir katkıda bulunmuştur. Ona göre bir yanda Tanrı'nın öbür yanda kötülüğün var olduğunu ifade eden iki önerme çelişiktir. Buna mantıksal kötülük adı verilir. Mackie, kötülük problemini dört ana başlıkta toplar. (Mackie, 1990: 28-33)

- 1- İyilik, kötülük olmaksızın var olamaz ya da kötülük iyiliğın karşıtı olarak var olmak zorundadır.
- 2- Kötülük, iyiliğın ortaya çıkması için bir sebep olması nedeniyle zorunludur.
- 3- Bu dünya içerdığı kötülöklörlö, içinde kötülük bulundurmıyan dünyadan daha iyidir.
- 4- Kötülük, insanın özgür iradesinden dolayıdır, Tanrı'ya atfedilemez aksine Tanrı'nın özgür irade ile donattığı varsayılan insanın özgür eylemlerine atfedilebilir.

Öte yandan kötülük ve Tanrı'nın kudreti arasındaki çelişkili durumu en iyi anlatan cümlelerden biri Kral Alfonso'nun "yaratılıştaki Tanrı'ya tavsiyede bulunmuş olsaydım, birçok şey daha iyi düzenlenirdi" cümlesidir. (Neiman, 2006: 27) Alfonso bu serzenişiyle, Tanrı'nın yaratımda büyük bir hata yaptığını dile getirmeye çalışmıştır. Ortaçağın ve Modern dönemin ilk düşünürleri Alfonso efsanesini ele alarak kötülük probleminin teodisesini oluşturmaya yani sebebini çözmeye çalışmış ve hemen hemen hepsi Alfonso'nun düştüğü inkârın ve küfrün onun başına gelen kötülüklerin nedeni olduğunu iddia etmiştir.

Alfonso'nun talihsizliklerinden başka Eyub'un talihsizlikleri de bu anlamda çok yer almıştır. Eyub, Alfonso'dan farklı olarak bunca kötülük karşısında Tanrıya lanet etmemiş yalnızca doğduğu güne lanet etmiştir. Burada yapılacak bir ara okuma doğumuna sebep olan şeye lanet etmenin, yaratılışın kendisini lanetlemekten çok farklı olmadığını göstermektedir. (Kant, 2001: 199) Yine kötülük üzerine Pierre Bayle Tanrı'nın daha az suç ve belanın olduğu bir dünya yaratabilecekken bunu yapmayan bir suçlu olduğunu söylemiştir. (Neiman, 2006: 30-31) Leibniz ise bu durumu aşmak için çaba sarf ederek *teodise* sözcüğünü yaratmış, Alfonso'nun Tanrı'nın yaratımındaki hata nedeniyle dünyanın kötü bir yer olduğuna ilişkin fikrine karşı çıkmıştır. Onun bu karşı çıkışının nedeni ise Tanrı'nın dünyayı daha iyi yaratabilecekken bunu yapmayı seçmediğinin düşünülmesi durumunda Tanrı'nın iyi olduğunu düşünmenin mümkün olmadığıdır. (Neiman, 2006: 30) Nitekim Bayle Leibniz'in *teodise* çabasının ve bu çabayı temel alan Hıristiyanlığın, kötülük sorununa makul bir cevap veremediğini, bunun yerine onu körüklediğini iddia etmiştir. (Neiman, 2006: 30-31) Bayle'a göre kötülük problemi üzerine olan çalışmalar göstermektedir ki, Tanrı'nın iyiliği ve kötülüğün varlığı çözümlenemez bir çelişki içermektedir. (Werner, 2000: 29)

Leibniz bu çelişki üzerine yazdığı uzun denemelerinden birinde "Kral Alfonso ile aynı fikri paylaşırsak, şu yanıtı alırız derim: dünyayı yalnızca önceki günden beri biliyorsun, burnunun ucunu zar zor görüyorsun, dünyayı beğenmiyorsun, dünyayı daha fazla görene kadar beklersen hayal bile edilemeyecek bir güzellik bulacaksın" der. (Neiman, 2006: 40) O 'Mümkün Dünyalar Öğretisi' aracılığıyla Tanrı'nın üzerine atılmış bu suçu, yaratılabilecek dünyaların en iyisini

yarattığı fikriyle kaldırmaya çalışmıştır. Bu düşüncelere karşı çıkan Rousseau, “kötülüğün varlığını inkâr etmek, o kötülüğün yazarını mazur görmenin en uygun yoludur; stoacılar, zamanında daha azı için kendilerini gülünç hale getirmişlerdi” der. (Neiman, 2006: 56) Kant, Rousseau’nun görüşünü, kötülük sorununun ifade edilmesine izin vermesi kadar, çözümler önermesi açısından da devrimci bulmaktadır. (Neiman, 2006: 60) Çünkü bu düşüncelerin etkisi sonucu gelişen büyük bilimsel devrimlerden bu yana sadece Tanrı eksenli açıklama yapmaktan vazgeçen düşünürler adeta Tanrı’nın insanların işlerine müdahale etmesine izin vermemiş, doğal ve ahlaki kötülüklerin kaynağı olarak artık yalnızca doğa görülmeğe başlamıştır. (Neiman, 2006: 71) Burada artık kötülüğün sorumluluğu Tanrıdan alınarak insana yüklenmeye başlamıştır. (Neiman, 2006: 74) Bu nedenle Kant sonrası süregelen felsefede özellikle Hegel ve Nietzsche kötülüğün kaynağı olarak insanı görmüş ve teorilerini insan üzerinden sürdürmüştür.

Badiou için kötülük problemi, önemli bir problemdir. Ama bunun nedeni problemin köklü tarihi değildir. Badiou günümüz etik ideolojilerinin kökeninde kötülük üzerine oluşturulmuş mutabakat olduğunu iddia ettiği için kötülük problemini önemser. Ona göre bu mutabakat, hakikatin olumlayıcı yönünü ortadan kaldırması nedeniyle problemlidir. Ancak bu problemler nedeniyle kötülüğün görmezden gelinmesi ve yalnızca teolojik konular içine hapsedilmesi doğru değildir. Bu nedenle bu sorun ele alınmalıdır. Badiou’ya göre kötü bir mutabakatla ya da *a priori* olarak tanınamayacağına göre onu ancak hakikat sürecinin içerisinde bulabiliriz. (Badiou, 2006b: 67)

Badiou’ya göre etik ideolojiyi savunanlar, Kötü’nün saptanması konusunu oldukça önemserler ve bu nedenle de uç sınıra vararak “radikal kötülük” tanımlamasına ulaşırlar. Ona göre “radikal kötü taklit ya da tekrar edilmesi mutlaka engellenmesi gereken kötüdür.” Buna örnek olarak Nazilerin yaptığı Yahudi katliamı verilebilir. Radikal kötü örnekleri, negatif örneksellik olarak adlandırılır. Buna Badiou kötünün kıyaslanamaz ölçüsü olarak bütünüyle kötü adını verir. (Badiou, 2006b: 67-68) Ancak bir kötülüğün radikal olduğunu gösteren ölçütün ne olduğunun bilinmemesi buradaki problemdir. Çünkü bu anlamda ölçü ile ilgili bir paradoks vardır. Bu paradoksa göre ölçünün kendisi ölçülemezdir ama aynı zamanda sürekli

olarak ölçülmelidir. Badiou, radikal kötülük konusunu, ölçüsüz ölçü olduğu için terk etmemiz gerektiği açıktır biçiminde düşünür. (Badiou, 2006b: 68-69) O, buradan hareketle kötünün sınırlarını çizmeye çalışarak temel ilkeler belirler. Bu temel ilkeler şöyledir: (Badiou, 2006b: 71)

1-Kötü vardır.

2-Kötünün, insan-hayvanın, çıkarlarının peşine düşmek için başvurduğu şiddetten ayırt edilmesi gerekir.

3-Yine de radikal bir kötü yoktur.

4-Kötü, onu ancak bir hakikat süreci tarafından yakalanması sayesinde kavradığımız takdirde sıradan yırtıcılıktan ayrı bir şey olarak görülebilir.

5-Sonuç olarak, kötü insan-hayvana değil, özneye ait bir kategoridir.

6-Ancak insan zaten olduğu ölümsüz haline gelmeye gücü yettiği sürece kötü vardır.

7-Hakikatler etiği bir sadakate sadakatin tutarlılık ilkesi ya da “devam et!” düsturu olarak her tekil hakikatin mümkün kıldığı kötüyü savuşturmaya çalıştığı şeydir.

Badiou’ya göre bu önermeler, bir hakikatle ya da hakikatlerin genel biçimi hakkında bildiklerimizle bağlandığında anlam kazanmaktadır. Bunları bir kez daha hatırlamak gerekirse ilk olarak bir hakikat sürecinin olay, sadakat, hakikat gibi boyutları olduğunu söylemek gerekir. Kötü düşüncesi hakikat sürecinin bu üç boyutuna bağlıdır. Olay, bir durumun boşluğunu açığa çıkarır. Bir durum içinde dolaşan bilgilerden oluşur. Olay durumun bilinmeyenine yani boşluğa ad verir, boşluğu adlandırır. (Badiou, 2006b: 73) Sadakat ise, kurallarını kendisi belirler, hiçbir zaman kaçınılmaz ya da zorunlu değildir. Sadakat, duruma bizzat olayın buyruğuyla sadık olmaktır ve o “içkin ve sürekli bir kopuştur.” (Badiou, 2006b: 72)

Hakikat ise bilgilerde delik açar. Bilgilerle aynı cinstendir ama aynı zamanda yeni bilgilerin tek kaynağıdır. (Badiou, 2006b: 74) Hakikat bilgileri zorlar. Zorlama hakikat ile bilgi arasında olan şeydir; ama ancak bir hakikat zorlar; zorlama bilgiyle doğrulanabilen bir ilişkidir. (Badiou, 2006b: 74) Kötü düşüncesi hakikatin bu üç sürecine bağlıdır ve bu süreçlerle bağlantılı olarak kötü üç anlama gelir. Bunlar; (Badiou, 2006b: 76)

- 1- Bir olayın eski durumun boşluğunu değil doluluğunu açığa çıkardığına inanmak, taklit ya da terör anlamında kötü,
- 2- Bir sadakate yaraşır biçimde yaşamayı başaramamak, ihanet anlamında, kişinin olduğu ölümsüze ihanet etmesi anlamında kötü,
- 3- Bir hakikati bütünselci, totaliter güçle özdeşleştirmek, felaket anlamında kötü,

Terör, ihanet ve felaket, hakikat etiğinin ortadan kaldırmaya çalıştığı kötülüklerdir.

Bu kötü türlerini biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak baktığımızda ilk olarak Badiou'nun varlık felsefesini oluşturduğu kavramları biraz daha açık hale getirmemiz gerekmektedir. Badiou, taklit ve terör olarak kötülük, ihanet ve adlandırılmayan olarak kötülük türlerini durum, olay, özne, sadakat gibi kavramlardan hareketle ortaya koyar.

Badiou'nun varlık görüşünü oluştururken olay görüşünü ele almış ve burada durum içindeki bir yenilik ile olayın ortaya çıktığını ifade etmiştik. Burada altı çizilmesi gereken nokta, olayın bir yenilik ile ortaya çıktığını söyleyip her yeniliğin bir olay olduğunu söyleyemeyeceğimizdir. "Olay durum içinde bir anda ortaya çıkan, parlayıp sönen bir eklentidir. Bu 'an'ın unutulmaması için onun bir izinin ve adının olması gerekmektedir. Yani durumda ortaya çıkan bu olaydan alıkonulan ve sadık kalmayan, kaybolan olaya tekrar göndermede bulunan bir iz ya da ad olmalıdır." (Badiou, 2006b: 76) Bu anlamda örneğin devrim, sosyalizm gibi adlar Fransız Devrimi ya da Nazilerin kullandığı Nasyonal Sosyalist Devrim'de de bu şekilde olayın ardında kalan bir izdir.

Badiou için “hakikat herkes için var olabilen ve bunu sonsuza dek sürdürebilen tek şey olarak bir durumun tikelliğiyle sadece o durumun boşluğu üzerinden ilişki kurmasıdır. Bir durumun boşluğunu adlandıran olay artık boşluğu değil, doluluğu doldurur ve onu adlandırır. Boşluk hiçliğin çokluğudur. Bu alan ne kimseyi dışlar ne de kısıtlar. Bu alan varlığın mutlak tarafsız alanıdır.” (Badiou, 2006b: 77) Olayın sonunda doğan sadakat ise tek bir içkin kopuştur. Ama bu kopuş oluştuktan sonra artık evrensel bir hale bürünür. Badiou’ya göre işte “bir durum içindeki radikal kopuş, gerçek hakikat süreçlerinden ödünç alınmış adlarla, söz konusu durumun boşluğuna değil de dolu tikelliğine göndermede bulunuyorsa o zaman daha önce ortaya çıkmış bir hakikatin takliti oluşmuş demektir.” (Badiou, 2006b: 78) Badiou bu taklit hakikat kavramını çok özenle seçer. O’na göre taklitte, bir hakikatin bütün biçimsel özellikleri vardır. Olay ve olayın adlandırılışının yanı sıra sadakat yükümlülüğü ve özne de vardır. Fakat bunların hepsi taklittir, özgün değildir. Bir taklit özne ve bir taklit sadakat vardır. Taklit hakikatin, hakikatten ayrıldığı noktalar yine bu biçimsel özelliklerden yola çıkılarak tespit edilebilir. Badiou’ya göre “örneğin taklit özne, taklit olayın ona değer vermesini ve hakimiyet kazanmasını garanti altına alacak şekilde tasarlandığı topluluk tözüne keyfi biçimde ait olmadıkları ilan edilen başkalarının/ötekilerin insani hayvanlığının üzerinde bir yere yerleştirilir. Bu yerleştirilen yerdeki taklit özne ölümsüze ulaşamaz.” (Badiou, 2006b: 78) Oysa gerçek hakikat özneyi ölümsüze ulaştırır. Taklit sadakat ise, “bir olaya sadakatin tersine, durumla arasındaki kopuşu, boşluğun evrenselliğiyle değil, soyut bir kümenin kapalı tikelliği ile düzenler. Sürekli bu kümeyi inşa etmekle uğraşır ve bunu yapmak için de elinde kümenin etrafını kuşatan her şeyi boşaltmaktan başka bir araç yoktur.” (Badiou, 2006b: 78) Badiou bu konuda Nazizm örneğini vererek, “boşluk burada geri dönüşünü, özellikle tek bir Yahudi adı altında yapmıştır. Yahudi adı -çingeneler, akıl hastaları, eş cinseller, komünistler gibi başka adlar da vardır- bir boşluk yaratan insanları tanımlamak için yeterlidir. Bu ad devrimci evrenselcilikle seçilmiştir ve bunun yapılma nedeni hakikatlerin evrenselliyle ve sonsuzluğuyla bağlantı kurmaktır” der. (Badiou, 2006b: 79)

Taklit süreci, her bakımdan sahici bir hakikat sürecine benzemeye çalışır. Sahici bir olaya her sadakat gösterme, kendisi dışında olan düşmanlarını da

adlandırır. Badiou, “hakikat etiği her zaman şu ya da bu ölçüde militandır, kavgacıdır” der. (Badiou, 2006b: 79) Çünkü hakikatler etiği yerleşik bilgiler ve kanaatlerle hakikat sürecini kesintiye uğratacak, bozmaya, insan-hayvanın çıkarlarına geri döndürmeye, özne olarak ortaya çıkan ölümsüzü aşağılamaya çalışacak her türlü çabaya karşı mücadele verir. Bunu da düşmanları adlandırarak yapar. (Badiou, 2006b: 79) Naziler ile ilgili verilen bu örnek yalnızca siyasi sadakat yaratan bir olay-taklidi meselesi örneğidir. Bunun dışında her anlamda sadakat taklidi vardır. Örneğin bazı cinsel tutkuların aşk olayının taklitleri olduğu söylenebilir. Badiou’ya göre bilimde ve sanatta da bu tür sadakat taklitleri vardır. Çünkü “kötü tanımını bir kez daha hatırlatarak kötü, bir hakikatin taklit edilmesi sürecidir.” (Badiou, 2006b: 81) Bu taklit hakikat kendi uydurduğu bir ad altında, evrensel bir söylem içererek kendi terörünü herkese uygular ve hatta bu taklit olan hakikate sadık kalmak bir terör uygulamak ya da katliam yapmakla aynıdır.

Badiou’nun ikinci kötülük tanımı ise ihanettir. Öncelikle bir hakikat süreci kendi içinde tutarlı çokluklardan oluştuğu için krize girebilecek herhangi bir olaydan etkilenmez. Bu olay ile başlayan hakikat süreci kesintiye uğramaksızın sonsuza kadar gider. Kriz ya özne ya da sadakat krizi olarak ortaya çıkar. Bir araştırmacının cesaretinin kırılması, bir militanın gevşemesi ve ilkelerini kaybetmesi, bir sanatçının kısırlığı özne krizleridir. Bu krizler sıradan çıkarlar ile çıkar gözetmeyen çıkarların, insan-hayvan ile öznenin, ölümlü ile ölümsüzün arasındaki krizlerdir. Sadakat krizi ise bağlı bulunulan sadakatin kişinin kendisine uyguladığı bir terör olabilir düşüncesi ile doğar. Sadık olunan hakikat bir kötülüğe (taklit olarak) benzeyebilir ve kötülük mü hakikat mi olduğu bilinmediği için bir hakikate ihanet etmeye maruz kalınabilir. Ancak hakikatten vazgeçmek o kadar da kolay değildir. Badiou’ya göre bir hakikatten vazgeçmek demek, her zaman öznenin söz konusu ölümsüzün asla varolmadığına ikna olması demektir. Çünkü eğer ölümsüzün varlığı fark edilirse ,o onu ortaya çıkaran hakikatlerin sonsuz gücüne sahip olduğu için her daim ‘devam et!’ buyruğu ile devam etmeye doğru gidecektir. Eğer özne-oluşa ihanet edilirse işte o zaman öznesini oluşturduğu hakikatin düşmanı olunur. (Badiou, 2006b: 82)

Bir hakikat etiğinde ihanetin ortaya çıktığı an onun karar verilemez olduğu andır. Çünkü karar verilemez olan her nokta kriz noktasıdır. Kriz noktasında



yaşanılan her yenilgi kendini ihanet olarak sunar. Bu ikinci kötülük türüdür. İhanet, taklitten sonra, bir hakikatin mümkün kıldığı kötülüğün ikinci adıdır. Ayrıca “ihanet olarak kötülük geri dönüşü olmayan bir kötülüktür.” (Badiou, 2006b: 83) Badiou, “eğer kötü olduğumu bildiğim bir şekilde davranıyorsam o zaman olduğum ya da olmayı seçtiğim benliği imha edecek bir tarzda davranıyorumdur. Kendimi hüsrana uğratmış ya da kendime ihanet etmişimdir” der. (Critchley, 2009: 31)

Adlandırılmayan olarak kötülük problemi söz konusu olduğunda ise adlandırılmayanın ne olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Badiou’ya göre, “Adlandırmak, insan denen hayvanların bir durumun unsurları hakkında iletişim kurabilecek, bunların varlıklarını toplumsallaştıracak ve bunları kendi çıkarlarına göre düzenleyecek bir konumda olmalarını içerir.” (Badiou, 2006b: 84) Adlandırılmayan ise hiçbir ifade tarafından ve aracılığıyla ad verilemeyecek olandır. Bu terim biriciktir çünkü tek bir hakikatin çok sayıda adlandırılmayanı olamaz. Adlandırılmayan ancak hakikat alanında ortaya çıkar ve tek bir hakikat süreci bağlamında adlandırılmaz. Badiou’ya göre adlandırılmayan hiçbir şekilde adlandırılmaya zorlanamayan aynı zamanda hakikat tarafından mutlak olarak belirlenemeyen ve üzerinde hakimiyet kurulamayandır. (Badiou, 2009b: 704) Çünkü bir hakikatin gücünün her mutlaklaştırıldığı an bir kötülük ortaya çıkar. Bu kötülük, ‘durum’u ortadan kaldırmakla kalmaz, adına hareket ettiği hakikat sürecini de kesintiye uğratır. Bu yüzden de “hakikatin gücünün mutlaklaştırılmasının sonucunda ortaya çıkan bu kötülük figürüne bir *felaket* denir.” (Badiou, 2006b: 89) Yani hakikatin adlandırılmayanı hiçbir şekilde zorlanamayan tek noktadır. Bu noktayı zorlamak ve bir ad vermek kötülüğün oluşmasına neden olur. Bir hakikat sürecinin adlandırılmayan noktasını belirlemek, felsefenin zor görevlerinden biridir. Kötü, bir hakikat koşulu altında ne pahasına olursa olsun, adlandırılmayanı zorla adlandırmak istemektir. Felaket ilkesi tam olarak böyledir. Kısacası; “Taklit (olayla bağlantılı), ihanet (sadakitle bağlantılı) ve adlandırılmayanın zorlanması (hakikatin gücüyle bağlantılı) olarak ortaya çıkar ve bunlar kötülüğün figürleridir.” (Badiou, 2006b: 89)

Öte yandan bir de Badiou’ya göre kötülük ‘her şeyi söyleme’ arzusudur. Hakikatin gücü/potansiyeli, kötülüğü kontrol altında tutabilmek için, ölçülü olmalıdır. Bunun çözümü için yapılacak şey ise hakikat yolunun olumsuz

özelliklerini iyice incelemektir. Buna göre, olay karar verilemez niteliktedir; özne ayırt edilemez olana bağlıdır; hakikatin kendisi türeyimseldir, bütünselleştirilemez ve gücünün durduğu nokta adlandırılmayandır.

Etiğin öznesi iyi olarak belirlenen bir taleple ilişkili olarak kurulur ve bu en şiddetli biçimde, o taleple bağlantılı olarak eyleme geçmeyi başaramadığında ya da onu bile bile ihlal edip kendisine ihanet ettiğinde hissedilir. Bu nedenle Chirctley'in aktardığına göre, "Platon kötülük benliği harap eder" der. (Critchley, 2009: 32) Öte yandan Critchley "olmayı seçtiğim etik özne, olduğum benlikle çatışmaya giriyor ve kendi kendini başarısızlığa uğratmış, bölünmüş bir benlik deneyimi üretiyor" der. (Critchley, 2009: 33) Bu nedenle etik, kendi iyisinin onaylanmış talebine ihtiyaç duyan, eğilim gösteren bir etik özneyi gerektirir. Çünkü iyi talebinin en önemli özelliği benliğin güçlü onayını gerektirmesidir. (Critchley, 2009: 30) Badiou'ya göre hakikat bir olaya sadık kalmanın gerçek sürecidir. (Critchley, 2009: 54) İnsanın bir talebe doğru bir cevap vermesi, onun çağrısına sadık kalmasıyla olabilir. Eğer bu süreçler gerçekleştirilmezse yani; etik bir özne hakikat süreçlerinin işlemlerine uygun davranmayarak, hakikate sadık kalmayarak, kendi çıkarları peşine düşen varlık gibi davranarak taklit hakikate sadık kalarak ve adlandırılmaması gereken biricik süreçleri adlandırarak kötülük sorununu oluşturur. Sonuç olarak bu sorun artık Tanrı ya da metafizik kaynaklı bir sorun değildir. Badiou için bu sorun hakikat sürecini doğru işletemeyen ve ölümsüze ulaşamayan öznelerin sorunudur.

## 1. 4. İnsan Hakları Açısından Alain Badiou'nun Etiğine Yöneltilabilecek Eleştiriler

Tezimizin bu bölümünde felsefi ve ahlaki bir zeminden hareketle insan hakları savunusunun Badiou'nun reddine olan muhtemel eleştirilerine değinilmeye çalışılacaktır. Günümüzde insan hakları tartışması neredeyse bütünüyle etik bir mesele olarak ele alınıp tartışılır. Richard Rorty'ye göre; “insan haklarının ortaya çıkışı ahlaka hiçbir şey borçlu değildir, üzücü öykülere de her şeyini borçludur. Bu nedenle insan haklarıyla iyi ahlak temelini arkada bırakmalı ve eğitime odaklanmalıyız.” (Clapham, 2010: 28) İnsan haklarını etik bir mesele olarak ele almanın en temel problemi ise ‘iyi’ ile ‘kötü’ arasındaki antagonizma etrafında ele alınmak zorunda olmasıdır. Bu durum iyi ya da kötü taraflarından birini seçmek ve ona göre eylemek zorunluluğunu doğurur.

Badiou'ya göre insan haklarının temel varsayımı kötü olana karşı girişilecek savaş olarak belirlenmiştir. Buna göre modern dönem ve modern toplumlarda ‘kötü’ye karşı olan her savın iyiyi ortaya çıkaracağına yönelik temel bir önkabul vardır. Aslında sosyolojik, siyasi, hukuksal ve felsefi şemada insan haklarını ele aldığımızda modern dönem ile birlikte bu alanda güçlü söylemlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu nedenle insan haklarının modern toplumun pratikleri ele alınmadan anlaşılması güçtür. Bunun yanı sıra başka sebepler de vardır; örneğin modern toplum işlevsel olarak farklılaşmıştır. Çünkü pre-modern toplumlarda bütünleştirici ve nesnel bir yan mevcutken modern toplumlarla birlikte öznelleşme ve insanın bireyleşmesi mevcut hale gelmiştir. (Sarıbay, 2010: 204) Öte yandan, modern toplumda insan hakları, politika, eğitim, din, hukuk vs. korunması ve stabilize edilmesi açısından mevcuttur. Bu amaç oldukça kutsaldır. Ancak bir eksiği vardır ki o da bu hakların, ‘özel haklar’ haline dönüştürülmemiş olmasıdır. Modern toplum insanı ve insanlığın önemini inkar etmez; ama, onun genel bir mefhum olarak totaliterleştirilmesine de izin vermez. Çünkü insanın hem biyolojik hem psişik olarak yaşayan ve bilinçleri aracılığıyla anlam üreten önel bir sistem özelliğini taşıdığını iddia eder. (Sarıbay, 2010: 205) Bu nedenle insan hakları çevresinde dönen meseleleri anlamamızın başta gelen koşulu, yazılı hukuk metinlerinden önce, o

metinlerin çıktığı modern toplumun yapısının okunmasıdır. Bu yaklaşıma göre insan haklarını savunmak modern toplumu savunmaktır. Bir başka deyişle insan haklarından pre-modern topluma atıfta bulunarak söz edilemez. (Sarıbay, 2010: 206)

İnsan hakları ile ilgili Badiou'nun düşüncelerini paylaştığımız '2. 2. *İnsan Hakları Sorunu*' adlı bölümde, Badiou'nun etik ve insan hakları ile ilgili en temel eleştiri noktalarından birinin, etiğin zaman içinde muğlak bir hal alması olduğunu ifade etmiştik. Burada bu temel eleştirilerden hareketle konuyu ele almanın uygun olduğunu düşünmekteyiz. İnsan hakları ya da genel olarak haklar denildiğinde pek çok popüler tanım bulunmaktadır. Bu tanımlardan birkaç örnek vermek konuyu açabilmemiz açısından önemlidir. Öncelikle ülkemizde yayınlanan insan hakları üzerine çalışmalarda insan, haklar ve son olarak insan hakları kavramı pek çok kez birbiri yerine kullanılmış, kavramsal çözümlemesi yapılmamış, yalnızca bir ad olarak kullanılmış gibi görünmekte ve bu nedenle de problem teşkil etmektedir. Bunu aşabilmek için insan hakları ya da haklar kavramlarının normatif temellerinin var olup olmadığı ya da ne olması gerektiği sorusundan, kimlerin bir hak taşıyıcısı olabileceğinden, bir hakkı meşru kılan kriterlerin ne olacağına kadar pek çok konuya açıklık kazandırılmalıdır. (Kuyurtar, 2004: 1)

Temelde insan hakları tartışmaları bu hakların önemine inananlar ve öneminden kuşku duyanlar arasındaki gerilimden ibarettir. Bazılarına göre insan haklarını talep etmek her türden haksızlık karşısında içten ve ahlaksal açıdan da haklı bir çaba; bazılarına göre de insan hakları kuşkuyla hatta düşmanlıkla yaklaşılması gereken bir slogan durumundadır. (Clapham, 2010: 11) Yani insan haklarını savunan gruplar ona yeri doldurulamazlık payesi atfederken, diğer kesim tarafından 'kuru gürültü', 'aptalca yasa' ya da 'içi boş yasalar' olarak ele alınmıştır. (Clapham, 2010: 15) Örneğin Baudrillard'a göre, insan haklarının dünya çapında güncellik kazanması da günümüzde olmaktadır. Ona göre bugünlerde kullanılan tek ideoloji budur. İnsan hakları adeta "ideolojinin sıfır noktası, tüm tarihin indirimli satışlarıdır." Baudrillard'a göre insan haklarının yükselişi "budalalığın önlenemeyen tırmanıdır." (Baudrillard, 1995: 85) Badiou'nun insan haklarının bu denli önemsenmesinden kuşku duyanlar arasında olduğunu hatta bu konuda oldukça saldırgan bir militan gibi davrandığını tezimizin başından bu yana sıklıkla ifade ettik. Şimdi insan haklarının önemine

inananların niye inandığını ve öneminden kuşku duyanları ikna edebilmek adına ortaya atılabilecek iddialarını ele almaya çalışacağız. Ancak buna geçmeden önce Kuçuradi'nin de ifade ettiği gibi insan hakları kavramının içeriğini bilgisel olarak belirlemek ve bunu yapacak olan alanın da yalnızca felsefe olduğunu dile getirmek gerekmektedir. (Kuçuradi, 2007: 21) Çünkü insan haklarının felsefi temellerine inmeden bu kavramların kullanılması yapılan eylemleri belirleyecek ve temelsiz bir eylem alanı oluşturmuş olacaktır. Nitekim bir kavram içi apaçık olmadığı halde, herkes tarafından kullanılmaya başlandığında tehlikeli bir kavram olur. İnsan hakları kavramının da içeriği bulanıktır, bu nedenle tehlikeli bir kavramdır. (Kuçuradi, 2007: 1)

İnsan hakları aşık, tartışılması gereksiz ve mantıklı olarak görülmeye başlandığı için çoğu kez bu hakların temelleri hiç sorgulanmaz. (Clapham, 2010: 33) İnsan hakları ilk olarak insan tanımından yola çıkar. İnsan; bilme, düşünme, karar verme, amaçlı davranma, seçme, çalışma gibi sadece ona özgü özellikleriyle var olan bir varlıktır. Bu özellikleri eğitim ile geliştirilmeye açıktır. Bu yapıldığı takdirde çeşitli ürünler ortaya koyabilirler. Bu özelliklerinden dolayı insanın haklarının korunması gerekmektedir. Böylece her insan onurlu ve değerli bir varlık olacaktır. İşte bu sebeple insan hakları korunmalı ve geliştirilmelidir. (Çüçen, 2011: 53) Her insanın doğasında diğerleriyle paylaştığı, bir gelecek tasarımına sahip olma, bir bilinç yaşamına veya özbilince sahip olma, acı çekme yetisine sahip olma, amaçlar oluşturma ve bunların peşinden gitme tutarlılığına sahip olma gibi değerler vardır. (Kuyurtar, 2004: 7) “Bu doğasal değerler doğadan gelmektedir ve erdemli olmakla kazanılan ya da olmamakla kaybedilen değerler değildir.” (Kuyurtar, 2004: 7) Buradan hareketle insan haklarının temelinde yatan iddiayı ele aldığımızda bu iddianın herkesin doğal değerlere eşit olarak sahip olması ve bunların korunmasının sağlanması olduğunu görürüz. 1776 tarihli *Amerikan Bağımsız Bildirgesi*, “bu gerçeklerin karşı konulmaz olduklarına, bütün insanların eşit yaratıldıklarına, bütün insanlara yaratıcı tarafından belirli, devredilemez haklar bahşedildiğine, bunlar arasında yaşam, özgürlük ve mutluluğu arama haklarının olduğuna inanıyoruz” demektedir. 1789 *Fransız İnsan ve Vatandaşın Hakları Bildirgesi*, “insanlar eşit doğar ve hakları açısından özgür ve eşit yaşar” ve “her bir siyasal kuruluşun amacı

insanın doğal ve devredilemez haklarının korunmasıdır; bu haklar özgürlük hakkı, iyelik hakkı, güvenlik hakkı ve baskıya direnme hakkıdır” demektedir. Yani insan hakları, devlete yönelik özgürlük talepleridir. (Kuyurtar, 2004: 6)

Burada *Amerikan Bağımsız Bildirgesi* ve *Fransız İnsan ve Vatandaşın Hakları Bildirgelerinin* birbirini çok etkilemesi ve birbiri ardına sözleşme maddelerine neredeyse herhangi bir ek bile yapmadan kabul edilmesi tepki konusu olmuştur. Bu konudaki Fransız Amerikan ortak görüşüne Badiou da dahil olmak üzere, Bentham, Burke ve pek çok düşünür, siyasi ve etik (postmodern etik gibi) görüş karşı çıkmıştır. Bentham’a göre her insanın salt insan olmasından dolayı bir takım haklara sahip olduğunun düşünülmesi “süslü sözlerle oluşturulan saçmalık”tan başka bir şey değildir. (<http://www.npg.com.tr/icindekiler/arsiv/cilt/5/say114/insan-haklarinin-sosyaltalepleri:1>) Modern insan hakları düşüncesi, liberalizmin birey-devlet ilişkisinde bireyi önceleyen ve devleti bireyin haklarını korumaya yönelik inşa eden bir yaklaşıma sahiptir. (Arslan, 2002: 3) Öte yandan bildireler genel olarak liberal bir toplum görüşünden ve doğal yasaya, insan usuna ve evrensel düzene duyulan inançtan meşruluk sağladığı için karşı çıkmıştır. Aslında insan haklarına yapılan göndermeler hızlandıkça en büyük korku onun gereç haline getirileceği ve kudretli ülkelerin güçsüz ülkelere, toplumlara müdahale için bu durumu bahane olarak göreceklere korkusudur. Nitekim Badiou da ‘Batı’lı yaklaşımın bu şekilde olduğunu iddia etmektedir.

İnsan hakları sözleşmesi, beşeri ilişkilerin tüm dağılım ve hiyerarşisine genişletilir ve bu sözleşmenin geçerliliği toplumsal gerçekliğin mekanik zorunluluklarıyla daimi olarak çatışacaktır. (Lévinas, 2004b: 127) İnsan hakları 1776 *Amerikan Bağımsız Bildirgesi*’nde tüm insanların yadsınamaz hakları olarak ilan edilmiş, ardından 1789 *Fransa İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*’nde ‘her insan eşit ve özgür olarak doğar’ şeklinde yer bulmuştur. (<http://www.npg.com.tr/icindekiler/arsiv/cilt/5/say114/insan-haklarinin-sosyaltalepleri:1-2>)

20. yüzyılda insan hakları, insan hakları söyleminin dünya savaşlarını gerçekleştirmesinin bir bahanesi olarak gündeme geldiği iddiası nedeniyle kuşkuyla ele alınmıştır. Birinci Dünya Savaşında yöneticilerin ülke savunmasından öte, tüm

insanlık ve gelecek nesiller adına, insan hakları için savaştıklarını ülkeye anlatma amacıyla olmaları bu düşünceyi doğurmuştur. (Clapham, 2010: 43) Pek çok eleştiriye rağmen insan hakları söylemi günümüzde çok büyük bir kabul ve saygınlık görmektedir. Özellikle 1948 Birleşmiş Milletler tarafından yayınlanan *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* insan haklarını daha da güçlendirmiştir. Lévinas'a göre Rönesans'tan bu yana insan haklarının iddiası "herhangi bir otorite veya geleneğin herhangi bir öncel güvencesinden ayrı olarak ve bu hakları üstlenme ve onlara layık olma ediminden bağımsız olarak her insana ait olmaları" şeklindedir. (Lévinas, 2004b: 126) İnsan hakları özgür istenç haklarıdır ve bu haklar yaşama hakkı, yaşamın gerektirdiği ihtiyaçları karşılama hakkı, geçim kazanmamıza izin veren çalışma hakkı, yaşamı çekilir kılan iyilik ve güzellik hakkı olarak anlaşılabilir. (Lévinas, 2004b: 127) İnsan hakları, insanı insan yapan ve insanın sırf insan olarak herhangi bir şarta veya statüye bağlı olmadan, doğuştan sahip olduğu dokunulmaz, vazgeçilmez, üstün nitelikli ahlaki değerlerdir. Bu hakların temel hedefleri insanın değerini ve onurunu korumak, insanın insanca yaşaması için gerekli, zorunlu koşulları oluşturmak, insanın maddi-manevi varlığını korumaktır. İnsan haklarının kaynağı ise insan doğası ve bu doğanın özünde bulunan insan onurudur. Tüm insanlar, insan olarak, din, dil, ırk, cinsiyet, toplumsal köken, ulusal aidiyet gibi hiçbir ayırım gözetmeden eşit şekilde bu haklara sahiptirler. Bu nedenle insan hakları evrenseldir. (Uzak ve Altuntaş, 2007: 5) İnsan hakları söyleminin pragmatist bir yönü ve naif bir tabirle sihirli güçleri vardır. Örneğin avukatlara göre bu haklar çok önemlidir çünkü bu haklar söylemi çoğu zaman işlerin gidişini değiştiren sihirli bir güce sahip olduğu için bu sayede davalar kazanılmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere insan haklarının iki önemli ayağı vardır. Bunların ilki insan haklarının hukuksallığı bizzat etkileme erkinin olması, ikincisi ise; bu haklarının ahlaki güç ile kendi yasalarını üretebilecek güçte olmasıdır. (<http://www.npg.com.tr/icindekiler/arsiv/cilt/5/say114/insan-haklarinin-sosyaltalepleri>: 1-3)

Öte yandan insan haklarının özel ve dar bir kategorisi vardır. Çünkü bu haklar, özel, temel çıkarları kabul eder. Bu da onları genel olarak haklardan hatta ahlaksal haklardan ayırır. Bu nedenle insan hakları yeni bir haklar tipi olarak adlandırılır. (Clapham, 2010: 16) Ancak bu durum insan hakları gibi genel bir

söylemin hem bireyin hem de farklılıkların üstünü örtmüş olmasından dolayı eleştirilir. Buna göre insandan bahsettiğimizde öznel bir varlığı kastediyorsak, insan hakları dediğimizde de öznel hakları kastetmemiz gerekmektedir. Ancak bu sayede Badiou'nun karşı çıktığı insan hakları ideolojisinden de kurtulabiliriz. (Sarıbay, 2010: 205)

Badiou, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan temel insan haklarının herkesi bağladığı düşüncesinden ve bu hakların evrensel olduğu üzerine bir mutabakatın varlığından rahatsızlık duymaktadır. Badiou, insan hakları söylemiyle oldukça militan bir şekilde savaşmıştır. Buradaki savaş insan hakları bildirgelerinde ve sözleşmelerinde bahsedilen tek tek haklara karşı değildir. Badiou'nun asıl savaşı evrensel düzlemde mutabakatla oluşturulmuş bu hakların temelinde yatan ahlaki ve felsefi temellendirmenin varsa problemlili oluşu, olmaması durumunda meşruluk problemi üzerinedir. Evrensellik iddiası güden bu hakların, kötü üzerine oluşturulmuş mutabakatı 'hangi ahlaki birlikten gelmektedir ve felsefi bir temeli var mıdır?' sorusu ve buna verdiği cevaplar onu insan hakları konusunda karşı konulması gereken bir söylem olduğu kanaatine itmiştir.

Badiou ilk olarak genelde etik diye bir şey yoktur, sadece tekil hakikatlerin, dolayısıyla tikel bir duruma özgü bir etik vardır, diye düşünür. İkinci olarak etiğin ister bireysel ister kolektif olsun bir özne pratiğini yargılayan ilke olduğunu söyler. Dolayısıyla Badiou bugün etiğin olup-bitenlerle nasıl ilişki kurduğumuzu belirleyen bir ilkeye, tarihsel durumlarda (insan hakları etiği), teknik bilimsel durumlarda (tıp etiği, bio-etik), toplumsal durumlarda (bir arada yaşama etiği), medya durumlarında (iletişim etiği) işaret ettiğini, fakat bu anlamda etiğin muğlak kaldığını söylemektedir. (Sarıbay, 2010: 207) Bu anlayışları savunan etik, insanın kendisini kurban olarak tanımasına sevk eder. Oysa Badiou'ya göre insan ölümsüzdür. İnsanı ölümsüz olarak tanıdığımızda insan hakları hayatın ölüme karşı hakları değil, ölümsüzün kendi kendine dayanan hakları olacaktır. Badiou'ya göre insanı ölümsüz kabul etmemek yani onu biyolojik bir varlık olarak görmek etik anlayışımızı ilerletmez. Aksine son tahlilde kötülüğün meşru aracı yapar. Yani Badiou'ya göre etik, kötünün tanınması etrafında oluşturulmuş bir mutabakat olarak ortaya konulursa, insanları olumlu bir iyi fikir etrafında birleştirmek imkânsız olacaktır ve



hatta bu etik düşünce, kötülüğün kaynağı olacaktır. Çünkü daha önce de sözünü ettiğimiz üzere kötü üzerine yapılan her mutabakat, her kolektif iyi iradesi kötüyü yaratır anlayışına sahip olmak demektir. (Sarıbay, 2010: 207) Badiou'nun etik üzerine temel iddiası ise onun, ötekini/başkasını ve farklılıkları/aynı olmayanı vurgulaması ve bunu neo-liberal iktidar yapılarıyla iş birliği içinde yapmasıdır. Oysa Badiou'ya göre farklılık zaten var olandır ve asıl problem aynının ne olduğuna ve nasıl ortaya konacağına dair problemdir. Ona göre etik ötekini/farklı olanı ve aynı olanı ortaya koymaya çalışırken insanı aciz, yaralanmaya açık ve kurban olarak görmek, iyi anlayışı/tanımı oluşturmadan kötüden hareket etmek ve kötü üzerine mutabakat sağlamak düşüncesinden vazgeçmelidir. (Sarıbay, 2010: 206)

Badiou'ya göre diğer bir saptama ise etiğin kötülüğü olumsuz ve önsel bir biçimde belirlemesi nedeniyle, insana yakışan bütün eylemlerin mecburi kalkış noktası olan durumların tekilliğini düşünmekten aciz kalmasıdır. Badiou buna örnek olarak insan hakları savunucusu bir doktorun sigortası olmayan bir hastaya/tekel bir duruma tedavi uygulamayı reddetmesini vermektedir. (Sarıbay, 2010: 207) Badiou çözüm için ise birkaç tez ileri sürer.

Bunların ilki insan olumlayıcı düşüncesiyle, ulaşmaya muktedir olduğu tekel hakikatlerle, onu hayvanların en dirençlisi ve paradoksalı kılan ölümsüzle tarif edilmelidir. İkinci olarak, kötüyü tanımlamak için iyiye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden hareket edilmelidir. Sonuncusu ise genel olarak etik diye bir şey yoktur, sadece durumun imkânlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır düşüncesinin kabul edilmesi gerekmektedir. (Sarıbay, 2010: 207-208)

Tüm bunlardan hareketle Badiou'nun sonuç olarak söylediği, insan haklarının insana özgü bir etik mesele olarak görülmesinin, insanı aciz bir yaratık olarak görmeye eş anlamlı olduğu, dolayısıyla insan haklarının 'insan'ı dikkate almayan bir ideoloji olduğudur. Oysa Rand'a göre; "her birey için hak bir pozitifin - bireyin kendi amaçları için, kendi gönüllü, baskı altında olmayan tercihiyle, kendi muhakemesine göre davranma özgürlüğünün- ahlaki onayıdır." (Rand, ebookbrowse.com/ayn-rand-insan-haklari-pdf-d473802052: 3) Yine Rand "insan haklarını ihlal etmek, onu kendi muhakemesine karşı hareket etmeye zorlamak veya onu değerlerinden soyutlamak anlamına gelir" der. (Rand, ebookbrowse.com/ayn-

rand-insan-haklari-pdf-d473802052: 4) Rand'a göre "haklar; insanın kendine özgü biçimde hayatını devam ettirebilmesi için insanın doğasının gerektirdiği varoluş şartlarıdır." (Rand, ebookbrowse.com/ayn-rand-insan-haklari-pdf-d473802052: 4) Bu varoluş şartlarından dolayı her insan haklarını korumak hakkına sahiptir ve hükümetlerin meşru bir zeminde varoluş nedeni de insanın haklarını korumaktır.

Postmodern söylem ise bireye karşı, ötekinin haklarını savunmaktadır. Bu görüş Bauman'dan önce Postmodernizmin kurucusu Lyotard tarafından ortaya atılmıştır. Lyotard öteki konusunda en çok Lévinas'tan etkilenmiştir. Lévinas'tan ayrıldığı tek nokta ötekinin haklarının savunulmasının Tanrı tarafından konulmuş bir kural olmasıdır. Çünkü Postmodernizm her türlü metafizik ilkeden uzak durmaktadır. Ancak Postmodern söylemin öteki savunusu, özneyi ortadan kaldırması nedeniyle eleştirilmiştir. Buna göre Postmodernistler, özneyi 'belirleyici' statüden indirerek, belirlenen konumuna taşımışlardır. (Arslan, 2002: 10) Çünkü onlara göre kişi ancak insan olmanın dışında bir şeyse haklara sahiptir. Bu bir insan olmaktan başka bir şey olmak demek, bir öteki insan olmak demektir. (Arslan, 2002: 9) Postmodern söylemin iddia ettiği insan hakları söyleminin çatışmaları; öteki ve farklılık ile otonomi ve evrensellik kavramları arasındaki çatışmalardır. İnsan hakları savunucuları bu çatışmanın zorunlu bir çatışma olmadığını iddia etmektedir. Buna göre otonomi, ötekinin varlığını gerektirir. Çünkü öteki benim dışımda olan değil, benim kimliğimi belirlemeye yardımcı olandır. Bu düşünceyi Sartre daha iyi ifade etmiştir; "öteki, benim varlığım için ve aynı zamanda kendim hakkımda edinebileceğim her türlü bilgi için kaçınılmazdır." (Sartre, 1973: 43)

İletişim etiği ile gündeme gelen Habermas, Postmodernistlerin saldırdıkları araçsal aklın yerine iletişimsel aklı koyar. Habermas'ın önerisi ise evrenselliğin hem kişinin yaşam biçiminin diğer yaşam formlarının meşru talepleri karşısında göreceleştirilmesi, ötekine kendisine tanınan hakların aynısını tanınması ve hoşgörülü olunmasıdır. (Arslan, 2002: 12) Postmodernistler aslında Habermas'ın bu düşüncelerinin pek çoğuna katılmaktadır, katılmadıkları tek konu onun 'evrensellik' iddiasıdır.

Öte yandan insan hakları savunucularına göre evrensellik bir kısım bireyi ya da grupları dışarıda bırakma yerine bizzat farklılıklardan güç alır. Rowls'a göre insan hakları, insanlar ahlaki varlıklardır ve eşit değere sahiptirler, gibi kapsayıcı bir felsefi kavrama dayanamaz, bunların böyle olduğunu göstermek oldukça derin bir felsefi teoriyi gerektirir. (Rowls, 1993: 56-57) Çünkü bazı toplumlarda evrensel olarak insanın önceliğinden söz etmenin mümkün olmadığı gözlenmektedir. Buna göre bu toplumlar örneğin otoriteye saygı gibi diğer prensiplere öncelik tanımayı tercih ederler ve bu anlamda insan hakları onlara yabancı gelecektir. Bu yabancılığa kültürel kritik denir. (Clapham, 2010: 25) İşte bu nedenle Rowls'un dediği gibi felsefi zemin olmazsa çoğu hiyerarşik toplumlar, liberal veya demokratik olduğu gerekçesiyle ve bu hakların Batı'nın bir dayatması olduğu düşüncesiyle insan haklarının karşılıklı yaptırımlarını reddedebilir. (Rowls, 1993: 56-57) Sarıbay'a göre ise; evrensellik probleminin çözülmesi insan haklarını kendi kodlarıyla işleyen, dolayısıyla birbirlerine kolonize etme olasılıklarını en aza indiren, farklılaşmış özellikleri koruyan ve devam ettiren bir toplumun unsurları olarak görüldüğü takdirde olacak gibidir. (Sarıbay, 2010: 206)

Postmodern söylemin ele aldığı belirlemelerden biri de insan hakları öznesinin "soyut insanlar" olmasıdır. (Arslan, 2002: 9) İnsan haklarına yönelik eleştirilerin odaklaştığı nokta bu soyut insanlardır. Buna göre insan diye soyut bir varlık yoktur. Nitekim Kolakowski "ben Fransız gördüm, Rus gördüm, Alman gördüm ama insan görmedim!" sözü ile soyut birey söylemini eleştirmiştir. (Kolakowski, 1999: 78) Buradan çıkan sonuç, Postmodernizmin insan hakları eleştirisini ortaya koyar. Buna göre insan hakları yoktur, İngiliz'in Rus'un hakları vardır. İşte Postmodern söylemin ikinci ayağı 'İnsan'ın soyutluğundan kurtarılıp, Rus'un, Alman'ın haklarını savunması olarak dile getirilen göreceliği kutsamasıdır. Göreceliğin kutsanması insan haklarının evrensellik iddiasını ortadan kaldırır. Bu Postmodern durumda insanların ulusal kimliklerinden ve yaşadıkları coğrafyadan bağımsız olarak bir takım haklara sahip olduğunu savunmaktır.

Öte yandan Kuyurtar'a göre; haklarla ödevler ve yükümlülükler arasında karşılıklılık ilişkisi mevcuttur. Buna göre yükümlülük yazılı hukuk sisteminde tanınan haklardır ve bu anlamda hukuki bir kavramdır. Ödev ise, evrensel insan

hakları gibi bazı hakların belli bir toplumun hukuk sisteminde tanınıp tanınmamasından bağımsız olarak var olan ahlaksal bir kavramdır. Bu nedenle bir haktan söz edildiğinde aynı zamanda bu hakkın konusunun ilgilendirdiği kişilerin yükümlülüklerinden de söz edilmiş olur. Haklarla yükümlülüklerin karşılıklı ilişki içinde olduklarını kabul etmek, hakların bencil bireyin bencil çıkarlarını koruyan ve onu toplumsal bağlarından koparan bir yaklaşıma dayandığını ileri süren görüşlere cevap vermeyi kolaylaştıracaktır. Yükümlülük faktöründen dolayı haklar, diğerlerinin yükümlülüğünden de söz etmek anlamına geleceğinden bireyin tek bir çıkar varlığı olarak görülmesini engelleyecektir. Yani haklar söylemi sadece soyut birey üzerine kurulu değildir; aksine, bireylerin ve grupların haklarının korunması için her iki tarafa da sorumluluk yükler. (Kuyurtar, 2004: 2-3)

Bu noktaya kadar pek çok öne çıkmış etik anlayışında ve etik üzerine görüş bildirmiş filozoflarda bir etik mesele olarak insan hakları kavramının niçin gerekli olduğu, temelinin ne olduğu ve birbirleriyle tutarlı olmayan savlarının problemleri kısımları ele alınmaya çalışılmıştır. Bu noktadan sonra ise insan hakları konusundaki temellendirmelerin pek çoğunda değinilen ve Badiou tarafından aleni ya da örtük bir şekilde sıklıkla eleştirilen Kant'ın ahlak felsefesine değinilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Kant'ın geliştirdiği deontolojik etik, insanların rasyonel ve özgür bir varlık olduğu kabulünden yola çıkarak bütün insanların uyması gereken ahlak ilkesini saf (*pure*) akıldan çıkarmayı ve onları empirik tecrübelerden bağımsız kılmayı amaç edinir. (Yalçın, 2004: 2) Kant'a göre akıl sahibi olan insanın, bu yetisinden dolayı kazandığı haklar ve ahlaki sorumluluklar vardır. Kant'ın ahlak görüşünde bu haklar ve sorumluluklar *a priori* olarak temellendirilir. (Yalçın, 2004: 2) Ona göre iyi istençten başka mutlak olarak iyi yoktur, onun dışındaki iyiler koşullu iyidir, mutlak değildir. İyi istencin temeli olan pratik aklın işlevi mutluluk, fayda gibi bir sonucu gerçekleştirmek değil, insanın ahlaklı bir varlık olarak yaşamasını sağlamaktır. (Kant, 1995: 8-9) İyi istenç, ödevde göre eylemde bulunmak demektir. Bu nedenle ödevden dolayı yapılan bir eylemin sonucu iyi de, kötü de olabilir. Çünkü Kant ahlakında eylemin sonucunun ahlakilik anlamında bir önemi yoktur. Önemli olan ödevden dolayı yapılmış olmasıdır. (Kant, 1995: 12-13) Kant ödev motivine koşulsuz buyruk adını verir. Koşullu buyruklar bir hedefe yönelmiş ve

ahlaki değeri olmayan buyruklar olarak anlaşılmaktadır. Koşulsuz buyruklar ise herhangi bir koşula bağlı olmayan, *a priori* buyruklardır. (Kant, 1995: 29-33)

Kant'a gore tüm ahlaki yargılarımızın temelinde saf akıl vardır. Ahlaki yargılar, Platon'un dediği gibi bir iyi ideası ya da Tanrı'dan değil, yalnızca akıldan gelir. İnsanlar akıl sahibi oldukları için, buyruklarını kendi zgr iradeleriyle koyarlar. Bu nedenle Kant etiğinde dev ile özgürlük arasında bağ vardır. Yani Kant'a gore ödevin var olması özgürlüğü zorunlu kılmaktadır. Bir başka deyişle insanın devi olan ahlaki eylemleri yerine getirebilmesi özgürlüğünün kanıtıdır. (Kant, 1995: 66) İşte insanın akıl sahibi olma ve zgr olma yetileri onun mutlak bir değere sahip varlık olarak tanımlanmasını sağlar. Varılan bu nokta Kant'ın günümüze kadar ulaşan insan hakları fikrini etkilemesini sağlamıştır. Buna gore "diğer tüm insanların haklarının kaynağının insanın doğuştan getirdiği özgürlük hakkı olduğunu ve bu nedenle de özgürlüğün tüm insan haklarının vazgeçilmez koşulu olduğu" ortaya çıkar. (Yalçın, 2004: 4) Kant'a gore başından beri insan hakları ve genel olarak hakların felsefi ve ahlaki temeli var mıdır sorusunda verilebilecek tek ve en önemli cevap insanın sahip olduğu özgürlük hakkıdır. (Yalçın, 2004: 4) zgrlk de insan aklına dayandığı için, tüm insan haklarının ahlaki dayanak noktası akıldır. Bu nedenle insan hakları, insanın kendi kendisine sahip olması yani otonomisinin korunması haklarıdır. Bu haklar hukuka ve siyasete ncel olmalıdır. İnsanın haklarının korunması için yapılacak tüm düzenlemeler öncelikle aklın ve özgürlüğün geliştirilmesi amacıyla yapılmalıdır. İşte Badiou insan hakları eleştirisinde bu noktadan hareket etmektedir. Ona gore günümüzde insan hakları 'Kant'a dönüş' nedeniyle çok çetrefilli bir hal almıştır. Kant'tan alınan şey, empirik değerlendirmeye de durum incelemesine de tabi tutulmadan, biçimsel olarak belirlenmiş, buyruk niteliğindeki taleplerdir. Kant'ın hukukun ve siyasetin insan otonomisini korumakla yükümlü olduğu fikri Badiou için zorlama hakkını doğurmuştur. Buna gore insan akli ve özgürlüğü ile oluşturulan bu buyruklar kabahat ve suç gibi kötülük olayları için geçerlidir; bu olayların ulusal ve uluslararası hukuk tarafından cezalandırılması gerekir. Dolayısıyla hükümetler yasaları kabul etmek durumundadır; bunu yapmazlarsa da rıza göstermeleri için onları zorlamak gerekir fikrini evrenselleştirir. Badiou'ya gore bu durum yalnızca insani müdahale ya da

hukuki müdahale hakkı doğurmakla kalmaz aynı zamanda insanı bir kurban gibi görmeye neden olur. Oysa Kant'ın kurguladığı insan hakları anlayışı bizzat insandan hareket etmekte, insanın otonomisini korumasını sağlamaya ve kendi otonomisini koruyamayanlara yardım ederek yeniden sağlamalarına yardımcı olmak amacını gütmektedir. Kant'ın düşüncelerinin Kant-sonrası dönemde siyasi ve sosyal dönüşüme sebep olduğu açıktır. Ancak bunda Kant'ın çıkış noktasını ve insan haklarının ahlaki temeli olarak gördüğü akıl ve özgürlük kavramlarını göz ardı etmek yanlış olacaktır. Ayrıca Badiou'nun dediği gibi Kant'ın buyruklarının genel ve formel olduğu doğrudur. Ama bu söz konusu "ilkenin hayattan kopuk olduğu anlamına gelmez, zaten Kant, bu ilkeyi insanın doğasından çıkarmaktadır." (Yalçın, 2004: 5)

İnsan haklarından bahsedilirken genel bir tanım olan insanın salt insan olması dolayısıyla doğuştan hakları vardır, tanımından hareket edilemeyeceği açıktır. Bu tanımı en iyi ihtimalle doğrudan kabul etmek gerekir ki bu da hiçbir sorgulama yapılmadan kabul edilen bir tanım olarak sorgulamadan-tartışmadan-karşı çıkmadan kabul edilen bir tanım olacaktır. İnsanlık onuru için; bunun gibi bir kabul kendisini ifade edebilen, yapıp edebilen, eylemde bulunabilen bir varlık için çok tercih edilir olmayacaktır. İkinci olarak yapılacak şey, bu hakların temelinde yatan ahlaki ve felsefi temeli bulmaktır. Bu oldukça meşakkatli bir süreçtir. Çünkü bu temellendirmenin her birinden yeni bir problem çıkmaktadır. Örneğin bu temellendirmeler insan aklı, öteki, Tanrı gibi pek çok şey olabilir. Nitekim Kant'ın insan haklarının temelini koyduğu akıldır. Bu temellendirmenin sonunda ulaşılan nokta ise evrensel, herkes için genel geçer kabul edilebilir yasadır. Ancak bu yasanın bu hali formel olacaktır. Bu formel yasa ise ancak hükümetler tarafından işlevsel hale getirilebilir. Bu durumda da süreç içinde karşımıza çıkan en önemli tartışma noktalarından biri olan hukukun zorbalığı ya da Batılı devletlerin zorbalığı bir kez daha gündeme taşınmış olacaktır. Öte yandan ötekine yönelik temellendirilmiş bir insan hakkı kişinin kendisini düşündüğü kadar ötekini de düşünme zorunluluğu getirir. Badiou için buradaki problem ise ötekiye adanmışlığımızın nereden geldiği olacaktır. Eğer insan haklarının temeli Tanrı olursa -ki bu özellikle modern dönemle birlikte tamamen ortadan kalkarak, seküler bir dünya görüşüne dönmüştür- o halde

bazı insanlar müreffeh bir hayat sürerken diğer insanların başına gelen bunca kötülük, hak ihlali neden olmaktadır sorularını doğuracaktır. En azından bu üç örneklerle verdiğimiz problemler insan haklarının ahlaki ve felsefi temeli olarak görülen kavramların önemszenmesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü bu bahsi geçen problemler devirler açmış-kapatmış, savaşlara sebep olmuş, düşün alanına büyük problemler kazandırmıştır.

Son olarak temellendirilmenin yapılmadığı durumda ise insan hakları karşımıza kavramsal bir problem olarak çıkacaktır. Öyle ki bu haklar içleri boşaltılmış, üzerine düşünülmemiş haklar olacaktır. Kavramsal çerçevesi çizilmemiş, üzerine düşünülmemiş haklar ise bir kargaşadan başka bir şey doğurmayacaktır. Tüm bu nedenlerden ötürü günümüzde insan hakları tartışmaları devam etmektedir. Tehlikeli bir kavram olan insan hakları kavramı; insan, öteki insan, evrensel hak, göreceli (*rölativist*) hak, kötü, iyi gibi pek çok antagonizmanın arasına sıkışıp kalmış, üzerine çok yazılıp çizilmiş önemli bir kavramdır. Badiou'da, yapmış olduğu eleştirilerle insan haklarının bu problemler yönlerine işaret etmekte ve insan haklarına dayalı bir etik anlayışı reddetmektedir.

## SONUÇ

Alain Badiou'nun 'etik' ile ilgili problemleri ve değerlendirmelerini ele aldığımız bu çalışmada, felsefe tarihi boyunca var olan bir problemle yeniden karşı karşıya kalınmıştır. Yüzleştiğimiz problem, felsefenin hayal kırıklığı ile başlamasıdır. Felsefe dinsel, siyasal ve bunlarla ilintili olarak ahlaki alanlarda insanın yaşadığı hayal kırıklıkları ile şekillenmiştir. Bu hayal kırıklığı Schopenhauer'in 'pessimizm'i, Nietzsche'nin 'nihilizm'i, Lévinas'ın 'öteki beni', Badiou'nun 'hakikat etiği' gibi pek çok yeni kavramın çıkmasına sebep olmuştur.

Badiou'nun hayal kırıklıklarından hareketle ortaya çıkan görüşlerinden biri etik hususundadır. Bizim çalışmamız ilk bakışta felsefe tarihinde etik üzerine yapılan çalışmalardan farklı bir çalışma değildir. Çünkü etik üzerine her dönemde, hemen her akım ve filozof tarafından düşünülmüştür. Bu nedenle etik üzerine felsefe ve yazın dünyası oldukça geniştir. Ancak bu çalışmanın farkı, yapılan tüm bu etik çalışmalarına yönelik eleştiri oluşturan bir çağdaş filozofun ortaya koyduğu 'yeni' etik görüşüdür. Badiou bu görüşü oluştururken ontolojiden mantığa, felsefeden matematiğe, siyasetten estetiğe pek çok konuyu incelemiş, bazısını reddederek bazısını genişleterek sistemine dahil etmiştir. Bu görüşlerinin bir toplamıyla ve onlardan hareketle etik düşüncesini oluşturmuştur. Badiou felsefesinde iç içe geçmiş bir yapı vardır. Örneğin, Nasyonal Sosyalist Partinin siyasi yaklaşımları ve erki elinde bulundurma mücadelesi olarak ele alınabilecek bir siyasi olay, Badiou felsefesinde hem ontolojinin, hem hakikat anlayışının ve hem de etiğin kavramı olarak karşımıza çıkar. Yani burada bir olayı anlayabilmenin imkanının ancak bütün koşullar içinde ele alınması ile mümkün olabileceği ve tespit edilebileceği iddiası mevcuttur.

Badiou felsefesi ve hakikat etiği Platon'dan bu yana süregelen felsefenin açmazlarını ele alıp, hakikati yeniden ortaya koymak ve yeni bir felsefi anlayış oluşturmak çabasıdır. Badiou için yalnızca çıkmazları, problemleri, ikilemleri ortaya koymak yeterli değildir, aynı zamanda çözüm üretmek gerekir. Aksi halde yalnızca bir tarih yazıcılığı ya da aktarmacılık yapılmış olacaktır. Bu nedenle Badiou en temelden, felsefenin çıkışından hareket ederek hakikat etiğini oluşturur.



Badiou felsefesi, her durumdaki devrim potansiyelini ortaya çıkarmaya çalışır. Badiou'nun insan eylem alanının üzerine olan düşüncelerini, en temelde bilgi ve hakikat alanı olarak ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Badiou'nun hakikat görüşü, hakikati bilmenin biçimi olarak gören klasik hakikat görüşlerinden ayrılır. Klasik felsefede hakikat bilmenin biçimi iken, Badiou da hakikat bilgiye dayandırılmaz. Çünkü ona göre, bilginin bulunduğu alan sıradan alan, hakikatin bulunduğu alan ise istisnai alandır. Bilgi alanı nesnel, durağandır, güçlü olanların istekleri doğrultusunda yapılandırılmıştır. (Badiou, 2006b: 138) Hakikat alanına ise saptama ve kaçma ile ulaşılır. Bir statükonun durum üzerindeki baskısının varlığını saptamak ve bundan kendini kurtarmayı, kaçmayı başarmak için ortaya konan usuller, hakikat alanına yaklaştırır. Bir hakikat, tekil olan öznelin sonsuz edimleriyle sadakat gösterdikleri sonsuz bir süreçtir. Badiou hakikatin süreçlerini aşk, siyaset, bilim ve sanat olarak ele alır. Bunlar aynı zamanda felsefenin koşullarıdır. Bir hakikat yeri ve nedeni tekil ama hitap alanı ve etkisi evrensel olan, eylem olarak yeniliktir. Badiou'ya göre bu yenilikten son tahlilde tekil evrensel hakikat ortaya çıkar. (Badiou, 2006b: 139)

Bir hakikat, içinde ortaya çıktığı sıradan durumdan bir olay yardımıyla koparak başlar. Olay nesnel ya da doğrulanabilir bir içeriğe sahip değildir. Bu nedenle olduğu kanıtlanamaz fakat olumlanıp beyan edilebilir. Bu olumlama sürecinde olay - özne - hakikat iç içe geçerek çalışır. Sadakat yalnızca bir hakikate gönülden bağlılıktır, başka bir amacı yoktur. Hakikat yalnızca bir sadık kalma, bağlı olma ile yoluna devam edebilir. Özneler olaya sadık kalarak hakikati ortaya koyarlar. Özneler sonsuz olan bir hakikatin sonlu noktalarıdır ve bir hakikat tarafından taşınırlar. Bir birey ya da sıradan ölümlü olan her özne hakikat alanında tutulduğunda ölümsüzleşir. (Badiou, 2006b: 139) Badiou için etik olan ise “öznel bir sadakati korumaya ya da teşvik etmeye yardım eden şeyi tasvir eder.” (Badiou, 2006b: 141)

Badiou hakikatten hareketle etik görüşünü ortaya koyar. Çünkü ona göre, felsefi olarak etiğe dönmenin sağlanabilmesi için koşulsuz bir ilke gerekmektedir. Herkesin koşulsuz doğru olarak gördüğü tek ilke ise, hakikat boyutunu içeren felsefedir. Badiou bu konuda; “insanın ilkenin apaçıklığı ışığında şu doğru, şu da

yanlış diyebilmesi gereken bir an vardır. Kaçamaklı sözler ve hesaplarla sonsuza kadar gidemeyiz. Koşulsuz olarak doğru oldukları söylenebilecek sözceler olmalıdır,” der. (Badiou, 2006a: 23) Badiou etiğe dönüş kesin olarak gerekmektedir ama önemli bir dönüş daha şarttır ki o da; “hakikat boyutunu devreye sokma işlemidir,” der. (Badiou, 2006a: 24.) Bu nedenle hakikat etiği en temelde bir hakikat sürecinin devam etmesini destekleyen ve onu cesaretlendiren bir etik anlayıştır. Badiou’nun hakikate olan inancı sonsuzdur. Hakikatlerin artık ortadan kalktığı ya da yadsınması gerektiği gibi görüşlere karşı çıkar. Badiou, bir hakikat sürecinin sonsuza dek kesintiye uğratılmaksızın sürmesini gerektiğini, Lacan’ın ‘arzundan vazgeçme!’ ilkesinden esinlenerek oluşturduğu ‘kendinin bilinmeyen parçasından vazgeçme!’ ilkesi ile aktarır. (Badiou, 2006b: 55)

Badiou’nun hakikat etiği sadakat ile yola çıkarken onun maruz bırakabileceği problemleri ortadan kaldırmak için bozulma ya da tükenme olmasın diye “devam et!” buyruğunu kendisine ilke olarak belirler. Bu ilkenin kesintiye uğraması ya da bozulması kötülük olarak adlandırılır. Kötülük hakikatin devam etmesini saptıran yanlış yola çevirendir. Badiou kötülüğü üç şekilde ele alır: (Badiou, 2006b: 141)

- 1) İhanet, burada sürdürülmesi güç bir sadakatten vazgeçme olur.
- 2) Aldanma, bir olay taklidi sahici bir olayla karıştırılır ya da sahici sanılır.
- 3) Terör, bir hakikatin bütüncül ve kayıtsız şartsız iktidarını dayatma gayreti olarak düşünülür.

İlk kötülük türü en temelde bir ayartılma, yoldan çıkarılma ya da yorgunluk nedeniyle sadık kalamamadır. İkinci kötülük, her olayın evrensel etki alanını, tikel ve ayrıştırıcı bir alanla ya da belli bir cemaat ya da halkın yerleştiği bir hitap alanıyla değiştirmeyi içerir. Üçüncü sapma ise, hakikatin öznesinin devam edebilmek için mutlak, nihai bir hakikat düzenini dayatma ya da adlandırılmayanı adlandırmaya zorlama ayartısına direnmediği sürece ortaya çıkar. (Badiou, 2006b: 141) Badiou bu kötülükleri taklit, ihanet, felaket olarak ele alır. Badiou’ya göre bir hakikat etiği; “doğruyla yanlış karıştırma!, doğruya ihanet etme!, bütüncül ya da tözel hakikat

fikrine karşı koy! diyerek feraset, cesaret ve sebat, itidal ve kendini tutma konularında gelişme sağlar.” (Badiou, 2006b: 142)

Badiou kötülük problemini ele aldığıda iyi ile kötü arasındaki tanım farkı da ortaya çıkar. Buna göre iyi; bir hakikatin olumlanması iken, kötü iyiden sapmadır. Badiou etik görüşünde özellikle etik ideoloji olarak kurulan önsel bir kötü (şiddet, ıstırap) varsayımına ve buradan hareketle savunmacı karakterde bir etik anlayışına, negatif haklar ve özgürlükleri korumaya çalışan insan haklarına saygıyı dayatan bir politikaya karşı çıkar.

Badiou’ya göre etik ideolojinin iki kutbu vardır. Bunların ilki,

“her durumun tikelliğine kayıtsız kalan ve kolektif bir iyi adına örgütlü, militan ve konumlanmış bir müdahalede bulunma imkanını peşinen yasaklayan evrenselleştirici kutuptur: etik burada genel insan vasıf ya da haklarının soyut evrenselliği üzerinde temellenir. İkincisi ise, ötekinin indirgenemez başkalığına ayarlı farklılaşma kutbudur: etik burada esasen kültürel farklılıklara gösterilen aynı ölçüde soyut bir saygıyla ifade edilir. (...) Her iki şekilde de etik ideoloji insanı temelde edilgin, kırılabilir ve ölümlü bir varlık olarak korunması gereken potansiyel bir kurban olarak tasarlar.” (Badiou, 2006b: 143)

Badiou’nun bu görüşüne katılan düşünürlerin eleştirdiği nokta ise Badiou’nun temelden ayrıştırıcı etiğinin de en az karşı çıktığı bu evrensellik iddiasındaki etik ideolojiler kadar evrensellik iddiası taşımasıdır. Badiou her türlü hakikat usulünü, bireysel ve tekil hakikatlere indirilmesiyle sık sık eleştirilir. Çünkü bu bilimsel keşif Badiou felsefesinde tamamen tekil bir süreçten oluşur ama evrensel olarak tüm teknik bilimlerde kullanılır. Yani müzikte oluşturulan bir nota tekil bir süreç olarak düşünülür ancak bunlar en nihayetinde evrensel olarak bütün müzik sistemlerinde kullanılır. Badiou’nun bunların evrensel bir süreç olmadığını iddia etmesi sistemindeki boşluklardan biri olarak görülmektedir. Badiou ise bu problemi şu şekilde açıklar; “bana kalırsa, her türlü hakikat usulü ile bu hakikati tarif etme,

tanıma, adlandırma veya yayma protokolü arasında, genel bir ilişki değil sadece bireysel var olanlar olduğunu kabul etmek zorundayız.” (Badiou, 2006b: 133) Yani genel bir ilişki ile bireysel olanı budamayı kabul etmek Badiou açısından mümkün görülmemekle birlikte bunun elzem bir çaba olarak görülmesi de onu şaşırtır. Badiou bunu bu kadar kesin bir şekilde kabul edebilmek için ilk önce evrenselleştirici olanın ne olduğunu sorgulamamız gerektiğinden hareket ederek bu konuya açıklık getirmeye çalışır. O “bir hakikatin evrenselleştirici tarifinin olmazsa olmaz koşulu felsefe gibi bir şey midir?” diyerek evrensel olanın nasıl bir şey olduğunu ortaya koymaya çalışır. (Badiou, 2006b: 133) Badiou’nun burada felsefenin evrensel olup olmadığı, eğer öyleyse bunu nasıl ortaya koyabileceğimiz türünden bir soruyu ortaya atmaktan ziyade, felsefe üzerine evrensellik iddiasında bulunamayacağımızı dile getirmeye çalıştığı açıktır. “Eğer felsefenin bir şeyi evrensel olarak tarif etme yeteneği -sadece ona ait olmasa da ona özgü bir yetenektir bu- olduğunu kabul edersek, o zaman felsefenin bilim, sanat, hakikat, etik gibi konuların her birini evrenselleştirici yetkiye sahip olduğunu söylememiz gerekir.” (Badiou, 2006b: 133-134) Badioucu açıdan bakınca bunu söyleyemeyiz çünkü Badiou’da felsefe hakikati üreten değil, dile getiren şeydir. O halde hakikati ürettiğini bile reddettiği felsefenin kesin olarak bilinemeyecek ya da kanıtlanamayacak evrensellik iddiasının hakikati de evrensel kıldığını söylemek Badiou açısından mümkün olmayacaktır. Badiou hakikati, felsefenin ortaya çıkardığı bir süreç olarak görmez; hakikat ağsal bir şekilde, hakikat usullerinin (karar verilemeyen, ayırt edilemeyen, türeyimsel olan ve adlandırılmayan) ilerlemesiyle oluşur. O “hakikat usulleri birbirinden kopuk, birbirinden bağımsız ve her biri kendi yolunu izleyecek şekilde var olmazlar. Bir şebeke içinde kurulurlar ve birbirleriyle kesişirler. Bu hakikat usullerinin ağsal bitişikliğidir (*Juxtaposition en réseau*),” (Badiou, 2006b: 134) der.

Badiou’ya buradan hareketle; “örneğin sanatsal bir hakikatin içkin evrenselliğini nasıl çözeriz? Bu bir tür saf ya da canlı (ve dolayısıyla geçici) yaratıcılıktan başka bir şey olabilir mi? gerçekten söz gelimi Schönberg’in hakikati yeni yaratımlara ilham vermeyi, bu ilhama bir şekilde sadık kalan yaratımlara ilham vermeyi sürdürdüğü sürece ayakta kalmaz mı? ya da kendi evrensel hakikatini öne sürmenin bir varyantı mıdır?” soruları sorulmuştur. (Badiou, 2006b: 135)

Badiou'nun bu sorulara yanıtı çok açık ve keskindir. Onun için bir müzikten etkileniyor olmak onun kesinlikle evrensel bir düstur olduğunu söylemeye yetmez. Badiou “bir sanatsal düzenleniş için egemenliğin olumlanmasının şart olduğunu kesinlikle düşünmüyorum” diyerek evrensel olarak kabul gören diye bir tabirin bir buluş, sanatsal bir yaratım gibi durumlarda kabul edilebilir olduğunu düşünmediğini dile getirir. (Badiou, 2006b: 136)

Badiou etik ideolojilerden ayrıldığı noktaları hakikat etiğinin, her bireyin etkin ve ölümsüz olabileceğini varsayarak oluşturduğu gibi onların farklara karşı kayıtsız olduklarını da iddia eder. (Badiou, 2006b: 143) Evrensellik iddiası ile ilgili olarak ise bir hakikatin durumun bütün üyelerinin kesinlikle türsel evrenselliğini olumlayan her şeyi ortaya koyduğunu kabul ederken ince bir noktaya dikkat çeker. “Türsel bir olumlama teoride ya da önsel, yerleşik bir mutabakatın temeli olarak yapılamaz. Ancak statükodan bir olay sayesinde koparak, kıvılcımını durum içinde sınıflandırılmayan bir olaydan alan bir kopuş yoluyla yapılabilir ve ancak kötü çarpıtmalarına karşı uyanık olan bir sadakat sayesinde devam edebilir. Demek ki bir hakikat etiği bir hakikatin tikelliğine tamamen tabi durumdadır. Evrensel olarak insani olan şeyin her zaman tikel hakikatler içinde, aktif düşüncenin tikel düzenlenişleri içinde kök salmış olması gibi basit bir nedenle “genelde etik” diye bir şey olamaz, genel bir insan hakları ilkesi olamaz.” (Badiou, 2006b: 143-144)

İnsan haklarının ölüme mahkum edilmiş bir hayvanın acı çekmeden ölmesini ya da öldürülmesini engellemeye çaba gösteren haklar olduğunu iddia eden Badiou, bu hakların en temeldeki dayanak noktalarını eleştirir. Özellikle Kant sonrası gelen süreçte evrensel bir ödev ve otonomisini kaybetmiş varlığa yeniden otonomi kazandırmaya çalışmak fikirlerine şiddetle karşı çıkan Badiou, bu konuda pek çok açıklamada bulunur. İnsan haklarını eleştirel bir bakış açısıyla ele alan Badiou, her bir insan tekinin değerli olduğunu söyler. Ancak bunu yalnızca ‘Batılı’ muhafazakarların koruyabileceği anlayışını reddeder. Ona göre günümüzde insan haklarının safları değişmemektedir; kurban hep kurban olarak kalmakta, kurban olmayan tarafta hep koruyucu ve erkini dayatıcı olmaya devam etmektedir ve bu nedenle bu etik yaklaşım revize edilmelidir. ‘Kurban insan’ ve ‘tüysüz-ölümlü bir iki ayaklı’ yerine yapıp-eden, üretimde bulunan, tinsel ve bedensel nitelikleri olan,

siyaset yapan, aşık olan, icat eden, yaratıcı olan ölümsüz öznenin ön plana çıkarılması gerekmektedir.

Badiou'ya göre, gerçek etik sorunlar ancak kendi içinde değerlendirilmesi gereken içkin ve özgül bir durum içinde ve ayrıştırıcı olmakla birlikte, “farklılıklara karşı kayıtsız olan, ötekinin kendisiyle, öteki olarak ötekiyle ‘ilgilenmeyen’ özneler içeren koşullarda (yani bir hakikat- usulünün yarattığı koşullarda) ortaya çıkabilir.” (Badiou, 2006b: 153) Etik ideolojiler ise bu saydıklarımızın tam tersine ayrımların ötesinde mutabakata açık olanı ortaya koymaya çalışır. Yine etik ideolojik farklılık ve ötekinin taleplerini göz önünde bulundurarak “bütünüyle öteki olanın ve bütün tikel ötekilerin birbirleriyle kesinlikle kıyaslanamaz talepleri etrafında odaklanır.” (Badiou, 2006b: 153)

Badiou, Lévinas ve Derrida'da var olan öteki anlayışının içinde barındırdığı “koşulsuz itaat, travma, takıntı ve eziyet şekline bürünen öteki sorumluluğu reddeder. Özellikle Lévinas ile başlayan öteki sürecinde öteki; mutlak olarak yani ilahi olarak ötekini hissettirir ya da ifade ederse ötekidir. Bu nedenle ona ancak mutlak bir teslimiyet ile ulaşılır.” (Badiou, 2006b: 153) Lévinas'ın öteki anlayışını temele alan etik anlayışlarda yalnızca ‘benlik ve sorumluluk’ tarafları mevcuttur. Aynı zamanda ötekiyle olan ilişki aşkın bir ilişki olarak kalır. Bu belirlemelerden dolayı Lévinasçı etik, “Badiou'nun anti-felsefe (yani, her türlü kavramsal ayrımın ötesindeki, bir alana saf ya da mutlak değer yüklemesi) olarak görüp eleştirdiği şeyin bir başka biçimi” olarak karşımıza çıkmaktadır. (Badiou, 2006b: 154)

Badiou'nun savunulabilir bir etik teorisi oluşturup oluşturmadığı önemli bir sorundur. Badiou çağdaş felsefe alanında belki de en geniş alana ulaşmış, geniş bir nüfuz oluşturmuş bir filozof olarak ele alınabilir. O artık irdelenmesinin sırası gelmiş etik meseleleri ele almıştır. Bunu yaparken yapıbozumcu, çokkültürcü ya da post-kolonyal (sömürgeciliğin bıraktığı mirası felsefi ve edebi teori içinde ele alıp inceleyen yaklaşım) etiklerin yaslandığı temellerin içinin boşluğunu göstermeye çalışmıştır. (Badiou, 2006b: 168) Badiou'nun etik görüşü ise, Lévinas, Derrida ve pek çok kişinin kutsal kıldığı öteki üzerine olan bilgi karmaşası ortadan kaldırılmıştır. Badiou'da öteki, etik bir kategori değildir. Farklar ya da radikal fark

etiğin kayıtsız kaldığı bir alandır. Önemli olan aynıyı bulmak, ona ulaşmaktır. Badiou'ya göre koşullar ne olursa olsun, bir hakikat, belli bir zamanda ve belli koşullarda gerçekleşen, yer alan bir şeydir. Bir hakikatin öznesi olabilmek için ancak yeni bir şey olması gerekir. (Badiou, 2006b: 164) Badiou etiğinde öznenin konumu ele alınarak ve özneye yeniden bir yer kazandırılır ve sadakat gibi önemli bir görevle de güçlendirilir. Hakikat öznenin sadakatinden doğandır ve hakikat etiği bir sürece sadık olarak devam etme itkisidir. Badiou etik görüşü ile evrenselciliğin yıpranmış ahlaki kabullerine, hoşgörülü ve liberal anlayışa alternatif sunar.

Tüm bu nedenlerle ve özne, varlık, olay, durum, hakikat gibi kavramların bizzat ele alınması, yeniden formüle edilmesi ve bu anlamda marjinal bir alternatif sunması gibi nedenlerle, Badiou etiği takdire şayan bir etik yaklaşımdır.

## KAYNAKÇA

- Althusser, Louis. (2007). *Kapital'i Okumak*. (A. Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Apel, Karl-Otto. (1993). “Bugün Evrensel Bir Etiğe Gereksinim Duyuyor muyuz? Yoksa Bu (Etik) Yalnızca Avrupa Merkezli Bir Güç İdeolojisi mi?”. (Taşkıner Ketenci, Çev.). *Kaygı*. Bursa: Uludağ Üniv. Yayınları.
- Arat, Necla. (1996). *Etik ve Estetik Değerler*. İstanbul: Telos Yayınları.
- Aristoteles. *Metafizik*. (1996). (Ahmet Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*. (Saffet Babür, Çev.). Ankara: Bilge Su Yayınları.
- Arslan, Zühtü. (2002). “Postmodern Söylem ve İnsan Hakları”. *SBF Dergisi*. sayı 56-1. Ankara: Ankara Üniv. Yayınları.
- Badiou, Alain. (2002). *Ethics An Essay On The Understanding Of Evil*. (trans. Peter Hallward). London&New York: Verso.
- Badiou, Alain. (2003a). *Infinite Thought*. (trans. Oliver Feltham and Justin Clemens). London& New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2003b). *Saint Paul the Foundation of Universalism*. (trans. Ray Brassier). Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, Alain. (2004a). “Philosophy and Mathematics”.(ed. and trans R. Brassier and A. Toscano) *Theoretical Writings* (s. 21-38). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2004b). “Mathematics and Philosophy”. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano). *Theoretical Writings* (s. 3-20). London & New York: Continuum.



- Badiou, Alain. (2004c). “Platonism and Mathematical Ontology”. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano). *Theoretical Writings* (s. 49-58). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2004d). The question of being today. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano). *Theoretical Writings* (s. 39-48). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2004e). “One. Multiple. Multiplicities”. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano). *Theoretical Writings* (s. 67-80). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2004f). “On Subtraction”. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano). *Theoretical Writings* (s. 103-117). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2004g). “The Event as trans-being”. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano). *Theoretical Writings* (s. 97-102). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2004h). “Politics as a Truth Procedure”. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano). *Theoretical Writings* (s. 143-152). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2004ı). “Eight Theses on the Universal”. (trans and ed. R. Brassier and A. Toscano) *Theoretical Writings* (s. 153-160). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2005a). *Felsefe İçin Manifesto*. (Nilgün Tural-Hakkı Hünler, Çev.). İzmir: Ara-lık Yayınları.
- Badiou, Alain. (2005b). *Being and Event*. (trans. Oliver Feltham). London & New York: Continuum.
- Badiou, Alain. (2005c). *Metapolitics*. (Jason Barker, Çev.). London&New York: Verso.
- Badiou, Alain. (2005d). “The Adventure of French Philosophy”. *New Left Review*. 35  
September-October.

Badiou, Alain. (2006a). *Sonsuz Düşünce*. (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou, Alain. (2006b). *Etik*. (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou, Alain. (2006c). *Briefings on Existence*. (trans. Norman Madarasz). Albany: State University of New York Press.

Badiou, Alain. (2008a). *Conditions*. (trans. Steven Corcoran). London & New York: Continuum.

Badiou, Alain. (2008b). “Fransız Felsefesinin Macerası”. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*. Ocak- Sayı 1. İstanbul: Alef Yayınevi.

Badiou, Alain. (2009a). *Theory of Subject*. (trans. Bruno Bosteels). London & New York: Continuum.

Badiou, Alain. (2009b). *Logics of Worlds*. (trans. Alberto Toscano). London & New York: Continuum.

Badiou, Alain. (2009c). “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”. (İsmail Yılmaz, Çev.). *Monokl*. VI - VII. 695-706. İstanbul: Monokl Yayınları.

Badiou, Alain. (2009d). *Felsefe ve Güncellik*. ( Özgür Aktok, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.

Badiou, Alain. ( 2010). *Başka Bir Estetik*. (Aziz Ufuk Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou, Alain. (2011). *Yüzyıl*. (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.

Baudrillard, Jean. (1995). *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme*. (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt. (1998). *Postmodern Etik*. (Alev Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bosteels, Bruno. (2007). "On the Subject of the Dialectic". (ed. P. Hallward). *Think Again* (s.150-164). London & New York: Continuum.

Bowden, Sean. (2008). "Alain Badiou,: Problematics and the Different Senses of Being in Being and Event". *Parrhesia*. 5. 32-47.

Camus, Albert. (1997). *Sisifos Söyleni*. (Tahsin Yücel, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Clampham, Andrew. (2010). *İnsan Hakları*. (Hakan Gür, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.

Critchley, Simon. (2009). *Sonsuz Talep (Bağlanma Etiği ve Direniş Siyaseti)*. (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Critchley, Simon. (2005). "On the Ethics of Alain Badiou,". (ed. G. Riera) *Alain Badiou, Philosophy and its Conditions* (s. 215-235). Albany: State University of New York Press.

Çüçen, Kadir. (2011). *İnsan Hakları*. Bursa: Marmara Kitap Merkezi Yayınları.

Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. (2006). *Felsefe Nedir?* (Turhan Ilgaz, Çev.). İstanbul: YKY.

Derrida, Jacques. (2004). “*Violence And Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas*”. *Writing And Difference*. (trans. Alan Bass). London/New York: Routledge.

Dedeoğlu, Gözde. (2004). *Etik Düşünce ve Postmodernizm*. İstanbul: Telos Yayınları.

Dellius, Harald. (1997). *Günümüz Felsefe Disiplinleri*. (Doğan Özlem, Çev.). Ankara: İnkılap Yayınları.

Direk, Zeynep. (2005). *Başkalık Deneyimi*. İstanbul: YKY.

Ergül, Savaş. (2011). *Badiou'nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Kopuş ve Birleşme Anları Üzerine Bir Tartışma*. (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara.

Feltham, Oliver. (2008). *Alain Badiou Live Theory*. London & New York: Continuum.

Feltham, Oliver and Clemens. Justin. (2003). An Introduction to Alain Badiou's Philosophy. ( trans. and ed. O. Feltham and j. Clemens). *Infinite Thought* (s. 1-38). London & New York: Continuum.

Günay, Mustafa. (2010). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. Adana: Karahan Kitabevi.

Gündoğan, Ali Osman. (2010). *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

Gür, Bekir S. (2004). *Matematik Felsefesine Giriş*. (Bekir. S. Gür, Çev.). *Matematik*

*Felsefesi* (s. 13-71). Ankara: Kadim Yayınları.

Hallward, Peter. (2003). *Badiou. a Subject to Truth*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Hallward, Peter. (2007). "Introduction: Consequences of Abstraction" (ed. P. Hallward). *Think Again* (s. 1-20). London & New York: Continuum.

Heidegger, Martin. (2008). *Varlık ve Zaman*. (Kaan Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Heidegger, Martin. (2009). *Metafizik Nedir?* (Yusuf Örnek, Çev.). Ankara: TFK Yayınları.

Heidegger, Martin. (1990). *Nedir Bu Felsefe?* (Dürri Tunç, Çev.). İstanbul: Logos Yayınları.

Heimsoeth, Heinz. (1978). *Ahlak Denen Bilmece*. (Nermi Uygur, Çev.). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Hume, David. (1995). *Din Üstüne*. (Mete Tunçay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

İyi, Sevgi. (1999). *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ankara: Ayraç Yayınevi.

İyi, Sevgi. (2000). "Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu." Ankara: *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt 17/ Sayı: 2.

Kalaycı, Nazile. (2011). "Felsefenin Bugünü. Yarını." *Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları I*. İzmir.

Kant, Immanuel. (2001). ‘Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine’ (Muhsin Akbaş, Çev.). *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*. Yıl:4. Sayı:14. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Kant, Immanuel. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İoanna Kuçuradi, Çev.). Ankara: TFK Yayınları.

Kaya, Ayhan. (2011). “Emmanuel Lévinas. ve Ötekinin Çıplaklığı: Egolojiden Idolojiye”. *Lacivert Öykü ve Şiir Dergisi*. Sayı. 37. Ocak-Şubat.

Kolakowski, Leszek. (1999). *Modernliğin Sonsuz Duruşması*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Kuçuradi, Ioanna. (1997). *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: TFK Yayınları.

Kuçuradi, Ioanna. (2007). *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*. Ankara: TFK Yayınları.

Kuçuradi, Ioanna. (2003). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: TFK Yayınları.

Kuyurtar, Erol. (2004). “Haklar”. *Liberal Düşünce*. Sayı 34. Bahar.

Lévinas, Emmanuel. (2003). *Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar* (Zeynep Direk/Erdem Gökyaran, Haz.). İstanbul: Metis Yayınları.

Lévinas, Emmanuel. (2004a). “Özgürlük ve Buyruk”. *Tezkire* (Hamdi Özyel, Çev.). Sayı 38-39. Mayıs-Ağustos. Ankara.

Lévinas, Emmanuel. (2004b). “Öteki İnsanın Hakları”. *Tezkire*. (Özkan Gözel, Çev.). Sayı 38-39. Mayıs-Ağustos. Ankara.

Lévinas, Emmanuel. (2004c). “Yahudilik”. *Tezkire*. (Fatih Taştan, Çev.). Sayı 38-39. Mayıs-Ağustos. Ankara.

Locke, John. (1960). *The Second Treatise of Government*. New York: Macmillian.

McIntyre, Alasdair. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*. (Hakkı Hünler. Solmaz Zelyut Hünler, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Mengüşoğlu, Takiyettin. (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mengüşoğlu, Takiyettin. (1992). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Mengüşoğlu, Takiyettin. (1997). “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler”. *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*. (İoanna Kuçuradi, Ed. ). Ankara: TFK Yayınları.

Mackie, John I. (1990). “Evil Omnipotence”. *The Problem of Evil*. (Marilyn Mccord Adams And Robert Merrihew Adams, Ed.). New York: Oxford Univ. Press.

Morgan, Michael I.. (2007). *Discovering Lévinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal. (2002). “Etik. Estetik. Teknik”. *Defter*. No:45. kış. 187-229.

Referansın asıl kaynağı:

[https://groups.google.com/forum/#!topic/db\\_bilim/tR6hsI1FnQM](https://groups.google.com/forum/#!topic/db_bilim/tR6hsI1FnQM)

Neiman, Susan. (2006). *Modern Düşüncede Kötülük*. (Ayhan Sargüney, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, Friedrich. (2010). *Güç İstenci*. (Nilüfer Epçeli, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Witgenstein, Ludvig. (1985). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Alm. Oruç Arıoba, Çev.).  
İstanbul: B/F/S Yayınları.

Norris, Christopher. (2009). *Badiou's Being and Event*. London & New York: Continuum.

Özcan, Muttalip. (2006). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*. Ankara:  
Bilim ve Sanat Yayınları.

Özcan, Muttalip. (2012). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. İstanbul:  
Bilge Su Yayınları.

Özlem, Doğan. (2004). *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Paine, Thomas. (1985). *İnsan Hakları*. (Hüseyin Sarıca, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Pieper, Annemarie. (1999). *Etiğe Giriş*. (Gönül Sezer, Veysel Atayman, Çev.). İstanbul:  
Ayrıntı Yayınları.

Pike, Nelson. (1990). "Hume on Evil". *the Problem of Evil*. (Marilyn Mccord Adams and  
Robert Merrihew Adams, Ed.). Oxford University Press. New York.

Platon, *Devlet*. (1995). (Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Çev.). İstanbul: Remzi  
Kitabevi.

Pluth, (ed.). (2010). *Badiou, a Philosophy of the New*. Cambridge: Polity Press.



- Rand, Ayn. *İnsan Hakları*. ebookbrowse.com/ayn-rand-insan-haklari-pdf-d473802052.
- Rawls, John. (1993). "The Laws of Peoples". *Critical Inquiry* (Stephen Shute and Susan Hurley, ed.). Vol. 20. No 1. Autumn. Oxford.
- Verneaux, Roger. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. (Murtaza Korlaelçi, Çev.). Kayseri: Erciyes Üniv. Yayınları.
- Riera, Gabriel. (2005). Introduction. (G. Riera, Ed.). *Alain Badiou, Philosophy and Its Conditions* (s. 1-19). Albany: State University of New York Press.
- Sarıbay, Ali Yaşar. (2010). 'İnsan Hakları Etik Bir Mesele midir?'. *Tarık Zafer Tunaya Anısına Yadigar-ı Meşrutiyet*. İstanbul: Bilgi Üniv. Yayınları.
- Sartre, Jean Paul. (1973). *Existentialism And Humanism*. London. Mathue. ltd.
- Saygın, Alkım. (2010). *Kant ve Lévinas Etiğinde Özgürlük Kavramı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Scheler, Max. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Harun Tepe, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Uzak, Ahmet. Altuntaş, Mehmet. (Ed.). (2007). *İnsan Hakları Nedir?* Ankara: Başbakanlık Yayınları.
- Wahl, Francois. (2008). *The Subtractive in Conditions* (s. vii-xliv). (Trans. Steven Corcoran,). London & New York: Continuum.

Werner, Charles. (2000) *Kötülük Problemi*. (Sedat Umran, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Yalçın, Şahabettin. (2004). “İnsan Haklarına Deontolojik Bir Temel”. *Liberal Düşünce*. Sayı 34. Bahar

[Http://www.cafrande.org/?P=6278](http://www.cafrande.org/?P=6278)

[www.npg.com.tr/icindekiler/arsiv/cilt/5/sayı14/insanhaklarinin-sosyaltalepleri](http://www.npg.com.tr/icindekiler/arsiv/cilt/5/sayı14/insanhaklarinin-sosyaltalepleri)

## ÖZGEÇMİŞ

**Adı Soyadı** : Nurten KİRİŞ YILMAZ

**Doğum Yeri** : Şenkaya/Erzurum

**Doğum Yılı** : 1984

**Medeni Hali** : Evli

### EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

**Lise** 1997 - 2000 : Turgut Reis Lisesi/ Muğla

**Lisans** 2002 - 2005 : Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü  
Muğla Üniversitesi, İktisadi-İdari Bilimler Fakültesi,  
Kamu Yönetimi

**Yüksek Lisans** 2006 - 2008 : Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe Anabilim Dalı

**Doktora:** 2008 -2014 : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Felsefe Anabilim Dalı

**Yabancı Dil** : İngilizce

### MESLEKİ BİLGİLER

**2006- ...** : Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe  
Bölümü, Öğretim Elemanı