



**ALAIN BADIOU'NUN HAKİKAT
TEORİSİ VE ETİĞİ**

Emine AYDOĞAN

**Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Prof. Dr. Mine KAYA KEHA
2019
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Emine AYDOĞAN

ALAIN BADIOU'NUN HAKİKAT TEORİSİ VE ETİĞİ

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mine KAYA KEHA**

ERZURUM - 2019



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



...../...../2019

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Alain Badiou'nun Hakikat Teorisi ve Etiği" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim *.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

11.10.2019

Emine AYDOĞAN

* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

F-83/00/22.12.2016



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mine KAYA KEHA danışmanlığında, Emine AYDOĞAN tarafından hazırlanan bu çalışma 11/10/2019 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından ...**FELSEFE**..... Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Nevzat CAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa CİHAN

İmza:

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Mine KAYA KEHA(Danışman)

İmza:

Jüri Üyesi :Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN

İmza:

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ŞEKİLLER DİZİNİ	VI
ÖN SÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
HAKİKAT KAVRAMI VE ETİK.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ALAIN BADIOU'NUN HAKİKAT TEORİSİ

1.1. DURUM	22
1.2. OLAY	23
1.3. ÖZNE	37
1.4. HAKİKAT	46
1.5. FELSEFE VE HAKİKATİN TÜREYİMSEL USULLERİ (FELSEFENİN KOŞULLARI)	54
1.5.1. Bilim.....	63
1.5.1.1. Matematik.....	66
1.5.1.2. Ontoloji.....	70
1.5.2. Sanat.....	83
1.5.2.1. Şiir	89
1.5.2.2. Tiyatro	93
1.5.3. Siyaset	99
1.5.3.1. Komünizm	106
1.5.4. Aşk	113

İKİNCİ BÖLÜM

ALAIN BADIOU VE HAKİKATLER ETİĞİ

2.1. İNSAN HAKLARI ETİĞİ.....	128
2.2. ÖTEKİ ETİĞİ	137
2.3. BİR NİHİLİZM FİGÜRÜ OLARAK ETİK	142

2.4. HAKİKATLER ETİĞİ.....	145
2.4.1. Kötülük Problemi	153
2.4.1.1. Taklit ve Terör	158
2.4.1.2. İhanet	159
2.4.1.3. Felaket	159
2.5. ÇAĞDAŞ ETİK VE BADIOU’NUN HAKİKATLER ETİĞİ.....	161
2.5.1. Kendini Gerçekleştirme Etiği.....	162
2.5.2. Sorumluluk Etiği	171
2.5.3. Çağdaş İki Etik Teori ve Badiou’nun Hakikatler Etiği	178
SONUÇ.....	185
KAYNAKÇA	194
ÖZGEÇMİŞ.....	212

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ALAIN BADIOU'NUN HAKİKAT TEORİSİ VE ETİĞİ

Emine AYDOĞAN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mine KAYA KEHA

2019, 212 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Mine KAYA KEHA
Prof. Dr. Nevzat CAN
Prof. Dr. Mustafa CİHAN
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN

Analitik, Postmodern ve Marksist perspektifler tarafından hakikat kavramına türlü saldırıların yapıldığı ve felsefenin askıya alınmaya çalışıldığı bir çağda Alain Badiou, felsefenin hakikatten vazgeçemeyeceğini ilan eder. Badiou için felsefenin hakikatten vazgeçmemesi bir anlamda felsefenin de varlık koşuludur. Diğer taraftan Badiou felsefenin bu varoluş ilanından yirmi yıl sonra felsefenin her yerdeliğinden ya da aşırı varoluşundan muzdariptir. Problem artık felsefenin varoluşunu tekrar tasdik etme ya da doğrulama problemi değil kendini ahlaki taklitlerinden ayırmak için özünü kurma ve hakim fikrin istikrarını bozma problemidir. Başka bir deyişle eğer felsefenin yasal ve etik statükoyu yasallaştırmak için kullanılan başka bir yol olmaktan kaçınması gerekiyorsa, felsefenin ana modu polemik olmalıdır. İşte bu çalışmada Badiou'nun felsefenin en temel problemi olarak gördüğü hakikat kavramındaki bu ısrarı ve bu ısrarıyla beraber hakikatin bütünlüğünü bozarak tözsellikten arındırması ve sonrasında felsefenin ahlaksızlaştırılmasına dayanan polemik tavrı sorunsallaştırılmıştır.

Çalışmamızın giriş kısmında Bir Fransız düşünürü olarak Alain Badiou'nun Fransız düşüncesindeki yeri ve Fransız düşüncesinin temel özellikleri, Hakikat kavramının Badiou'ya kadar olan sürede ele alınış tarzı ve temel çağdaş etik tartışmalar ele alınarak Badiou'nun hakikat teorisi ve etiği için bir başlangıç oluşturulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde Badiou'nun, bir anlamda felsefenin varoluş ilanı olarak görülebilecek olan Hakikat teorisi ve hem felsefenin koşulları hem de hakikatin türeyimsel usulleri olan bilim, sanat, siyaset ve aşk olmak üzere dört alana yer verilmiştir. İkinci Bölümde ise mevcut etik tartışmalarda Badiou'nun etik eleştirilerinin merkezindeki üç başlık ve Badiou'nun etik önerisi olan Hakikatler Etiği ve bu etiğin çağdaş etik tartışmalar içerisindeki yeri tartışmaya açılmıştır. Sonuç bölümünde ise Badiou'nun hakikat teorisinin ve etiğinin ortaya çıkardığı birtakım ontolojik ve etik sonuçlar değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hakikat, Olay, Sadakat, Özne, Arzu, Karar Verilemezlik, Ayırt Edilemezlik, Türeyimsel, Adlandırılmaz, Etik, Kötülük, Bilim, Sanat, Siyaset, Komünizm, Aşk.

ABSTRACT**PhD THESIS****ALAIN BADIOU'S THEORY OF TRUTH AND ETHICS****Emine AYDOĞAN****Advisor: Prof. Dr. Mine KAYA KEHA****2019, 211 pages****Jury: Prof. Dr. Mine KAYA KEHA****Prof. Dr. Nevzat CAN****Prof. Dr. Mustafa CİHAN****Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN****Assoc. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN**

A century in which truth concept had various attacks by analytical, postmodern and Marxist perspectives and philosophy was tried to be suspended Alain Badiou declared that philosophy will never abandon the truth. For Badiou, philosophy's not abandoning truth is existence condition of philosophy in a sense. On the other hand, Badiou was suffering from philosophy's being everywhere and over existence twenty years after existence announcement of the philosophy. The problem is not the problem of reaffirmation or verification of existence of philosophy anymore. The problem is to create its essence for distinguishing from moral imitations and to ruin the stability of dominant thought. In other words, the fundamental mode of the philosophy must be polemics if the philosophy needs to avoid being another way which is being used for validating the legal and ethical status quo. Here in this study, Badiou's persistence on this truth concept which he sees as the most fundamental problem of the philosophy and with this persistence his purification of integrity of the truth from substantive and later his polemic attitude based on demoralising of the philosophy were problematized.

In the introduction part of the study, an introduction for Badiou's theory of truth and ethic and was tried to be formed by discussing the place of Alain Badiou as a French thinker in French thought and basic characteristics of French thought and by addressing of truth concept in the period of time till Badiou and basic contemporary ethic discussions. The first part includes the truth concept which can be observed existence announcement of the philosophy in a sense and four topics as science, art, politics and love which are both conditions of the philosophy and generic methods of the truth. In the second part, three topics in the center of Badiou's ethic criticism in current ethic discussion and ethic of the truths which is ethic proposal of Badiou and the place of this ethic in the current ethic discussion were discussed. In the conclusion part, various ontological and ethical results which Badiou's concept of truth and ethic revealed were tried to be evaluated.

Key Words: Truth, Event, Faith, Subject, Desire, Undecidable, Undiscernible, Generic, Unnameable, Ethics, Evil, Science, Art, Politics, Kommunism, Love.

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
ss.	: Sayfa sayıları
Trans.	: Translator
Vb.	: Ve benzeri



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1. Özne Türleri.....	43
Şekil 2. Hakikat.....	48



ÖN SÖZ

Bu çalışmanın konusu Fransız felsefesinin Deleuze, Derrida, Lyotard ve Baudrillard gibi önemli eleştirel düşünürlerinin ölümünden sonra Çağdaş Fransız düşüncesinin yaşayan en dikkat çeken filozoflarından biri olarak görülen ve konumu post-yapısalcı yaklaşımlardan farklılaştığı gibi Avrupalı eleştirel düşünülere daha yakın olarak düşünülen Alain Badiou'nun geleneksel hakikat kavramını çağdaş figürlerle sentezleyip felsefenin bir varoluş ilanı olarak sunması ve aynı zamanda etik için de bir hareket noktası olarak ele almasıdır. Badiou'nun bu dönemde dikkat çekmesi temelde postyapısalcı çerçeve ve liberal geleneğin dışına çıkmak isteyenler için bir alan sunması ile ilişkilendirilebilir. O, bir anlamda çağı için yeniyi vaat eder. Ancak bu yeni, felsefenin geleneksel problemleri olan hakikat ve özne temalarıyla şekillenir. Bu hakikat ve özne temaları çağın egemen figürü olan çokluk kavramıyla sentezlenir. Bu anlamda Badiou'nun hakikatleri türeyimsel ve nesnesizdir. Badiou hakikatlerin oluşumunu bir süreç olarak vererek ve bu süreci olay gibi belirsiz ya da önsel olmayan bir kayboluş ya da namevcutla başlatarak hakikatlere tikel bir evrensellik temin eder. Bu bağlamda artık uygun bir yeri olup olmadığını bile bilmeyen ve yerleşik etkinliklere tutunmaya çalışan felsefe de hakikati konumlama olarak değil de hakikatleri kapıp kavrama olarak sunulur.

Bu çalışmada hakikat meselesi ile birlikte Badiou'nun gündemini belirleyen son dönemdeki etiğe dönüş ve Badiou'nun ona yönelik eleştirileri ve onun yeni etik önerisi değerlendirilmeye alınmıştır. Bu noktada özellikle Badiou'nun eleştirilerinin merkezini oluşturan Antropolojik yaklaşım, Öteki kavramı üzerine inşa edilen etik ve Nihilizm figürü olarak etik incelenmiştir. Bunlara karşı Badiou'nun Hakikatler Etiği adını verdiği yeni etik teorisinin çağdaş felsefede Kendini Gerçekleştirme ve Sorumluluk Etiği gibi iki etik yaklaşımla ne ölçüde benzeştiği ya da bu yaklaşımlarla olan münasebeti tartışmaya açılmıştır.

Çalışmam süresince desteğini benden hiç esirgemeyen danışman hocam Sayın Prof. Dr. Mine KEHA KAYA'ya gösterdiği ilgi ve sabırdan dolayı çok teşekkür ederim. Yine değerli katkılarıyla tezimin her aşamasında emeği geçen Sayın Prof. Dr. Ali UTKU'ya çok teşekkür ederim. Ayrıca Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümündeki tüm hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

HAKİKAT KAVRAMI VE ETİK

Bir Çağdaş Fransız düşünürü olarak Alain Badiou, Fransız felsefesini Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* (1943) ile Deleuze'ün *Felsefe Nedir?* (1990)'inden oluşan "iki eserin arasında kalan dönemde, Bachelard, Merleau Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida ve Lacan'ı, elbette Sartre ve Deleuze'ü de içeren" ve son temsilcisi olarak da kendisiyle sona erdiğine inandığı bir evre olarak görür.¹ Badiou, bu evrenin köklerini daha iyi analiz edebilmek adına Fransız felsefesi içerisinde ortaya çıkan temel bir ayrışmaya bakmak gerektiğini ileri sürer. Bu ayrışmanın nedeni, orada birbirine zıt olarak yükselen iki akımdır. Bu iki zıt akıma öncülük eden iki isim vardır: Henri Bergson ve Léon Brunschvicg. Bergson, 1911 yılında Oxford'da, iki ders verir. Bu derslerin bir yıl sonrasında ise 1912'de Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*'i yayımlar. Bu iki yönelime bakıldığında Bergson'da "varlık ve oluşun (becoming) özdeşliğini savunan iç dünyaya ait yaşam (vital interiority) diye tasvir edebileceğimiz bir yaşam ve değişim felsefesi" bulunurken Brunschvicg'de ise "matematik temelli kavramın bir felsefesini, düşüncenin ve sembolik olanın felsefi bir formalizminin olanaklılığı" temeldir. İlk yönelim Deleuze'e kadar –Deleuze'ün kendisi de dahil – sürerken ikinci yönelim Lévi-Strauss, Althusser ve Lacan'ın çalışmalarında görülür.²

Bu noktada bu iki yönelim de göz önünde bulundurularak Çağdaş Fransız düşüncesini belirleyen bazı temel özelliklerden bahsedilebilir. Bu özelliklerden birincisi olarak Alman Felsefesinin yeniden tahsisi verilebilir. Fransız düşüncesi Aydınlanma çağından sonra pozitivizm, Kantçılık ve eklektizm gibi belli eğilimlere yönelir. Badiou, Kojeve'nin Hegel üzerine verdiği seminerleri ve Husserl ve Heidegger'in çalışmalarından yükselen Fenomenolojinin 1930 ve 1940'lardaki keşfini buradaki Alman mirasının temel uğrak noktaları olarak görür. Özellikle Husserlci fenomenoloji Fransız düşüncesine damgasını vurur. Bu fenomenoloji Husserlci temellerine ek olarak

¹Alain Badiou, "Fransız Felsefesinin Macerası", (Çev.: Savaş Yazıcı), Güçlü Ateşoğlu (Ed.), *Varoluçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, (ss.51-62), Belge Yayınları, İstanbul 2016, s.52; bkz., Alain Badiou, "Fransız Felsefesinin Macerası"., (Çev.: Savaş Yazıcı), *Baykuş Dergisi*, (ss.83-91), Sayı 1, Alef Yayınevi, İstanbul 2008, 132-133.

²Badiou, "Fransız Felsefesinin Macerası", 52-53.

sonrasında Hedeggerci ontolojiyle zenginleştirildiği gibi Husserl'e karşıt bir tavırla Hegelci diyalektiğe geri dönerek bu anlamda onunla bir ilişki tesis etmeye çalışır.³ İkinci olarak Fransız düşüncesinde bilimi, bilgi felsefesinin sınırlarından kurtarıp sanata yaklaştıran ya da bilimi “yaratıcı düşüncenin bir pratiği olarak görme” çabasının bir sonucu olarak onu bilgi alanından yaratım alanına aktaran bir eğilime şahit olunur. Üçüncü ve belki de en temel olarak yapısalcılığın ve postyapısalcılığın yükselişidir.⁴ Fransa'da 60'lı yıllarda felsefe de genel itibarıyla ideoloji olarak görülür. Bunun nedeni, “Fransa'da insan bilimlerinin gelişmesinin bir sonucu olarak, tıpkı fenomenolojide olduğu gibi, bilinç, deneyim incelemeleri yerini dile, fenomenolojinin kendisi de yerini ego, bilinç, özgürlük gibi bu bilimlerin sorgulayarak eleştirdikleri kavramlara” bırakmasıdır.⁵ Yani felsefenin bu insan bilimlerinin ortaya çıkışıyla sonlanacağına inanılırken tam aksine bu insan bilimleri felsefeden beslenirler. Ayrıca bu dönem ve sonrasında Fransız felsefesinin ya da düşünce dünyasının zenginliği, bir felsefeyi sonlandırma iddiasını çürütmeye tek başına yeterlidir. Diğer taraftan yapısalcılık Olivier Dekens tarafından üç adımda ya da halkada ele alınır. İlk halka yapısalcılar dediği başlıkta Lévi Strauss ve Lacan yer alırken ikinci halkada Foucault ve Althusser ve son halkada yapısalcılığın eleştirel dostları olarak Derrida, Deleuze ve onlardan daha az olmak üzere Lyotard'a yer verilir.⁶ Fransız düşüncesi içerisinde Strauss, Althusser ve Lacan ile devam eden hat, Badiou için dikkate alınması gereken noktayı teşkil eder. Özellikle Lacan, yapısalcılıkla fenomenolojiyi kaynaştırmasıyla ön plana çıkar. Yapısalcılık dilin sınırları içinde kalmayı tercih ederken fenomenoloji özne konusunda ısrarcıdır. Lacan bu noktada özneyi ortadan kaldırmadan yapısalcılığı kullanır.⁷ Dördüncü olarak özellikle son dönemde farkı “özdeş ve olumsuzun, özdeşlik ve çelişkinin mantığından kurtarmaya yönelik” girişimler özelde Çağdaş Fransız düşüncesine genelde Çağdaş Felsefeye damgasını vurur.⁸ Özellikle Çağdaş Kıta filozoflarından oluşan bir grup filozof, farklılığı özdeşliğin pençesinden kurtarmaya

³Nami Başer, “Çağdaş Fransız Düşüncesi”, Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 3*, Babil Yayıncılık, Ankara 2005, 428-430.

⁴Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*, (Çev.: H. İlksen Mavituna), Metropolis Yayıncılık, İstanbul 2018, 22-29.

⁵Başer, 432.

⁶Olivier Dekens, *Yapısalcılık*, (Çev.: Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017, 32.

⁷Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev.: Abdülbaki Güçlü), Pharmakon Yayınevi, Ankara 2017, 19.

⁸Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede bir Çıraklık*, (Çev.: İsmail Öğretir-Ali Utku), Otonom Yayınları, İstanbul 2012, 8.

çalıştığı gibi farklılığa da olumlu bir rol biçer. Bu bahsi geçen filozoflar “farklılıkların kendi kendileriyle özdeş, önceden oluşturulmuş tözlerin başına gelen arazlar olmayıp, söz konusu görünüşte istikrarlı ve kalıcı töz veya kendilikleri vücuda getiren süreç ve arka plan olduğunu” öne sürerler. Yani özdeşliğe öncelik vermek ya da farklılığı özdeşliğin hizmetine vermek yerine fark, çelişik ve diyalektik olmayan bir yola sokulmaya çalışılır.⁹ Klasik metafiziğin temel göstergelerinden biri olarak Platon’la başlayan temsil düşüncesi Hegelci diyalektikteki özdeşlik düşüncesiyle varlığını sürdürür. Farkı, özdeşlik ve çelişkinin mantığından kurtarmaya dönük bu tarz teşebbüsler temelde klasik metafizikten kurtulmaya yöneliktir. Bu da aslında bu kendiliklerin sürekli bir değişim ve farklılaşma süreci içinde yer alması gerektiği olarak okunabilir. Bu girişimler temelde Hegelci antagonizmaya, olumsuzlamaya karşı bir harekettir. Diyalektik olmayan bir fark ya da diyalektik olmayan bir olumsuzlama yapılmaya çalışılan olarak ortaya çıkar. Çünkü diyalektikte farklılık, özdeşliğin bina edilmesinde bir uğrak olarak görülür. Yani Hegel farklılığı çelişki olarak gördüğü için diyalektiğinde onu aşılması gereken bir şey olarak verir. Bu nedenle farklılığı, Hegelci diyalektiğin sıradan bir uğrağı olmaktan çıkarıp onun kurucu ya da olumlu yönüne vurgu yapmaya çalışılır. Ancak Hegelcilik öyle bir girdaptır ki kendisine karşı olanları da içine çeker.¹⁰ Bu farklılık; düşüncenin, yeniliğin imkânı olarak görülür. Bu noktada dünyanın olanaklarını yeni bir tavırla düşünmek ve farkı dikkate alabilmek için yeni bir ontoloji gerekir.¹¹ Çağdaş Fransız Düşüncesinin beşinci özelliği siyasallık olarak verilebilir. Çünkü bu dönem filozoflarının neredeyse hepsi kavram ve eylem arasındaki ilişkiyi farklı bir boyuta taşımak ya da onu yeni bir perspektiften ele alabilmek için siyasete yönelirler. Fransa’da ne liberalizm ne de sosyal demokrasi tam anlamıyla kök salabilmiş değildir. Genel itibarıyla Fransız siyasi düşüncesinin sol kanatta baskın olarak “devrimci ya da cumhuriyetçi” sağ kanatta “antisemitist unsurları da içerecek şekilde milliyetçi” olduğu söylenebilir. Bu sağ ve sol kanattaki radikallik nedeniyle Fransa’da liberal düşünce geleneği çok fazla gelişme alanı bulamaz. Bu sol

⁹Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, 635-636; bkz., Vincent Descombes, *Modern Fransız Düşüncesi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea yayınevi, İstanbul 1993, 133. (*Modern Fransız Düşüncesi* kitabında *Ayırım* kavramı kullanılsa da inisiyatif kullanılıp İng. çeviriden yararlanılıp *difference* kavramından hareketle fark kavramı tercih edilmiştir. Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, (Trans.: L. Scott-Fox and J. M. Harding), Cambridge University Press, Australia 2001, 36.)

¹⁰Hardt, 15.

¹¹Todd May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, (Çev.: Sercan Çalıcı), Kolektif Kitap, İstanbul 2017, 153.

kanatta özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında geçen otuz yılda Marksizm etkisi özellikle dikkat çeker. Bu marksist kanalın 1945'den 1970'lerin ilk yıllarına kadar ki asli iki siması Sartre ve Althusser olarak görülür. Altıncı ve son özellik modernizasyonla alakalıdır. Fransız felsefesinin gerek sanatta gerek yaşam alanlarında yeni biçim arayışları bu ilgede etkili olur. Bu yeni biçim üretimiyle felsefede yeni kavramlar yaratmanın yolu açıldığı gibi felsefenin biçiminin ne olduğu sorusu da tetiklenir. O zaman felsefenin dilinde de bir dönüşüm yapılması gerekli hale gelir. Bu gereklilik felsefe edebiyat ilişkisiyle ilgili yeni bir talebi gündeme getirir. Bu talep bu ikisi arasında “ortak bir tekilliğin” tesisidir. Bu dönemde bu talep edilen yakınlığı ya da ortaklığı bünyelerinde barındıran birçok isim sayılabilir: Voltaire, Rousseau, Diderot, Pascal, Sartre, Lacan, Alain, Deleuze, Foucault ve daha birçoğu...

O halde diyebiliriz ki Çağdaş Fransız düşüncesinde Fenomenoloji, Yapısalcılık, Post yapısalcılık, Anti-Hegelcilik, Marksizm ve Psikanalizden oluşan teorik atmosfer ve bunları sentez çabaları savaş sonrası dönemi belirlemiş görünür.

Hakikat kavramı, felsefe için oldukça önemli ve aranan bir kavramdır. İngilizce'de *Truth*, Fransızca'da *Vérité* ve Almanca'da *Wahrheit* kavramları ile karşılanan bu kavram¹² kimi zaman *doğruluk* kimi zaman *gerçeklik* kimi zaman da *hakikat* diye ifade edilir. Bu üç kavram çoğu zaman birbirinin yerine kullanılır. Heidegger, hakikat kavramının gerçeklik ve doğruluk ile ilgili ikili kullanımında “hakiki olanın sahte olandan ayrılması” noktasında gerçeklik anlamında kullanılırken “ifadenin ifade ettiği şeyle uyuşması” bakımından da doğruluk anlamında kullanıldığının altını çizer.¹³ Geçmişten günümüze duraklarını birçok kez değiştirmiş olan bu kavram, her zaman insanın temel gündemi olarak güncelliğini muhafaza eder. Hatta öyle ki adaletin toplumsal kuramların ilk erdemi olarak görülmesi gibi hakikat de düşünce sistemlerinin ilk erdemi olarak değerlendirilir.¹⁴ Hakikatin düşünce sistemlerinin ilk erdemi olması ne anlama gelir? Felsefe temelde “hakikati arama çabası” olarak karşımıza çıksa da hakikat kaygısı sadece felsefeye özgü değildir. Bilgiye talip olan tüm alanlar ya da disiplinler için hakikat temel bir kaygı hatta arzudur denilebilir. Nietzsche hakikat kavramının kökenine güç istencini yerleştirdiğinde bu teşebbüsü hakikat düşmanlığı gibi görünse de

¹²Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 741.

¹³Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayınları, İstanbul 2008, 179.

¹⁴John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, Phoenix Yayınevi, (Çev.: Vedat Ahsen Coşar), 2012, 32.

Nietzsche'nin bu girişimi hakikat kavramının mahiyetini tam anlamıyla kavramak ve ortaya koyabilmek açısından çok değerlidir. Lacan, Nietzsche'nin hakikatle ilgili bu farkındalığını bir anlamda devam ettirir ve Nietzsche'yi doğrular nitelikte onu “bir çeşit güçsüzlük, zayıflık” olarak tanımlar. Lacan'ın bu tanımı, Nietzsche'de olduğu gibi bir hınç duygusuna dayanmaz. Lacan'ın hakikat kavramının, temelde arzu kavramına başka bir ifadeyle insanın temeldeki eksiklik duygusu ya da tamamlanma arzusunun karşılık olduğu söylenebilir. Bu anlamda da hakikat, düşünce sistemlerinin ilk erdemi ya da ulaşılması elzem, ortak bir gaye olarak ortaya çıkar.

Felsefe tarihinde hakikat ile ilgili “çok genel ve kaba bir şemalaştırma olarak gözükmese” de üç dönem ayırt edilebilir: İlk dönem Platon'dan Kant'a kadar olan süreci kapsar. Bu dönemde hakikat için aşkın ya da “insan aklına dışsal bir mekânda olduğu” bir dayanak temini söz konusudur. İkinci dönem Kant'ın transendental felsefesiyle başlayan dönemdir ki bu dönemde hakikatin dayanağı “özne ve öznenin aklı düzleminde”dir. Üçüncü dönem ise dile dönüş adı verilen ve hakikatin dayanağının *dil düzleminde* ya da *dilin sınırları* dahilinde düşünüldüğü döneme karşılık gelir.^{15*} Yapılan bu şemalaştırmada Platon'dan Kant'a kadar olan dönemde hakikat, genel itibariyle görünüşün gerisindeki gerçekliği arama ya da sonlunun ötesinde sonsuz olanın bilgisi olarak anlaşılır. Platon'da, hakikat kavramı ontoloji ve epistemolojiden hareketle açıklanmalıdır. Platon, hakikatin bilgisine ulaşabilmek için varlığa ulaşmak gerektiği belirtir. Yani bilgi ve varlık birbiriyle ilişkili olarak verilir. Platon öncesinde gerek Sofistlerin bilginin imkânını ortadan kaldıran yaklaşımları gerekse Herakleitos'un kesin bilgiye erişim noktasındaki olumsuz tavrı Platon'u hakikat noktasında genel geçer ve evrensel bir bilgi arayışına yöneltir. Platon için bu anlamda gerçekten var olan, idealar dediği bileşik olmayan, yetkin mutlaktır. İdealar burada maddi olmayanı karşılarlar. Yani Platon hakikat olarak tinsel bir hakikat öne sürer. Platon'da hakikat kavramının “saklı olmama anlamında” kullanıldığı söylenebilir. Çünkü ideaların akıl için bilinebilirliği onların doğruluğu ya da hakikatidir. İyi ideasının ışığı olmaksızın idealar

¹⁵Bülent Gözkan, “Frege”, *Felsefe Ansiklopedisi* cilt 6, 839.

*Aşkınlık ile ilgili olarak bir şeyin altı çizilmelidir. İki tür aşkınlık söz konusudur. Kant'a kadar olan dönemde Antikçağ ve Ortaçağ'da Tanrı'nın aşkınlığı geleneği mevzu bahis iken Kant'tan Sartre'a kadar Tanrı'nın aşkınlığını ele geçiren öznenin aşkınlığı döneme damgasını vurur. Tabii bu öznenin aşkınlığı içkinliğe bir dönüş ya da “dünyaya hemhal olma” değildir. Yani Kant'a kadar olan dönemde geleneksel aşkınlık söz konusu iken Kant sonrası dönemde de bir aşkınlıktan söz edilebilir. Ama bu aşkınlık bildik anlamın dışında olarak öznenin aşkınlığıdır. Bu nedenle yapılan bu şemalaştırmada hakikatin dayanağının aşkınlığıyla keşdedilen “insan aklına dışsal bir mekânda” değildir. May, 47-48.

gizli kalacağı için diğer ideaları insanlar için anlaşılır, açık, bilinebilir kılan iyi ideasıdır.¹⁶ Aristoteles ise, Platon'da olduğu gibi hakiki olanın bilgisini idealar gibi bu dünyaya aşkın bir şeyde aramak yerine ilgisini görünene ya da fenomene yöneltir. Kendisi, pratiğin amacı olarak eylemi, poetiğin amacı olarak yaratmayı belirlediği gibi teoriğin amacı olarak da hakikati verdiğiinden felsefe hakikatin bilgisi olarak tanımlanmalıdır. Aristoteles'in bir yanıyla güç, bir yanıyla kolay bulduğu bu hakikat ya da doğruluk araştırmasında, ona uygunluk kuramı eşlik eder. O, aklın apaçık şeyler karşısındaki durumunu yarasanın gözlerinin ışık karşısındaki durumuna benzetirken hakikat araştırmasındaki güçlüğü; "bir kapıya kim isabet ettiremez" atasözüyle de hakikat araştırmasındaki kolaylığı ifade eder. Aristoteles'in bu uygunluk kuramına göre; "varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek" yanlış iken "varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek" doğru olarak nitelendirilir.¹⁷ Ortaçağ felsefesinde ise teoloji felsefenin merkezinde yer aldığından ya da felsefe, teolojik konu ve problemler tarafından belirlendiğinden hakikat anlayışı da teolojiden hareketle inşa edilir. Yunan felsefesinin dinamik yapısından farklı olarak Ortaçağ felsefesi mutlak hakikatleri bulmuş olduğuna inandığı için statik bir yapı sergiler. Buradaki temel kaygı hakikatin aranması değil vahiy olunan mutlak hakikatleri ya da ilahi hakikatleri anlamak ve anlaşılır kılmaktır. Modern çağın kurucu ismi René Descartes'ın hakikat arayışında ise ona bir kesinlik arayışı ve yöntem sorunu eşlik eder. Kesin bilgiyi sağlayacak yöntem arayışı Rönesans gibi, on yedinci yüzyılın da temel problemlerinden biridir. Hakikat arayışında yöntem anlayışının dört ilkesinden ilki açıklık ve kesinlik üzerinedir: Doğruluğu apaçık olarak bilinmeyen hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek.¹⁸ Descartes'ın bu kesinlik kaygısı yöntemle sınırlı değildir. Kesin bilgiye ulaşmak için insandaki yanılgıların kaynağını araştırır. Kendi ifadesiyle meyve dolu bir sepeti olan birinin, sepetteki meyvelerinden bazılarının çürümeye yüz tuttuğunu ve çürüyenleri sepetten çıkarmaya çalıştığı farz edildiğinde onun bunu yapmak için hepsini sepetten çıkarması gerektiğini ve hepsini teker teker gözden geçirerek sağlamları tekrar sepete koyması gerektiğini söyler.¹⁹ Aynı şekilde kendisi de sağlam ve sabit bir şey kurmak adına her şeye yeni baştan, temelden başlamaya karar

¹⁶Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2016, 37.

¹⁷Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, 993a, 993b, 1011b.

¹⁸René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yayınevi, İstanbul 1994, 22.

¹⁹H. Ömer Özden, *İbn-i Sina Descartes*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 1996, 149.

verir. Bu nedenle hakikate ulaşabilmek için şüphe yöntemini kullanır. Aslında yapmaya çalıştığı şey hakikate ulaşmak için gerek Platon ve Aristoteles gerekse Ortaçağda olduğu üzere sağlam temellere ya da kesin bilgiye ulaşabilmektir.

Kant ile başlayan ikinci dönemde ise hakikat, aşkın olmaktan ziyade özne ve öznenin aklı ekseninde konumlandırılır. Kant, bugüne kadar insan bilgisinin ya da zihnin kendisini nesnelere uydurması gerektiğinin varsayıldığını oysa böyle bir durumda “onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla a priori saptama ve bu yolla bilgimizi genişletme girişimlerinin” boşa çıkacağını ifade eder. Yani deneyim bize *zorunlu ve tümel olanı* vermez. Bunlar apriorinin ölçütleridir. Hume, Kant’tan önce bilgide birtakım öznel ilkeler görür ki bu ilkelerin kendileri aracılığıyla “verilmiş olanın ötesine” geçilebilir. Fakat Hume bu ilkeleri psikolojik çağrışım ilkeleri olarak adlandırırken Kant bu ilkelerin öznelliklerinin *transendental bir öznellik* olduğunu belirtir.²⁰ Kant transendental öznelliği açıklayabilmek için *Kopernik devrimi* olarak adlandırılan bir değişikliğe gider. Koperniğin bir dönem bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin etrafında döndüğü varsayımında sonuç alamaması üzerine bir hipotez değişikliğine gidip gözlemcinin kendisini döndürüp yıldızları sabit tutması gibi Kant’ta nesnelere kendilerini bu kavramlara ya da bilgimize uydurmaları gerektiği varsayıldığında nasıl bir sonuç alınabileceğini sorgular.²¹ Burada bu varsayımın bağlı olarak ortaya çıkan ilk şey, insan artık sonsuzluk kavramından değil sonluluk kavramından hareket edebilir: “Nesnelerle ilişkimiz artık ön kurulu bir ahenk tarafından önceden kurulmuş değildir. Nesnelere artık yasa koyucu anlayışımıza tabi olmaktadır ve onları, anlayışımızın temel biçimlerine (kategoriler) uygun olarak biliriz. Bu aşamadan sonra her şey özneye göredir.”²² Yani on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar hakikat sonsuzluk bağlamında ve temsile karşıt olarak konumlandırılırken bu dönemden ve özellikle Kant’tan sonra artık söylemler sonluluk bağlamında ve “dünya-içinde varlık (Dasein) olan gerçekliğin kendisi üzerinden” yürütülür.²³ Kant öncesinde problem öznellik kavramına sahip olmamak değildir. Descartes öznelliğin temel bir ismi olsa da

²⁰Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, (Çev.: Taylan Altuğ), Payel Yayınevi, İstanbul 1995, 49-50

²¹Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993, BXVI, 25.

²²Joe Hughes, *Deleuze’den Sonra Felsefe*, (Çev.: Fahrettin Ege), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 2012, 46-47.

²³Veli Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.9-97), Hece Yayınları, Ankara 2016, 23.

problem bu öznenin dünyanın ya da dünyaya dair bilginin kurucusu olarak düşünülmemesidir. Kant, Kopernik devrimi ile bunun düşünülmesini sağlar.

Dile dönüş adı verilen üçüncü dönemde ise hakikat, dilin sınırları bağlamında düşünülür. Bu dile dönüş temelde bir hakikat karşıtlığına da karşılık gelir. Çünkü hakikat çağdaş eğilimler tarafından çokça eleştirilir ya da inkâr edilir. Çağdaş eğilimler Badiou'nun felsefede ayırt ettiği üç yönelimden hareketle ele alınabilir: Hermeneutik, Analitik ve Postmodern. Bu üç yönelim aynı zamanda üç coğrafik alana tekabül eder: Bu yönelimlerden ilki, yeri Almanya olan *Hermeneutik Yönelim*'dir. Badiou bu yönelimi Heidegger ile Gadamer üzerinden okur.²⁴ Bu yönelim hakikat ile ilgili olarak doğa bilimlerinin karşısına insan bilimlerini çıkarır. İnsan bilimlerinin aradığı hakikat pozitif bilimlerin aradığı hakikat gibi objektif bir hakikat anlayışı değildir. Olgular ya da olaylar tarihsel olduğu gibi hakikat de tarihsel olacaktır. Yani hakikat, bağlamlarından ve tarihten kopararak anlaşılabilir. Dünyada başka türlü gösterilen, kapalı bir şey vardır. Bu kapalılığı bozup anlama açmanın yolu da yorumdur. Hermeneutik hakikatin “yorumla dayalı retorik bir hakikat” olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Gadamer önyargılardaki değişim ve dönüşümü sağlayan araç olarak diyalog ya da karşılıklı etkileşim kavramı üzerinde dururken Heidegger hakikati ontolojik olarak ele alır.²⁵ Heidegger'e göre hakikat şimdiye kadar gizli kalmıştır ki bunun nedeni maruz bırakıldığı metafizik gelenektir. Bu gelenekte özellikle Platon suçlamanın asıl hedefidir. Çünkü varlık başlangıçta “kendisini zuhur etme (emerging/physis) ve açıkta olma/gizlenmeme (unconcealment/aletheia) olarak” açar. Heidegger hakikat için *aletheia* kavramını kullanır ve bu kavramı “saklanmış olmama”, ya da “gizlenmiş olmama” olarak tercüme eder. Bu manada başvuru noktası Platon öncesi dönemden Parmenides ve Herakleitos'tur. Heidegger, Platon ile birlikte bu kavramın anlamında bir kayma meydana geldiğini öne sürer. Platon düşüncesindeki Mağara mitini *aletheia* noktasında yorumlamaya açar. Heidegger'e göre, Platon bu mitin mağara ögesine tam anlamıyla hâkim değildir. Çünkü Heidegger'e göre o, mağara betimlemesinde mağaradan ziyade içerideki ateş ve dışarıdaki güneşe yani ışığa odaklanır. Bu ışığın görünme tarzına bağlı olarak da idea ve form tanımlanır. Heidegger bu nedenle Platon'un “aletheia'da, ‘mevcut olanların’ (seindes) açığa çıkarılmasını kendi içinde

²⁴Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce*, (Çev.: Işık Ergüden-Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2012, 13-14.

²⁵Abdullah Başaran, *Postmodern: Felsefe, Edebiyat, Nekahet*, Dedalus Yayınları, İstanbul 2018, 92-95.

araştırmak yerine, bu durumun yalnızca bir sonucu olan tezahürünün ‘görünür olma’ cihetinden ibaret ideası’nı esas alarak, aletheia’yı asıl zemininden kopardığını ve böylece de hakikati idea’nın ‘boyunduruğu altına’ aldığını” ileri sürer.²⁶ Heidegger hakikat kavramını kurtarmanın yolu olarak bu hakikatin gizli olmadığı başlangıca geri dönüşü işaret eder.

Daha sonra Viyana çevresi ile birlikte doğan *Analitik Yönelim* gelir. Bu yönelim de verilen başlıca isimler ise Wittgenstein ve Carnap’tır. Bu yönelim Avusturya’da doğmuş olmasına rağmen bugün İngiliz ve Amerikan akademik felsefesine hâkim durumda görünür.²⁷ Analitik yönelimde felsefi meselelerin üzerinde ortaya çıktığı bir zemin olarak dilin önemine dikkat çekildiği gibi, dilin anlaşılmadan bu meselelerin çözülemeyeceği iddiası temeldir. Wittgenstein felsefesinde *Tractatus Logico-Philosophicus* ve *Felsefi Soruşturmalar*’la özdeşleşen iki dönem ayırt edilir. İlk dönemde dilimizin sınırlarının dünyamızın sınırları olarak yorumlanması dil ve dünya arasında uygunluk ilişkisini ortaya çıkarır. Dil ve dünya arasındaki uygunlukta felsefedeki geleneksel uygunluk kuramı olarak görülebilir.²⁸ İkinci dönemde ise Wittgenstein, ilk dönemdeki mantıksal pozitivizm çizgisinin dışına çıkar ve hakikat için dil oyunları ve bu dil oyunlarındaki aile benzerlikleri onun temel odak noktasını oluşturur. Metafiziğe yönelttiği eleştirilerle dikkat çeken Carnap ise doğrulanabilirlik ilkesinden hareket eder. Bu ilke Carnap’ta hakikat (doğru) ile özdeşleşir, onaylanmış ya da doğrulanmış olan, hakikat olarak kabul edilir. Yani hakikatin yerine doğrulanma koyulur.²⁹ Son olarak Badiou’nun *Postmodern* dediği yönelim var ve bu yönelimde ise Jacques Derrida ve Jean-François Lyotard gibi önemli isimler ön plana çıkar. Bu yönelim Fransa’da olduğu gibi İspanya, İtalya ve Latin Amerika’da da çok aktiftir.³⁰ Derrida’nın Batı metafiziğindeki ikili karşıtlıkları yapısöküme uğratma çabası onun hakikate yaklaşımının temelini oluşturur. Derrida, Batı metafiziğindeki özellikle yazı söz karşıtlığında logosantrizm üzerine inşa edilen hakikat tasarımını yapısökümle aşmaya çalışır. Logosantrizm “Batı düşüncesinin, hakikati, bilincin öz-mevcudiyetinin dolayimsız ifadesi olarak anlaşılan ses ya da ‘söz’ (logos)’le birleştirme yaygın eğilimi”

²⁶Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2016, 168-169; bkz., Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 60.

²⁷Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 13-14.

²⁸Tepe, 69.

²⁹Tepe, 75-77.

³⁰Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 13-14.

olarak tanımlanabilir.³¹ Derrida, logosantrizme karşı yazıyı öne çıkarır. Çünkü yazı “mevcudiyet olarak hakikatin yok olması ve mevcudiyetin mevcut kökeninin hiçbir zaman yakalanamaması her tür hakikatin tezahür edişinin şartı” olduğundan hakiki olan ile hakiki olmayan yazıda içerilir.³² Postmodernist temayla ön plana çıkan Lyotard ise modernitenin felsefe eleştirilerinin en yoğun olarak dile getirildiği bir isimdir. O modernlik tanımını “ ‘üstanlatıların’ Batı toplumlarında, Aydınlanma’dan beri, hem bilim hem de devleti meşrulaştırmada oynadıkları rol”den hareketle yapar. Buradaki üstanlatılar Tinin diyalektiği olarak gönderme yaptığı Hegelci İdealizm, Hermeneutik ve Marksizm’dir. Lyotard, hakikat ve adaleti üstanlatıya emanet edilen şeyler olarak görür.³³ O, totalleştirici ve evrenselleştirici teori ve yöntemlere karşı çözümü dil oyunları aracılığıyla ortaya çıkacak olan heterojenlik ve çökseslilikte bulur.³⁴

Badiou tarafından ayırt edilen bu üç yönelimin biri olumsuz biri olumlu olmak üzere iki ortak özelliği vardır. Olumsuz ortak özellikleri; felsefenin, metafiziğin sonunu ilan etmeleri ve hakikat idealinin imkânsızlığını savunmalarındadır. Bu karşıtlık son noktada Platon karşıtlığına dönüşür. Badiou çağımızın, genel anlamda Platon karşıtlığı üzerine şekillendiğini ifade eder. Bu karşıtlığın temelinde ya da kökeninde de Badiou’ya göre Nietzsche vardır. O bu karşıtlığı Nietzsche’ye dayandırsa da Deleuze ondan farklı olarak Stoacılar’ı işaret eder. Ona göre Stoacılar Platonculuğu tersine çevirmede ilk olma özelliği gösterirler. Çünkü Stoacılar iki çeşit şeyi birbirinden ayırırlar; cisimler ya da onlara karşılık gelen şey durumları ve cisimsiz olaylar. Buradaki cisimler “tözün ve nedenin bütün özelliklerini üstlenirken” İdea’nın özelliklerine de sonuç olmak kalır. Bu da Platoncu bir altüst oluş demektir.³⁵ Öyleyse diyebiliriz ki Platon’un durumu Descartes’ın durumunu anımsatır. Çünkü Descartes gibi Platon’da başka türlü bir araya gelemeyecek düşünürleri kendine olan düşmanlıkları vasıtasıyla bir araya getiren “olumsuz nirengi noktasıdır”.³⁶

³¹David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, 289.

³²Jacques Derrida, *Platon’un Eczanesi*, (Çev.: Zeynep Direk), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, 125.

³³West, 318; bkz., Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, (Çev.: Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara 1997, 12.

³⁴Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 1030.

³⁵Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, (Çev.: Hakan Yücefer), Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2015, 20-23.

³⁶Slavoj Žižek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, (Çev.: Erkan Ünal), Encore Yayıncılık, İstanbul 2015, 41.

Üç yönelimin olumlu yönden ortak özellikleri ise felsefede ya da düşüncede merkezi yeri hakikat yerine dile vermeleridir. Bu Postmodern tavrın aksine Badiou dilin düşünmenin mutlak ufku olmadığını söyleyerek Çağdaş felsefede dilin otoritesini sarsar. Bu fikrini Platon'un *Kratylos* diyalogundan bir alıntıyla da pekiştirir: "Biz filozoflar kelimeleri değil şeyleri kalkış noktası yaparız."³⁷ Alıntidan da anlaşılacağı üzere felsefenin asli görevi ya da Badiou'nun deyişiyle yazgısı yorumlamak değildir. Tersine felsefe "bir aynanın kırılmasıdır" ve "bu ayna da dilin yüzeyi"³⁸dir. Sonuç olarak hem olumlu ve hem de olumsuz yönler için Nietzsche'ye bakmak gerekir.

Nietzsche felsefesine, bir hakikat ve metafizik eleştirisi damgasını vurur. Hakikat kavramı bu dönemde dönüşüme uğrar. Belki de felsefe ağacının kökü olarak metafizik Locke, Hume ve özellikle Kantla beraber epistemolojik kaygılarla ve insan bilgisinin sınırları dahilinde eleştirilmeye başlansa da geleneksel metafizik figürü temellerinden sarsan isim Nietzsche'dir. Genel itibariyle Nietzsche'nin metafiziğin sonunu getirdiğine inanılır – her ne kadar Heidegger'in kendisi onu da metafizikçi olarak ilan etse de.³⁹ Metafizik eleştirisine ya da onun sonlandırılma girişimine paralel olarak hakikat kavramında geleneksel anlamdaki tek evrensel ya da genel geçer bir anlayıştan ziyade perspektifsel bir yaklaşım ön plana çıkar. Nietzsche yaptığı eleştirilerle "geleneksel felsefenin özne, temsil, hakikat, değer, sistem gibi başat anlayışların yerine olguların (fact) değil yalnızca yorumların olduğu ve nesnel hakikatlerin değil yalnızca çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının olduğu perspektivist bir yönelimi" yerleştirir.⁴⁰ Nietzsche bugüne kadar hakikat diye adlandırılan şeylerin bir yalandan ibaret olduğunu ileri sürer. Bu yalanı ilk keşfeden de kendisidir. Nietzsche'ye göre bu anlamda ilk dürüst olmak onun yazgısıdır.⁴¹ Bugüne kadar ki hakikatlerin yalan olmasının nedeni onun gerçeğe değil de Platon'un İdealar'ında olduğu gibi Simgesel olan ile özdeşleştirilmesi olarak görülebilir. Nietzsche'ye göre hakikatler, bu simgesel doğaları

³⁷Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 17, 20-21; bkz., Platon, *Kratylos*, (Çev.: Teoman Aktürel), Toplu Diyaloglar, Remzi kitabevi, İstanbul 2015, 258.

³⁸Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 119.

³⁹Heidegger'e göre, Nietzsche felsefesi metafiziğe karşıt olarak konumlansa da "bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlı" olduğundan bu karşılık metafiziğin tersine çevrilmesinden başka bir şey değildir. Bu nokta itibariyle de metafiziğe bağlıdır. Ama kendisi bu bağlılıkla özünden uzaklaştığından kendi özünün metafizik olduğunu düşünemez. Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (Çev.: Levent Özşar), Asa Yayınları, Bursa 2001, 18.

⁴⁰Ali Utku, "Çekiçle Felsefe Yapmak", *Virgül*, Nisan 1999, 10.

⁴¹Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, (Çev.: Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, 112.

sayesinde de sonsuz olabilirler, hakikat olmalarından dolayı değil. Bu noktada *Tanrının ölümü* bu simgeseli ortadan kaldırmaya yönelik Nietzscheci bir teşebbüs olarak görülebilir. Nietzsche'nin *Tanrı'nın ölümü* savı ikili bir temelde değerlendirilir: Hegel tarafından formüleleştirilen ve sonrasında Lacan tarafından ele alınan ilkinde; Tanrı'nın ölümü "Hristiyanlığın doğuşu için tek koşul olarak" görüldüğü için Çarmıhta sadece Tanrı'nın oğlu İsa değil, Tanrı'nın da öldüğü iddia edilir. Yani Tanrı öldü tezi ateist bir ifade olarak görülemez, tam aksine Hristiyanlığın doğuşu ona bağlıdır. İkincisi ise Nietzsche'nin ilanı "Simgesel Tanrı'nın ölümüyle" ilgilidir. Nietzsche bu simgeseli ortadan kaldırmaya çalışarak hakikati yalandan kurtarmaya çalışır. Ona göre hakikat gerçek olan ile ilintilendirilmelidir. Gerçekle ilintilendirilmesi yaşam için tehlike arz eder. Çünkü "simgesel yaşamın korunağıyken Gerçek ise yaşamın teslimiyeti ve savunmasızlığıdır."⁴² O halde Nietzsche ile birlikte felsefede hakikat kavramı dönüşüme uğradığı gibi felsefenin hakikatle olan ilişkisi de değişime uğrar ve felsefenin artık hakikatin tek alanı olarak görülemeyeceğinin altı çizilir. Felsefenin hakikat tellallığının sona ermesi felsefenin diğer alan ya da disiplinlerle olan ilişkisinde de temelden bir dönüşümü getirir.

Aslında Nietzsche ve sonrası için değişen yalnızca hakikat düşüncesi değildir. En temelde Nietzsche ve sonrasında özellikle Freud, Heidegger ve Wittgenstein gibi isimlerden beslenen ve "bir bilgi sistemi inşa etmeye matuf yapısal birtakım temellerin varolduğu yolundaki, hemen bütün Batı felsefesi boyunca hakim olan epistemolojik ve aksiyolojik yaklaşımların geçersizliğini ortaya koymaya çalışan" temelcilik karşıtı bir yaklaşım olarak anti-temelcilik kendini gösterir. Bu yaklaşım postmodern düşüncede en son noktaya erişir. Bu yaklaşımın içerisinde; Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, Lyotard, Rorty, Baudrillard, Jameson gibi daha birçok isim sayılabilir.⁴³ Bu yaklaşım ağaç biçimli düşünme olarak adlandırılan temelci yaklaşıma karşıt olarak meydana gelir. Deleuze, temelci yaklaşımın özdeşlik, benzerlik, zıtlık ve analogi olmak üzere sahip olduğu dört temel ilkedен hareketle beş temel özelliğinden bahsedebileceğini ileri sürer. Buna göre temelci düşünce; hiyerarşiktir, tarihselcidir, majoratiftir,

⁴²Alenka Zupancic, *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi*, (Çev.: Seyhan Bozkurt), Encore Yayıncılık, İstanbul 2005, 49-50, 126.

⁴³Kasım Küçükalp, "Anti-temelcilik", Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi Cilt I*, (ss.481-485), Etik Yayınları, İstanbul 2003, 481.

aşkınsaldır ve son olarak da temsilcidir.⁴⁴ Ağaç ile simgelenen temelci düşünceye karşıt olarak anti-temelcilik de Deleuze'ün köksap imgesinden hareketle açıklanabilir. Çünkü köksap Deleuze ve Guattari tarafından ağacın karşısına konulur. Belirli bir konuma ve köklere sahip olan ağaç imgesinde dallar ve yapraklarda bu türeme sistemine uygun olarak köklerine bağlı bir şekilde gelişim gösterir. Oysa köksapın çalışma sistemi bu değildir. Örneğin; Japon sarmaşığı bir köksaptır. Bu Japon sarmaşığının belli bir bölgesi ya da belli bir kökü yoktur. Yani herhangi bir noktadan kök salabildiği gibi herhangi bir noktadan yaprak da oluşturabilir. Bürünmekle yükümlü olduğu belli bir şekli yoktur. Bir aradalık durumu söz konusudur ve daima süreç içerisinde yer alır.⁴⁵ Bakıldığında anti-temelci düşünce de bir Japon sarmaşığı ya da köksap gibi onu belirleyen belli köklerden yoksundur. Herhangi bir yerden köksalabildiği gibi herhangi bir yerden de bölümleri oluşabilir. Yani belirli bir bölgesi ya da başlangıç noktası yoktur. Ağaç biçimli temelci düşünce “aşkınlık ve somut gerçeklik” ile işlerken köksap “içkinlik ve oluş” ile işler. Herhangi bir bağ kurma işleminde ağaç biçimli temelci düşüncede “nedensellik ve ereksellik” aranırken köksap belli bir temelden hareket etmediği ve istediği herhangi bir noktadan köksalabildiği ya da bağ kurabildiği için herhangi bir nedene, erekselliğe ya da bir *tekile* ve *çokluğa* indirgenemez.⁴⁶ Sonrasında bu anti-temelci düşüncenin *post-temelci* bir nitelik de kazandığı söylenebilir. Anti-temelci düşünce temelleri bütünüyle, hepten inkâr ederken ya da tanımazken post-temelci düşünce var olan temelleri tümüyle reddetmek yerine onların “zorunlu (ya da nihai, final) değil olumsal (contingent) olduğunu bu nedenle onları yadsımak yerine ontolojik statülerini zayıflatarak istikrarsızlaştırmak gerektiğini” belirtir. Zeminin ontolojik zayıflatılması bütün zeminlerin tümünden yokluğunun varsayımına değil, bundan ziyade kısmi ve daima son tahlilde başarısız bir zemin kazandırmanın uğrağı olarak, bir yandan olumsuzluğun (contingency) diğer yandan siyasetin artırılmış bir farkındalığını ima ettiği için tamamiyle farklı bir şey olan bir son ya da nihai zemininin imkânsızlığı varsayımına yol açar.⁴⁷ Aslında anti-temelci görüş temelci görüşün basitçe karşıtı ya da

⁴⁴Sinan Kılıç, *Deleuze-Guattari Şizoanaliz; Yaratıcı bir Fark ve Arzu Ontolojisi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, 18.

⁴⁵May, *Deleuze: Bir birey Nasıl Yaşayabilir?*, 176.

⁴⁶Deleuze ve Guattari'den aktaran Sinan Kılıç, 159-160; bkz., Gilles Deleuze- Felix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*, (Trans.: Brian Massumi), Continuum, London 2008, 23.

⁴⁷Nazile Kalaycı, “Felsefenin Bugünü ve Yarını”, *Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları I*, İzmir 2011, 4; bkz., Olivier Marchart, *Post-Foundational Political Thought; Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, 2.

olumsuzlaması olarak açıklandığı sürece temelcilikle aynı ufku paylaşır. Yani temelciler anti-temelcilere sorarlar: “Anti-temelciliği geliştirmek için temelcilikten faydalanmak zorunda olduğunuzu görmüyor musunuz? Bütün temelleri suçlayarak, yeni bir son ya da nihai bir temel, bir tür ‘anti-temel’ oluşturduğunuz gerçeğini siz kendiniz iddia etmiyor musunuz? Bu yüzden en sonunda temelciliği yenmenin imkânsız olduğuna katılmak zorunda değil misiniz?” O halde tartışmanın alternatif bir çerçevesi olarak Judith Butler tarafından önerilen, olası temeller kavramı temellerden tamamiyle kurtulmadan temelin statüsünü ontolojik bir zayıflatma olarak tanımlanabilir. Bu nedenle post-temelci olarak adlandırılan şey, anti-temelcilikle karıştırılmamalıdır. Post-temelciliği anti-temelcilikten ayıran şey herhangi bir zeminin yokluğunu varsaymamasıdır, onun varsaydığı şey nihai bir temelin yokluğudur. Post-temelcilikte problem, olmayan temeller açısından değil, olumsal temeller açısından ortaya çıkar. Post-temelcilik son ya da nihai bir temelin yokluğunu varsayıdıktan sonra durmaz. Post-temelcilik bir zeminin gerekliliğini kabul ettiği için herhangi bir temelin yokluğunu kabul eden ve tam bir anlamsızlık, mutlak bir özgürlük ya da total otonomi ile sonuçlanan anti-temelci nihilizme, egzistansiyalizme ya da plüralizme dönüşmediği gibi bütün meta-anlatıların eşit olarak iz bırakmadan kaybolduğu bir tür postmodern plüralizme de dönüşmez.⁴⁸ Anti-temelci ve post-temelcilik arasındaki ayırım bir örnekten hareketle daha da netleştirilebilir: “İnsanlar sınırsız ve dipsiz bir denizde yelken açarlar: sığınmak için ne bir liman, demir atmak için ne bir zemin ne bir başlangıç ne de bir varış noktası yoktur”. Bu örnek ilk bakışta anti-temelci düşüncenin düşünce dünyasına etkileri olarak değerlendirilebilir. Ancak bu örnekte deniz sınırsız ve dipsizken hâlâ yapılandırılmıştır. Başka bir deyişle o tabula rasa değildir. Üzerinde engellerin yanısıra fırsatlarla da karşılaştığımız yapılandırılmış bir yerdir. Deniz, Derrida’nın pharmakon’u gibi hem arkadaş hem düşmandır.⁴⁹ Post-temelci projenin bir devamı olarak felsefede “içkin hakikat” ve “nesnesiz özne” temel kavramlar olarak öne çıkarken çağımız düşünürleri için özgürlük, fark (difference), olay (event), olumsallık (contingency), uğrak (moment) gibi kavramlar baş aktörler olarak yerlerini alırlar.⁵⁰

Bu anti-temelci ve Post-temelci yaklaşım sadece epistemolojide değil etik alanında da temellere yönelik bir saldırı gerçekleştirir. Bu saldırının en temelindeki isim

⁴⁸ Marchart, 12-14.

⁴⁹ Marchart, 3.

⁵⁰ Kalaycı, 4; bkz., Marchart, 2.

olarak Nietzsche sürekli bu tarz temelciliğin güvenilirliğini kaybettiğini gösterir. Nietzsche'nin *Tanrı öldü* cümlesi bizi nihilistik görünebilecek yola sokacaktır ve sokmuştur da. Çünkü çağımız bireyciliğin yoğun olarak hüküm sürdüğü bir dönem ve “evrensel sloganımız ‘Aşırılığa hayır’”. “İnsanlar, ahlaki ideallere ulaşmaya ve ahlaki değerleri korumaya teşvik edilmiyorlar ve bunun içinde kendi sınırlarını zorlamaya istekli değiller; siyasetçiler ütopyaları tamamen öldürdüler ve dünün idealistleri pragmatikleşti.” Ahlaki ideal olarak öne sürülen ise bireycilikle birleşmiş bir hoşgörü talebiyle sınırlı bir ahlak anlayışıdır ki bunun da sonucu kayıtsızlık ya da ahlaksızlık.⁵¹ Aslında bu kayıtsızlık durumunun bir adlandırması mevcuttur: Nihilizm. *Tanrı'nın ölümü*'nün radikal nihilizm ve edilgin nihilizm olmak üzere iki neticesi vardır. Radikal nihilizm; kötülüklerin, problemlerin kaynağı olarak dünyayı görür. Böyle gördüğü için de dünyayı olumsuzlar. Edilgin nihilizm ise dünyayı olumsuzlamaktan ziyade dünyanın “ ‘kötücül’ niteliklerini, yani tutkuları ve değerlerini” kabul etmez. Onun aşırılıklara tahammülü yoktur. *Kafeinsiz kahve, yağsız krema* bu anlayışın ürünüdür. Bu anlayış tam da çağımızın ahlaki düsturunu yansıtır. O zaman diyebiliriz ki; çağımızın etiğinin temel niteliği edilgin nihilist bir anlayışa sahip olmasıdır. Yani, değerlerin değersizleştiği ve değersizliğin en büyük değer olduğu bir çağ.⁵² “Öte dünya, kozmos veya kutsallık diye bir şey yoksa, hümanizmin kurucu idealleri mecalsiz kalmışsa, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak bir yana, daha da temelde, neyin yaşamaya değer olduğuna, neyin sıradan olduğuna nasıl karar vereceğiz?”⁵³ O halde Çağdaş Felsefede ahlaki alanda bir arayış söz konusudur. Çünkü varolan temeller Nietzsche tarafından kısa devreye uğratılır ya da havaya uçurulur. Zizek bir kitabın önsözünde Nietzsche ve Freud'un ahlaki alanda yaptıklarını kısa devreleştirme olarak görür. Eleştirel yöntemlerden biri olarak kısa devreleştirme şöyle tanımlanır: “ ‘önemli’ bir klasığı (metin, yazar, düşünce) alıp, onu kısa devre oluşturacak şekilde, ‘önemsiz’ bir yazar, metin ya da kavramsal aygıtların (Önemsiz kelimesi burada Deleuze'un kavradığı şekliyle alınmalıdır: ‘Daha az kalitede olan’ değil, egemen ideoloji tarafından marjinalleştirilmiş, reddedilmiş olan ya da ‘düşük’, daha değersiz konuyla ilişkili olan) lensleriyle okumak değil mi?” Yani Marx'ın felsefe ve din ile ilgili yaptığını Freud ve

⁵¹ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, (Çev.: Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 10-11.

⁵² Bülent Diken, *Nihilizm*, (Çev.: Aylin Onacak), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 13, 45.

⁵³ Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.s.166.

Nietzsche’de ahlakta yapar.⁵⁴ Aslında bu Kant ile başlatılan eleştirel felsefe geleneğinin devamı niteliğinde görülebilir. Çünkü Deleuze, Nietzsche’de yalnızca “Kantçı bir miras değil, yarı –açık, yarı-örtük bir rekabet”in izlerini de bulur. Kant *Neyi Bilebilirim?* diyerek başlattığı eleştirel felsefe geleneğini değerler noktasında devam ettirmez. Değerleri “eleştirel analizin dışında bırakır” ki Nietzsche için bu tam da Kant’ın başarısız olduğu bir noktaya işaret eder. Nietzsche “değer sorununu düşünceye katmayı ve değer eleştirisini yeni, soykütüksel bir felsefenin merkezi kılmayı” önerdiği için Kant’ın mirası olan eleştirel felsefeyi bir anlamda devam ettirmiş olur.⁵⁵ Nietzsche eleştirel felsefe geleneğinin bir varisi olarak geleneksel ahlak anlayışlarını eleştirmekle, onları yıkmakla işe başlar. Anti-temelci olarak görülebilecek bir tavırla kökenleri yersizyurtsuzlaştırır. Bu yönüyle de *Ecce Homo* kitabında kendisini bir *ahlak karşıtı* olarak ilan eder. Bu anlamda o “bir yok edicidir”. Bu ahlak karşıtlığı iki noktada değerlendirilebilir. İlkinde iyi kavramını sıfat olarak alan insanı olumsuzlarken, ikincisinde Hristiyan ahlakını reddeder/yadsır.⁵⁶

Esasında bu nihilizm hem Nietzsche hem de anti-temelciler için “gerek benimsemiş oldukları perspektival hakikat nosyonunun ortaya konulması, gerekse de söz konusu nosyonun totalleştirici söylemleri, dolayısıyla da bu söylemlerle meşrulaştırılan tahakküm mekanizmalarının ortadan kaldırması” anlamında bir şans olarak görülebilir.⁵⁷ Diğer taraftan sorulması gereken soru insanın bu nihilist çıkmazdan kendini nasıl kurtaracağıdır. Ya da anti-nihilizm mümkün müdür? Nietzsche sonrası döneme bu nihilizmden kurtulma çabası felsefenin özellikle de ahlakın temel gayesidir denilebilir. Eğer nihilizm var olan değerlerin ortadan kaldırılması ya da ahlakta var olan temellerin çökmesi ise anti-nihilizmde de “mevcut değerlerin yeniden değerlendirilmesi” ve anti-nihilist değerler oluşturularak ahlaka bir temel temin edilmesi gerekir. Güvenilen temellere sahip olmadan bir yön ya da istikamet nasıl olabileceği sorusu cevaplanmak üzere bekleyişini sürdürür. Özgürlük hareketleri yeni bir ahlak arayışında, ancak bu ahlakın üzerinde inşa edilebileceği bir temel söz konusu değil. Başka bir deyişle bir ahlaka ihtiyaç var ancak “kendiliğin, arzunun, bilinçaltının, vb. ne

⁵⁴ Zupancic, *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi* Önsöz; s.7.

⁵⁵ Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, (Çev.: İsmail Öğretir- Ali Utku), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013, 35.

⁵⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, 114.

⁵⁷ Küçükkalp, “Anti-temelcilik”, 484.

olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen bir ahlaktan başkasını” bulmak pek de mümkün değildir.⁵⁸

Tüm bu son tartışmalarının ve etik krizin yaşandığı bir dönemde bugünlerde Çağdaş felsefede adı sıkça telaffuz edilen Fransa’da yaşamını sürdüren ve özgün filozoflardan biri olarak görülen bir isim var ki bu isim, gerek militan kişiliğiyle gerekse Platon’u yeniden çağırmasıyla sürekli adından bahsettirmeyi başaran Alain Badiou’dur. Özellikle son dönemde onun eserlerine olan ilginin artması geleneksel Marksist yapı, postyapısalcı çerçeve ve liberal geleneğin dışına çıkmak isteyenler için bir alan sunması ile ilişkilendirilebilir.⁵⁹ O, bir anlamda çağı için yeniyi vaat eder. Bu yeni, çağının problemlerinden bağışık olmadığı gibi felsefi misyona da uygundur. Çünkü felsefeyi diğer disiplinlerden ayırt eden ve onun insanlara telkin ettiği temel özelliklerden biri de “bir anlamda çoğulcu hareket ve başka türlü olabilme imkânıdır”.⁶⁰ Yani felsefe bizden yeni ve hesaba katılmamış bir olay bekler. Çağdaş düşüncede kendisini yeni düşüncesiyle var eder. İşte bu noktada çağının koşullarında Badiou’nun felsefesi de radikal ve kendine özgü bileşimleri içerir: “Matematikteki kümeler ve kategoriler teorileri, modernist şiir ve sanat, radikal siyaset, Lacancı psikanaliz, çağdaş tiyatro ve Platon ve Parmenides’ten Lyotard ve Lardreau’ya felsefe tarihi.”⁶¹ Zizek, *Felsefe ve Güncellik*’te⁶² felsefenin hiçbir dönemde “yalnızca felsefe olmak anlamında normal bir rol” oynamışlığının olmadığını söyler. Bu söylem Badiou’nun kişiliğinde tam anlamıyla somutlaşır. Çünkü Badiou’nun da yalnızca filozof olma anlamında tek bir rolü ya da yönü yoktur. Oliver Feltham bu söylediğimizi doğrular nitelikte Badiou’nun biyografisine girişte bazı sorular sorar. Bu sorular belki de Badiou’yu cevaplardan daha iyi analiz eder: Bir hayat ki tamamlanmamışsa, değişiklikleri tükenmemişse, ve geçmişi önünde açık duruyorsa bu hayat nasıl uygun bir isme karşılık gelebilir? Bir ölümlünün hayatı, ismin kendisi ölümsüzlük arzusunu gösteriyorsa nasıl uygun bir isme karşılık gelebilir? Ve eğer ölümlü bir hayat, Badiou’nun terminolojisine göre, birden fazla özne

⁵⁸ Michel Foucault, “Etiğin Soy bilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, *Seçme Eserler 2: Özne ve İktidar*, (Çev.: Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, 196.

⁵⁹ Hewlett, 43.

⁶⁰ Mustafa Cihan, “Felsefe ve Hoşgörü Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitü Dergisi*, sayı 10 1998, 169-173, 169-170.

⁶¹ Peter Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Alain Badiou, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2013, 138.

⁶² Alain Badiou-Slavoj Zizek, *Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, (Çev.: Özgür Aktok), Encore Yayınları, İstanbul 2009, 74.

ile kesişiyorsa ve eğer her bir özne tam anlamıyla sonsuzsa, öyle bir isim ve bir hayat arasında muhtemel karşılık olarak ne yazılabilir? Bu noktada Feltham bu soruların kendisinde cisimleştiği kişi olarak Badiou'yla ilgili beş rol tanımlar: İlkin o bir öğretmendir, ikinci olarak trajik bir ses yani yalnız, kimsesiz bir düşünür, dünyaca ünlü bir filozof, üçüncü olarak parlak radikal bir öğrenci, dördüncü olarak ara bulucu, sorun giderici bir simsar ve son olarak kendi yolunu bulmuş, örnek bir ölümlü olan Scapin ya da Ahmed*.⁶³

Bu noktada çalışmamızı başlatan şey genel itibarıyla bu “radikal yenilenme potansiyelini” içinde taşıdığı düşünülen filozoflardan biri olarak⁶⁴ Badiou'nun, Çağdaş Felsefede felsefenin sonu iddialarına karşı hakikat teorisiyle felsefeyi devam ettirme çabası ve bunu çağdaş yönelimlerle revize etmeye çalışmasıdır. Sonrasında ise hakikat teorisinin etik için de bir temel teşkil etmesi ve Hakikatler Etiği'nin Çağdaş Etik tartışmalarıyla olan ilişkisi üzerine bir soruşturma yürütülmeye çalışılmıştır.

*Alain Badiou'nun *Filozof Ahmed* isimli tiyatro eserinin Cezayirli bir filozof olan baş kahramanı. Alain Badiou, *Filozof Ahmed*, (Çev.: Ayberk Erkay), Pharmakon Yayınevi, Ankara 2016.

⁶³ Oliver Feltham, “Biography and Early Works”, A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.8-10), Acumen Publishing, UK 2010, 8-10.

⁶⁴ Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 138.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALAIN BADIOU'NUN HAKİKAT TEORİSİ

Hakikat kavramı, genel itibarıyla felsefenin merkezi bir kategorisi olarak görülür ve buna uygun olarak felsefe tarihinin kendisi hakikatin çeşitli kavramlarıyla işaretlenir. Bugünün hakikati ilgilendiren kipi rölativizm kipidir. Bu hüküm süren kipin iki kaynağı olduğu iddia edilir. Birincisi; Nietzsche'nin *Tanrı'nın ölümü* tezidir. Nietzsche hakikatin nihai garantörü olarak Üstün Varlık'ta sonsuzu yerinden etmeyi ister ve hakikati anlam kaydına indirger. Nietzsche'ye göre hakikat bir anlam etkisidir. Hakikat söz konusu olduğunda kişi her zaman hakikat örtüsünü savunan bir pozisyon ya da güçler kümesinin tikelliğinin farkına varan "kim konuşur" sorusunu sormalıdır. Bundan dolayı Nietzscheci bakış açısına göre *Tanrı'nın ölümü* hakikatin varlıkla birleşmesindeki yenilgisi olarak görülür. İkincisi; hakikat, felsefenin merkezi bir kategorisi olduğu için onun nosyonunun bu ölümü bu Nietzscheci yenilgiyi pekiştirmek için daha ileri bir yönelime izin verir. Felsefenin antropolojileşmesi içinde kendini bulduğu düşüncenin kültürel ve linguistik organizasyonu, felsefenin ilgili olduğunu göstermeyi amaçlayan bir süreç olarak görülür.⁶⁵ Aslında bu süreç Badiou'nun çağdaş yönelimler dediği; Hermeneutik, Analitik ve Postmodern üç yönelimin ortak özellikleri olarak verdiği dile dönüş sürecine karşılık gelir.

Bu noktada Badiou, hakikatin mutlaklığının (absoluteness) analitik, marksist ve postmodern bakış açıları tarafından çeşitli saldırılara uğradığı bir zamanda kendi özgünlüğü içinde felsefeyi ayırt etmek için yeni bir girişim sunar. Onun bu girişimi hakikatin tekabülîyet, tutarlılık ve pragmatist teorilerinden farklılıklar gösterir.⁶⁶ Badiou *Dünyaların Mantığı*'nda çağdaş dünyanın tek bir ifade üzerinde yoğunlaştığını söyler: "Yalnızca bedenler ve diller vardır." O 'çağdaş mahkûmiyet' şeklinde yorumladığı bu ifadeyi Demokratik Materyalizm olarak adlandırır. 'Varoluş (existence)= birey= beden' denklemini geçerli kılmak için çağdaş doxa, insanlığı hayvanlığın aşırı gerilmiş vizyonuna indirgemek zorundadır. İnsan hakları yaşayanların haklarıyla aynıdır. Tüm yaşayan bedenlerin hümanist koruması ki bu çağdaş materyalizmin normudur. Bu norm

⁶⁵Steven Corcoran, "Truth", Steven Corcoran (Ed.), *The Badiou Dictionary*, (ss.364-368), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, 365.

⁶⁶Corcoran, "Truth", 365.

Foucault'dan ödünç aldığı *biyoetik* adında bilimsel bir isme sahiptir. O zaman denilebilir ki Demokratik Materyalizm yaşayan materyalizm ya da biyo-materyalizmdir.⁶⁷ Badiou kendisinde yalnızca bedenler ve dillerin olduğu hiçbir evrensel hakikatin olmadığı bu “kinik ve göreceli ideolojiden”, biyo-materyalizmden, hoşnut değildir.⁶⁸ Badiou çağdaş dünyanın bu savına karşı onun formal zıttı dediği *Aristokratik idealizm* ile karşılık vermek yerine yeni bir sav önerir. Bu sav *Materyalist Diyalektik*'tir. Materyalist diyalektik kavramı aşına olunan bir kavram değildir. Badiou bu kavramı diyalektik materyalizmi ters yüz ederek elde eder. Ancak Badiou bu terimleri ters yüz ederken ya da tersine çevirirken aynı zamanda materyalizmi sığata dönüştürmenin, kendisini arkaizmin ölümcül suçlamasından kurtarmaya yetip yetmeyeceğinin de kaygısını taşır.⁶⁹

Badiou'ya göre Materyalist Diyalektik “...dokumuzu oluşturan ‘duyumsanabilir’in, bireysel bedensellik ve kolektif retoriğin ötesine geçerek, ebedi hakikatlerin inşasına katkıda bulunuyor olmasıdır”.⁷⁰ Yani “bedenler ve diller vardır hakikatler hariç/istisna”⁷¹ Hakikatler burada bedenler ve dillere dahil edilemezler. Bir hakikat türeyimsel* olduğu için tekil bir beden olamadığı gibi bir kelime grubu da değildir. Zira o durumun ansiklopedisinde bir delik açar.⁷² Diğer taraftan belli bir anlamda materyalist diyalektik demokratik materyalizme özdeşdir (identical). Aslında göz ardı edilemeyecek bir nüansla ikincisinin tözselleştirdiğine (substantializes) ilki bir

⁶⁷Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, (Çev.: Alberto Toscano), Continuum, London 2009, 1-4.

⁶⁸Jussi Backman, “Bir, Bir Şey Değildir: Post-Metafizik Düşüncede Birlik ve Çokluğun Akıbeti”, *Sabah Ülkesi*, Sayı 51/2017, 17.

⁶⁹Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, 1-4.

⁷⁰Alain Badiou, *Platon'un Devleti*, (Çev.: Savaş Kılıç-Nihan Özyıldırım), Metis Yayınları, İstanbul 2015.s.9.

⁷¹Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, 4.

*Hüsametdin Çetinkaya *Felsefe İçin Manifesto*'nun sonunda kendi yazdığı “Türeyimsel düşünce” başlıklı kısımda İngilizce *generic* kavramı için neden *türeyimsel* kavramının seçildiğini açıklar. Buna göre Badiou'nun bu kavramı matematikteki küme teorisine atfen kullanmasından hareketle *generic* kavramının matematikteki anlamına başvurulduğunda *generic*'in ‘türetme’, ‘türeyiş’ ve ‘üreyiş’ köküne gönderme yaptığı görülür. Yani matematikte *generic* kavramı hem türe ait hem de türeyişe, üreyişe ait karakteri söz konusudur. Matematiğin dışına çıkıldığında kavramın bu iki karakterini de karşılamak üzere önce ‘türetim, türetimsel’ gibi karşılıkları denense de ‘türetim’in aynı türsel gibi tek yanlı bir anlama ve ayrıca türeten bir fail’e de göndermeli oluşu nedeniyle ve türetim kendiliğindenliğine işaret etmek üzere türeyim kavramına ulaşılır ve *generic* kavramı için *türeyimsel*’e karar verilir. Hüsametdin Çetinkaya, “Türeyimsel Düşünce”, *Felsefe için Manifesto*, Alain Badiou, (Çev.: Nilgün Tatal-Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir 2005, 144.

⁷²Alain Badiou-Peter Hallward, “Beyond Formalisation an Interview”, (Trans.: Bruno Bosteels and Alberto Toscano), *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, Volume 8 number 2 August 2003, 128.

sıfat olarak muamele etse de, her ikisi de materyalizmlerdir. Buna göre sadece bedenler ve diller vardır, hiçbir şey ayrılabilir bir ruh yaşam, tinsel ilke vb. yoluyla ya da aracılığıyla var olmaz. Ancak diğer taraftan var olmayan şeyin bir var olana eklenmesiyle var olan şey üzerine yıkılan hakikatler istisnalar üzerine yoğunlaşmasıyla demokratik materyalizmden tamamen ayrılır ya da farklılaşır.⁷³

Böylelikle Badiou, Althusser'in felsefenin asli çelişkisi olarak materyalizm ve idealizm arasındaki karşıtlığı işaret etmesine rağmen matematiği ve bilimi dikkate alarak işe rastlantısal maddeciliği de katmak zorunda kaldığını ifade eder. Kendisi de bu noktada felsefedeki asli çelişkiyi idealizmden ziyade demokratik ve diyalektik materyalizm arasındaki mücadele olarak vermiş olur.

Bu arada hakikat kavramını ya da Badiou'nun eşitlediği üzere idea kavramını felsefeye Platon kazandırdığı için materyalist diyalektiğin kurucu rolüne o aday olarak gösterilir. Burada idea kavramının önemi aşkınlığından ziyade insan düşüncesinin sınırlarını genişletmesi ve düşüncenin bu kavram sayesinde somuttan soyuta doğru yükselebilmemesinden ileri gelir. Böylece Badiou mevcut demokratik materyalizme, materyalist diyalektik dediği Platon merkezli savıyla, karşı çıkar:

...dünyada bedenlerin ve dillerin yanısıra ebedi hakikatlerin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Buradan da bedenler ile dillerin zaman içinde, bu ebediyetin oluşturulmasına var güçleriyle katkıda buldukları düşüncesine ulaşmak lazım. Platon'un bıkmıp usanmadan sağırlara bile duyurmaya çalıştığı şey işte budur.⁷⁴

Buradan hareketle Badiou'nun kültürel rölativizm ya da şüphecilik tarafından domine edilen bir çağa evrensel hakikatlerin var olduğunu ilan ederek cevap verdiği söylenebilir. Badiou, hem zemin ya da hakikat kavramında ısrar ederek hem de eşzamanlı olarak onun bütünlüğünü bozarak (detotalizing) kendini anti-temelci teorilerden ziyade post-temelcilerin alanı içerisine dahil eder.⁷⁵ O, Post-temelci bir yaklaşımla hakikat teorisini *olay, fark, nesnesiz özne, içkin hakikat, olumsuzluk* kavramlarından hareketle oluşturur. Nesnesiz bir özne anlayışıyla özneyi hakikatlere açık hale getirir. Özdeşlik yerine farklı olumlarken postyapısalcı bir çizgiyi takip eder. Kendisi bu içkin hakikat projesini bir süreç olarak tasarlar ve bu sürece olay felsefesiyle

⁷³Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, 5.

⁷⁴Badiou, *Platon'un Devleti*, 9-10.

⁷⁵Marchart, 128.

giriş yapar. Ancak olay felsefesinden önce olay tarafından “bir anlığına takviye” edilen durum kavramına bakılmalıdır.⁷⁶

1.1. DURUM

Durum kavramı genel itibariyle “bir şeyin içinde bulunduğu hâl, belli bir varlığı belirleyen koşullar” olarak tanımlanırken, özelde Jean Paul Sartre’i bir düzenlemeyle “bireyin dünyada-oluşunu veya bireylerin her zaman başkalarıyla, zaman ve mekânla ilişki içinde önceden konumlanmış olmaları olgusunu, ölümün kaçınılmazlığını ve olgusalılıklarını” ifade eder. Sartre, durum kavramını çift yönlü bir okumayla verir. Durum kavramı bir taraftan insanların özgürlüklerinin sınırlandırıldığı bir alan olarak görüldüğü gibi bir taraftan da özgürlüğün bir ön şartı olarak verilir. Örneğin; Alman işgali Fransızlar için olumsuz bir duruma işaret ederken bu olay Sartre için olumlu bir işleve sahiptir. Çünkü ona göre Fransızların bu işgalle özgürlüklerinin sınırlandırılması, onları özgürlüklerini direniş aracılığıyla yeniden kazanma yoluna ittiği için bu dönem onların özgürlüğü açısından bir üst noktayı işaret eder.⁷⁷ Şimdi gerek Marx’ın, gerek Freud’un gerekse de Sartre’in felsefeleri gibi “müdahaleci felsefelerin” bir durum teorisi gerektirmesi gibi Badiou’nun “militan hakikat anlayışı”da bir durum teorisini gerekli kılar. Badiou için bu durum kavramında Sartre’ci bir benzerlik göze çarpar. Sartre’da olduğu gibi Badiou’da da durum kavramına çift yönlü bir okuma eşlik eder. İlk olarak durum kavramı insan hayvanın belirlenmişlik noktasını gösterdiğinden hakikat kavramının ortaya çıkması durumunda bir kırılmayı şart koşar. İkinci olarak hakikat, duruma aşkın olmayışıyla Badiou’nun hakikat anlayışı bir durum teorisini şart koşar. Badiou, ideolojik etik çerçeveyi ve dolayısıyla insanı bir kurban statüsüne indirgeyen anlayışı reddederken öne sürdüğü üç karşı tezden üçüncüsünde “bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde saptanmasına” dayandığını ileri sürer.⁷⁸ Yani bir hakikatin gerçekleşmesi belli koşullarda ve belli bir zamanda olur. Hakikat sürecini başlatan bir olay da “konumu sayesinde, yani durumun “boşluğu”na yakınlığı sayesinde durumun içine yerleşmiştir”.⁷⁹ Hakikat duruma içseldir ve bu

⁷⁶Alain Badiou, “Hakikat, Zorlama ve Adlandırılmayan”, *Monokl Lacan Seçkisi*, Monokl Yayınları, 6-7, 2009, 695-706, 697.

⁷⁷Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 508-509.

⁷⁸Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 32; bkz., Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 164.

⁷⁹Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 164.

anlamda Badiou teorisi konumlanmış bir niteliğe sahip olarak görülür. Hakikatin mevcut duruma ilave edilmesi Badiou'nun durumu boşluk ya da çokluk olarak görmesinden kaynaklanır. Durumun boşluk ya da çokluk olarak görülmesini bir örnekle açıklamaya çalışan Badiou, bu örnekte ormandaki aslan açısından denizdeki balinanın bir boşluk olduğunu söyler. Çünkü balina aslan için bir anlam ifade etmez ya da onun dünyasında bir yer işgal etmez. İşgal etmediği için de boşluktur. Fakat Badiou bu boşluğun *varlık olarak varlık* anlamında bir boşluk olmasından ziyade *bir-olarak sayma* anlamında bir boşluk olduğunun altını çizer. Durumun boşluğu “kendine özgü istikrarsızlığına, huzursuzluğuna eklenen, verili kodlamadan kaçan şey” bağlamında anlaşılmalıdır. Örneğin; Avrupalılar açısından göçmenler, zenginler açısından yoksullar, patronlar açısından işçiler, şehirliler açısından köylüler birer boşluktur. Özetle temsil edilenler açısından, temsil edilmeyenler, adlandırılmayanlar, dışlananlar boşluktur. Bu boşlukta bir çokluktur.⁸⁰ Bu verilen örneklerden anlaşılır ki gerek işçiler gerek göçmenler toplum içerisinde vardır ancak verili kodlamaya sığmayan ya da ondan kaçan temsil edilmeyen bir boşluğu dolayısıyla bir çokluğu meydana getirirler.

1.2. OLAY

Badiou'nun felsefesinde hakikat sürecine giden yolda bizi ilk olarak *olay* kavramı karşılar. Badiou'da en yaygın olarak bilinen ve çokça da tartışılan bu kavram onun felsefesinin bir nevi ateşleyicisi ve odak noktasıdır. Bu kavram radikal yenilenme potansiyelinin Badiou'da en fazla tezahür ettiği ya da görünür olduğu güçlü tekillik olarak ortaya çıkar. Olay felsefesinde temel sayabileceğimiz bazı odak noktalarından bahsedilebilir. Olay felsefesinde en temelde nedensellik ile olan bağ koparıldığı⁸¹ gibi aşkınlık yerine içkinlik temele alınır: “Olay mantığı tarafından koşulları geliştirilen genel sorun içkinlik sorunudur: bu dünyaya inanmak, yani ıraksamayı, ayrı türdenliği, birlikte-olanaksızlığı kendi üstüne alan bir dünyaya inanmak.”⁸² Ayrıca her olay tekil olduğu gibi olay düşüncesinde birlik yerine çokluk ikame edilir. Bu özellikler temelinde Badiou'nun olayına bakılabilir.

⁸⁰Çetinkaya, 157-158.

⁸¹Deleuze için Stoacıların önemi tam da bu noktada ortaya çıkar. Çünkü Hume'dan önce Stoacılar bu bağı koparmışlardır. Deleuze, *Anlamın Mantığı*, 190.

⁸²François Zourabichvili, *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç), Bağlam Yayınları, İstanbul 2001, 144.

Badiou hakikatin köklerini, mevcut olana ya da bilgi alanına değil de namevcut olana bağlama anlamında radikal dışarı* denilen bir kayboluşta bulur. Buradaki namevcut kavramı, dünyanın bir parçası olmakla birlikte ona “asgari bir yoğunluk” düzeyinde katılan unsuru gösterir. Örneğin; Marks’ın proleterya kavramı topluma ait olmasına rağmen toplumda kendi işlevi bakımından asgari bir varlık derecesinde bulunur. Olay meydana geldiğinde bu “namevcut, asgari varoluştan azami varoluşa geçer”. Komünizmin ünlü cümlesiyle “bir hiçtik, her şey olacağız”.⁸³ Badiou, durumu “bir anlığına takviye eden ve asgari varoluştan azami varoluşa geçişi sağlayan bu kökensel kayboluşa ya da temsil edilemeyen unsura *olay* der.⁸⁴

Bedenlerin ve dillerin özel durumlara mahsus biçimde normal düzenlenişlerinden kopuşunu özel bir dünyada beliren koşullarını “olay” olarak adlandırıyorum. Burada önemli olan bir “olay”ın, duruma içkin veyahut dünyanın aşkınsal kurallarına bağlı bir olasılığın gerçekleşmesi olmadığını anlamaktır. Olay yeni olasılıkların yaratılmasıdır. Sadece olası hedefler katında değil, aynı zamanda olası olanların olasılığı düzeyinde bulunur.⁸⁵

Badiou’da olay dünyanın normal seyrinden ya da durumdan bir kopuş olarak anlaşılır. O, olayla ilgili olarak iki şeyin altını özellikle çizer. İlk olarak olay yeni olasılıkların ortaya çıkarılmasıdır. Bu olasılıklar durumda içerilen bir şey olmasına rağmen, duruma ait olan bir şey değildir. Durumdan kopuştur. Ancak her yeni ya da değişiklik de olay değildir. İkinci olarak olayın durumdan kopuş olması her ne kadar akıllara mucize tarzında, aşkınsal bir şeyi getirirse de Badiou bu olasılıkların aşkın olmadığını özellikle belirtir. Örneğin; Spinoza mucizeyi “nedenleri açıklanamayan bir olay” olarak tanımlar. Aynı şekilde Badiou’da normal seyrin dışında bir olay verince insanlarda aşkınsal olanı bekleme alışkanlığı gelişir. Bu noktada olayın ortaya çıkışının açıklanamadığı ve mucize olarak kaldığı eleştirisi yapılır. Badiou, aşkınsallığı reddettiği

*Radikal bir dışarı fikri Lacan’ın bu anlamda en önemli katkısı sayılabilir. Çünkü felsefede özellikle son dönemlerde gerek Foucault, gerek Derrida gerek Deleuze ve gerekse Badiou ve daha birçok ismin temel uğraşı iktidarın ve söylemin tahakkümüyle mücadele etmek olarak görülebilir. Bu bağlamda bir direniş siyaseti geliştirmenin amacını güderler. Bu direniş siyaseti bir dışarıya ihtiyaç duyar. Çünkü yerin tuzakları dedikleri şeyden bu sayede kurtulabilirler. Bu ister bir iktidar yeri olsun isterse bir direniş yeri. Bu dışarıyı Lacan temin eder. Bu öyle bir dışarıdır ki iktidar ve söylem dünyasının ya da simgeleştirme yapısının içinde ancak “bir yolunu bulup bu yapıdan kaybolan bir şey” ya da simgeleştirmeye direnen bir şeydir. Simgeseli ya da iktidar ve söylemin yapısını aşamaz, çünkü varoluş yeri burasıdır. Bu bağlamda onun ki mekânsal bir dışarılık değil radikal bir dışarılık ya da dışlanmış iç olmaktır. Bir eksiklik ki temsil edilemez ve boşluktur ki doldurulamaz. Dolayısıyla yerin tuzaklarından korunulmuş olunur ki bu “bir mevcudiyet değil daha çok yaratıcı ve kurucu bir namevcudiyettir.” Saul Newman, *Bakuninden Lacan’a*, (Çev.: Kürşad Kızıltuğ), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, 235.

⁸³Zizek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, 810.

⁸⁴Badiou, “Hakikat, Zorlama ve Adlandırılmayan”, 697.

⁸⁵Alain Badiou, *Komünist Hipotez*, (Çev.: Oylum Bülbül), Encore Yayınları, İstanbul 2011, 190.

için olay kavramı *dünyevi mucize*⁸⁶ olarak karşımıza çıkar. Bu dünyevi mucize yani onun deyişle olay “beden ve dillerin normal düzeninden bir kopuş”u gerçekleştirir. Yani olayın iki temel yönü vardır; “olay hem konumlanmıştır – şu ya da bu durumun olayıdır –, hem de eklenti niteliğindedir; yani durumun bütün kurallarından kesinlikle kopmuştur, onlarla hiçbir ilişkisi yoktur.”⁸⁷ Olay, duruma eklenti niteliğindeki içkin bir kopuştur. Çünkü kanıtlanabilir yahut nesnel bir içeriğe sahip olmayan olayın her ne kadar *olduğu* (happening) ispatlanamasa da olumlanıp ilan edilebilir. Sonuç olarak özne ve hakikat gibi olay da tek bir olumlama sürecinin görünüşü ya da yönüdür.⁸⁸ Bu olayın bir durum içerisinde ortaya çıktığı unutulmamalıdır. O hâlde Badiou’da olay şu şekilde özetlenebilir:

1. Olaylar nadirdir (rare).
2. Olaylar iyi tanımlanmış uzaysal-zamansal bir lokasyona sahip değildir, çünkü onlar verili sabit bir durum içerisinde tanınmazlar.
3. Olay hakikatle önemli bir felsefi ilişkiye sahiptir.
4. Mantıklı ve öznenin sebep olduğu eylemler dizisi bir olay ortaya koyar ve onu izler.
5. Olaylar siyasi deneyi ve etik davranışları örgütler ve yönlendirir.
6. Olaylar arasındaki ilişkiler özgür kararlarla noktalanmış pek çok mantıksal çıkarım meselesidir.⁸⁹

Badiou’da olayın en belirgin yönü onun nadirliğidir. Bu nadirliğe durum tarafından belirlenmemişlik de eklenebilir. Bu anlamda o, durumda bir kırılma ya da kopuş gerçekleştirir. Badiou’da olayın tanımlanmasına yönelik birçok şeyden bahsedilse de olayın doğası tam olarak netlik kazanmaz. Çünkü bir olayı olay olarak adlandırabilmek için “ne ölçüde kaydadeğer olması” gerektiği tam anlamıyla net değildir. Hewlett’in de ifade ettiği üzere Badiou tarafından verilen Fransız Devrimi, Galileo’yla birlikte matematiksel fiziğin ortaya çıkışı gibi örnekler, önemi herkesçe kabul edilen olaylardır. Bu nedenle de insanlar bu olayların olay olma niteliğinden şüphe etmez. Ancak bir aşk karşılaşmasında bu nadirlik ne kadar sağlanır. Hewlett

⁸⁶Raymon Lotta-Nayi Duniya-K.J.A., *Alain Badiou Eleştirisi: Burjuva Dünyasına Hapsolmuş Bir Komünizm*, (Çev.: Selen Göbelez-Barış Şannan), Patika Kitap, İstanbul 2014, 176.

⁸⁷Badiou, *Etik*, 72.

⁸⁸Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 139.

⁸⁹Brent Adkins, “Deleuze and Badiou on the Nature of Events”, *Philosophy Compass* 7/8 (2012), 512-513.

olayla ilgili bunun gibi daha birçok soru ile Badiou'yu karşılar:

(...) Bir kimse “sıradan” bir olaya da sadakat duyup özne olabilir mi? Bir olayın evrensel bir değeri olmalıdır, fakat olay bu kadar öznel tanımlandığında bunun nasıl bir anlamı olabilir? Ya da mesela tarihleri boyunca daha fazla devrime sadakat duyan Fransızların, halihazırdaki sosyoekonomik ve siyasi konumlarına ani ve büyük çaplı pek az sayıda değişim geçirerek eriştiklerini öne sürebileceğimiz İngilizlere nazaran daha fazla mı öznellik taşıyorlar?⁹⁰

Olayın nadirliğinin ya da herhangi bir olayın Badioucu anlamda bir olay niteliği kazanabilmesinin temel bir formülü yoktur. Badiou burada bu olaya karar verme sorumluluğunu özelden bireyin kendisine yüklediği için bu karar her zaman tartışmaya açıktır.

Badiou'nun böyle bir dünyevi mucizeye ihtiyaç duymasının nedeni ne olabilir? Olay her alanda gerek bilgi alanında gerek sanatsal alanda bir kırılmaya işaret eder. Ama Badiou'da en çok da siyasi alanda bir kırılmanın göstergesidir. Marks, felsefede artık asıl olanın dünyayı yorumlamak değil değiştirmek olduğunu söylemiştir. Belki de bir marksist olarak Badiou'da bu değişimi olay dediğimiz bir kopuşla gerçekleştirmeye çalışır. Çünkü olay “statükoda özgürlüğü kırılma olanağına işaret” eder.⁹¹ Yani olay Badiou'da devrimin olanağı olarak görülebilir. Ancak Badiou, Marks'ın bu ifadesinin ilk kısmını eleştirir. Bu ilk kısmında Marks'ın filozoflara ya da felsefeye yüklediği yorumlamak vasfının gerçek anlamda felsefenin niteliğini tam anlamıyla yansıtmadığını ya da kendi ifadesiyle felsefeye hakkını teslim etmediğini düşünür. Ona göre yorumlama yapmak “mitler, dinler ya da bilgelerin” esas niteliğidir.⁹² Bu felsefenin yolunun yorumlama ile hiç kesişmediği anlamına gelmez. Ama felsefenin esas niteliği yorumsal değildir, kavramsaldır. Bu anlamda Badiou felsefeyi bilimlere özellikle de matematiğe dayandırır. Daha öncede bahsedildiği üzere Badiou işe birtakım siyasi kaygılarla ya da siyasi amaçlarla başlar: “Böylece, dünyanın gitgide daha da büyük bir felaket ve dehşetin içine doğru sürüklendiği ve radikal olasılıkların soğuk ve kasvetli görüldüğü bir zamanda, Alain Badiou olayın dünyevi mucizesini takdim eder. Bu, bizi

⁹⁰Hewlett, 57-58.

⁹¹Lotta, Duniya, K. J. A., 169.

⁹²Alain Badiou- Jean-Luc Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, (Çev.: A. Nüvit Bingöl-Levent Konca), Metis Yayınları, İstanbul 2017, 43.

baskıcı bugünden “kurtaracak” *deux ex machina** umudu ve olasılığıdır.”⁹³ Yani özgürleştirici bir siyaset, olay ile birlikte mümkün kılınır.

Olayın ortaya çıkışı ya da Badiou’nun olay örneklerine bakıldığında felsefenin koşulu denen bilim, sanat, siyaset ve aşk olmak üzere dört alana karşılık gelen örnekler dikkati çeker: “Aiskylos’la birlikte teatral Tragedyanın ortaya çıkışı; Galileo’yla birlikte matematiksel fiziğin zuhur edişi; bütün bir hayatı değiştiren bir aşk karşılaşması; 1789 Fransız Devrimi.”⁹⁴ Badiou, bu verdiği örneklerin dışında Aziz Paul’u da bir olay örneği olarak verir. Böyle dinsel bir figürün Badiou’nun olayında yer alması şaşırtıcı gelebilir. Ancak Badiou, Aziz Paul’un kendisi için bir havari ya da aziz olmadığı gibi, onun ilan ettiği iyi haberler ya da ona ithaf edilen tarikatla da ilgilenmediğinin altını çizer. Badiou için önemli olan Aziz Paul’un öznel bir figür olarak var olmasıdır. Badiou, Aziz Paul’u “hakikat-usûlünün biçimsel şartlarının anti-felsefi teorisyeni” olarak görür.⁹⁵ M.Ö. 5’te Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğan Aziz Paul o dönemde Hristiyanlara eziyet eden bir mezhebe bağlıdır. Bu eziyetleri sürdürmek için gittiği Şam yolunda ona hem hakikati hem de hizmetini vahyeden bir ses duyar. Yaşadığı bu deneyimle Hristiyan olur. Bu din değiştirme hiç kimse tarafından gerçekleştirilmez. Yani Paul bu dönüşümü kilisenin temsilcileri aracılığıyla yapmaz. Şam yolundaki rastlaşmayı Badiou, olaya benzetir. Yolun anonimliğinde meydana gelen bu olay İsa’nın dirilişi olan uygun olayın öznel işaretidir. Aziz Paul kendi içinde öznenin yeniden dirilmesidir.⁹⁶

Buna göre Badiou açısından önemli olan İsa’nın dirilişidir: İlk olarak İsa’nın çarmıhta ölmesi inancı, sonsuz hakikatlerin dünyaya içkin olması ya da ona insanlar tarafından erişilebilen bir şey olması olarak yorumlanabilir. İkinci olarak Tanrı’nın dirilmek için insan olma ve ölüm deneyimlerini yaşama zorunluluğu insanın ebedi yaşama ulaşabilmesinin imkânını gösterdiği gibi her insanın Hakikat-olayı’nın bir faili olabileceğini gösterir. Yani sonsuz bir alana, sınırlı bir varlığın ulaşma olanağını gösterir. Badiou, Aziz Paul’deki İnanç, iman, umut ve aşk dörtlüsünü olay felsefesinin

*“makineden tanrı”, beklenmedik, yapay veya imkânsız bir karakter, alet veya olayın beklenmedik bir yerde aniden ortaya çıkması.

⁹³Lotta, Duniya, K. J. A., 176.

⁹⁴Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 30.

⁹⁵Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, (Çev.: Şamil Can), Epos Yayınları, Ankara 2003, 173.

⁹⁶Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, (Trans.: Ray Brassier), Stanford University Press, California 2003, 1, 17.

bakış açısından yorumlar: Badiou açısından olay, İsa'nın dirilişidir. İnanet (grace) bir olasılık figürü olarak algılanır. Badiou'nun kategorisinin en görülmeye değer modernizasyonu bir olasılık figürü olarak inayetin post-temelci yeniden çerçevelenmesinde bulunulmasıdır. Yani inayet olay (İsa'nın dirilişi)'dir ve ne öngörülebilir ne de hesaplanabilir. İnanet olayın bu hesaplanamazlığından ortaya çıkar: "Biz artık yasanın değil inayetin kuralı altındayız."⁹⁷ Çünkü Badiou'ya göre yasa yüklemcil (predicative), özel, taraflı ve devletin düzenine aitken olaysal hakikat; sayı, yüklem ve kontrolün ötesindedir. İnanet'te bu yasanın karşısındadır. Badiou'nun burada olaya dayalı bir inayet materyalizmi öngördüğü söylenebilir.⁹⁸

İman, Aziz Paul'da bu olayın gerçekleştiğine dair gösterilen inanç iken Umut, olay ile birlikte ilan edilen "nihai uzlaşmanın/bütünleşmenin (son hüküm gününü)" gerçekleşeceğine dairdir. Aşk ise hakikat sürecinde olayı hakikate taşıyan sadakatle benzeşimli olarak açıklanır. Buna göre aşk; umudu hayata geçirmeye dair verilen savaş ya da sarfedilen çabadır.⁹⁹ Badiou bu örneği neden felsefenin dört koşulu olan bilim, sanat, siyaset ve aşkta değil de dinde verir. Bu durum bazı temel tartışmalara da yol açar. Bunlardan biri olarak Critchley'in eleştirisi verilebilir. Critchley, Badiou'ya dinin neden felsefenin beşinci koşulu olarak verilmediğini sorar.¹⁰⁰ Bu soru Badiou'nun öğrencisi Peter Hallward'ın, Critchley'in bu eleştirilerine karşı yazdığı bir makaleden hareketle cevaplanabilir. Peter Hallward, Badiou için dinin neden etik eylemler için bir koşul olmayacağını açıklar.¹⁰¹ Hallward'a göre Critchley, Badiou düşüncesinde matematiğin oynadığı temel rolü görmezden gelir. Critchley, özellikle Badiou'nun sisteminin gelişimindeki her bir aşamada farz edilen sonsuzluk aksiyomunun belirleyici sonuçlarına hiç dikkat etmez. Bir (One)'in tutarlı kapsayıcı kavramının yıkımıyla Badiou, Tanrı'nın varolmayışının (non-existence) kesin ya da kati kanıtını savunur. Hatta bu konuda Nietzscheci olduğuna vurgu yapar. Bu anlamda Nietzsche'nin dediği gibi gerçekten Tanrı'nın öldüğünü söyler: "Eğer ölmüşse, öldü. Onu ciddiye almalısın. 'Dinin geri dönüşü' o halde bir başka şeyi gölgeler, kesinlikle buna ikna oldum. Din,

⁹⁷Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, 75.

⁹⁸Marchart, 125-126.

⁹⁹Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 163-164.

¹⁰⁰Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2010, 58.

¹⁰¹Peter Hallward bu makalede Simon Critchley'in Badiou'nun pozisyonuna yönelttiği üç eleştiri ya da itiraza cevap verir. Burada konu ile ilgili olarak ilk itirazın cevabına yer verilmiştir.

aslında, politik ayrışmanın/çürümenin (decomposition) maskesidir. Yani onun yaşaması değil. Her maske, bir anlamda, bir ölüm maskesidir.”¹⁰² Badiou Tek bir, evrensel, her şeyi kapsayan bütünlüğün matematiksel olarak tutarsız olduğunu ileri sürer. Bundan hareketle Hallward, Badiou’nun felsefesinin ontolojik olarak ateist olduğunu ortaya koyar. Her ne kadar Badiou, kesin bir hakikat kavramının üzerinde dursa da düşüncesi ya da sadakat modeli dini sadakat değil ancak saf ve basit matematiksel dedüksiyondur.¹⁰³ Bunların dışında şöyle bir açıklama da yapılabilir ki o da Aziz Paul’e artan ilgi dini bir yakınlıktan ziyade Badiou’nun deyişiyle, “ahlaki göreceliğin, cemaatçi bir kimlik siyasetinin ve küresel kapitalizmin damgasını vurduğu bir çağda evrensel yönelik yeni bir militanlık talebi olarak” da görülebilir. Ancak Critchley ve Agamben, Aziz Paul’ün siyasetinin Badiou’nun bahsettiği gibi evrenselcilik savunusundan ziyade “çerçöpten kurulan bir siyaset” olduğunu iddia ederler.¹⁰⁴ Yani evrenselciliğe karşı olarak dipte köşede kalan, kenara itilen siyaseti. Diğer taraftan Zizek ise verilen örneğin koşullardan birine karşılık gelmemesini kendince şöyle yorumlar: “...acaba dini (Hristiyanlığı) bu durumun ‘semptomal bükülüğü’, Hakikat alanına onun bilinen parçalarından biri olmaksızın ait olan unsur olarak görmemiz gerekmez mi?” Zizek bu yorumunu bir adım öteye götürür ve hakikat olayının dine değil, İsa’nın doğumu ve ölümünü odak noktası olarak alan Hristiyanlığa dayandığını ifade eder ve hatta Badiou’nun “Pascal ve Malebranche’tan bugüne, Fransız Katolik dogmatistleri geleneğindeki son büyük yazar olarak da” okunabileceğini iddia eder.¹⁰⁵ Ama sonuç olarak Badiou’nun bu örneğinde önemli olan olay ve öznenin oluşumu arasındaki bağlantıdır. Bu olay örneği belki de Critchley’in kitabının adında olduğu gibi *İmansızların İmanına* bir örnek olabildiği gibi Badiou’nun dinin felsefi bir koşul olarak verilmesinde her şeye rağmen yaşadığı kafa karışıklığını gösteren bir işaret olarak da değerlendirilebilir. Çünkü Badiou’nun sadakat, hakikat, evrensellik ve sonsuzluk gibi temel kavramları onun felsefesine bir nebze de olsa Hristiyan bir izlenim katıyor gibi gözükür. Aslında vurgu tam da evrenselciliğin köklerine yöneliktir. Badiou, evrenselciliğin doğumunu erken dönem Hristiyanlığa yerleştirir. Evrenselciliği,

¹⁰²Alain Badiou-Fabien Tarby, *Philosophy and The Event*, (Trans.: Louise Burchill), Polity Press, USA 2013, 30.

¹⁰³Peter Hallward, “Ethics without others; A reply to Critchley on Badiou’s Ethics”, *Radical Philosophy*, 102 July/August 2000, 27-28.

¹⁰⁴Simon Critchley, *İmansızların İmanı*, (Çev.: Erkan Ünal), Metis Yayınları, İstanbul 2013, 169,172.

¹⁰⁵Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 171.

Hristiyanlıkla ilişkilendirmek özgün bir fikir olmamasına rağmen Badiou evrenselciliğin tarihsel anını Aziz Paulcu müdahalenin izlerini takip ederek ona ilginç bir kıvrım (twist) kazandırır. Bu müdahale Aziz Paul'un Hristiyanlığı Yahudi ve putperestlerin bütün özel ya da komüniteryan geleneklerinden özgürleştirmesinde meydana gelir. Aziz Paulcu evrenselcilik kültürel ya da dini tikelcilik ve sosyal farkların ötesinde olma bağlamında boştur. Her özellik potansiyel bir ayak bağı oluşturur. Çünkü hakiki evrensellik herkes için olmak zorundadır. Böyle bir boş bir evrenselliğin kaynağı da Badiou için sadece olaysal olabilir.¹⁰⁶

Olay kavramıyla ilgili olarak Badiou'da temel problemlerden biri varlık ile olan bağın nasıl kurulacağıdır. Badiou varlık ve olay arasındaki bu bağ sorununu çıkarma/eksiltme (subtraction) kavramıyla çözer. Çıkarma/eksiltme (subtraction) kavramıyla varlıkta, olay için bir başlangıç yapma imkânı doğar. Yani “varlığın düzeninde Olay'a kapı aralayan şey çıkarma/eksiltme (subtraction) hareketidir.”¹⁰⁷ Badiou hakikat ve anlam arasında bir süreklilik farz etmediği gibi bu süreklilikte bir kırılma meydana getirir. Badiou'da “felsefe, zemin olarak boşluktan birlikte-mümkün (compossible) hakikatler çıkarır. Bu şekilde, felsefe düşüncüyü her mevcudiyet önvarsayımından çıkartır/eksiltir (subtracts).”¹⁰⁸ Bu boşluk ve çıkarma sayesinde hakikat ve anlam arasında var olduğu farz edilen süreklilik kırılmaya uğratılır.

Badiou “Destruction, Negation, Subtraction” adlı bir seminerde yeniliğin ortaya çıkışının bir olumsuzlama ile gerçekleştiğini ya da olumsuzlamayı işaret ettiğini söyler. Kendisi bu olumsuzlamanın olumlayıcı ve olumsuz kısmının mevcut olduğunu ileri sürer. Badiou olumsuzlamanın olumsuz kısmını yıkım (destruction) olarak adlandırırken olumlayıcı kısmına ise çıkarma/eksiltme (subtraction) adını verir. Hatta bu ikisi arasındaki ilişkiyi Kantçı bir sloganı uyarlayarak şu şekilde bağlar: Çıkarmasız/eksiltmesiz (subtraction without) yıkım kördür (ve nihilizmle sonuçlanır) yıkım olmadan çıkarma/eksiltme (subtraction) yetersiz kudretsizdir.¹⁰⁹ Esasında Badiou burada yıkımdan ziyade çıkarma/eksiltme (subtraction) mantığıyla iş yapar. Bu çıkarma

¹⁰⁶Marchart, 124-125.

¹⁰⁷Zizek, *Hiçten Az; Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, 811.

¹⁰⁸Alain Badiou, “Felsefenin Tanımı”, *Felsefe için Manifesto*, (Çev.: Nilgün Tatal-Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir 2005, 139; bkz., Alain Badiou, “Definition of Philosophy”, Alain Badiou, *Conditions*, (Trans.: Steven Corcoran), Continuum, London 2008, 24.

¹⁰⁹Frank Ruda, “Subtraction – Undecidable, Indiscernible, Generic, Unnameable”, *Badiou Dictionary*, (Ed.: Steven Corcoran), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, 335.

olumsuzlamanın ufkunda olmasına rağmen olumsuzlamanın olumsuz kısmından yani yıkımdan ayrı var olur. Yani Badiou yıkım olarak adlandırdığı şeye karşı, çıkarma/eksiltme (subtraction) kavramını önerir. Badiou yirminci yüzyılın başlangıcı kadar erken önceki sekansın kendisinden, kendisini dominant bir yoldan farklı, mümkün bir alternatif bir yol olarak sunan şeye çıkarma/eksiltme (subtraction) dediğini söyler. Bu antagonizma ve devrimden sonra gelen bir fikir değildir sadece. Bu, antagonizm fikirleriyle formalizasyonu basitleştirme, yeninin mutlak ortaya çıkması ve benzeri fikirlerle ifade edilen bir fikirdir. Badiou, çıkarma/eksiltme (subtraction) fikrindeki güzergahını *Yüzyıl* adlı eserinde verir. Başlangıçta *Özne Teorisi (Théorie du sujet)*'nde "Eksik ve Yıkım"¹¹⁰ başlıklı bölümde yıkım düşüncesinin ardına sığınsa da sonrasında *Varlık ve Olay (L'être et l'événement)* adlı eserinde bir özeleştiriyi yaparak "eksiltmeli* bir olumsuz düşüncesinin yıkımın ve arınmanın kör buyruğunu aşabileceğini" gösterdiğini ifade eder. Badiou yıkım ve çıkarma arasındaki farklılığı bir örnekle netleştirmeye çalışır. O, bunun için 1878'de Kiev'de doğan bir ressam olan Maleviç'in 1918 yılında yaptığı *Beyaz Zemin Üzerine Beyaz Kare* tablosunu ele alır. Bu resimde renk ve biçim ortadan kaldırılırken korunan sadece *geometrik bir ima*'dır. Bu da Badiou tarafından minimal farklılığın desteklenmesi olarak yorumlanır: "...zeminin ve biçimin soyut farkı ve özellikle de beyazla beyazın hiçe indirgenmiş farkı, Aynı'nın farkı, yitip giden farklılık..." Badiou tarafından ayırt edilen böyle bir tablonun çıkış noktası kendisinin minimal farklılık dediği minimal yarı (gap) olarak adlandırdığı şeyde bulunur ve onun bu minimal farklılığın ele geçirilmesinden oldukça büyük sonuçlar çıkardığı da söylenebilir. Maleviç'in tablosunda yıkıma ya da antagonistik çelişkiye öncelik verilmekten ziyade çıkarmaya/eksiltmeye (subtraction) ya da minimal farklılığa öncelik verilir. Bu tablonun yıkım olarak görülmemesinin sebebi onun gerçeği özdeşlik değil de mesafe olarak görmesidir. Gerçek-taklit meselesi, Hegel'de olduğu gibi, "gerçeği tek başına bırakan bir arınma" yoluyla değil de mesafenin gerçekliği üzerinden anlaşılabilir çözümlenir. Badiou için minimal mesafenin kurgulandığı an, *Beyaz Kare*'dir.¹¹¹ Zizek,

¹¹⁰Alain Badiou, *Theory of the Subject*, (Trans.: Bruno Bosteels), Continuum, London 2009, 132.

*İngilizce'de *subtractive* olarak verilen bu kavram farklı kaynaklarda farklı şekillerde verilmekte olup kimi zaman *eksiltmeli* olarak kimi zaman *çıkarm* olarak çevrilmektedir. Bu metinde *subtract* kavramı için çıkarmak/eksiltmek, *subtraction* kavramı için çıkarma/eksiltme ve *subtractive* kavramı içinse *çıkarmasal/eksiltici* kavramı tercih edilmiştir.

¹¹¹Alain Badiou, *Yüzyıl*, (Çev.: Işık Ergüden), Sel Yayınları, İstanbul 2010, 64-65; bkz., Badiou-Hallward, "Beyond Formalisation an Interview", 119.

Badiou'nun çıkarmasının/eksiltmesinin Hegel'in *Aufhebung*'u* gibi işlediğini düşünür. Burada çıkarmanın/eksiltmenin *Aufhebung* gibi üç farklı anlam katmanı içerdiğini ve Badiou'nun çıkarmasının/eksiltmesinin Hegel'den farklı olarak bu üç boyutun birliği olarak görüldüğünü iddia eder: “(1) geri çekilmek, bağı koparmak; (2) bir durumun karmaşıklığını minimal farkına indirmek; (3) mevcut düzeni yıkmak.” Oysa ki Badiou, Maleviç'in tablosu örneğinde de gösterdiği üzere çıkarmalı bir olumsuz düşüncesi yıkım ve arınmayı aşar. O, Hegel'de olduğu gibi gerçekliği özdeşlik olarak ele almaz, onun odaklandığı özdeşlikten ziyade minimal farktır.

Badiou olayın ortaya çıkışından sonra onu hakikate taşıyacak olan ‘karar verilemezlik, müdahale, adlandırma ve sadakat’ gibi hakikat sürecini oluşturan bazı temel kavram ve işlemlerden bahseder. Çünkü olay “ortaya çıkar çıkmaz kaybolan tehlikeli, öngörülemeyen bir eklentidir.”¹¹² Bu nedenle onu hakikate bağlayan bazı işlemlere ihtiyaç duyulur. Bu kavramlardan birincisi *karar verilemezlik*'tir. Badiou için “her olay karar verilemez kavramına bağlıdır.”¹¹³ Karar verilemez kavramı olayı olay yapan temel bir özellik olduğu gibi olayın duruma ait olup olmadığını söyleyememe durumudur. Olay; “Sistem'in, ontolojik statükonun, ‘şeylerin hâlinin’ bakış açısından” karar verilemezdir. Burada olayın karar verilemez oluşu, onun hiçbir “ontolojik garanti içermediğinin” ya da mevcut bir durumdan çıkarılamadığı gibi duruma da indirgenemeyeceğinin göstergesidir.¹¹⁴ Olayın karar verilemez oluşu olaya özneyi dahil eder yani karar verilemez olaya karar verici rolüyle özne dahil olur.¹¹⁵ Bu karar verilemezlik sayesinde müdahale mümkün olur. Karar verilemezlik, seçikleştirilemez bir durum karşısında olmak olarak görülür ki Wittgenstein'a atıfla “seçikleştirilemez karşısında susmalı” buyruğuna tam karşıt olarak Badiou tam da bu seçikleştirilemez üzerine konuşmak gerektiğini söyler. Bu karar verme sürecinde bu karar verilemezlik sayesinde birey olaya dahil olarak özne olma sürecine girer. Çünkü bu hakikat sürecinden önce özne yoktur, insan hayvan vardır. Özne bu süreçle birlikte ortaya

* Almanca bir terim olan bu kavram Hegel ve Marx'ta ‘ortadan kaldırma’ ve yıkma anlamlarında kullanılır. Ancak o Hegelci literatürde bu kavram bir bütün olarak diyalektiği ifade ettiğinden sadece ortadan kaldırmak anlamında değil aynı zamanda ‘saklamak’, ‘muhafaza etmek’, ‘yükseltmek’ anlamlarında da kullanılır. Bir anlamda tez-antitez-senteze karşılık gelecek şekilde “Yok etmek, saklamak ve yükseltmek” olan üç kavramı da bünyesinde barındırır. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 158.

¹¹²Badiou, *Etik*, 72.

¹¹³Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 30.

¹¹⁴Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 163-165.

¹¹⁵Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, Metis Yayınları, İstanbul 2013, 254.

çıkar.¹¹⁶ Aslında insan hayvanı özne konumuna yükseltme yeni bir teşebbüs değildir. Modern düşünce “kozmos’un ve kutsallığın yerine insanı” geçirince cevaplandırılması elzem olan bir problem ortaya çıkar: “İnsan doğasında ne gibi bir olağanüstülük buluyoruz ki, kozmos’u ve kutsallığı anlamamızı sağlayan eskilerin yerine, yeni bir *theoria*, bir ahlak ve bir kurtuluş doktrinini insan üzerine inşa etmek mümkün olabiliyor?” Bunu anlama çabası, insanları kendilerini en yakınlarındaki varlık olarak hayvanla bir kıyaslamaya iter. Çünkü; herhangi bir varlığın özünü iyi bir şekilde kavrayabilme ya da onu diğerlerinden ayırt etmenin en iyi yöntemi onu, kendisine en yakın olarak görülen varlıkla mukayese etmektir. Bu mukayesede insan ve hayvan arasındaki fark çok derinleştirilebildiği gibi insanı, insan hayvan olarak adlandırmaya götürecek kadar da yüzeyselleştirilebilir. İnsan hayvan isimlendirmesi bize çok da yabancı değildir. İnsan dediğimiz bu ucube hayvan 18. yüzyıl filozofu Jean Jacques Rousseau’nun felsefi bir mirası olarak görülebilir. Çünkü Rousseau, Descartes’ın hayvanı makineye indirgeyen onu zeka, duygulanım ve iletişim gibi her tür yetiden mahrum bırakan makine hayvan anlayışına karşı olarak bu ayrımı bir “derece farkına” indirir. Günümüzde hayvanlar ile ilgili olarak yapılan araştırmalar onların bilindiklerinden daha karmaşık varlıklar olduğu noktasında Rousseau’yu doğrular niteliktedir. Rousseau insanı hayvandan ayıran ölçütü *mükemmelleşme* ve *özgürlük*’te bulduğu gibi felsefe tarihindeki birçok isimde bu ölçütü kendi sistemine uygun olarak belirler. Örneğin; Feuerbach dini, Marx üretimi bu noktada ayırt edici olarak görürken Heidegger insanı varlık sorusunu sormasıyla ayrı bir yere koyar. Aslında temelde Rousseau’nun da söylediği gibi insanı hayvandan ayıran en temel özelliği onun kendi kendini aşabilen bir varlık olmasıdır. Rousseau’nun bu fikri yirminci yüzyılda *Les Animaux dénaturés* (Ucube Hayvanat) isimli kitapta gösterildiği üzere bir araştırmaya konu olur. Bu kitapta Yeni Gine’ye giden bir grup bilim adamının macerası anlatılır. Bilim adamlarının böyle bir yolculuğa çıkmalarındaki amacın, insan ve hayvan arasında varolabilecek türleri bulmak ya da zincirdeki eksik halkaları tamamlamak olduğu söylenebilir. Orada tam da aradıkları tarzda insan ve hayvan arasında “ ‘aradaki’ yaratıklardan müteşekkil yaşayan bir koloni” ile karşılaşılır. Bu kolonidekiler maymunlardır, ama garip olan bu maymunların mağarada yaşayıp ve şaşırtıcı bir biçimde ölümlerini gömmeleridir. Ayrıca kendilerine ait ilkel olarak kabul edilebilecek

¹¹⁶Badiou, *Etik*, 12; bkz., Çetinkaya, 146.

bir dile de sahiptirler. Bilim adamları bunlara *Tropiler* adını verirler. Burada düşünülmesi gereken problem bunlara insan mı yoksa hayvan mı denileceğidir? Kitabın kahramanı bu paradoksu açıklayabilmek adına bir dişi ya da kadın tropiden çocuk yapar. Çocuğun olması onların insan olma ihtimalini kuvvetlendirir. Çünkü biyologların büyük çoğunluğunda “aynı türden canlıların aralarında çoğalabildikleri” gibi bir kabul vardır. Ancak kesinliğe ulaşamaz. Bu kez kitabın kahramanı “adaletin hüküm vermesi” adına bu çocuğu öldürür. Şimdi tüm İngiltere’yi ilgilendiren bir dava söz konusudur. Bu davaya Yargıcın karısı nihai ya da makul çözümü bulur. Ona göre Tropiler insandır. Çünkü onların ölümlerini gömme gibi bir töre ya da geleneğe sahip olmaları “metafizik bir sorgulamanın varlığını” ortaya koyduğu gibi doğayla aralarına bir mesafe koydukları anlamına da gelir. Çünkü insan ve hayvanın doğayla ilişkisine baktığımızda hayvan doğayla bir olduğundan, doğayı sorgulayamaz. O, doğayla özdeşleşip, onun içinde eridiği için doğayla birdir. İnsan ise tam tersine doğaya aşırılık içindedir, doğanın yasalarının dışına çıkabilen doğadışı bir canlıdır. Böyle olduğu için de insan ikidir. Yani; insan ve doğa arasında bir mesafe söz konusudur.

Nitekim bu mesafe sayesinde tarih ve kültür sahnesine adım atabildik; bu mesafe sayesinde, az önce açıkladığım gibi doğaya çakılı kalmaktan kurtulduk; fakat hepsinden öte, bu mesafe sayesinde dünyayı sorgulamak, onu dönüştürmek, pek güzel söylendiği gibi “idealler” yaratmak, yani iyi ile kötü arasında ayırım koymak mümkün hale geldi. Bu ayırım olmadan ahlak da mümkün olmaz. Doğa bizim yaşamız olsaydı, şayet bütünüyle onun tarafından programlanmış olsaydık, hiçbir etik yargı ortaya çıkmazdı.¹¹⁷

Badiou’da insanı hayvandan ayıran ya da insan hayvan olmaktan kurtaran şey olarak hakikati sunar. İnsan bu süreçle özne olur. Özne olma insanın kendini aşabilmesine ve belki de kendini doğanın, tarihin, toplumun ve kendi belirleyiciliğinden kurtarabilmesine bağlıdır.

Hakikat sürecindeki karar verme’ye döndüğümüzde, Badiou için karar verme, müdahale olarak görülür. Müdahale “... hem olay’ı olay olarak ‘tanımak/adlandırmak’ hem de olay’a ‘sadakat’ geliştirme” gibi iki işlemi kapsar.¹¹⁸ Olayı olay olarak adlandırmak sabitlemedir. Adlandırma bir olay örneği olarak verilen Fransız devrimi üzerinden anlaşılmaya çalışılırsa; ilkin 1789 devrimi Fransızdır. Fakat Fransa ne buna neden olur ne de devrimin olay karakterine isim verir. Birinin Fransa diye adlandırdığı tarihsel durum sadece devrim adındaki olaydan hareketle düşünülebilir. Olayın adı

¹¹⁷Ferry, 105.

¹¹⁸Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'de Etik ve Siyaset*, 255.

sunumun asılı olduğu boşluktan çıkar. Müdahale boşluğa dokunduğu için kendini durumu yöneten bir olarak saymadan çekip çıkarır. Adlandırma eylemi,* temsilin herhangi bir kanununa uymadığı için yasal değildir ve temsilin kanununu sekteye uğratar.¹¹⁹ Adlandırmadaki sabitlemeyi yapan karar vermede risk alan öznedir. Öznenin burada karar verilemez olana karar vermesi sadık olmayla mümkün olabilir.¹²⁰ Badiou *Varlık ve Olay*'da sadakatle ilgili üç ön açıklama yapar. Birincisi bir sadakat olaya bağlı olduğu için her zaman tikeldir (particular). Genel sadık (faitful) eğilim/hal (disposition) yoktur. Sadakat hiçbir şekilde bir kapasite, öznel bir nitelik ya da erdem olarak anlaşılmalıdır. Sadakat durumların incelenmesine dayanan duruma özgü/duruma yerleşik (situated) bir işlemdir. Sadakat olayla fonksiyonel bir ilişkidir. İkincisi bir sadakat durumun çoklu-bir terimi (a term-multiple) değildir. Fakat bir olarak sayma, bir işlem, bir yapı gibidir. Bir sadakati değerlendirmemizi sağlayan şey onun sonucudur. Yani bir olayın düzenlenmiş etkilerinin bir olarak (count-as-one) sayılması. Üçüncüsü ise bir sadakat sunulan (presented) çoklukları fark ettiği ve bir araya getirdiği için bir durumun parçalarını sayar. Sadık prosedürlerin sonucu duruma dahil edilir. Sonuç olarak; sadakat belli bir anlamda durumun statüsünün alanında işler. İşlemlerinin doğasına göre bir sadakat karşı statü (counter-state), ya da alt statü (a sub-state) gibi görülebilir. Eğer burada kurum çok genel manada statünün, temsilin, saymanın sayımı (count-of-the-count); bölgesinde bulunan şey; ait olmadan ziyade dahil etmeyle alakalı olarak anlaşılırsa bir sadakatte her zaman kurumsal bir şey vardır.¹²¹ O zaman denilebilir olay gelip geçicidir, olur ve biter. Sadakat işte burada "...duruma inatla olayın açısından bakma şeklindeki öznel azim"dir.¹²² Yani; olaya sadık kalıp bir şekilde etkisini devam ettirmeye çalışmaktır. Badiou, sadakati hakikatin üretildiği dört alan üzerinden örneklendirir. Örneğin; bu bir aşk karşılaşması olabildiği gibi bir Kültür

* *Logics of World*'de bu adlandırma terk edilir. Bu özne teorisiyle alakalı olarak meydana gelen bir değişimdir. Bu eserde öznenin etkili işleminin artık olayı adlandırmakla alakalı değil bundan ziyade "birleştirilmiş oryantasyonun açıklığını empoze etmeye", yani iki varlığın ortaya çıkmasına mahsus yoğunluğun değerlendirilmesine dayalı olmasıdır. Gabriel Riera, "The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou's Philosophy", *SubStance*, Volume 38, number 3, 2009, 103-104; bkz., Badiou, *Logics of World: Being and Event II*, 46-47.

¹¹⁹Gabriel Riera, "Introduction; Alain Badiou: The Event of Thinking", Gabriel Riera (Ed.), *Philosophy and Its Conditions*, State University of New York Press, United States of America 2005, 10.

¹²⁰Heidegger ile Badiou olayı sadakat süreciyle tanımlamanın ortak bir yolunu paylaşırlar. Heidegger'de bu, kendisinin varlığına bir sadakat ortaya çıkaran kuvvetli bir tahmin aracılığıyla olurken Badiou için bu olayı bir öncekine atfeden bir müdahale yoluyla olur. Riera, "Introduction; Alain Badiou: The Event of Thinking", 9-10.

¹²¹Badiou, *Being and Event*, 233.

¹²²Critchley, *İmansızların İmanı*, 111.

Devrimi ya da Einstein'ın olaya karşılık gelen bilimsel bir devrimi de olabilir. Sadakat işte bu tarz bir olay ile karşı karşıya kalındığında özne alışıldık durumun çerçevesi içerisinde kalmaya devam edemez. Olaya sadık kalmak istiyorsa durumunu olayın yönünde yeni baştan düzenlemesi gerekir.¹²³ Ama sadakat zorunlu değildir. Sadakatin durum içinde ürettiği şey ise son noktada hakikattir. Hakikat Badiou için tamamlanamazdır, o türeyimsel bir sonsuzdur. Badiou hakikat girdabına giren insanı anlatmak için asker metaforunu kullanır. İnsan hayvanın kendini aşan yönü, insan dışı unsurla ilgili simgesel bir temsil üretir ve bunu kahramanlık figürü olarak adlandırır. Asker metaforu da bu “kahramanlık figürünün bir paradigması” olur. Bu metaforda hakikate dahil olan insanın üç temel özelliğine vurgu yapılır:

- Hakikate dahil olan insan tüm insanlar için bir örnek teşkil ettiği için *evrensel*'dir.
- Hiçbir şeyin mümkün görünmediği bir anda insanın potansiyelini, gücünü gözler önüne serdiği için yeni *bir imkân ya da olanak*'dır.
- *İçkin bir ölümsüzlük* üretir. Bu üretme faaliyetinde modern dönemin simgesi olarak görülebilecek iki özellik vardır. Bunlardan ilki bu yaratma ya da üretmenin dinsel bir temeli yoktur. İkincisi içkin bir temelde de ölümsüzlük ya da ebediliğe varılabileceği gösterilir.¹²⁴ Temelde seküler sonsuza ya da sonsuzluğa vurgu vardır.

Badiou ortaya çıkan bu sonsuz hakikati Platon'da olduğu gibi “ölümlü hayatın hizmetine” koşar. Yani, hakikatin bilgiye dönüşü Platon'un *Mağara metaforu*'ndan hareketle izah edilir. Bu mağarada bulunan kişilerden zincirlerinden kurtulup dışarıya çıkmayı başaranlar ilk başlarda İdea güneşine alışmakta zorluk çekseler de zamanla asıl olanın burası olduğunu farkedeceklerdir. Burada Badiou'yu ilgilendiren nokta bu metaforun ikinci kısmı olarak dışarı çıkan kimsenin tekrar içeri girme gerekliliğidir. Nasıl ki Platon'da o kişi gerçekliği, hakikati keşfettikten sonra diğerleri için tekrar mağaraya dönmeli; hakikat de aynı şekilde bilgiden, kanaatlerden farklı olup onlardan ayrılmasına rağmen “yeni bilgilerin bilinen tek kaynağı” olarak duruma ait hâle gelecektir:

¹²³Badiou, *Etik*, 51-52.

¹²⁴Alain Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, (Çev.: Barış Özkul-Erkan Ünal), Encore Yayınları, İstanbul 2013, 58, 62, 68.

Görünüşler mağarasından çıkarak Fikir'e varılır ama Fikir'den hareketle aydınlatılan şeyi aydınlığa kavuşturmak için yeniden mağaraya inmek gerekir. Ve bunu birçok tehlikeyi göze alarak yapmak gerekir. Gerçekte tehlikenin en büyük olduğu an mağaraya geri dönüş ânıdır, o an, hakikatler diye değerlendirdiğimiz şeyler açısından görüldüğü hâliyle dünya, yani başat ideolojiler hakkında kararımızı açıklarsınız. Fakat Platon'a göre, yalnız bu tehlike gerçekleştirilebilir, Fikri ve dolayısıyla hakikate bağlı mutluluğu.¹²⁵

Badiou bu mağaraya geri dönüş meselesini *zorlama* kavramıyla *Varlık ve Olay*'da ele alır. İlk kez Cohen tarafından 1960'ların başlarında matematiksel bir ifade olarak dile getirilen bu kavram; “türsel bir alt kümenin ya da “uzantı”nın bir kümeye eklendiği ve sonrada o kümeye *ait* hâle getirildiği süreçtir/işlemdir”. Bu mağaraya geri dönüş meselesinde *zorlama* kavramı hakikatin bilgiyi zorlaması olarak karşımıza çıkar; Zira bir hakikat ayakta kaldığı takdirde “durumu, kendisini öyle bir şekilde yeniden düzenlemeye zorlayacaktır ki başlangıçta sadece anonim bir kısım [yani bir kümenin alt-kümesi] sayılan bu hakikat en sonunda bir terim [yani bir kümenin elemanı] olarak ve duruma içsel olarak kabul edilecektir.” Bu geri dönüş bir örnekle daha anlaşılır hâle getirilebilir. Galileo'da fiziğin icadı Badiou'nun hakikat sürecindeki olay örneklerinden biridir. Çünkü o, dönemi için devrim niteliğinde bir kırılmadır. Bu olay hakikat süreciyle başlangıçta mevcut bilgiden kopmuş olsa da sonrasında mevcut bilgiyi zorlar ve geri döner. Yani bu, “Galileocu fiziğin teknik makinelere ya da atom teorisinin bombalara ve nükleer santrallere geri dönüşüdür”. Bu şekilde hakikatler insan hayvanın çıkarına geri döner ya da “çıkarcı-gözetmeyen-çıkarcı kaba çıkarcı” dönüşür.¹²⁶ Hakikat zorlama yoluyla mevcut bilgi alanındaki yerini alır.

1.3. ÖZNE

Özne kavramı, Descartes'ın bir keşfi olarak felsefe tarihinde boy göstermeye başladığından beri her düşünür ya onun karşısında ya da yanında yer alarak özne ile ilgili bitmek bilmeyen kavga alanına dahil olur. Çağdaş düşünce de özne tartışmasından nasibini alır. Bu çağda bazı düşünürler, özellikle Lacan, Sartre gibi isimler, özneye dönüş çağrısı yaparken Althusser, Deleuze, Derrida, Zizek gibi bazı filozoflar da onu alabildiğine eleştirir.¹²⁷ Örneğin; Zizek *Gıdıklanan Özne* adlı eserinde özne tartışmasına şu sözlerle dahil olur: “Çağımızda kartezyen öznenin hayaleti kol geziyor” ve “tüm

¹²⁵ Alain Badiou, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl, Yayınları, İstanbul 2015, 72.

¹²⁶ Badiou, *Etik*, 65, 73-75

¹²⁷ Badiou, “Fransız Felsefesinin Macerası”, 54.

akademik güçler bu hayaletin şeytanî etkisini bertaraf edebilmek için kutsal bir ittifak halindeler”.¹²⁸ Badiou böyle bir ittifakın içerisinde yer almaz. O, özneyi ortadan kaldırmak yerine “modern akıl silsilesini kaldığı yerden devam ettirmenin, ‘Kartezyen meditasyon’ soy zincirinde bir adım daha atmanın görev olması” gerektiğini ifade eder ve özneyi yeniden şekillendirmeye çalışır.¹²⁹ Özne daha kapsamlı, daha işler hale getirilmek istendiğinde başvuru kaynak genelde Psikanaliz olur. Çünkü Freud, bilinçdışı kavramıyla “hem bilince sahip hem de onunla sınırlı kalmamış” bir özne resmi oluşturarak özneyi revize etmek isteyenlere yeni bir alternatif sunar. Bu nedenle Badiou’da özne teorisinde Psikanalize başvurur ve ustası olarak gördüğü Lacan’ın özne konusundaki önemini şöyle dile getirir:

Lacan özne kategorisinin artık hükmü kalmamış metafiziğin bir simgesinden ibaret olduğunu düşünen, Foucault gibi “katı” yapısalcılar ya da Derrida tarzı Heideggerciler kadar ileri gitmemiştir. Lacan bu kategoriyi muhafaza etmek istiyordu, ama kökten yenilemek koşuluyla. (...) Sonuç olarak 1960-70’lerde, Lacan hem teorik anti-hümanizmin izinden gitmeme, hem de gençliğimdeki Sartrecılığa ve özne kavramına sadık kalmama imkân sağlamıştı. Bu yüzden, beni kesinkes etkileyen bir çağdaşım gibi görünürmüşü Lacan bana. Kendi yapısını inşa etmek için farklı farklı malzemeleri bir araya getirmeyi başarabilen bir çağdaş.¹³⁰

Lacan’ın buradaki başarısı fenomenoloji ile yapısalcılığı daha önce yapılmamış bir tarzda bir araya getirme teşebbüsüdür. Bilindiği üzere Fenomenoloji özne olanağı üzerinde ısrar ederken Yapısalcılık dilin sınırları dahilinde kalma çabası ile bilinir. Lacan tam da bu noktada özneyi yok saymadan yapısalcılığı kullanma becerisi gösterir.¹³¹ Öyleyse denilebilir ki Badiou temeli materyalist olan öznenin formal teorisinin yolunu açtığı için Lacan’a kendisinin de *Dünyaların Mantiği (Logiques des mondes)*’nda da belirttiği üzere çok şey borçludur.¹³² Ancak her ne kadar Badiou özne kategorisini düzenlemede Lacan’a çok şey borçlu olsa da onun bir özne kavramıyla var olması Sartre sayesinde. Badiou, Althusser üzerine yaptığı bir söyleşide Althusser ile arasındaki kavramsal ayrımın kökeninde bunun olduğunu söyler. Badiou, kendisinin Sartre’a sadık kalıp Althusser’e karşı çıkarak en katı materyalizmle bile uyum sağlayabilecek bir özne kavramını öne sürmekle bu kavramı idealizmin kötülüklerinden

¹²⁸Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 7.

¹²⁹Alain Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2015, 75.

¹³⁰Alain Badiou-Elisabeth Roudinesco, *Dün Bugün Jacques Lacan*, (Çev.: Akın Terzi), İstanbul 2013, 20.

¹³¹Sarup, 22.

¹³²Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, 48.

kurtardığını belirtir.¹³³ O, özne kategorisini yeniden şekillendirmek koşuluyla, muhafaza eder. Badiou *Varlık ve Olay* adlı eserinde “hakikatin desteklendiği türeyimsel (generic) bir prosedürün herhangi lokal bir konfigürasyonuna” özne dediğini ifade eder ve özne için kendi ifadesiyle *ön deyiniler* sayılabilecek altı açıklama verir:

- a) Özne bir töz değildir. Eğer töz sözcüğü herhangi bir anlama geliyorsa, bu bir durum içerisinde bir (one) olarak sayılan bir çokluya (multiple) işaret etme anlamıdır. Türeyimsel bir prosedürün hakiki-topluluğu (true-assemblage) tarafından oluşturulmuş bir durumun (situation) bir parçası, durumun sayımının yasası kapsamına girmez. Genel bir anlamda o dilin her ansiklopedik belirtecinden çıkarılır. Türeyimsel bir prosedürün çözümlendiği özüne ilişkin ayırt edilemezlik, öznenin herhangi bir tözselliğine imkân vermez.
- b) Özne boş bir nokta da değildir. Varlığın özel ismi yani boşluk, insan olmayan ve özne olmayan (a-subjective)’dir. Ontolojik bir kavramdır. Dahası, türeyimsel prosedürün dakiklik olarak değil çokluk olarak gerçekleştirdiği açıktır.
- c) Özne, hiçbir şekilde, bir deneyim duyusunun organizasyonu değildir. Transendental bir fonksiyon da değildir. Deneyim kelimesi bir anlama sahipse o da şudur; sunumu olduğu gibi düzenlemektir. Ancak fazladan bir ad tarafından nitelenen olaysal ultra-bir(ultra-one)’den kaynaklanan türeyimsel bir prosedür hiçbir şekilde sunumla örtüşmez. Ayrıca hakikat ve anlamın ayırt edilmesi makuldür. Türeyimsel bir prosedür bir durumun olay sonrası hakikatini meydana getirir; ancak hakikat olan ayırt edilemez çoklu (multiple) herhangi bir anlam taşımaz ya da bildirmez.
- d) Özne bir sunum değişmezi değildir. Özne nadirdir, bu bakımdan türeyimsel prosedür durumun diyagonalidir. Ayrıca diyebiliriz ki bir durumun türeyimsel prosedürü tekil olduğundan her özne kesinlikle tekildir. “Bazı özneler vardır” ifadesi şansa bağlıdır; varlığa geçişli değildir.

¹³³Alain Badiou ile Söyleşi, “Felsefe ile Siyasal Strateji Arasındaki İstinai Bağ”, *Althusser ve Biz*, Aliocha Wald Lasowski, (Çev.: Ayşe Meral), İletişim Yayınları, İstanbul 2019, 25.

- e) Her özne nitelendirilmiştir. Bir aşk, bir sanat, bir bilim ve bir siyaset gibi bazı bireysel özneler olduğu söylenebilir. Tüm bunlarda durumların yapısal gerekliliği olan hiçbir şey yoktur. Yasa bazı öznelerin olmasını buyurmaz.
- f) Özne bir sonuç değildir – o artık bir köken değildir – durumun aşırılığındaki bir prosedürün, bir konfigürasyonun lokal statüsüdür.¹³⁴

Badiou'nun tanımladığı özne ne Descartes'ın öznesi gibi tözseldir, ne de empiristlerin (özellikle de Hume'un algılar yığını ya da bohçası olarak) öznesi gibi deneyime indirgenmiştir. Hatta Kant'ın transandantal öznesi de değildir. Badiou'nun öznesinin neden Kant'ın transandantal öznesi olmadığı birkaç noktada açıklanabilir. Birinci olarak Badiou nesnesiz öznenin üstünlüğünü onaylamaya çalıştığı yerde, Kant onların indirgenemez korelasyonunu empoze eder. Badiou'nun nesnesiz özne kavramı temelde felsefenin bir edim olarak görülmesi ile alakalıdır. Hakikat üretemeyen bu edim yani felsefe nesnesiz bir özne kurar ki bu özne “yalnızca kapılıp-kavranması içinde geçip giden” hakikatlere açık bir öznedir.¹³⁵ Badiou'nun nesnesiz özne meselesi felsefenin dört koşulu ele alınırken daha da anlaşılır hale gelir. İkinci olarak Badiou'nun ispatı ya da gösteriyi aşan evrensel hakikatlerin lokal işlemcisi olarak öznenin istisnai ve yıkıcı niteliğini onayladığı yerde, Kant öznenin transandantal statüsünü tüm mümkün deneyiminin sağlayıcı koşulu olarak onaylar. Bu nedenle Badiou'nun öznesi Kant'ın transandantal öznesi değildir. Diğer taraftan Badiou'nun öznesiyle Kant'ın öznesinin birtakım benzerlikleri de söz konusudur. Bu benzerlikler noktasında denilebilir ki Badiou'nun özne teorisi Kant'ın rasyonalist iradeciliğine (voluntarizm) benzer. Çünkü Kant da, Badiou gibi hakiki (true) bir öznenin ölümsüzlüğünü tasdik eder. Bu ölümsüzlüğü dünyanın verilen konfigürasyonundan, doğanın ya da toplumun görünür normlarından ya da bir bütüne herhangi bir referanstan izole eder. Genel olarak bu yüzden Badiou, Kant'ı “niyetleri reddetmek olan, tarzı ümit kıran kurumsal ve ideolojik etkilerinin korkunç olduğu fakat aynı zamanda onun bakışından ya da nazarından kaçamayacağımız büyük bir gözcününki gibi bir tür kasvetli muhteşemliğin ortaya çıktığı paradoksal bir filozof” olarak okur.¹³⁶

¹³⁴Badiou, *Being and Event*, 391-392.

¹³⁵Badiou, “Felsefenin Kendisine (Geri) Dönüşü”, 139.

¹³⁶Peter Hallward, “Kant”, A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, Acumen Publishing, UK 2010, 128-129; bkz. Badiou, *Logics of World: Being and Event II*, 536.

O zaman denilebilir ki Badiou'nun öznesi nadir olmasına rağmen izole değildir, çünkü o, hem durumun hem de olayın koşulu altındadır. Bu yeni öznenin ilkin geleneksel özne anlayışlarından farklı olarak tekil olacağı da anlaşılır. Badiou için başlangıçta özne yoktur. İnsan hayvan vardır. Ama herhangi bir materyalist indirgemeye karşı özne, insan hayvanla da tanımlanamaz. Sosyal indirgemeye karşı sosyal bireyle, kolektivitenin verilen organizasyon modunun bireysel unsuruyla da tanımlanamaz. Onu tanımlayan kavram ne *res extensa* (uzamlı şey) ne de *res cogitans* (düşünen şey)'dir.¹³⁷ Aslında özne, olay kavramıyla birlikte hakikat süreci içerisinde inşa edilen "bilinçdışının öznesi"dir. Burada Lacancı esin dikkati çeker. Badiou, Lacancı arzu kavramıyla bu bilinçdışı özneyi kurar diyebiliriz.¹³⁸

Özne, sonsuz olan hakikatin sonlu noktası olarak, hakikatin maddî dayanağını oluşturur. Özne, hakikate maddî anlamda bir dayanak oluşturmasının yanısıra bir hakikat tarafından taşınır.¹³⁹ Ancak öznenin hakikat prosedürünün sonlu bir parçası ya da sonlu bir örneği olması *Varlık ve Olay*'dadır. Badiou, *Dünyaların Mantığı* ile birlikte işlemler sistemi sonsuz olan öznenin bir tür işaretlemeyle, bir olay-sonrası(post-evental) sonuçla tanımlandığını belirtir, bu da öznenin olayın işareti altında oluşturulur oluşturulmaz öznel kapasitenin sonsuz olduğu anlamına gelir.¹⁴⁰ Ayrıca öznenin başlangıçta olmaması bize varoluşçu felsefedeki "varoluş özden önce gelir" formülünü de hatırlatır. Yani Badiou'nun öznesi verili bir şey değildir. Kierkegaard'un egzistansı gibi oluş hâlinindedir. "Özne kişinin olduğu şey değil, hâline geldiği şeydir."¹⁴¹ Badiou'nun öznesi verili bir şey olmadığı gibi tek bir özne de değildir. Hakikatin dört türeyimsel usulüne uygun olarak dört temel özne tipi vardır: Bilimsel, siyasi, sanatsal ve aşk öznesi. İnsan hayvan, hakikat sürecine iştirak ederek bu dört öznelik tipinden birine dahil olur.¹⁴² Bu tarz farklı öznelik tipleri belirlemek önemlidir. Çünkü genel, evrensel bir insan öznesi oluşturmuş olmak filozofların özne anlayışında karşı çıktıkları ilk ve en temel problemdir. Örneğin; Foucault'nun'da özne kavramında karşı çıktığı şeylerden biri budur. İnsanın kendisiyle ilişkisi her durumda aynı değildir. Bundan dolayı insanı

¹³⁷Bruno Besana, "The Subject", A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, Acumen Publishing, UK, 38, 46.

¹³⁸Kalaycı, 12.

¹³⁹Hallward, "İngilizceye Çevirenin Sonsözü", 139.

¹⁴⁰Riera, "The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou's Philosophy", 104.

¹⁴¹Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti*, 55.

¹⁴²Badiou, *Etik*, 41.

daima kendisiyle özdeş kılan bir öznellik tipi belirlemek doğru değildir. İnsanın siyasi bir özne olarak oluşturduğu kendisiyle, cinsel bir ilişkideki kendisiyle ilişkisi aynı değildir. Ya da siyasi bir özne ile cinsel özne aynı özne değildir. Bu noktada Foucault'nun odaklandığı şey “farklı özne biçimlerinin hakikat oyunları ile ilişki içinde tarihsel olarak kurulmasıdır.”¹⁴³ Badiou'nun da bu anlamda öznesi verili değildir, özne süreç içerisinde koşullara bağlı olarak kurulur.

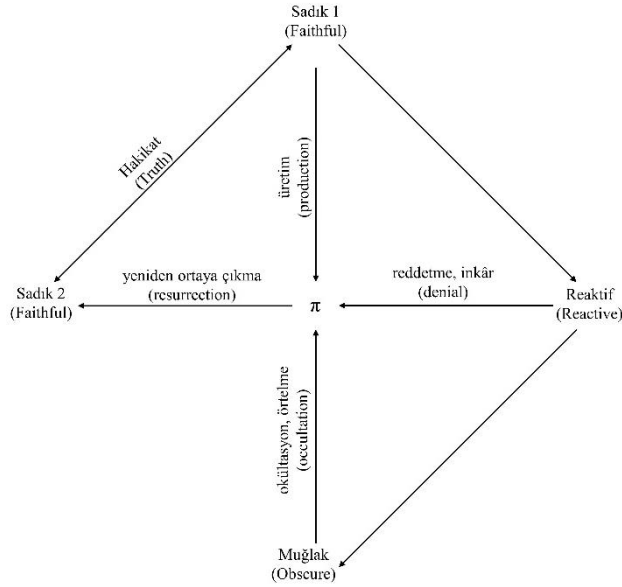
Badiou yine *Dünyaların Mantığı* eserinde hakikat sürecinde olaya sadakat geliştiren öznenin farklı olarak iki öznenin daha bahseder: Hakikati inkâr eden *reaktif (reactive) özne* ve olayı gizleyen *belirsiz (obscure) özne*.¹⁴⁴ Yani toplamda üç öznenin adı geçer. Birincisi bir taraftan formalizm diğer taraftan bir beden olan sadık özne: o bir formalizmdir; çünkü orijinal bir mevcut değil de olaysal bir hakikatin müdahalesinin yapısal bir sonucudur ve o bir bedendir. Çünkü hakikat sadece durumda hareket etmeye tüm unsurlarını ayırmaya ve yeniden bağlamaya her nokta üzerinde karar vermeye uyarlanmış ya da adapte edilmiş araçlarla donatılmış durumun bir parçası olduğu için var olur.¹⁴⁵ İkincisi reaktif özne yeni bedeninin varoluşunun koşulları altında, önceki ekonomik ve siyasi formların muhafazasını yönlendiren her şeydir. Onun kalıcılığını sağlayan kapitalist demokratik öznedir. Bir bağlamda reaktif özne olayın verimliliğini ya da etkililiğini inkâr eder. Çünkü o, önceki dünyanın olduğu gibi devam edebileceğini ve etmesi gerektiğini söyler. Üçüncü ve son olarak muğlak özne ise yeni bedeninin ölümünü ister. İçkin reformların bedelinde transendentalin kalıcılığı bunun için yeterli değildir. Bu, yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da Faşist hattı ya da çizgiyi tanımlayan şeydir. Bu çizgiyi devrimsel yapan şey şudur; yeni şimdinin mevcudiyeti ile işin bit(iril)mesi için, şimdiki hakikatin bedeninin bütünsel yıkımı haline getirmek gereklidir ki bu da, sadık özne bu bedeninin yönelimi olduğundan sadık özneyi tüm biçimleriyle yok etmek anlamına gelir. Muğlak öznenin problemi onun devriminin bu saf karşıt devrimsel boyutunun, ihtiyaç duyduğu yıkıcı güçleri toplamak için yeterli güçten yoksun olmasıdır. Ek olarak içinde rakibinin başlattığı olayı onaylamaktan ziyade reddederken ve inkâr ederken dahi hakikatin bedenine rakip olan tamamen kurgusal bir beden ileri sürmelidir. Bunun için faşizmin temsil ettiğini iddia ettiği beden bir olayın değil bir ırk, bir kültür bir ulus ya da bir Tanrı gibi bir tözün düzenine ait

¹⁴³Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, 234.

¹⁴⁴Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, 47.

¹⁴⁵Bruno Besana, “The Subject”, *Alain Badiou; Key Concepts*, (Eds.: A.J. Barlett-Justin Clemens), 45-46.

olmalıdır. Dolayısıyla muğlak özne ilk önce gelenekten ödünç alınan kurgusal bir bedenün öldürücü egemenliğini empoze edecek ve daha sonra sonsuz bir töze ait olan paradoksal bir şimdi tarafından yeni şimdiyi yok edecektir.¹⁴⁶



Şekil 1. Özne Türleri

Bu üç öznel türün değişken konfigürasyonu tarihi bir diziliş (siyasi, sanatsal, bilimsel ya da aşkla ilgili) tanımlar. Örneğin; reaktif özne sadık özneye karşı muğlak özneye ittifak yaparken (Almanya’da klasik gerici (reactionary) güçlerin komünistlere karşı liderliği hitlere teslim etmesi), sadık özne muğlak özneye karşı reaktif özneye ittifak kurar (Nazilere karşı Amerika ve Sovyetler birliğinin müttefikliği) ve sadık ile muğlak özneler arasındaki bir ittifakın (1930 Alman-Sovyet Paketi) cazibesi bile görülebilir.¹⁴⁷

Sonuç olarak; Badiou’nun insan hayvanı, hakikat sürecinin bir parçası kılarak ölümsüz olan özne aşamasına yükseltilmesi olumlu bir yön olarak düşünülse de Zizek bunu Kant öncesine gerileme olarak görür. Ona göre “insanları Hakikat-Olayı’nın birer parçası kılacak o spesifik ‘ölümsüzlük’ alanının, insanın kendi sınırlılığıyla ve ölüm ihtimaliyle kurduğu o özgül ilişki sayesinde açılmış olduğu gerçeği karşısında kör kalmayı gerektirir.”¹⁴⁸ Kant’ın büyük keşfi tam da bu noktada ortaya çıkar. Çünkü Kant

¹⁴⁶Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, 93-95.

¹⁴⁷Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, 97.

¹⁴⁸Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 198.

sonsuzluk ile sonluluğun ilişkisinde Kopernik devriminde olduğu gibi bir yer değişimine gider. Kant'a göre sonlu sonsuzun sınırlandırılması olmayıp; daha ziyade sonsuz, sonlunun aşılması olacaktır. Kantla birlikte artık sonsuzdan başlanamaz, sonludan başlayıp onun kurucu inşasıyla sonsuza ulaşılır.¹⁴⁹ Yani artık sonlu sonsuza göre değil sonsuz sonluya göre belirlenir hale gelir. Öyleyse denilebilir ki Kant'ın keşfi, kurucu sonluluğun keşfidir. Zizek, Badiou'yu eleştirirken tam da bu noktaya vurgu yapar ve öznenin sınırlı ya da sonlu olmasının özne için bir sınırlama değil, 'pozitif bir şart' olduğunu belirtir. Özetle ölümsüzlük noktasında insan hayvanı inkâr etmek yerine, ona hakkını teslim etmek gerekir. Kant'ın da gösterdiği üzere sonsuza bu sonlu ya da sınırlıdan hareketle ulaşılır. Öyleyse Badiou'da "kendi faili olan özne sınırlı/ölümlü bir varlık oldukça, edim (Olay) hiçbir zaman tümüyle özneleştirilemez, simgesel evrene eklenemez" ki Zizek'e göre bunun kanıtı Badiou'da hakikatin "her zaman belirli bir olumsal duruma ait, ona iliştilmiş bir Hakikat olması"¹⁵⁰dır.

Özne ile ilgili olarak Negri, Badiou'da "özne ve devrimci kopuşun ontolojik koşullarının" durma noktasını anlamının çok zor olduğunu ileri sürer. Badiou için bizi yalnızca bir olay kurtarabilir. Problem işte tam da burada vuku bulur. Badiou'nun kurtarıcı olarak gördüğü bu olayı Negri şöyle ifade eder:

Kendisini belirleyebilecek her türlü öznel varoluşun ve kendi düzeneğine dönüşecek her türlü stratejik pragmatikğin dışında kalan bir olay. Badiou için bir olay (İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilmesi, Fransız devrimi, Çin Kültür devrimi, vb.) hep a posteriori olarak tanımlanır; dolayısıyla da tarihin bir ürünü değil, bir varsayımdır. Bunun sonucu olarak devrimci olay, paradoksal biçimde, İsa'sız, Robespierre'siz, Mao'suz var olur. Fakat olay üretimiyle ilgili bir iç mantık yoksa olay inanç konusundan nasıl ayırt edilebilir?¹⁵¹

Badiou bu soruyu "Saçma olduğu için inanıyorum" gibi bir önermeyle geçiştirir. Negri Badiou'nun bu cevapla yetinmesini ontolojinin süpürülüp atılması olarak eleştirir. Ona göre bu tavır komünist düşünceyi bir "akıl kârına, bir zihin business'ına" indirger.¹⁵² Her ne kadar Negri, Badiocu çözümden ikna olmasa da ona Hallward'ın, Critchley'in bir eleştirisine verdiği yanıtta hareketle bir cevap verilebilir. Bu eleştiride Critchley, Badiou'ya solipsizmle ilgili bir suçlamada bulunur. Critchley, Badiou'nun hakikat mantığının adeta 'doğru sadece özne için doğru' anlamına geldiğini yani 'doğru= özne

¹⁴⁹Hughes, 47-48.

¹⁵⁰Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 198-199.

¹⁵¹Antonio Negri, "Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm", *Komünizm Fikri*, Metis Yayınları, Berlin Konferansı 2010, (Haz. Alain Badiou-Slavoje Zizek), 169-170.

¹⁵²Negri, 170.

için doğru' savından hareketle sonuç çıkardığını iddia eder. Bu sonuca göre yanlış bir olaydan bile bir doğrunun nasıl ayırt edilebileceği anlaşılmazdır, ya da net değildir. Oysa Hallward'a göre, Critchley'in bu argümanı geçerli değildir ve Badiou'nun kıstasları kesin olarak açık ve nettir. Eğer sadece bu hakikat herkes için geçerliyse, özne için doğru=doğru'dur. Her hakikat evrensel olarak ele alınmalıdır. Çünkü her hakikat hem tekil hem de evrenseldir. Her hakikat tekildir, çünkü kesin bir durum içinde kesin bir olaydan kaynaklanır. Ancak hiçbir hakikat tek ya da özel değildir. Badiou'nun her öznesi bilir ki ben sadece herkes kadar yargılanırım. Ayrıca 'özel hakikat' kavramı özel dil kavramından çok daha tutarsız olacaktır. Badiou'nun öznesi daima bütün kimliklerden yoksun bir özne olduğu için özne ve evrensel arasında bir seçim yapılması söz konusu değildir. Badiou'ya göre bir birey ancak tanımla ilgisiz ya da evrensel olan bir hakikate adanma ya da bağlılık yoluyla bir özne olur. Öznel burada nesnel ve şüphesiz kaçınılmaz olan farklılıklara karşı kayıtsız ya da ilgisiz anlamından başka hiçbir anlam taşımaz. O zaman denilebilir ki yanlış bir olaydan, bir doğrunun ayrımı 'en azından prensipte kusursuzca açıktır'. Çünkü herhangi doğru siyasi bir olay kendi etkili amacı olarak evrensel eşitliğe sahip olmalıdır. Örneğin; Nazizim kesinlikle yanlış bir olay için paradigma sağlar. Bunun nedeni Nazizim komüniter özelleştirme ve siyasi eşitsizlik çıkarları doğrultusunda öznel bir hareket, organizasyon ya da seferberlik gerektirir.¹⁵³

Sonuç olarak; hakikat olaya dayanmasıyla nadiren gerçekleşir, bu hakikat ortaya çıkışı bakımından *biricik* olmakla birlikte sonuçları bakımından evrenseldir.¹⁵⁴ Ancak buradaki evrensellik Badiou için aynı anda tekilliği de ima eder. Tekillik "herkese ait olan niteliği, tek niteliği olarak taşıyan ögedir; tekil öge sahip olduğu hiçbir tikel nitelik ile tanımlanmaz. Bu nedenle de tekil olan, bir durumun içinde her tür farklılığın ötesinde herkese ait olanı yani evrensel olanı işaret" ettiği gibi evrensellikte bir veri olmaktan ziyade bir ortaklıktır. Bu ortaklık *olay* ile ilişkilendirilerek yaratılır.¹⁵⁵

¹⁵³Hallward, "Ethics without others: A reply to Critchley on Badiou's Ethics", 28.

¹⁵⁴Hewlett, 53.

¹⁵⁵Türk, 286.

1.4. HAKİKAT

Hakikati, *oluşturma* ya da üretme gibi faaliyetlerle düşünmek Kantçı yeniliklerden biri olarak görülebilir. Çünkü hakikatin verili olmaktan ziyade “oluşturulmuş bir şey olarak” görülmesinin epistemolojik zemini Kant’ın eleştirel felsefesiyle hazırlanır. Bu ise hakikatin oluşum sürecini yeniden gözden geçirme ve onu yeni baştan oluşturma fırsatı tanır. Tek bir hakikat yerine bir hakikatler çokluğundan ya da hakikatlerden bahsedebilmenin yolunu açar.¹⁵⁶ Demek ki Badiou varlığı çokluk olarak kabul ederken hakikati reddetmeyip bu çokluğa uygun bir hakikat teorisi tasarlayacaktır. Hakikati çoklu olarak tasarlamak için Badiou *türeyimsel çokluk* kavramını önerir:

Burada ana kategori türeyimsel çokluk kategorisidir. Bu kategori, hakikati hem tekil bir usülün çoklu-sonucu hem de adlandırılabilirin alanında bir delik ya da çıkarma/ eksiltme (soustraction) olarak düşünmeye izin vermek suretiyle, çokluk Platonculuğunun temelini atar. Hakikatten vazgeçmeden ve dilsel değişkenin kurucu niteliğini kabul etmek zorunda kalmadan, saf bir çokluk ontolojisini benimsemeyi olanaklı kılar. Ayrıca bu kategori, felsefenin dört koşulunun birlikte-olanaklı olarak bir araya toplanacağı veya konumlandırılacağı bir düşünce alanının çerçevesini oluşturur.¹⁵⁷

Badiou bir hakikatin üretiminin belli koşullar altında bir olay, bu olayın öznesi ve öznenin olaya karşı gösterdiği sadakat bir arada olduğu zaman gerçekleştiğini söyler. Onun hakikat teorisinde Platoncu etki ön plandadır. Platon’un “felsefenin hakikat kategorisi olmadan pek bir yere varamayacağı inancını”¹⁵⁸ paylaşan Badiou kendisini bir Platoncu olarak ilan ederken bu etkinin ortaya çıktığı en temel alanlardan biri olarak hakikat teorisini işaret eder. Hakikat kategorisi ile meşgul olmasını da kendisinin anti-modern ya da anti-çağdaş yanı olarak görür. Çünkü Badiou, onlardan farklı olarak felsefede merkezi yeri dile değil hakikate verir. Bu önemlidir, bir Marksist olarak hakikat teorisiyle anılmış olmak belki de felsefe ya da filozof açısından hakikat temasının önemini bir kez daha dile getirir. O felsefenin en temel belki de yegâne problemi olarak hakikat problemini görür. Badiou, hakikat kavramını Lacancı eksiklik ya da yoksunluk’tan hareketle ele alır. Badiou “Hakikat, Zorlama ve Adlandırılmayan” adlı yazısına Lacan’ın hakikat sever olmayan tavrından hareketle bir başlangıç yapar. Lacan’a göre psikanalist hakikat sever değildir. Çünkü temelde hakikat güçsüzlük ya da zayıflık olduğundan hakikat sevgisi denilen şey de güçsüzlük ya da zayıflığa duyulan

¹⁵⁶Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu; Heidegger ve Derrida*, 61.

¹⁵⁷Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, 106-107.

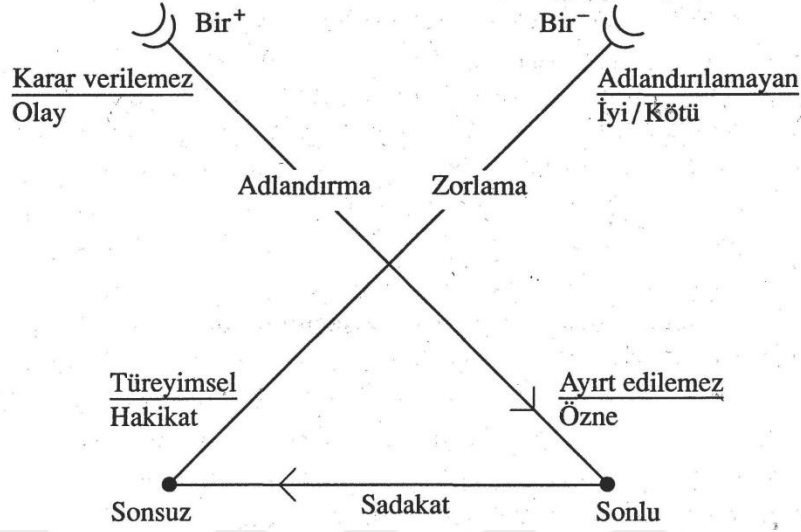
¹⁵⁸Badiou, *Etik*, 117-118.

sevgidir. Bu zayıflığın kaynağı “hadım olma olgusu”dur. Hadım olma olgusu belki de “hakikati iktidarın muktedir olmayan bir biçimi” olarak görmektir. Badiou bu noktada Lacan’ın, Nietzsche’yi yansıttığını iddia eder. Çünkü hakikat güçsüzlüğün üzerini örter ya da güçsüzün gücü olur. Ancak Lacan’da bu zayıflığın ya da güçsüzlüğün kaynağı Nietzsche’de olduğu gibi hınç ya da intikam değildir. Bir psikanalist olarak Lacan hakikati böyle hakikat sevmez bir biçimde tarif ederken bir felsefeciyi ise hakikati sever bir konumda dile getirir. Ancak Badiou felsefenin bu hakikat sevgisinin “hakikatin eksiltici (subtractive) boyutunu harekete geçirenin ne olduğunun kavranması” noktasında olabildiğinin altını çizer. Yani hakikati bu çıkarımsal/eksiltici yönünden hareketle dört çift ayırım yaparak oluşturduğu terazinin kefelerinde ölçmeye çalışır.

- 1) Aşkınlık-İçkinlik: Hakikat genel itibariyle deneyimi aşan bir şey olarak görülmesine rağmen Badiou hakikati “deneyim dahilinde ortaya çıkan ya da deneyimin sınırları içinde kalmakta ısrar eden tekil bir içkinlik figürü olarak” kabul eder. Yani burada hakikati tartan kavram içkinliktir.
- 2) Yüklenebilir Olan-Yüklenebilir Olmayan: Burada ise hakikatin temel yönü türeyimselliktir. Türeyimseldir; çünkü hakikat “tek bir yüklemesel özelliğe” indirgenemez ya da sadece onunla sınırlandırılmaz. Yani hakikat yüklemesel belirlenimlerden bir çıkarma’dır.
- 3) Sonsuz-Sonlu: Hakikat ilk bakışta karşımıza içkin olarak çıksa da buradaki sonlu ve sonsuz kavram çiftinde o “tamamlanamayan sonsuz bir çokluk” olarak verilir.
- 4) Adlandırılabilen-Adlandırılmayan: Hakikatin buradaki çıkarımsal/eksiltici boyutu adlandırılmayan olarak verilir. Çünkü Badiou’ya göre: “Hakikatin bilgi alanındaki yargılara yayılma kapasitesi, adlandırılmayan bir nokta tarafından, adı ancak bir felakete yol açma pahasına konabilecek bir nokta tarafından engellenir.”¹⁵⁹

O halde felsefecinin hakikati sevmesi İçkinlik, Türeyimsellik, Sonsuz Çokluk ve Adlandırılmayan gibi “hakikatin kendisini varlığın açılmasıyla dört yönüyle eksiltilmiş halde bulduğu” bu dört boyutunu da sevmesi anlamına gelir. Badiou’da hakikat bu ilkelerden hareketle tanımlanmaya çalışılabilir.

¹⁵⁹Badiou, “Hakikat, Zorlama ve Adlandırılmayan”, 696-697.



Şekil 2. Hakikat

Öncelikle hakikat aşkın değil içkindir. Hakikati içkinlik olarak görmek genel kanıda olduğu gibi onu keşfedilecek bir şey olarak görmenin aksine hakikati üretilecek bir şey olarak görmek olarak yorumlanabilir. Zaten Badiou hakikati kendi tabiriyle bir üretim olarak tasarlar: “Benim bir hakikati, uğruna eyleme geçmemiz gereken önceden verili aşkın bir norm olarak değil, bir *üretim* olarak tasarladığımı unutmayalım.”¹⁶⁰ Hakikati üretim olarak tasarlamak demek aşkın ya da tek bir hakikat kabul etmek yerine insan tarafından bu dünyadan hareketle hakikatler oluşturmak demektir. Yani hakikat, durumun hakikatidir, durumu aşamaz. Onun içerisinde işler. Badiou’ya göre durum bir çokluktan meydana gelen bir tikeldir. Hakikat ise bu durumun bir altkümesidir. Diğer bir deyişle bu çokluğun alt kümesi olan bir çokluktur. Durumun sınırsız sayıda alt kümesi olabilir. Bu noktada bilgi ve hakikat arasındaki ayrım ortaya konulabilir. Badiou’da hakikat yeni bir şey olarak görüldüğü için bilgiden ayırt edilir, o bilgiye indirgenmez. “Klasik anlamdaki hakikat ise bütünüyle bilmenin biçimiyle ilgilidir.”¹⁶¹ Badiou bilgiyi “durumun alt kümelerine ad verme işlemi” olarak tanımlar. Hakikat ise “Platoncu diyalektik anlayışında olduğu gibi, kanaatlerden ayırır; ya da Lacancı tasavvurda olduğu gibi, bilgiden ayırır. Dolayısıyla bir çelişki veya olumsuzlamadan

¹⁶⁰Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 114-115.

¹⁶¹Çetin Türkyılmaz, “Badiou’da Sonsuzluk ve Hakikat”, *Felsefelogos* sayı 50, 2017, 92.

ziyade bir ayrışmadır.”¹⁶² Bu ayrışma ya da hakikatin bilgiden ayırt edilmesi Badiou’nun amprizm ve pozitivizme olan mesafesini gösterir.¹⁶³ O hâlde Badiou’nun, felsefesinde içkin hakikat teorisinin temeli olarak insan eylem alanını bilgi alanı ve hakikat alanı olmak üzere iki alt alana ayırdığı söylenebilir. Sıradan alan olarak görülen bilgi alanı statik ve nesnedir. Badiou’nun durum dediği bu bilgi alanı tahakküm tarafından yapılandırılmıştır. Statüko üzerindeki tahakkümün mutlaklığının boyutları onun ölçülemezliğinden ya da belirlenmemişliğinden hareketle tahmin edilebilir. Bu belirlenmemişlik sayesinde bu grubun üyelerinin duruma riayet etmesi sağlanır. Hakikatlerin bulunduğu ve istisnai alan olarak adlandırılan hakikat alanı ise bir yeniliktir. Bu alana, bilgi alanının tam aksine durumdaki tahakkümden kaçma teşebbüsü ya da başarısı sayesinde erişilir. Bu alan öznedir ve “güttükleri davanın militanları” olarak kendilerini inşa eden öznelere dayalıdır. Bu hakikat alanı her ne kadar ortaya çıkış yeri ve sebebi tekil olsa da gönderme yaptığı alan ve etkisi itibariyle evrenseldir.¹⁶⁴

Badiou bilgi-hakikat ayrımının yeni olmadığını daha önceden Kant ve Heidegger tarafından da bu tarz bir ayrımın yapıldığını belirtir. Kant bu ayrımı *akıl* ile *anlama yetisi* arasında yaparken Heidegger *aletheia* ve *tekhne* arasında yapar.¹⁶⁵ Bu ayrımın ilgili olarak Badiou için önemi göz ardı edilemeyen iki isim daha öne çıkar: Lacan ve Althusser. Althusser ile ilgili olarak öne sürülen şey Badiou’nun bilgi-hakikat karşıtlığının Althusser’in bilim-ideoloji karşıtlığıyla benzerlikler taşıdığı hatta onu “baş aşağı çevirmiş gibi” olduğudur. Althusser’de bilim-ideoloji çiftine bakılırsa ona göre felsefe, tezler bildirir; ki bu tezler ayrım çizgileri çeken tezlerdir. Ayrım çizgileri çekmek felsefenin asli özelliğidir. O böler, ayırır, ayrımları belirgin kılar. O, felsefenin sürekli ikilemler oluşturduğunu söyler. Filozoflardan bazıları diyalektik yoluyla bu ebedi kavga alanının farkında olsa da bazıları bu ikilemi görmezden gelir. Althusser bu felsefenin oluşturduğu ayrım çizgilerini bilim ile ideoloji arasındaki temel çizgiye dayandırır. Bilim ve bilgi ile alakalı olan bilimin alanını oluştururken, “toplumla pratikle ilişkili olan” da ideolojik alan olarak verilir.¹⁶⁶

¹⁶²Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, 75.

¹⁶³Hewlett, 51.

¹⁶⁴Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 138-139.

¹⁶⁵Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 29.

¹⁶⁶Louis Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, (Çev.: Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2006, 15, 54.

Bilgi ve hakikat arasındaki ayrımı geri dönüldüğünde bu ayırma eğer hakikat durumunun bir alt kümesi ise ve onu aşamıyorsa nasıl olurda kendisini bilgiden ayırt eder. Badiou bu paradoksun çözümü için Lacan'a döner. Lacan bu noktada hakikat ile bilgi formları arasında "kavramsal olmayan bir boşluk" olduğunu iddia eder. Lacan böyle bir boşluğu ileri sürerek bilgi ve hakikat arasında ayırım yaptığı gibi hakikatin bilinemezliğini ve bu bilgi formları arasında bir delik açtığını da ifade etmiş olur.¹⁶⁷

Hakikatin bilinemezliği ya da onun "tümünün söylenemeyecek olması, onu oluşturan bütünü, yani hakikatin durum içinde oluşturduğu alt kümenin, birtakım yüklemeler kullanılarak ansiklopedinin bir alt bölümü haline getirilemeyeceği" onun türeyimsel olduğu anlamına gelir. Hakikatin bu alt kümesinin türeyimsel alt küme olması onun bilgi tarafından tanımlanmasına müsaade etmez ve bu nedenle hakikat tanımlanamazdır. Bu türeyimsellik hakikatin ikinci eksiltme/çıkarma boyutudur. Türeyimsel kavramı Badiou için önemli bir kavramdır. O kadar ki kendi düşüncesinin bir amblemi olarak bir kategori tasarlamak zorunda olsaydı bu ne Cantor'un Saf çokluğu, ne Gödel'in inşa edilebilirliği (constructible), ne de varlık olarak varlık olmayanın ekinin kaynaklandığı bir olay olmayacağını bu ismin *türeyimsel* olacağını ifade eder.¹⁶⁸ Buradaki *türeyimsel* kavramı Badiou'nun iki gönderiminden hareketle anlamlandırılabilir. İlk gönderimde Badiou, Lacan'ın bu iç görüşünün matematik tarafından desteklendiğini ileri sürer. Paul Cohen 1960 yılında kümeler ile ilgili bir tanımlama yapar. Cohen "yüklemleri sınıflandıran o büyük dizgede bir adı ve yeri olmadığı gibi çıkarılabılır de olmayan" kümelerine *Türeyimsel (Generic) kümeler* adını verir. Diğer taraftan Gödel ise Cohen'in türeyimsel ya da kurulabilir olmayan alt kümelerine karşıt olarak kurulabilir alt kümelerle ilgili bir tanıma ulaşır. Bu tanıma göre "öğeleri dildeki sabit ifadeleri geçerli kılan alt kümeler" kurulabilir alt kümeler denir. Badiou'ya göre bu iki arasındaki karşıtlık bilgi ile hakikat arasındaki karşıtlığa ya da anlaşmazlığa "salt içkin bir ontolojik temel" sağlar. Cohen'in adlandırması burada hakikatlerin var olabileceğinin ve durumun ansiklopedisine indirgenemeyeceğinin bir kanıtı olarak görülür.¹⁶⁹ Yani Badiou bu kavramı Cohen'den ödünç alır. İkinci gönderme Karl Marks'ın *türeyimsel insanlık* kavramından hareketle yapılabilir. Badiou *1844 El Yazmaları* 'nda kendisi için belirleyici olacak bir şey bulduğunu söyler ki bu da

¹⁶⁷Badiou, "Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan", 699.

¹⁶⁸Badiou, *Being and Event*, 15.

¹⁶⁹Badiou, "Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan", 699-700.

türeyimsel insanlık kavramıdır.¹⁷⁰ Marks “kendini özgürleştiren insanlığa” türeyimsel insanlık adını verir ve bu kavramla proleterya atıfta bulunur. Marks için türeyimsel kavramı, “insanın oluş halindeki evrenselliğini” anlatmak için kullanılır.¹⁷¹ Öyleyse bu iki kaynaktan hareketle diyebiliriz ki türeyimsel kavramında durumda içerilmeyen, çıkarsanamayan ama imkânsız da olmayan şeye ve evrenselliğe gönderme yapılır.

Hakikatin burada kurulabilir olmaktan ziyade türeyimsel olması hakikatin üçüncü eksiltici boyutu olarak onun *sonsuz olması*’na işaret eder. Hakikatin tamamlanamayan sonsuz bir çokluk olması varlığın çokluk olarak verilmesi ile alakalı olarak görülebilir. Badiou’da hakikat, tek ya da aşkın bir hakikatten ziyade bir hakikatler çokluğuna tekabül eder; çünkü “varlık çoklu olduğuna ve hakikatin [var] olması gerektiğine göre, bir hakikat bir çokluk olacaktır, dolayısıyla hakikati olduğu durumun, çoklu bir parçası olacaktır.”¹⁷² Hakikatin sonsuzluğu ya da sonsuzluk noktasında Lacan’ın bazı tereddütleri söz konusudur. Bu gelgitlerin olduğu konulardan biri de Cantor’un sayılamayan sonsuz sayılarını, *söylensel (mythic)* olarak nitelenebilecek bir nesne olarak görmektir ki Badiou bu fikre karşı çıkar. Çünkü eğer bunların gerçek olduğu noktasında bir ısrar olmazsa “hakiki olanın sonsuzluğundan birtakım sonuçlar çıkarma konusunda fazla ilerleme kaydedilemeyeceği”ni düşünür. Badiou, Lacan’ın bu ikilemine karşı matematikten yardım alır ve hakikatin sonsuzluğunun doğrulamasında ısrarcı olur. Zira sonlu bir alt küme türeyimsel olamadığı gibi hakikat de olamaz. O zaman hakikat sonsuzdur ve sonsuz olması dolayısıyla da tanımlanamazdır. O zaman sorulabilir ki “kendi varlığının sonsuzluğuna açık kalan” hakikatin gücü ölçülebilir mi ya da nasıl ölçülebilir? Badiou bu problematiği Cohen’in *zorlama* kavramından hareketle ele alır. Cohen’e göre hem sonsuz bileşimi açısından tam olmaması hem de kendisini dil içerisinde tanımlayacak herhangi bir yüklemden eksiltilmiş olması nedeniyle türeyimsel bir alt kümenin elemanları kolayca adlandırılmaz. Buna rağmen bir eleman “türeyimsel bir altkümede var olmuş olursa, söz konusu ögeyle ussal yoldan ilişkilendirilebilir olan herhangi bir önermenin var olduğu ya da daha ziyade var olmuş olacağı” da savunulabilir. Cohen bu yöntemine *zorlama* adını verir. Badiou, Cohen’in yönteminden hareketle hakikat ile ilgili olarak şu sonuca varır: “...her ne kadar bir hakikatin ne olduğu hakkında neredeyse hiçbir şey söylenemeyecek olsa da, sıra hakikatin olmuş

¹⁷⁰Badiou-Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, 43,46.

¹⁷¹Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, 84-85.

¹⁷²Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, 108-109.

olacağı koşuluyla ne vuku bulacağına geldiğinde, neredeyse her şeyin dile getirilebileceği bir zorlama mevcuttur.”¹⁷³ Buna göre hakikat, durum içerisinde işler ve durumu aşamaz. Hakikat kendisini söyleyemediği gibi tamamlayamaz da. Bu bağlamda Lacancı tez geçerlidir; hakikat kesin olarak “hadım edilmiştir”. Sonuçta hakikatin kendi gücü noktasında hadım olmuş olmasına rağmen “olanaklı bilgi biçimleri karşısında tüm gücüyle halen ayakta olduğu” ileri sürülebilir.¹⁷⁴

Dördüncü ve son olarak hakikat, *adlandırılmayan*'dır. Hakikatin gücünü ölçtüğümüzde bu güç hakikat sürecinde durum içerisinde her şeye yeter mi ya da hakikat “her aslına uygunluğu” adlandırılabilir mi? tarzında sorular gündeme gelir. Badiou'ya göre hakikat bir güç olmasının yanısıra güçsüzlüğü de içerir. Yani hakikat bütünlükle bağdaşmaz, hakikati olduğu şeyin bütününe kuşatamaz. Bu anlamda “her hakikat, kendi tekilliğinin kayasına toslar; bir hakikatin var olduğu da burada, güçsüzlük şeklinde” dile getirilir. Burada hakikatin gücüne karşı zorlanamayan bir nokta ya da kendisine toslanan bir şey mevcuttur ki kendisi buna *adlandırılmayan* der.¹⁷⁵ Adlandırılmayan “aslına uygun öngörülerin erişemeyeceği” bir nokta olarak ve tek bir hakikat süreci kapsamında anlaşılmalıdır. Burada adlandırılmayan ile ilgili bir paradoks Lacan ve dolayısıyla Badiou'yu meşgul eder. Bu paradoksa göre adlandırılmayanın biricikliği onun bu adlandırılmayan yönünü bozan özel bir ad olarak düşünülemez mi? Yani adlandırılmayan bu biricikliğinden dolayı adlandırılabilir olmaz mı? Bu paradoks için çözümü yine matematik sunar. Bu kez Furkhen 1968 yılında adlandırılmayanın bu biricikliğinin onun adlandırılmazlığı için bir tehdit oluşturmadığını “matematikselsel bir durum” oluşturarak kanıtlar.¹⁷⁶ O zaman denilebilir ki durum içerisinde türeyimsel hakikatin tek bir terime zorlanamayacağı fikrinin tutarlılığı matematik tarafından ortaya konulur.

Tüm bunlara ilaveten Badiou'ya göre tasarlanacak olan hakikatte olması gereken iki önemli özellik vardır; “Bir hakikati, hem bir olaya sadakatin inşası olarak hem de bir bilgi alanının dönüşümünün getirdiği türeyimsel kudret olarak tasarlamalıyız.”¹⁷⁷ Ayrıca bir hakikatin özünün düşünceye sunulmasını sağlayan bütün kategorilerin olumsuzdur:

¹⁷³Badiou, “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”, 702.

¹⁷⁴Badiou, “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”, 702-703.

¹⁷⁵Alain Badiou, *Başka Bir Estetik: Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul 2013, 35-36; Badiou, “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”, 703.

¹⁷⁶Badiou, “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”, 703-705.

¹⁷⁷Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 27.

“Karar verilemezlik, ayırt edilemezlik, türeyimsel hepsi-değil (pas-tout) ve adlandırılmayan”. Aslında bu olumsuz nitelikler hakikatin etiğe bağlandığı noktadır. Bu olumsuz nitelikler hakikatin kudretini sınırlandırır. Hakikat yolunun bu olumsuz özellikleri hakikat sürecinde şöyle sıralanır: Hakikat sürecinin ilk adımı olayın en belirgin özelliği karar verilemez olmasıdır bu olayı karar verme edimiyle hakikate taşıyacak olan özne ayırtedilemeze bağlıdır. Ortaya çıkan hakikatin kendisi tamamlanamazlığıyla türeyimsel olur ve hakikatin kudretinin noktası adlandırılmayan olarak verilir.¹⁷⁸

Sonuç olarak Badiou, hakikat kavramına yeniden dönüş için çağrı yaparken onun bu anlamdaki referans noktası Platon’dur. Platon’un İyi İdeası’ndaki iyinin yerini Badiou’da hakikatin aldığı söylenebilir. Bu hakikat modern şartlar altında yeniden revize edilmiş çağdaş öğelerle donatılmış bir hakikattir. Bu Çağdaş öğelerden en temel ikisi olumsuzluk ve çokluktur. Badiou varlığı çokluk olarak kabul ettiği için buna uygun olarak bir hakikatler çokluğundan bahsetse de “her somut, olumsal ve tarihsel durumda, telaffuz edilecek” yalnızca bir hakikat vardır.¹⁷⁹ Bu, Badiou’yu yapısökümcü anlayıştan ayıran önemli bir noktadır. Bir süreç olarak inşa edilen hakikat kavramı ezelidir ve meta’dır. Badiou’nun hakikat kavramını tanımlayan karar verilemez, ayırt edilemez, adlandırılmayan ve türeyimsel gibi dört kavramın da olumsuz olarak verilmesi birçok tehlikenin bertaraf edilmesine yönelik bir savunma mekanizması olarak görülebilir. Örneğin; hakikatin adlandırılmaması onun evrenselliğinin kaynağı olduğu gibi aynı zamanda totalitarizmde önemli bir engeli olarak görülür. Bu anlamda bu dört olumsuzun hakikatin gücüne yönelik bir otokontrol vazifesi gördüğü söylenebilir. Buna ilaveten Badiou, evrensel hakikatleri varoluşunu dile getirerek kültürel rölativizm ve şüphecilik tarafından domine edilen bir çağa cevap verir. Hakikat teorisini ilan ederek felsefenin ölümünün partizanlarına karşı felsefenin mümkün ve gerekli olduğunu ortaya koyar.

¹⁷⁸Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 27.

¹⁷⁹Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 158.

1.5. FELSEFE VE HAKİKATİN TÜREYİMSEL USULLERİ (FELSEFENİN KOŞULLARI)

Bir şeylerin sonunun çokça ilan edildiği günümüzde, sonlanmayan tek şey belki de bu sonlandırma merakıdır. Gerek felsefe gerekse metafizik her dönem bu son iddialarından gereken payı alır, hatta daha da fazlasını. İşte Badiou felsefenin sonu, ölümü gibi iddiaların çokça zikredildiği bu çağda felsefeye olan inancıyla ön plana çıkar. Hatta o felsefenin olanaklı olduğunu söylemekle kalmayıp “bu olanaklılığın bir son aşama biçimini almadığını da” ilan eder.¹⁸⁰ Belki de *Felsefe için Manifesto* bu tür son iddialarına karşı felsefenin kendisi için bir varlık ilanıdır.¹⁸¹

Badiou, felsefenin yaşadığı tutulmayı, uğradığı felci ya da son iddialarını felsefenin bugün tarihiyle olan ilişkisine bağlar. Bu felçte, çağdaş isimlerin neredeyse hepsi felsefe tarihinin bir kapanışa girdiği konusunda mutabıktır. Badiou’nun felsefenin felci dediği şey *yeniden-konumlanma* ile *tarih yazıcılığı* arasındaki bir tökezleme halidir. Yeniden konumlanmada felsefe kendisi için uygun bir alanın ya da yerin olup olmadığını bilmediği için yerleşik etkinliklere yani sanata, bilime, siyasete ve psikanalize tutunmaya çalışır. Tarih yazıcılığında ise felsefe, kendi tarihinin dışında bir şey olmadığı için o kendisi için kendisinin bir müzesi haline gelir. Aslında bu felsefenin metafizik geçmişiyle de ilgilidir. Çağdaş Felsefe, Badiou için “kendi geçmişinin yapısökümü ile kendi geleceğinin bomboş beklentisini bağlayıp birleştiriyor.”¹⁸² Bu noktada onun amacı bu teşhisle arasında bir bağ kalmamasıdır. Yani Badiou bir kesinti ya da kopmayı savunur ve bu kopmayı felsefe ile ilgili bir tez olarak sunar: “Felsefe, kendi içerisinden tarihselcilikten kopmak zorundadır.” Bu tez ile ilgili olarak Badiou’nun bu kopuşu neden talep ettiğinin sorulması gerekir. Badiou bu kopuşu talep eder, çünkü Hegelci formülle “Dünyanın tarihi aynı zamanda dünyanın mahkemesi” olduğundan bu yargılama felsefenin lehine olmayacaktır. Bu yargılama ile, felsefenin ve metafiziğin sonu ilan edilirken zorunlu bir yapısöküm de yargılamaya eşlik edecektir. Gerek Heidegger’de yorumbilimsel gerek Nietzsche’de soykütüksel olarak verilen yöntemler de, Hegelci formülün farklı türevlerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle

¹⁸⁰Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Monokl Yayınları), 18; bkz., Özkan Gözel, “Çekiver Kuyruğunu Ejderhanın!”, *Sabah Ülkesi* 2012, 3.

¹⁸¹Alain Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Çev.: Nilgün Tural-Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir 2005, 10.

¹⁸²Badiou, “Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü”, 105-106.

Badioucu misyon felsefenin yargılandığı değil, yargıladığı bir yargılama olarak okunabilir. Heidegger varlığın unutulduğundan şikâyet ederken Badiou tam aksine felsefe tarihinin unutulmasını yani ‘unutuluşun unutuluşunu unutmayı’ salık verir.¹⁸³

Felsefe, Badiou için bir tanıma sahiptir ve bu tanım felsefeyi felsefe olmayandan ayırt eder niteliktedir. Bu felsefe olmayan Badiou için, Platoncu bir konumla sofistliktir. Badiou bu sonlandırma gayretlerini de sofist bir tavır olarak yorumlar. Burada Badiou, sofist tavra ya da felsefi olmayana karşı felsefi bir tavırla hakikati tekrar saflara sürer. Bu “yeniden-saf-tutuş” sofistliği aşmak için Badiou’nun kendince bulduğu bir çözümdür. Hakikat sahneye tekrar çağrıldığında Badiou’nun ifadesiyle hakikatin kendi “kıskaçlarını yeniden yapılandırması” zorunlu olarak görüldüğü gibi felsefenin de merkezi kategorisi boş olarak düşünülür.¹⁸⁴ O zaman Badiou için felsefe mümkün, hatta zorunludur.

Badiou felsefenin neliğiyle ilgili iki eğilimden bahseder: İlk eğilimde; felsefe, düşünümsel bir bilgi kipi olarak ele alınır. Bu bilgi kipinde hakikatin bilgisi teoriğe, değerlerin bilgisi ise pratiğe uygun düşer. O zaman felsefedeki iki bilgi türüne uygun düşen alan bir bütün meydana getirecek şekilde düzenlenmelidir. Felsefe, böyle bir düzenlemeyle bir ekole –kendisine uygun düşen bir bilgi türü olarak– doğru gelişim gösterir. Bu demek oluyor ki “felsefeci bir profesördür, tıpkı Kant, Hegel, Husserl, Heidegger ve başka birçok kişi gibi – ben dahil. Felsefeci, hakikat ve değerlerle ilgili meselelerin mantıklı bir şekilde aktarılmasını ve tartışılmasını sağlayan kişidir. En azından antik Yunan’dan beri ekolleri yaratan, felsefedir.”¹⁸⁵ Aslında bu tanım felsefi düşüncenin niteliğine uymayan –düşünceyi kalıba sokma – olarak görülebilir. İkinci eğilime göre ise felsefe, bilgiden ziyade bilgiye dair bilgidir, yani bir edimdir:

Bir kişinin bir diğerine özgürce hitap etmesidir. Tıpkı Sokrates’in Atina sokaklarındaki gençlere hitap etmesi, Descartes’ın Bohemya Prensesi Elizabeth’e mektup yazması, Jean Jacques Rousseau’nun İtirafı yazması gibi, yahut Nietzsche’nin şiirleri, Jean Paul Sartre’in romanları ve oyunları gibi; yahut, birazcık narsisizm yapmama izin verirsiniz, tiyatro oyunlarım ve romanlarım gibi ve hatta felsefi yazılarımda en karmaşık olanına dahi sirayet ettiğimi düşündüğüm olumlu ve kavgacı üslubum gibi.¹⁸⁶

Bu tanım felsefeyi, hayattan soyutlamak yerine insanın doğal bir davranışı haline getirir. Felsefeye samimiyet kazandırır. Eğer felsefe bir edimse onda Nietzsche’deki

¹⁸³Badiou, “Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü”, 105-106.

¹⁸⁴Badiou, “Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü”, 133.

¹⁸⁵Badiou, *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, 15-16.

¹⁸⁶Badiou, *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, 16-17.

bengidönüşü andıran bir şey var. Yani felsefenin bir tarihi yoktur ve onun geleceği kendi geçmişidir. Felsefenin bir tarihinin olmaması onun içerisinde öncesinin ve sonrasının bir öneminin olmaması ya da bir filozofun bakışından, bütün felsefelerin çağdaşmış gibi görülmesidir. Althusser bu durumu: “Filozof, Kant’tan bir pasajı yorumlamak için ister Platon’a ister Husserl’e atıf yapabilir; ilk ikisinin arasında 23 yüzyıl, birinciyle sonuncu arasında bir buçuk yüzyıl zaman farkı yokmuş gibi...”¹⁸⁷ ifadesiyle dile getirir. Bu felsefeciler arasındaki yakınlıkları da açıklar. Felsefe tarihine bakıldığında özellikle Çağdaş Felsefede felsefi geleneğin büyük düşünürleri üzerine çalışmayı ya da onları tekrar tekrar okumayı temel alan bir gelenek söz konusudur. Bu felsefe tarihi içerisinde, filozofları “özgün konumlarına ulaştıracak bir çıraklık deneyimidir”¹⁸⁸ Arendt, Heidegger’in 80. Doğum günü vesilesiyle yazdığı metinde *Penelope'nin Kefeni* dediği bir benzetme kullanır: “gün içinde dokunan, gece olunca kendini sökmekteydi... Diğer bir gün yeniden dokumak olanaklı olsun diye.” Badiou’da böyle bir geleneğin filozofu olarak Platon okumasıyla karşımıza çıkar. Felsefede ilk dönemde yapılanlar son dönemde tekrardan sökülerek felsefenin sürekliliği sağlanmaya çalışılıyor ya da “geriye dönük bir yapboz pratiği” işletiliyor.¹⁸⁹ Bu “felsefe tarihinin kendi gelişim sürecini ortaya koyan bir nitelik kazandığını” gösterir.¹⁹⁰ Hatta Badiou *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*’de felsefe tarihindeki bu durumu şöyle izah eder: “Felsefeciler arasında var olan içkin yakınlıklar, ancak felsefenin kendi ediminin bir tekrarı olmasıyla izah edilebilir. Deleuze, Leibniz ve Spinoza’yla; Sartre, Descartes ve Hegel’le; Merleau-Ponty, Bergson ve Aristoteles’le; bendeniz, Platon ve Hegel’le; Slavoj Žižek, Kant ve Schelling’le. Muhtemelen, neredeyse 3000 yıldan beri, başka herkes herkesle.”¹⁹¹ Sonuç olarak bitmez tükenmez yeniden okumalarla sürekli gündeme gelen felsefenin bu niteliği onun ebedi olduğunun ileri sürülmesine kadar gider.

¹⁸⁷Louis Althusser, *Filozof Olmayanlar için Felsefeye Giriş*, (Çev.: İsmet Birkan), Can Yayınları, İstanbul 2018, 35-36.

¹⁸⁸Ali Utku, “Deleuze’ün Nietzsche’si”, *Doğu-batı dergisi*, sayı 25 Ankara 2003-2004, 243.

¹⁸⁹Hannah Arendt, “Martin Heidegger’in 80. Doğum Günü vesilesiyle”, (Çev.: Çetin Balanuye), Güçlü Ateşoğlu (Ed.), *Varoluçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası*, (ss.123-136), Belge Yayınları, İstanbul 2016, 129-130.

¹⁹⁰Güçlü Ateşoğlu, “Çağdaş Felsefenin Macerasına Bir Ön-Hazırlık Ya da Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler”, *Varoluçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası*, Güçlü Ateşoğlu (Ed.), (ss.23-49), Belge Yayınları, İstanbul 2016, 29.

¹⁹¹Alain Badiou, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2011, 22-23.

Yine felsefe bir edimse şu iki tanım onu en iyi şekilde ifade eder: Birincisi felsefe “mantıklı bir isyan”dır. İkincisi ise “her düşünce bir zar atımıdır.” Bu iki tanım felsefeyi oluşturan dört arzuyu da içinde barındırır: Devrim, mantık, evrensellik ve risk. Bu dört arzu da birtakım engellerle karşı karşıya kalmıştır. İlk olarak felsefenin isyan boyutuna bakıldığında felsefenin bu arzusu insanlar arasında çok da dikkat çekmez. Çünkü Badiou’ya göre günümüz dünyası kendini zaten özgür olarak verdiği ve “özgürlüğün peylerini” standartlaştırıp ticarileştirdiği için özgürlük için isyan etmeye gerek kalmaz. Bu anlamda dünya kendisini özgürlüğün garantörü olarak sunar, her ne kadar bu özgürlüğü özgürce kullanma hakkı tanımasa da.¹⁹² Badiou felsefenin isyan boyutunda bize Sokrates örneğini verir. Bilindiği üzere, Sokrates, çağında “gençleri yozlaştırmakla” suçlanır. Yozlaştırmayla kastedilen Sokrates’in itaat, taklit, rıza yerine tartışmayı, rasyonel eleştiriyi seçmiş ve gençleri de bu tarz bir bilinçlenmeye sevk etmiş olmasıdır. İşte felsefenin isyan boyutu onun bilgiden ziyade bir edim ya da eylem olduğunu anlamak açısından önemlidir. Felsefenin bir edim olması demek felsefenin “ille de bir ekol, pedagoji, profesörlük ve aktarma meselesi olmak zorunda” olmaması ve “bir kişinin diğerine özgürce hitap etmesi” demektir.¹⁹³ Geçmişte birçok filozofun farklı mekânlarda farklı disiplinlerde farklı insanlara hitabı bunun en güzel örneğidir.

Badiou, felsefeyi dört koşulu olan bir edim olarak görür. Felsefe hakikat üretmez, hakikati üreten bu dört koşuldur. Felsefenin bir edim olduğu kabul edildiğinde Althusser’in “felsefenin niçin gerçek bir tarihinin olmadığı” sözü Badiou’ya göre daha anlaşılır hale gelir.¹⁹⁴ İkinci olarak; felsefenin mantık arzusu da günümüz dünyasının mantıkdışı iletişimi tarafından bir baskıya maruz kalır ve ona “bir tür mantıksal saçılma” önerilir.¹⁹⁵ Üçüncü olarak; felsefenin evrensel arzusuna bakıldığında ise insanları karşılayan parçalı bir yapı söz konusudur. Çünkü “dünya esasen uzmanlaşmış ve parçalı bir dünya; şeylerin teknik konfigürasyonunun sayısız dallanıp budaklanışının, üretim aygıtlarının, maaş bölüşümünün, işlev ve beceri çeşitliliğinin talepleri karşısında parçalanmış bir dünya.”¹⁹⁶ Badiou kendi evrensellik kavramını geleneksel evrensellik kavramından ayırt eder. O Aristoteles’ten Kant’a ve bugünkü analitik felsefeye kadar bulunabilecek bir şey olarak geleneksel evrensellik kavramının bazı gerçek(real) şeyler

¹⁹²Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 11-12.

¹⁹³Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, 16-17.

¹⁹⁴Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, 19-20.

¹⁹⁵Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 12-13.

¹⁹⁶Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 13.

hakkındaki evrensel yargının ya da hükmün gerçekleşmesi olarak düşünüldüğünü belirtir. Ona göre bu evrenselliğin dilbilgisel kavramı gibi bir şeydir. Oysa ki Badiou kendi evrensellik kavramının geleneksel olanın tam aksine yaratıcı bir kavram olduğunu ve her zaman bir olayla açılan büyük bir sürecin sonucu olduğunu söyler. Badiou'ya göre evrensel bir şey yaratmak bariz farkların ve ayrımların ötesine geçmektir ki bunu, kendi evrensellik kavramını geleneksel evrensellik kavramından ayıran en büyük fark olarak görür.¹⁹⁷

Son olarak risk boyutuna baktığımızda Badiou'nun deyişiyle dünyanın “gerçekçi güvenlik hesapları yapma zorunluluğu” bu arzunun sürdürülmesine engel teşkil eder.¹⁹⁸ Oysa ki hayat bu güvenlik takıntılarına karşı zar atmamızı, bu tarz hesapları kesintiye uğratmamızı gerektirir.

Badiou felsefeyi onu oluşturan dört arzu ile – devrim, mantık, evrensellik ve risk – tanımladıktan sonra onun bazı özel koşullar gerektirdiğini öne sürer. Çünkü Badiou felsefenin her tarihsel şekillenmede mevcut olmadığını ve onun var olma tavrının ya da tarzının zamanda ve mekânda süreksizlik olduğunu söyler. Bu özel koşullar “farklı ve çapraz yolları birbirine bağlar, bunlar, uzak mesafeden fark edilebilir, düşünceyle ilişkileri görece değişkenlik arz etmeyen, tek biçimli usullerdir (procédures). Bu değişmez adı açıktır: ‘hakikat’ tir söz konusu olan.” Badiou burada felsefeyi koşullandıran bu usullerin hakikatin usulleri olduğunu söyler.¹⁹⁹ Badiou bu hakikatin usûllerini dört başlık olarak verir: Bilim (özellikle matematik), sanat (özellikle şiir), siyaset ve aşk.²⁰⁰

Bu koşullardan dördünün varlığı da ayrı ayrı çok elzemdir. Çünkü Badiou'ya göre bunlardan birinin eksikliği bile felsefenin yok olmasına, dağılmasına sebep olur. O, bu

¹⁹⁷Alain Badiou-Adam S. Miller, “An Interview with Alain Badiou ‘Universal Truths and the Question of Religion’ ”, *Journal of Philosophy Scripture*, Volume 3, Issue 1, 2005, 39.

¹⁹⁸Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 13-19.

¹⁹⁹Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Monokl Yayınları), 21.

²⁰⁰Zizek *Hiçten Az; Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi* adlı eserinde Badiou'nun bu dört koşuluna atıfla Alman İdealizminin dört ismini düzenler: Kant'ı bilimle verir, çünkü o Newtoncu bilime uyumlu bir felsefe arayışıyla meşguldür. Fichte'yi siyaset ile ilişkilendirir, bu ilişkilendirme noktası Fransız Devrimi ile yapılır. Schelling'i sanatla ilişkili olarak verir. Onun felsefeyi sanata tabi kılma teşebbüsü Zizek'in hareket noktasını oluşturur. Son olarak Hegel'i ise aşk koşulu ile birlikte düşünür. Ona göre en başından beri Hegel'in temel problemi aşktır. Zizek, *Hiçten Az; Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, 9.

dört koşul ile birlikte felsefede bir zıtlıklar ahengi alanı inşa eder.²⁰¹ Felsefe ise “... onların tarif edilmiş ve bağdaşırlıklarında, zamanlarının değerlendirilmesinde” belli bir rol oynayan edimdir.²⁰² Belki de Zizek’in dediği gibi felsefenin en az yalnızca felsefe olmak anlamında normal bir rol oynamışlığı yoktur. Kimi zaman bilgi kurgusu olarak matematiği taklit ederken kimi zaman sanat kurgusu olarak şiirin ardından gider.²⁰³ Bir edimin yoğunluğu söz konusuysa aşka ve herkese yöneltilmiş bir hitap alanı sunması bakımından ise siyasete benzer. Ancak bu siyaset herhangi bir iktidar bahsine girmemiş bir siyasettir.²⁰⁴ Felsefenin özel bir nesnesinin olmaması, düşüncenin düşüncesi olarak bu dörtlü koşulu farklı noktalarda taklit ya da takip etmesiyle sonuçlanır.

Badiou’nun *Özne Teorisi* (1982)’nde bu dört koşul mevcut değildir. *Özne Teorisi*’nde onun daha sonra tehlikeli ya da kötücül (pernicious) belirtiler olarak adlandıracağı üç temel pozisyon ileri sürer:

- Mantıkçılık, matematik ifadelerin tamamının etkin bir şekilde totolojik olduğu, matematiğin kendisinin nihayetinde (nihai olarak) mantık tarafından yetkilendirildiği öğretisi,
- Siyasetçilik, her öznenin siyasi olduğu ve eğer sadece siyasi ise bir öznenin var olduğu öğretisi,
- Diyalektikçilik, eğer felsefi düşünce “zıtlıkların çatışması/çakışımı (coincidence of opposite)” ile ilgili bağımsız düşünce formuysa yine de nihayetinde uygulamaya (praxis) bağlı olmak zorundadır öğretisi.²⁰⁵

Badiou’nun *Varlık ve Olay* (1988) ile *Özne Teorisi* (1982) adlı eserleri arasında kesin içsel bir kopma (rupture) görülür. *Varlık ve Olay*’ın “Introduction”ında matematiğin mantık olmadığını ve bir dönem böylesine mantıkçı bir tezin pençesine düştüğünü (caught in the grip) ifade eder.²⁰⁶ Yani mantık ilk olarak rasyonel düşünce için kurallar tanımlamaya ve ikinci olarak mümkün dünyalar belirtmeye sürgün edilir.

²⁰¹Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, 23; bkz., Oliver Feltham, “Philosophy”, A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.13-24), Acumen Publishing, UK, 20.

²⁰²Alain Badiou, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yle Söyleşi”, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2013, 133.

²⁰³Badiou-Zizek, *Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, 74.

²⁰⁴Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 117; bkz., Badiou, “Felsefenin Kendisine (Geri) Dönüşü”, 138.

²⁰⁵Justin Clemens, “The Conditions”, A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.25-37), Acumen Publishing, UK 2010, 26; bkz., Badiou, *Theory of the Subject*, 28, 216, 281.

²⁰⁶Badiou, *Being and Event*; Introduction, 5.

Badiou'nun *Özne Teorisi*'nde öznenin oluşumunu sadece siyasete devretmiş olduğu görülmektedir.²⁰⁷ *Varlık ve Olay*'da koşullar teorisinin ortaya çıkışıyla birlikte felsefeyi ya da özneyi siyaset gibi tek bir koşula indirgemek yerine bilim, sanat, siyaset ve aşk gibi dört koşulun hepsinin bir arada düşünülmesinin yolunu keşfeder.

Özne Teorisi'ndeki Diyalektikçilik, Badiou'daki Hegel etkisi olarak okunabilir. Ancak koşullar teorisinin ortaya çıkışıyla birlikte Hegelci etki yerini Platoncu etkiye bırakır. Clemens, bu *Bermuda Üçgeni* dediği şeyden Badiou'nun kendisini bir özeleştirici (auto-critique) yoluyla kurtardığını ifade etmek için *Özne Teorisi*'ndeki bu felsefi üç fikrin varlığını vurgular. Badiou'nun yanıldığı dikişleri tanımalarına izin veren bu özeleştiridir; çünkü bu özeleştirici onun kendi siyasi felsefe coşkuluğunu frenlemesi için onu zorlar ve paradoksal olarak Badiou'nun radikal siyasetin onayına doğrulamasına ya da olumlamasına boyun eğmeden, onun kendi ifadesiyle “felsefeyi arzusunun doluluğunda” yeniden keşfedebileceği böylesi coşkunluklar, bu frenlemenin içindedir. Bu yeniden keşfetme bir kopma (rupture) ve bir geri dönüş gerektirir: Hegel ile bir kopma ve Platon'a bir dönüş. Platon'a dönüşü sağlayacak olan ise hakikatin türeyimsel usulleri, yani felsefenin koşullarıdır.²⁰⁸

O zaman bu iki kitap, *Özne Teorisi* ile *Varlık ve Olay*, arasında Badiou'nun çalışmalarındaki kırılma, felsefenin aktüalitesini farz etmekten, imkânını yeniden muhakeme etmeye doğru yapılmış bir hamle olarak düşünülebilir. Bu hamle bize felsefenin daima koşul üzerine olduğunu salık verir. Felsefenin koşul üzerine olması nasıl yorumlanabilir: İlk olarak felsefenin bağımsız bir söylem olmadığı yani kendi kendine düşünemediği, koşullar üzerine olduğu farz edilir. İkinci olarak da sadece belli bir talebe karşılık olarak ortaya çıktığı ve yine yalnızca baskı altında düşünebildiğine vurgu yapılır. Bu baskı sadece empirik faktörlerin bir sonucu değildir. Zaten devam eden bir düşünce ve dahası heterojen düşünme türlerinin var olduğu gerçeği felsefeyi mümkün kılar. Bunun için felsefe kendisinin ne tarafından düşünmeye zorlandığını ve diğer düşünme türleri hakkında düşünür. Badiou'ya göre bunlar dört tür pratik olarak (koşullar, hakikat prosedürleri ya da türleri); bilim, aşk, sanat ve siyaset'tir. Bu dört koşulun dışında felsefe basitçe var olamaz ya da belli bir sofistlik türünü

²⁰⁷Badiou, *Theory of the Subject*, 28.

²⁰⁸Clemens, “The Conditions”, 26-27.

yozaştıramaz.²⁰⁹ Buna ilaveten, felsefe daima koşulların bir adım gerisinde kalmalıdır. Yani felsefe “felsefi olmayan buluşların sonrasında olay mahalline” varır. Hegel’in de dediği gibi felsefe, bilgelik kuşu olan bir baykuş olarak alacakaranlıkta uçar. Yani felsefe “bilginin hâkim olduğu günün ardından, gerçek-yaşama özgü deneylerin gününden sonra, gece çöktüğünde çıkagelen disiplindir.”²¹⁰

Peki niye özellikle bu dördü? Çünkü Badiou’ya göre bunlar “...bireysel veya kolektif biçimleriyle *öznenin* olası aşamalarına ya da derecelerine karşılık gelirler.” Burada Badiou, bireysel, kolektif ve karma durumlara göre bu koşulları eşleştirir. Bireysel bir durum olarak aşk yalnızca ilgili bireyleri etkilerken siyaset, kolektif boyutla özellikle de türsel bir eşitliğin onaylanması ya da tasdik edilmesiyle alakalıdır. Karma durumlar söz konusu olduğunda ise bilim ve sanat gündeme gelir. Karma durumla kastedilen “bireysel bir ‘vasıta’sı ama kolektif bir etkisi olan durumlar”dır ve sanat ve bilim türsel olma özelliğini yalnızca bilgi aktarımıyla değil de bir icat ve keşif gerçekleştirimi ile elde edebilirler.²¹¹ Nick Hewlett; *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek* kitabında Badiou’nun bu dört alanının öznenin oluşumunun muhtemel aşamaları olduklarını ya da felsefenin bu alanlarla olan münasebetinin eskiye dayandığını söylemek dışında, bu alanları öznenin oluşumu için özel yapan nedenlerin tam anlamıyla açıklığa kavuşturulmadığını ileri sürer.²¹²

Bu dört hakikat usulü birbirlerinden tamamen kopuk ya da bağımsız olmadıkları gibi “her biri kendi yolunu izleyecek şekilde var olmazlar. Bir şebeke içinde kurulurlar, birbirleriyle kesişirler.”²¹³ Örneğin; siyaset ve bilimin bağlantı yerleri ya da sanat ve aşkın ilişki ağları Badiou’nun dikkat çektiği noktalardır. Bu usullerin düşüncede birlikte olanaklı olduğunu söyleyen ilk felsefi şekillenme yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Platon’un adını taşır.²¹⁴ Yani Platon felsefeyi bu dört koşuldan birine tâbi hale getirmek ya da dikişlemek yerine bunların felsefede bir arada düşünülmesinin yolunu açar. Badiou’nun dikişlenmeyle ne kastettiğine bakılırsa:

²⁰⁹Clemens, “The Conditions”, 25-26.

²¹⁰Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, 12.

²¹¹Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 140

²¹²Nick Hewlett, *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*, Metropolis Yayınları, İstanbul 2018, 50.

²¹³Badiou, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yle Söyleşi”, 134.

²¹⁴Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Monokl Yayınları), 23.

Felsefe ne zaman kendini koşullandıran birine dikişlenmiş olarak gösterse askıya alınır ve bu nedenle *sui generis* bir alanı özgürce inşa etmekten men edilir; ki bu alanda dört koşulun yeniliğine işaret eden olaysal adlandırmalar, bu koşullardan hiçbirleriyle bir tutulmaması gereken bir düşünce pratiği içinde, bunların eşzamanlılığını ve dolayısıyla dönemin hakikatlerinin şekillendirilebilir belli bir halini kaydeder ve öne sürerler.²¹⁵

Örneğin; Badiou için 19. Yüzyılın tutulmaya uğramış ya da askıya alınmış gibi görünmesinin nedeni felsefenin şiire dikişlenmesidir. Burada Badiou çağın başat bir problemi olan felsefenin sonu, ölümü gibi iddialara da cevap vermiş olur. Badiou için felsefe sona ermemiştir. Sadece bir tutulma yaşamaktadır. Heidegger'e atfen de çağımızın ne teknik ne de nihilist bir çağ olduğunu söyler. Eğer nihilizmle anlatılmak istenen kutsaldan arındırma ise Badiou bunu nihilist bir hareket olarak görmez. Aksine kutsaldan arındırma hakikinin türeyimselliğinin yolunu açar.²¹⁶ O zaman denilebilir ki Badiou, Hegel'den beri felsefenin mağlup ve hasta görüntüsünün sebebi olarak işte felsefenin bu kendi koşullarına dikişlenmesini gösterir. Peki bu durumda ne yapılmalıdır, felsefeyi bu hasta görüntüsünden kurtaracak olan nedir? Badiou bize neyi salık verir? Badiou felsefeyi bugünkü hasta görüntüsünden ya da kendi deyişiyle dikişlerinden kurtarmanın mümkün ve zorunlu olduğunu söyler. Zorunlu olan bu dikiş sökme işlevi için felsefeye yaşatılan –Pozitivizm, Marksizm ve Nietzsche tarafından – askıya alınma sürecinden ya da tutulmadan sonra artık metafiziğin sonu, felsefenin sonu “akıl krizi” ve “öznenin yapısökümü” diye sürekli tekrarlanan söylemlere karşı, “modern akıl silsilesini kaldığı yerden devam ettirmenin, ‘Kartezyen meditasyon’ soy zincirinde bir adım daha atmanın görev olması” gerektiğini düşünür.²¹⁷ Badiou açısından yapılması gereken felsefeyi bu dört koşula dikişlemeden felsefi koşulları yeniden şekillendirmektir. Çünkü felsefenin özel bir nesnesi yoktur. Badiou'dan önce Althusser, felsefenin bilimde olduğu gibi özel bir nesnesi olmadığını ve filozofun nesnesinin bütün olduğunu söyler. Bu anlamda felsefe başkaları için düşünüp kafasını kırar.²¹⁸ Aynı şekilde Badiou da felsefenin kendisine mahsus ya da kendisine ait bir nesnesi olmaması anlamında nesnesiz olduğunu ileri sürer. Felsefenin nesnesiz olması onun refleksif

²¹⁵Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Monokl Yayınları), 53-54.

²¹⁶Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Monokl Yayınları), 50-51.

²¹⁷Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Monokl Yayınları), 75.

²¹⁸Althusser filozofların kafasını kırmasını şöyle aktarır: “Thales ve Eflatun'dan beri, felsefenin de filozoflarında durmadan ‘kuyulara düştükleri’ görülmektedir. Düşmenin gülünçlüğü. Ama iş bu kadarla da kalmıyor! Çünkü Eflatun'dan beri felsefe bir de kendi içinde düşer. Bu da ikinci dereceden bir düşüş: ‘Düşüşün’ felsefi kuramı içine düşüş. Daha açık bir biçimde söylersek: filozof maddi gerçekliğe ulaşmak için, kendi felsefesi içinde, fikirler aleminden ‘yeniden yere inmeye’ çabalar; pratiğe ulaşmak için kuramından aşağı inmeye çabalar. ‘Kontrollü’ bir düşüş; ama gene de düşüş.” Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, 17-19.

yönüne vurgu yapar gibi görünse de aslında Badiou bu refleksiyon/nesne ilişkisine bağlı olmaya karşıdır. Ona göre nesnesizlik felsefenin bir bütünle bağlantıya geçtiğini gösterir: “Nesnenin yokluğu, boşluk içinde bir müdahaleyi gerekli kıldığından, savlar her noktaya aynı anda dokunurlar ve kendilerini bir ‘bütün’ olarak kurarlar.”²¹⁹ Felsefe; bilimi, sanatı, siyaseti ve aşkı insan hayatında bir yere yerleştirir. Bunların düşünsel temellerini oluşturur. İnsanlara bunların gerçekliği farklı açılardan görme tarzları olduğunu fark ettirmeye çalışır. Çünkü gerek bilim, gerek sanat, gerek siyaset birbirini dışlamaz. Bunlar “aynı kainatın, aynı gerçekliğin değişik yüzleridir, değişik boyutlarıdır”. Aslında günümüzde “disiplinler arası bir göçük”ten ya da bir çeşit *Söylemler Çatallanması*’ndan bahsedilebilir. Çünkü “Uzmanlaşmanın ve disiplinleşmenin vermiş olduğu katı sınırlarla belirlenmiş çalışma alanları dışına taşma alışkanlığı 20.yüzyılda özellikle beşeri bilimleri ve sosyal bilimleri, doğal olarak da felsefeyi fazlasıyla belirlemiş” gözükür.²²⁰ Bu nedenle felsefe-sanat özellikle felsefe-edebiyat, felsefe-bilim, felsefe-din arasında bu göçüklere düşmek olasıdır. Badiou’da hakikatin türeyimsel usulü dediği dört koşulla felsefenin ilişkisine farklı bir boyut kazandırarak bu göçüklere dikkat çeken isimlerin başında gelir.

1.5.1. Bilim

Felsefenin kendisiyle ilişkisinin sürekli tartışıldığı alanlardan biri hiç şüphesiz bilimdir. Bilim, özerk bir alan haline gelinceye kadar “bilimsel etkinlik felsefeye yedirilmiş bir etkinlik olarak” bilinir.²²¹ Süreç içerisinde felsefe dönem dönem bilim ile karşı karşıya getirilir. Bu durum felsefenin bilime dikişlenmesine kadar gittiği gibi – bilindiği üzere Pozitivizm bu anlamda baş aktördür– bilimi de felsefeye indirgeme yaklaşımlarıyla devam eder. Bu noktada Althusser *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*’nde felsefenin bilime yaklaşımını matematikten hareketle Platon örneği üzerinden iki biçimde verir: İlk tavır boyun eğme ve sömürülme koşuludur. Boyun eğmede bilim ya da matematik felsefeye boyun eğer bir konuma

²¹⁹Savaş Ergül, *Badiou'nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Birleşme ve Kopuş Anları Üzerine bir Tartışma*, (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011, 3; Emine Aydoğan, “Felsefe ve Bilim İlişkisi”, *V. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, Asos Yayınevi, Elazığ 2018, (ss.39-44), 4.

²²⁰Ali Utku, “Felsefe ve Edebiyat: Hakikat Sorunundan Etiğe: Söylemler Çatallanmasından Bir Tarihsel Çatışma/Uzlaşma”, *Karabatak Edebiyat ve Sanat dergisi*.

²²¹Doğan Özlem, “Felsefe Açısından Bilim”, *Tarım Ekonomisi Dergisi*, 2 (1994), (1-6), 3.

yerleştirilir ve matematik, bilim dışı tezleri savunmak için kullanılır ya da –Althusser’in ifadesiyle– sömürülür. İkinci tavrıda ise felsefe, bilimi çift biçimli, yani kuramsal ve pratik olarak tanımlar ki bu, felsefenin kendisini bir bilim olarak hatta “bilimlerin bilimi olarak” görmesinden kaynaklanır. Althusser bu iki tavrın birbiriyle çeliştiğini ve bu çelişkinin felsefenin bilim ile ilgili paradoksu olduğunu ileri sürer.²²² Felsefenin matematikle olan ilişkisi böyle bir ihtimali her daim barındırır da felsefe bilim ilişkisini bu sömürüye indirgemek de bir felsefe sömürüsü olarak görülebilir.

Badiou ise bilimi, felsefenin hakikat üreten dört koşulundan biri olarak verir. Bu önemli bir kırılmadır. Çünkü böyle bir adımla Badiou kendisini post-Hegelci kıta felsefesinin ana akımından ayırt eder. Heidegger ve Adorno’yla, Kierkegaard ve Nietzsche’den, Foucault ve Derrida’ya kadar filozoflar genelde kavramsal (conceptual) rasyonalitenin özelde bilimsel aklın sınırlarını ifşa ederek Kant’ın akıl eleştirisini radikalize etmeye çalışmışlardır. Kıta filozofları için, bilimsel akıl somut olarak var olan bireyi hiçe saymasından (Kierkegaard); objektif hakikat için dine hürmetinden ya da hayranlığından (Nietzsche); zamanı sürekli uzama indirgenmesinden (Bergson); doğal tavrın önyargılarına tabi kılınmasından (Husserl); kendilikleri (entity), şimdinin hazır aktüalitesininkinden başka hiçbir terimde anlayamamasından (Heidegger); araçsal rasyonalitenin yararcı buyruklarına körce itaatinden (Adorno, Horkheimer); ya da farkında olmadan iktidar-bilgi karmaşalarına uymasından (Foucault) dolayı olsa da olmasa da doğuştan (congenitally) kusurludur. Kıta filozoflarının bilimin kendinden ziyade bilimciliği eleştirdikleri muhtemeldir. Bu durumda bilim ile ilgili olarak genel itibariyle iki alternatif yaklaşımla karşı karşıya olunduğu söylenebilir. Ya bilimsel söylemin dünya hakkında bilinmeye değer her şeyi kuşattığını iddia eden pozitivist iddia kucaklanır; ya da bilimsel kavramsallaştırmaya daima kafa tutan bir şey olduğu konusunda ısrarcı olunur. Tercih içkinliğin pozitivist kavramı ve aşkınlığın bilmesinlerci (obscurantist) kavramı arasındadır. Ray Brassier’e göre Badiou, ikilemin her ucunu da reddetmesine olanak sağlayacak türden bir rasyonalist tavra sahiptir. O bir taraftan içkinliğin pozitivist olmayan (anti-amprist) kavramı ile olan şey ve bilinebilir

²²²Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, 174-175.

şey arasındaki post-Kantçı ayırımı kökleşmiş aşkınlığın anti-bilmesinlerci (anti-obscurantist) (rasyonalist) anlayışını önerir.²²³

Badiou'nun bilim ile ilgili özgün tavrında matematik özellikle önemlidir. Fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimlerinin niçin matematik kadar önemli görülmediğine dair itirazlara cevaben Badiou önce fizikle ilgili bir açıklamaya gider ve onu bir hakikat prosedürü olarak kabul ettiğini ve bununla ilgili herhangi bir tereddüt yaşamadığını söyler. Diğer taraftan biyoloji söz konusu olduğunda onunla ilgili aklını kurcalayan ya da tereddüt ettiği birçok nokta vardır. Çünkü biyoloji söz konusu olduğunda biyolojinin bilimsel unsurunu kimya alanına ait olarak gördüğü gibi, onun geri kalanının da kendi deyimiyle çıldırmış bir şekilde deneyci olduğunu düşünür. Biyolojide çok az teorik önerme bulunduğunu ve biyolojinin Darwin'den bugüne kayda değer bir ilerleme gösteremediğini iddia eder. Her ne kadar Badiou fiziği bir hakikat prosedürü olarak görmekte bir tereddüt yaşamasa da fiziğin felsefi kullanımlarının tarih boyunca üretken bir doğaya değil de sınırlandırıcı bir doğaya sahip olduğunu bildirir. Fiziğin felsefi kullanımları bilgiye dair kısıtlayıcı ve eleştirel bir düşünce ortaya koyar ki bu eğilimin başlatıcısı Kant'tır.²²⁴ Sonuç olarak fizik, hayvani tekilliğimizle ya da hayvani oluşumumuzla ilgiliyken matematik için böyle bir şey söz konusu değildir. Matematik, saf düşüncenin düzeyiyle ilgisi bakımından Badiou ontolojisinde gerekli ilgi ve alakayı görür. Tıpkı 2.500 yıl önce gösterilen asal sayıların sonsuzluğunun varlığını öne süren teorem, hem hakikatini hem de güzelliğini bizim için koruduğu gibi, düşünen herhangi bir varlık bizim anladığımız şekilde hem bu hakikati hem de güzelliği aynı şekilde anlayacaktır.²²⁵ Ayrıca Badiou kendisini Yunanlılar ve Galileo'dan sonra bilimin üçüncü çağının çağdaşı olarak görür. Bu üçüncü çağın durağı ne bir icat ne de fizik söylemini matematikleştiren bir kırılmadır. O matematiksel mantığın kendini ortaya çıkardığı bir ayrılmadır.²²⁶ Sonuç olarak; hakikat varlığın düzenine tek istisna olsa da bilim hakikatin müjdecilerinden birisi olarak Badiou'nun koşullarındaki yerini alır.²²⁷ Bilim nasıl ki hakikatin müjdecilerinden biriye matematikte Badiou için bilimin ve ontolojinin müjdecisi olarak diğer bilimlerden daha fazla öne çıkar. Yani matematik

²²³Ray Brassier, "Science", A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.61-72), Acumen Publishing, UK 2010, 61-63.

²²⁴Badiou, *Philosophy and The Event*, 95, 97.

²²⁵Badiou, *Philosophy and The Event*, 100-101.

²²⁶Badiou, *Being and Event*, Introduction, 3.

²²⁷Brassier, "Science", 72.

Badiou'da çift yönlü bir fonksiyona sahiptir. Bir taraftan o Badiou'nun ontolojisinin belirlenmesinde merkezi bir rol oynarken diğer taraftan bilimin ve genel olarak bilimsel araştırma paradigması olmanın ayrıcalıklı statüsüne sahiptir.²²⁸ Bu yüzden matematik bir hakikat prosedürü olarak bilimin belirlenmesinde yararlıdır.

1.5.1.1. Matematik

Badiou'nun kendi ifadesiyle “gözü kara bir Sartre’cı ya da profesyonel devrimci olduğunda bile” matematiğe karşı hep bir ilgisi olmuştur. Her ne kadar onun bu ilgisi babası Raymond Badiou'nun matematikçi olmasına bağlansa da Badiou, bunun tikel bir soykütüğü olarak, tek başına yeterli olamayacağını belirtir. Onun bu tikel soykütüğünü kapsayan genel bir soykütüğü var ki o da Badiou'nun klasik bir rasyonalist olmasıdır.²²⁹ Klasik bir rasyonalist olarak o, aynı zamanda Platoncudur. Platon, felsefesinde kelimeleri değil şeyleri çıkış noktası olarak aldığını ve bu nedenle felsefenin dile indirgenemeyeceği savını temele alır. Badiou, Platoncu bu savı Lacancı savla devam ettirir: “...felsefenin düşüncede örgütlenmesinin doğrudan doğruya dilin içinde işlediği dilsel kurula bağlı olmadığını ortaya koymak gerekir. Ve bu bakımdan, felsefenin evrensel olarak aktarılabilir olduğu fikrini tekrar canlandırmalıyız. Evrensel aktarılabilirlik Jacques Lacan tarafından ‘mathéme’ fikri olarak adlandırılmıştır.”²³⁰ Bu bağlamda Badiou için matematikteki *evrensel aktarılabilirlik* fikri önemlidir.

Badiou'nun bilimle ilgili tavrında matematiğin önemli bir yere sahip olmasının bir diğer nedenini de *Felsefe ve Güncellik*'te felsefenin nesnesinin içinde insandıışı bir şey gizlediğini, bunun için Tanrı, Sonsuz, Ussal, Mutlak vb. isimler koyulduğunu ve bu isimlerin insan doğası konusunda belirleyici olmasında bulur.²³¹ Felsefe tarihinde Platon, Kant gibi birçok filozof bunun farkındadır. Örneğin; Kant bunu bilginin sınırları dışına çıkartarak pratik alana aktarır. Felsefenin nesnesindeki insandıışı yön ahlaki alanda en çok hissedilir ya da bu alanda kendini gösterir. İnsan dışı yön çoğu zaman din ya da aşkınlık ile sağlanmış olsa da Badiou için “sonsuzla dair hakiki bir düşünce”yi

²²⁸Sean Bowden-Simon Duffy, “Badiou's Philosophical Heritage”, Sean Bowden-Simon Duffy (Eds.), *Badiou and Philosophy*, Edinburgh University, Edinburgh 2012, 6.

²²⁹Badiou, *Model Kavramı: Önsöz*, (Çev.: Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2015, 14-15.

²³⁰Badiou, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, 33-34.

²³¹Badiou-Zizek, *Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, 83.

yani bu insan dışı yönü matematik temin eder.²³² Bu durumda Badiou, matematikle sonsuzu düşünebilmenin seküler yolunu bulur. O, *Theoretical Writings*'e yazdığı önsöz de arkadaşları ve aynı zamanda bu kitabın editörleri olan Ray Brassier ve Alberto Toscano'nun bu kitabın başlığının *Yıldızlar Arası Matematik* olacağını umduklarını söyler. Bu başlık Badiou'nun düşüncesi için önemli olan şeyi özetlemesi açısından kayda değerdir. Saf çoklu sadece matematiksel ifadeyle düşünülebilir olduğundan düşünce matematikseldir. Fakat düşünce Mallarme'nin şiirindeki yıldız sembolü gibi kendi empirik sınırlarının ötesinde sonsuzluğun bir kaynağını oluşturduğu için yıldızlar arası matematiktir.²³³ Badiou, bu sonsuz ilişkide genel iki yaklaşım olduğunu söyler; virtüel ve edimsel sonsuz. Virtüel sonsuz, sonsuzlukla ilgili kavramsal anlayışa uygun olarak sınırla karşılaşmama ve devam edebilme olanağı olarak görülür. Badiou bu sonsuzluğun sanallığını da açıklar: “Bu sonsuz içinde ilerleyerek gezinebilirim, ama asla sonsuz bütünle karşılaşmam. Bu bir gezinme sonsuzudur. Burada sınırlarla karşılaşmadan gezinebilirim, hep yenidir, daha büyüktür, başka şeydir, ama hala sonludur.” İkincisi ise, gerçek anlamda bir sonsuz olarak görülen edimsel sonsuzdur. Badiou, Cantor'un devreye soktuğu bu sonsuzun uzun bir zaman *Tanrı ya da evrenin sonsuzu* olarak verildiğini yani Tanrının etki alanında görüldüğünü söyler. Sanal sonsuzla mukayese edildiğinde edimsel sonsuz sanal sonsuzun sınırı olarak görülebilir. Sanalda hep devam etme mümkün iken edimsel sonsuz nihai bir sona ulaşır.²³⁴ Bu anlamda matematik, sonsuza dair hakiki bir düşünce sağladığı için çok önemlidir.

Badiou, matematik ve felsefe arasındaki ilişkiyi ele alırken küçük ve büyük stil arasında bir ayırım yapar. Küçük stil; titizlikle matematiği felsefi inceleme için bir nesne olarak yapılandırır. O, matematiğe tek fonksiyonunun felsefi uzmanlaşmanın iyi tanımlanmış alanını devam ettirmeye, yardım etmeye bağlı olduğu görünen bir şey olarak boyun eğen bir rol yükler. Bu uzmanlaşma alanı ismin 'in' halinin nesnel olduğu 'matematiğin felsefesi' ismiyle anılır. Sonuç olarak matematiğin felsefesi 'epistemoloji ve bilimin tarihi' ismiyle anılan uzmanlaşma alanına kaydedilir; bu, rolü öğretmenler ve araştırmacılardan oluşan personeli yönetmek olan akademik komite ve organlarda kendi uzmanlaşmış bürokrasisine sahip bir alandır. Büyük stil ise küçük stilden tamamen farklı olarak matematiğin felsefeye dair doğrudan bir aydınlatma sağladığını ve bu

²³²Alain Badiou, *Sonlu ve Sonsuz*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2011, 28.

²³³Badiou, “Introduction”, *Theoretical Writings*, 15.

²³⁴Badiou, *Sonlu ve Sonsuz*, 25-26, 35-36.

aydınlatmanın bu meselelerin özünde ya da çekirdeğinde zorlanmış hatta şiddetli müdahale yoluyla gerçekleştirildiğini belirtir. Büyük stili kendi ifadesiyle bu stilin beş örneği olarak Platon, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel ve Lautreamont üzerinden verir.²³⁵ Badiou, Platon'da ya da kendi eserlerinde olduğu gibi felsefenin rolünün matematiği kendi spekülasyon ihtişamından haberdar etmeye dayandığını söyler. Çünkü; Badiou her fırsatta matematiğin düşündüğünü söyler. Aslında bu ifadenin önemi onun, Wittgenstein'in 'matematikle alakalı bir önermenin bir düşünceyi ifade etmediği' iddiasıyla da alakalıdır. Badiou 'çürütmeyi asla bitiremeyeceğimiz bir şey' dediği bu ifadeyi sadece tüm sofizmin değil aynı zamanda empirizmin her türüne de çok merkezi olan bir tezin tekrarı olarak görür.²³⁶ Büyük stildeki önemli isimlere bakıldığında ilk olarak Platon matematiğin doksayı bozduğunu ya da iptal ettiğini ve Sofisti yendiğini iddia eder. Matematik olmadan Platon tarafından inşa edilen kavramsal şehirdeki üst insanın alegorik ismini temsil eden bu filozof-krallar var olan insanlığın ötesinde asla yükselemezler. Platon için matematikle ilgili hayranlık duyulabilecek şey bilindiği gibi onun matematiğin saf özlere ve böylece İdea'ya odaklanması değil aynı zamanda yararlılığının insan ötesinde yükselen bir insan için herhangi bir değerinde sadece pragmatikleri açısından – mücadele ya da savaş açısından – açıklanabilir olmasıdır. Başka bir ifadeyle Platon için matematik, siyasetin yeni kavramını yaratmaya dayanır. Descartes için ise yaşamın hayati sorularını kapsamak amacıyla mutlak kesinlik kapsamını genişletmeye yarar. Spinoza için Tanrı'nın entelektüel aşkını elde etmesine olanak sağlar. Kant için inanç ve bilgi arasındaki çizgiyi tam olarak nereye çizmek gerektiğini bilmeye hizmet eder. Hegel için Mutlak'ın özne-oluşunu (becoming-subject) göstermeye yarar. Lautréamont için ise hümanist insanı çirkinleştirmeye ve onun üstesinden gelmeye yarar. Fakat her durumda kesin olan matematiğe şükranlarını sunma meselesidir. İşte tam da Badiou'nun büyük stille kastettiği şey budur: "Yıldızlar arası ve savaşçı acımasızlığın örneği olarak matematik". Badiou günümüzde matematiğin tüm cephelerden sistematik olarak saldırıya uğradığını; ancak bu durumun çok da şaşırtıcı olmadığına dikkati çeker. Tıpkı siyasetin ekonomi ve devlet yönetimi adı altında; sanatın kültürel görecelilik adı altında, aşkın cinsiyetin pragmatikleri adı altında

²³⁵Alain Badiou, "Mathematics and Philosophy: The Grand Style and Little Style", *Theoretical Writings*, (Ed. and Trans.: Ray Brassier and Alberto Toscano), (ss.3-20), Continuum, New York 2004, 3-7.

²³⁶Alain Badiou, "Platonism and Mathematical Ontology", *Theoretical Writings*, (Ed. and Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano), Continuum, New York 2004, 41.

sistematiik olarak saldırıya uğraması gibi. Epistemolojik uzmanlaşmanın küçük stili bu saldırıda sadece habersiz bir piyondur.²³⁷ Bu nedenle Badiou “bizim başka seçeneğimiz yok: eğer biz kendimizi savunacaksa – felsefenin kendisi ve onun atabileceği ve atması gereken ilave (supplementary) adım adına konuşan ‘biz’ – büyük stil için gerekli ve yeni terimler bulmak zorundayız” der. Burada 1973’de Lacan’ın hem psikanalistleri hem de psikanalizi kapsayan bir ‘biz’ kullanarak yaptığı bir ilanı vardır: “Matematikselle formalizasyon bizim hedefimiz, bizim idealimizdir”. Badiou’da hem filozofları hem de felsefeyi kapsayan bir ‘biz’le benzer bir ilanda bulunur: “matematik bizim zorunluluğumuz, değişimimizdir (alteration).” Ve yine ‘biz’i tekrar ifade ederek şunu söyler: “Matematik, olduğunu düşündüğümüz şeyle alakalı neyin söylenmesi gerektiği hakkında bize ders verir.”²³⁸ Ayrıca Badiou, büyük stilin savunucularından hiçbirinin matematiğin felsefi tanımlanmasının bir mantıksallaştırma ya da dilsel bir indirgeme yoluyla ilerlemek zorunda olduğuna asla inanmadıklarını söyler. Kendileri için maksim olarak kabul ettikleri şey ise felsefenin mantık yoluyla matematiğe değil matematik yoluyla mantığa girmesi gerektiğidir. Bu söylediği maksim kendi matematik ontolojisi ile daha da netlik kazanır. Bu noktada *Varlık ve Olay* adlı eserine bakılmalıdır. Her ne kadar bu kitaptan önce matematikle ilgili olarak yazdığı *Model Kavramı* varsa da bu kitabının 2007’de yazılmış önsözünde matematiğin, felsefesindeki yeriyle ilgili olarak, kitabı yazdığı dönemle şimdiki tavrının aynı olmadığını ve bazı fikirlerinde değişikliğe gittiğini şöyle ifade eder:

Matematiği ayarlanmış belirli yazıların yeri olarak pozitif okumaktan, çoklunun matematiğinin varlık olarak varlığın düşüncesi olarak okunmasına geçiyordum kesinlikle. Kısadan gidelim: harfe (işarete) ayrıcalık veren yapısal bir maddecilikten, ilk kez Cantor tarafından matematik açısından düşünülen katıksız çokluk biçiminde “vardır”ın apaçıklığını ayrıcalıklı kılan ontolojik bir maddeciliğe geçiyordum.²³⁹

Oliver Feltham, *Model Kavramı* kitabının önsözünün Maoist, geri kalanının da Althusserci olduğunu söyleyerek bu değişimi doğrulamış olur.²⁴⁰ Bu geçiş *matematik ontolojidir* tezi benimsendiğinde gerçekleşir. Matematikle felsefe arasındaki ilişki tarihte genel olarak üç belirlenime karşılık gelir: İlk olarak Badiou’nun bu ilişkinin ontolojik biçimi dediği matematik, “ilkselle pedagojik yöntem ve ilk ilkeler uyarınca düşünce için gerekli bir koşul olarak” dizayn edilir. İkincisinde epistemolojik denilen

²³⁷Badiou, “Mathematics and Philosophy: The Grand Style and Little Style”, 13.

²³⁸Badiou, “Mathematics and Philosophy: The Grand Style and Little Style”, 14-16.

²³⁹Badiou, *Model Kavramı* önsöz, 19-20.

²⁴⁰Feltham, “Philosophy”, 14.

bir belirlenim olarak matematik vardır. Üçüncüsünde ise matematiğin felsefenin dışına itildiği belirlenim söz konusudur. Bu ilişki bir ilişkisizlik durumu olarak nitelendirilebilir. Çünkü felsefenin matematikle olan ilişkisi için “eleştirel bir tasfiye” söz konusudur. Badiou’nun matematikle olan ilişkideki tavrının ilk biçime karşılık geldiği söylenebilir. Bunun nedeni; Badiou’da hakikatin felsefedeki yeri kendisini matematik olmadan sunamaz ve Badiou matematiği, felsefenin koşullarından biri hâline getirip “*matematik ontolojidir*” tezini ileri sürer.

1.5.1.1.2. Ontoloji

Badiou, yirminci yüzyılda merkezi yeri dile veren ve metafiziğin sonunu ilan eden genel kanının aksine, bu yüzyılın tanıklık ettiği şeyin dilden ziyade ontolojiye dönüş olduğunu savunur. Ona göre “ ‘simulakra’ya odaklanmak yoluyla ‘Varlık/Görünüş’ karşıtlığını yerinden etme girişimi bile tümüyle ontolojiktir.”²⁴¹ Her ne kadar bir dönem özellikle Kant ile birlikte varlık sorusu tümenden bir kenara itilip, varlık problemi epistemolojik gerekçelerle ilgisizliğe mahkûm edilse de Heidegger ile birlikte bu ontolojiye dönüş gerçekleşir ve varlık sorusu felsefeye geri getirilmiş olur. Heidegger, Platon’dan itibaren varlığın anlamının unutulduğunu ve ontolojinin metafiziğe dönüştürüldüğünü ileri sürer. Yani varlık, bir varolana indirgenirken varlık ve varolanlar arasındaki ayırım unutulur. Heidegger varlık sorusunun unutulmasının ya da bu sorunun gereksiz görülmesinin kökeninde üç temel önyargı belirler: İlk olarak *Varlık* kavramının, kavramların en tümeli olarak görülmesidir. Bu tümelliğiyle onun herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymadığı düşünülse de aslında Heidegger’e göre varlık kavramının tümelliği *cins tümelliği* olarak görülmemelidir. Zira varlığın tümelliği bu türden tüm tümellikleri aşar. Bu nedenle o iddia edildiği gibi açık değil tam tersine karanlık olandır. İkinci olarak varlık kavramı, kavramların en tümeli olduğundan tanımlanamaz olduğu ya da tanımlamaya direndiği iddia edilir. Heidegger’e göre, bu tanımlanamazlık varlığa ilişkin soru sormamızı engellemediği gibi, bizden bu soruyu talep eder. Üçüncü olarak varlık kavramı herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan “kendiliğinden anlaşılır bir kavram” olarak görüldüğünden ona ilişkin soru sormaya gereksinim olmadığı düşünülür. Oysaki varlığın bu ortalama anlaşılabilirliği bir bakıma onun anlaşılmazlığını kanıtlar ve bu da “ ‘varlığın’ anlamına ilişkin soruyu ilkece

²⁴¹Justin Clemens, “Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou’nun Yapıtı”, (Çev.: Volkan Ay), Sadık Erol Er-Birdal Akar (Ed.), *Yaşayan Platon: Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları*, (ss.203-236), Çizgi Yayınevi, Konya 2017, 205.

yineleme zorunluluğunu” ispat eder.²⁴² Sonuç olarak; bu üç önyargı varlığın anlamına yönelik soruşturmanın ortadan kalkmasına neden olur.

Badiou, bu varlık sorusunun unutulmasına karşı varlık sorusuna tekrar dönmeyi salık veren Heideggerci hamleyi yerinde ve zorunlu bir hareket olarak değerlendirir. Heidegger özellikle bu noktada Badiou’nun üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Ancak varlığın Platoncu unutulmuşluğu ve varlığın ele alınış noktalarında ayrılmalar söz konusudur. Badiou, varlığın bu unutulmuşluğu için Platon’u suçlamak yerine “unutuluşun unutulmuşluğu unutmayı”²⁴³ önerir. Bu öneri Badiou için bir inkârdan ziyade bir yöntemdir. Tarihi unutmaya yöntemiyle amaçlanan tarihselcilikten kopmaktır.²⁴⁴ Badiou, varlığın ele alınış noktasında ise Heidegger’in varlığa anlam yüklediğini ve varlığı insanın yazgısıyla ilintilendirdiğini şu sözlerle ifade eder:

Heidegger’in varlık sorusuna geri dönüşünün sınırı, fenomenolojik bir görüşü, yani varlığın bir anlamı olduğunu savlayan bir görüşü gizlice muhafaza etmesidir. Halbuki olduğu haliyle varlığın hiçbir anlamı yoktur. Matematikte yaklaştığımız bir hakikati vardır varlığın, ama hiçbir anlamı yoktur. Heidegger’in o kesinlikle önemli hamlesinde, unutuş, unutulmuşluğunun unutulmuşluğu veya ilksel bir ters çevirme gibi suretlerde varlığın yazgısıyla yüz yüze gelmemizi sağlayan bir tür teleolojik bağlılık görüyorum. Ama bana göre tüm bunlar yenedinsel bir masal, çünkü hakikat şu ki varlığın, kendi yazgımızla, alelade bir galakside sıradan büyüklükte bir yıldız etrafında dönen ortalama boyda bir gezegenin insan denen hayvanlarıyla hiçbir özel ilişkisi yok.²⁴⁵

Badiou’ya göre varlığın bir anlamı olmadığı gibi o insana kayıtsızdır, o insanın yazgısıyla, başına gelenlerle ilgilenmez. Onun yerine Badiou, varlığın matematikle sunulmuş bir hakikati olduğunu kabul eder. Çünkü kendisi, varlığı saf çoklu olarak ele alır. Saf çoklu da matematik üzerinden düşünülebilir ya da yalnızca matematik, hakikati saf çokludan çıkarabilir. Badiou’nun saf çokluyu matematik üzerinden vermesi, Heideggerci “Felsefe metafiziktir; felsefe ontolojidir” fikrinden uzak durduğunu ve “felsefe ile ontolojinin bağı” kopardığını gösterir.²⁴⁶ Yani Badiou’ya göre felsefe ontolojiden ayrıdır ve *Matematik ontolojidir* ya da matematik=ontoloji’dir. Bu tez meta-ontolojik bir tezdur. Ontolojinin matematik olması hiçbir şekilde varlığın matematiksel olduğu anlamına gelmez. Bu tez dünya hakkında değil söylem hakkında bir tezdur. Yani matematik, söylemi varlık üzerine şekillendirir. Bu nedenle Badiou için felsefeyi

²⁴²Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev.: Kaan Öktem), Alfa Yayınları, İstanbul 2018, 19-23.

²⁴³Justin Clemens’in “Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou’nun Yapıtı”nda bu kısım Volkan Ay tarafından “Unutmanın unutulmasını unutmaktır” şeklinde çevrilmiştir. Clemens, “Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou’nun Yapıtı”, 211.

²⁴⁴Badiou, “Felsefenin Kendisinin Geri Dönüşü”, 107.

²⁴⁵Badiou-Nancy, 66.

²⁴⁶Türkyılmaz, 87.

Yunanlılar ile başlatmak haklı bir karardır. Çünkü ontoloji, ilk tümdengelim (deductive) matematikle orada onun söyleminin gerekli formunun temelini atar.²⁴⁷

Bu düşünce seyri biraz geriye götürülürse Badiou, kendi projesinde onto-teolojinin tarihsel sınırlamasına ya da Bir'in kontrolcü gücüne tâbi olmamış çağdaş bir sadakat yaratmayı amaçlar. Bu proje Nietzsche'den Heidegger'e ve Deleuze'e kadar yüzyıla izini bırakan düşüncenin genel karakteri ile uyumlu olsa da aynı zamanda Nietzscheci-Deleuzecü ve Nietzscheci-Heideggerci projelerle herhangi bir benzerliğin ortadan kalktığı ya da kaybolduğu noktadır. Başka bir ifadeyle Heidegger'in "onto-teoloji olarak kurulan metafizik tanısı" Badiou ve Deleuze tarafından da kabul görür ya da paylaşılır. Yani Badiou onto-teoloji mücadelesinde Heidegger ve Deleuze ile birlikte yer alır. Ancak bu teşhis karşısında sundukları çözümler noktasında birbirlerinden ayrılırlar. Bu kırılmanın en temel noktalarından biri olarak Heidegger, bu mücadelede metafiziği bir bütün olarak reddederken²⁴⁸ Badiou ve Deleuze "metafiziğin aporetik doğası" yüzünden onu tümden reddetmek yerine metafiziği gözden geçirmenin gerekliliğini savunurlar. Her ikisi de "tanımın yükleme dayalı modeline, yani analogiye bir alternatif geliştirebilmek için" matematiğe başvurur.²⁴⁹ Deleuze kendisindeki çokluk kavramını ilkin matematik ile ilişkili olarak alsa da sonrasında Bergson'un felsefesi ve onun süre kavramıyla birlikte bu çoklukta bir değişikliğe gider. İki düşünürün çoklu (Badiou) ya da çoklukları (Deleuze) algılama şekillerinde Badiou, Platon ve Descartes geleneğinde çoklunun matematikleştirilmiş paradigmasını savunurken; Aristo ve Leibniz geleneğinde konumlandırılabilirse Deleuze'ün çokluklarla alakalı organikçi ya da vital paradigması Bergson'dan gelmektedir.²⁵⁰

Badiou onto-teoloji meselesinde bir taraftan bu aşmayı, yıkıcı bir hareket olarak ifade etmediği gibi kendisi onto-teolojinin metafizikle bu şekilde tanımlanmasını da

²⁴⁷Badiou, *Being and Event*, 8, 10.

²⁴⁸Her ne kadar Heidegger metafiziği reddetse de onun Nietzsche'ye yaptığını Derrida'da ona yapar ve Derrida, onu bir metafizikçi olarak değerlendirir. Çünkü Derrida'ya göre kullanılan dil metafiziktir ve bu nedenle metafizik aşılabilir olarak kalır. Başaran, *Postmodern: Felsefe, Edebiyat, Nehahet*, 115.

²⁴⁹Somers-Hall bu alıntıda Deleuze ve Badiou'nun matematik felsefesine başvurduğunu söylese de Badiou için bir matematik felsefesinden bahsetmek doğru bir gönderme değildir. Çünkü Badiou, sonrasında da ifade edileceği üzere, felsefe ve matematik arasında, sonu matematik felsefesine varmayan bir ilişki tesisi için çaba sarf eder. Bu nedenle bu alıntı matematik olarak verildi. Somers-Hall, "Deleuze'ün Felsefi Mirası: Birlik, Fark, Onto-Teoloji", *Cogito*, Sayı: 82, Kış 2016, 231-249, 231, 247.

²⁵⁰Louise Burchill, "Translator's Preface: Portraiture in Philosophy, or Shifting Perspectives", Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, (Trans.: Louise Burchill), University of Minnesota Press, United States of America 1999, 9.

reddeder. Bu nedenle de metafiziğin sonu ya da kapanışı ile ilgili düşünceler ona yabancı kalır. Diğer taraftan Badiou onto-teolojinin Nietzsche'den beri Platonizm olarak belirlenen şeyle tanımlanmasını da reddeder. Çünkü Platon, Badiou'nun kendisinde bu metafiziksel çıkmazdan kurtulmanın olanağını ifade eder. Platon matematiğin ontolojik-değerini ilk onaylayan kişidir. Baskın tavrın tam aksine Badiou, Platon'un düşünceyi sınırlı ontoloji yoluna koyduğu için övgü alması gerektiğini söyler. Ancak ontolojik görev artık felsefeden ziyade matematiğin payına düştüğü için bu Platoncu övgü biraz zordur. Başka bir deyişle asıl-ontoloji altında onto-teolojiyi aşmak bu ontolojik âlemin felsefeden ziyade matematiğe yerleştirilmesini gerektirir. Ontolojiyi felsefeden ayırmak, onu köklerinden koparmak ya da felsefenin sonunu getirmek olarak düşünülebilir. Çünkü artık felsefe için geriye kalanın ne olduğu ya da hala bir şeyler var olup olmadığı gibi bir problem söz konusudur. Bu teşebbüs felsefe için şanlı geçmişinin hatırası dışında hiçbir şey kalmadığı anlamına mı gelir? Bu tartışmalara biri olumlu biri olumsuz olmak üzere iki farklı şekilde cevap verilebilir. İlk olarak, böyle bir tehlike mevzubahis değildir. Çünkü bilindiği üzere Badiou, felsefenin devam etme arzusuna yürekten bağlıdır. Tam tersine bu kademeli tasfiye bu ağır acı çekiş aslında felsefenin gelecekte/yakında gerçekleşmesinin işaretidir. Bu felsefe iki şekilde gelecektir:

- 1) Matematiğin, ontolojik uğraşını tanımlamak felsefenin sorumluluğundadır. Şöyle ki matematik varlığı etkili bir şekilde düşünse de *olduğu düşüncenin düşüncesi* değildir. Matematiğin olduğu düşünceyi düşünmek için felsefi düşünce gereklidir. Matematik=ontoloji denklemini belirtmek ve meşrulaştırmak felsefenin sorumluluğundadır.
- 2) Kendini ontolojik determinasyondan çıkarmanı ve varlık olarak varlık olmayanı anlamak yine felsefenin omuzlarındadır. Kendini bu şekilde varlıktan çıkaran, kendini sekteye uğratan (interrupts) ve matematiğin bocaladığı ya da tökezlediği şey olay'dır.²⁵¹

O zaman denilebilir ki Badiou'nun ontolojiyi, felsefeden matematiğe nakletmesi bir şekilde onto-teolojiyi aşma ve dolayısıyla felsefeyi son iddialarına karşı devam ettirme çabasıdır. Bu nedenle Badioucu bu teşebbüs felsefe için bir tehlike doğurmaz.

²⁵¹Miguel de Beistegu, "The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger and Deleuze", Gabriel Riera (Ed.), *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*, (ss.45-58), State University New York Press, Albany 2005, 45-48.

İkinci olarak, Badiou'nun ontolojiyi felsefeden ayırma teşebbüsünün felsefe için zararlı sonuçları olacaktır. Felsefenin “ontoloji dışında dayanacağı hiçbir önverilmişlik” noktasının olmadığı kabul edilirse felsefenin elinden bu tek önverilmişlik noktasını da almak ve felsefenin belki de en kadim sorusu olan varlık olarak varlık sorusunun bilimin sorusu olduğunu söylemek felsefeyi tamamen dışarıya bağımlı hâle getirir. Buna ilaveten Badiou'nun bu adımla felsefenin nesnesizliğini de tam anlamıyla sağlamış olarak felsefenin kaderini bilime ya da matematiğe tabi hale getirdiği de söylenebilir. Çünkü “*matematik ontolojidir*” savı bile felsefi bir sav olmasına ve kendisinin matematiğin bu ontolojik uğraşını tanımlamayı felsefenin omuzlarında ya da sorumluluğunda görmesine rağmen bunu tamamen felsefe ile açıklamak spekülâtif olarak değerlendirileceği için matematiğe başvurulacaktır. Bu da “matematiğin matematiğe uygulanmasını” zorunlu hale getirir.²⁵² Böylece denilebilir ki Badiou ile felsefe, köklerinin kendisi üzerindeki hakimiyetini kaybeder. Yani ontoloji böylece kendini fizik, kozmoloji, siyaset ya da birçok şeyden mahrum bırakarak ya da bu yüklerden kurtularak ölüm fermanını ya da idam kararını imzalar, artık kendini sınırlı ontolojiden kurtarmak felsefenin omuzlarındadır.

Badiou'nun ontolojiyi matematiğe eşitleyen bu yeni ontolojisinde iki temel argümanı vardır: “Bir yoktur” ve “var olan saf ve tutarsız çokludur”. Metafizikteki varlık ve Bir arasındaki bağı gösteren en uygun maksim Leibniz'in maksimidir: “*Bir varlık olmayan şey bir varlık değildir.*”²⁵³ Yani eğer varlık *Bir* ise öyleyse bir olmayan, çoklu (multiple), yoktur denilmesi gerekir. Fakat Badiou'ya göre bu düşünce için kabul edilmezdir. Çünkü sunulan şey çokludur (multiple) ve insan bütün sunumların dışındaki varlığa nasıl ulaşıldığını anlayamaz. Eğer sunum yoksa varlık olarak kendisini neyin sunduğunu belirlemek artık mantıklı olmaz. Diğer taraftan eğer sunum varsa öyleyse çoklu (multiple) mecburen vardır.²⁵⁴ O hâlde Badiou, Bir'i kabul etmeyerek geleneksel metafizikteki varlık ve Bir arasındaki bağı çözmeye çalışır. Badiou varlığı saf çokluk olarak kabul etmesini ise “modern bir filozofun sofistlikten devraldığı şey” olarak görür.²⁵⁵ Badiou varlığı çokluk olarak düşünmesini sofistlikten devraldığını söylese de o

²⁵²Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, (Monokl Yayınları), 15; bkz., Ergül, *Badiou'nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Birleşme ve Kopuş Anları Üzerine bir Tartışma*, 22.

²⁵³Badiou, *Being and Event*, 23-24; bkz., Alain Badiou “The Question of Being Today”, Ray Brassier-Alberto Toscano (Ed.), *Theoretical Writings*, (ss. 39-49), Continuum, New York 2004, 40.

²⁵⁴Badiou, *Being and Event*, 23-24.

²⁵⁵Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, 105.

Platon’u da “çoklu varlığın filozofu olarak” değerlendirir ve bu değerlendirmesi üç temel noktaya dayanır: Birincisi; Badiou, Platon’un Parmenides diyalogundaki ‘eğer bir yoksa, hiçbir şey yoktur’ ifadesini ‘eğer bir yoksa, hiç(tir)’ biçiminde okuyarak ya da bu forma dönüştürerek, “Platon’un ‘bir’in olmadığı bir durumu (hiçliği, çokluğu) tasarlayabildiği”ni ifade eder. Çünkü kendisi ‘Bir yoktur’dan çokluk düşüncesine eriştiğinden aynı şekilde Platon’un da “hiç üzerinden çokluğa işaret ettiğini göstermek ister. Badiou’ya göre ‘hiç’ burada boşluğun adı olarak” ele alınmalıdır. İkinci nokta tutarlı ve tutarsız çokluk üzerinedir.²⁵⁶ Badiou, Platon’un *Parmenides*’te *Plethos* ve *Polla* yani tutarlı ve tutarsız olmak üzere iki çokluk türü arasında ayırım yaptığını ileri sürer.²⁵⁷ Badiou, bu çokluk düşüncesinden hareketle üçüncü bir etki noktası çıkarır: “Platon ‘Bir’i, Sofist diyalogunda, varlığın en genel cinsleri arasında saymamıştır, çünkü ‘bir’ yoktur. Platon *Sofist*’de beş temel cinsten ve bunlar arasındaki bağlantıdan bahseder: varolan, dinginlik, devinim, aynı, başka.” Badiou, Platon’un varlığın genel cinsleri arasında Bir’i vermemesinden cesaret alarak Bir’in yokluğunu bir kez daha ilan eder.²⁵⁸

Saf çoklu, sunulan şey ile ontoloji ya da sunumun sunumu arasında farz edilen ayırmadan hareketle elde edilir. Badiou’ya göre bu sunulan şey soyutlanarak saf çokluğa ya da saf sunuma – varlık olarak varlığa – ulaşılır. Sunulan şey soyutlandığı zaman gerçek ile mümkün ayrılmaz olur. Badiou’nun ontoloji dediği şey, bu sunulan şeyin gerçek-mümkün soruşturmasından azade ya da hür olarak ele alınan onun deyişiyle “sunumun türsel biçimidir”. Badiou bu gerçek-mümkün ayırımının bırakılması gerektiğini düşündüğü için onu askıya alır. Bütün sunuş yüklemeleri çıkarılırsa geriye bir şey kalır mı, sorusu Badiou’da saf çoklu olarak cevap bulur. Aslında bu çokluk figürü olay’a da hayat verir ve yeniliğin kaynağıdır. Olay bu çokluğa dayandırılmadığı zaman bir varsayım olarak kalma tehlikesi ile karşı karşıya kalarak ontolojik temelini kaybeder ve “bireysel bir hayal” olup çıkar.²⁵⁹ Saf çokluk (multiplicity) olarak varlık da ancak matematik üzerinden düşünülebilir.²⁶⁰ Yani ontolojinin ya da varlık olarak varlığın bilimi matematiktir. Saf çoklu, tutarsız (in-consist) ve bu nedenle de sunulamayandır. O

²⁵⁶Türkyılmaz, 89.

²⁵⁷A. J. Barlett, “Plato”, A. J. Barlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou; Key Concepts*, (ss.107-117), Acumen, Durham 2010, 111.

²⁵⁸Türkyılmaz, 89.

²⁵⁹Mustafa Demirtaş, *Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay*, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2018, 54.

²⁶⁰Badiou, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yle Söyleşi”, 124.

birleşmeye (unfication) karşı çıktığından kendisini boşluk olarak açığa vurur. Boşluk bir durumu onun varlığına ilişirmeyi mümkün kılan ve Badiou için neden varlığın uygun ismi olduğunu açıklayan şeydir. Bir anlamda her şey boşluktan örülmüştür. Bu boşluk fikriyle Badiou, diğer fark filozofları gibi, Hegel'e karşı çıkar. Badiou'nun farkı (différend) boşluk'un statüsü etrafında döner.²⁶¹

Badiou, ontolojisinin kendi ifadesiyle Bir'in gücünün kesintiye uğraması olarak herhangi bir saf çokluğun ontolojisi ya da felsefenin kendisinde her zaman kendi metafiziksel eğilimine karşı mücadele eden şeye sadık herhangi bir ontoloji olarak beş koşula sahip olduğunu ileri sürer:

- Ontoloji tutarsız çokluğun düşüncesidir, sadece onun çokluğunun yüklemi açısından karakterize edilen çokluğun düşüncesidir.
- Çoklu(multiple) kendisi yalnızca çokluları(multiple) kapsamı ya da içermesi bakımından radikal olarak birlik-siz(without-oneness)'dir. Var olan şey kendisini 'var olan'ın katı gerekliliğine uygun olarak çokluların çoklusu açısından düşünülebire açar. Başka bir deyişle sadece çokluların çoklular'ı (multiples of multiples) vardır. Varlık saf çokluk olarak kabul edildiği için buradaki durma noktası *bir* değil *boşluk*'tur. Badiou için "bir yoktur" o "sayma olarak" vardır. Her bir, sıfır ile çok arasında yer alır.²⁶² Varlığın bu matematik üzerinden düşünülebilen tutarsız çokluğunu düşünmek bu çokluğu tutarlı hale getirir. Ontoloji bu tutarlı hale getirmeyi Badiou'nun "bir olarak sayma" dediği bir işlem vasıtasıyla yapar.²⁶³ Böyle bir sayma işlemiyle saf çokluk tutarlı bir biçimde sunularak düşünülebilir hâle gelir. Böylelikle Badiou aksiyomatik birlikten yola çıkan tanım karşısında bir alternatifte sahip olur. "Aristoteles'i analogi kavramını kullanmaya iten aporiadan kaçınmış" olur. Henry Somers-Hall, Badiou'nun bu çözümünü ileri götürülmüş ya da taşınmış Kantçılık olarak değerlendirir. Birlik, çok olanın kendisinin bir koşulu olarak değil de yalnızca çok olanı sunmayı veyahut düşünmeyi mümkün kılan bir koşul olarak vardır.²⁶⁴ Yani; birlik Badiou'da çok olanın sunulmasının bir koşulu olduğu

²⁶¹Riera, "The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou's Philosophy", 97.

²⁶²Badiou, *Filozof Ahmed*, 64.

²⁶³Badiou, *Being and Event*, 24.

²⁶⁴Somers-Hall, 246-247.

gibi aynı şekilde Kant'ta da birlik, zihnin anlama yetisinin kategorilerinden biri olarak nesnelere düşünülebilmesinin apriori koşuludur.

- Çokluğu(multiplicity) belirleyebilecek olan Bir'e bağlanmış içkin sınır yoktur, hiçbir kökensel sonluluk ilkesi yoktur. Çoklu bu yüzden sonsuz olarak düşünülebilir hatta sonsuz çokluğun(multiplicity) diğer adıdır. Bu nedenle de hiçbir ilkenin sonsuzu Bir'e bağlaması söz konusu olmadığından sonsuzların bir sonsuzu, sonsuz çoklukların (multiplicity) bir sonsuz dağılımıdır.
- Bir çokluyu çoklukların bir çoklusu olarak düşünmenin mümkün olduğu istisnai durumda bile Badiou Bir'i yeniden tanıtmının gerekliliğini kabul etmeyeceğini ifade eder. Ayrıca kendisi onun hiç'in(nothing) çoklusu olduğunu ve tıpkı diğer tüm çokluklarda olduğu gibi bu hiç'in tutarlılıktan tamamen yoksun kalacağını da ekler.
- Badiou için her etkili ontolojik sunum mutlaka aksiyomatiktir.²⁶⁵

Badiou, varlığı Bir'e indirgemeksizin çokluk olarak düşünülmenin yolunu matematikte, Cantorcu *küme teorisi*'nde bulur. Badiou'ya göre Cantor'la çoklunun hâlâ nesnelere sayıların ve figürlerin temsiline dair metafiziksel temaya bağlı olduğu sınırlandırılmış bir ontolojiden, tüm matematiğin köşe taşı ve amacının böylece çokluğun (multiplicity) düşüncenin özgür anlayışı olduğu ve düşünülebilmenin nesnenin sınırlandırılmış boyutundan kesin olarak çözüldüğü genel bir ontolojiye geçilir. Cantorcu bir küme (set) bir çokluk olmanın dışında hiçbir öze ya da dışsal ve içsel bir belirlenime sahip değildir. Bu küme teorisinde, kümeye bir çokluk olmanın özünden başka bir öz atfedilmediği gibi bir kümenin her kümesinin kendi başına her zaman bir küme olduğu ortaya konulur. Kümelerinki dışında değişkenler için başka hiçbir tanımlanmamış ilksel terim ya da mümkün (possible) değer yoktur. Böylece bir kümenin her elemanının kendisi de bir kümedir. Bu herhangi bir türden birliğe (unities) gönderme yapmaksızın her çoklunun çoklukların bir çoklusu olduğu fikrinin gerçekleşimidir.²⁶⁶

²⁶⁵Badiou, "The Question of Being Today", 45.

²⁶⁶Badiou, "The Question of Being Today", 46-47; bkz., Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, (Trans.: Louise Burchill), University of Minnesota Press, United States of America 1999, 7. Kümenin herhangi bir türden birliğe gönderme yapmaksızın çoklukların bir çoklusu olma fikri Zermelo Frankel tarafından oluşturulan küme teorisi versiyonunun bir sonucudur. Kümeler teorisinin özel bir kolu olan Zermelo Fraenkel kümeler teorisinin Badiou için önemi bu teoriyle nihai bir birlik içinde bütünleştirilemeyecek yani kümeler kümesi olacak bir birliğe atıfta bulunmayan bir çokluk kavramı sunma imkânı bulunmasıdır.

Küme teorisi bütün/parçalar ilişkisi ve bir/çoklu(multiple) ilişkisi arasındaki sınıra da ışık tutar. Çünkü o temelde her ikisini de zapteder. Bir Post-Cantorcu için çoklu ne birin varoluşu tarafından desteklenir ne de organik bir bütünlük olarak ortaya çıkarılır. Badioucu sonuç bir kez daha tekrarlanır: Bütün yoktur, Bir yoktur. Çoklu; bir-siz varlık (being-without-one) ya da çokluların çoklusundan oluşur. Badiou için bunun kavranılmasına yardım eden de Aristoteles ve Kant'ın Birlik (Unity) ve Bütünlük (Totality) kategorileridir.²⁶⁷

Cantor, sadece sonsuz kümelerin var oluşunu değil aynı zamanda bu tür kümelerin bir sonsuzluğunun var oluşunu tümüyle onaylayarak açık bir sonsuzu ortaya koyar. Bu açık sonsuz sadece olanaksızlık noktası tarafından ve böylece tüm kümelerin bir kümesi ya da evrensel bir küme olamayacağı olgusuna tekabül eden onu tutarsızlaştıran gerçek tarafından damgalanır ya da mühürlenir.²⁶⁸

Bu arada bir hiç (nothing) kümesi ya da bir elemanı olarak hiçbir çokluya sahip olmayan bir küme de mevcuttur. Bu saf bir işaret olan ve bunun dışında tüm çokluların (multiples) çoklularının (multiples) örüldüğünün kanıtlanabilir olduğu boş kümedir. Böylece kendimizi Bir'in normatif gücünden çıkarır çıkarmaz varlık ve harfın eşdeğerliliği (equivalence) başarılır.²⁶⁹ Küme teorisinin Badiou'ya belki de en önemli faydası şudur ki boş küme tasarımı ile o, çoklunun saflığını etkileyen hiç'i somutlaştırır; yani uygun ismin (boşluk \emptyset) varsayımıyla bu hiç'i gerçek yapar.²⁷⁰

Küme teorisinin sunumunun(presentation) özünde yatan şey basitçe onun aksiyomları gövdesidir. Ne "küme" kelimesi ne de bu tür bir kelimenin tanımı teoride hiçbir rol oynamaz. Bu, özünde saf çoklu düşüncesinin hiçbir diyalektik ilke gerektirmediğini ve bu bağlamda varlıkla uyumlu olan bu düşüncenin özgürlüğünün nasıl normun sezgisinde değil de aksiyomatik kararda yattığını gösterir.²⁷¹

Bu teori "kümelerin kendisinden kurulduğu atomik elemanlar varsaymayı" engeller ve yalnızca farklı kümeler arasında bir ilişkiselliği sağlar.

²⁶⁷Badiou, *Being and Event*, 81.

²⁶⁸Badiou, "The Question of Being Today", 46-47.

²⁶⁹Badiou, "The Question of Being Today", 46.

²⁷⁰Alex Ling, "Ontology", A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.48-58), Acumen Publishing, UK 2010, 52.

²⁷¹Badiou, "The Question of Being Today", 46-47; bkz., Clemens, "Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou'nun Yapıtı", 220.

Küme teorisinin aksiyomatığı çoklular arasındaki iki mümkün ilişkiyi ayırt eder: Ait olma (belonging) ve kapsama (inclusion). Ait olma ilişkisi diğer çoklunun sunumunda bir çoklunun eleman olarak sayıldığını gösterir. Var olmak bir kümenin elemanı olmaya eş değer hale gelir.²⁷² Yani bir çokluk başka bir çokluğa ait olduğu zamanlarda var olduğunu ilan edebilir. Var olmak “...ın unsuru olmaktır.” Badiou için var oluşun başka yüklemi yoktur. Böylelikle var olmak bir durum içinde olmakla aynı kapıya çıktığı için aşkın olana duyulan gereksinim ortadan kaldırılmaya çalışılır.²⁷³ Ancak bu varoluşsal bir olumlama olarak görülmemelidir. Çünkü ait olma ilişkisi “işlediği kendiliklerin var olması ya da var-olmaması konusunda bir şey iddia etmez. Bilakis yerine göre keyfi çoklukların sınırlarını fark eder.”²⁷⁴ Bir çoklunun diğer çoklunun bir alt-çoklusu (sub-multiple) olduğunun gösteren ise kapsama (inclusion) ilişkisidir. Yani her bir kümeden, bir de kuvvet kümesi denilen ikinci bir küme üretilir. Bu ikinci küme, her bir elemanı gruplar halinde sayar ve elemanlar arasında ortaya çıkan değişik kombinasyonların hepsi alt küme olarak adlandırılır. Bu ikinci kuvvet kümesinin her bir altküme ile ilişkisi bir kapsama ilişkisidir.²⁷⁵ Çokluların aşırı türü bu ilişkide ortaya çıkar. Bu yüzden Badiou’da küme teorisinin aksiyomatığı hakikatleri üreten varolmayışın bölgesini (site) yani olayı tanımlar. Olay, kesintinin geçişini takip ederek verilen bir duruma ilave edilen istisnai bir çokludur. O bir durumun bilemeyeceği ya da kavrayamayacağı şeyi ayırt ettiği bir perspektif açtığı için sekteyi ya da kesintiyi oluşturur. Yani olay, durumun metayapısı tarafından açıklanmamış olan şeydir. Böylelikle olay, bir durumun bir arada tuttuğu şeyden çıkan boşluğa ve tutarsızlığa işaret eder. Olay verilen bir duruma sevk edilmiştir ve ona lokal bir uzantı ya da kapsam verir.²⁷⁶

Badiou, elemanlarının kendilerini bir durumda sunmadığı tekil çokluğa (multiple) ise olaysal bölge adını verir. Durumun statüsü bu tekil ve anormal çokluyu oluşturan terimleri sayamaz ve bu yüzden varoluştan yoksundur. Bir bölge, onun içine dahil edilmeden bir duruma ait olduğundan sunulduğu bölgeyle alakalı olarak her zaman içsel

²⁷²Aslında bu Zermelo Fraenkel kümesinin temel karakteristiğidir ki ona dair tek bir ilişkinin tanımlanması ya da kabul edilmesidir. Bu ilişki aitlik ilişkisidir. Badiou’da durum sonsuz çokluklar olarak bir kümeye eşitlenir. Bu eşitleme “tikel durumun özgüllüğünü kavrama iddiasını” boşa çıkarır. Çünkü küme teorisi durumu ona ait olan elemanlarla kavramayı ya da tanımlamayı sağlar.

²⁷³Badiou, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yle Söyleşi”, 130.

²⁷⁴Justin Clemens, “Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou’nun Yapıtı”, 220.

²⁷⁵Badiou, *Being and Event*, 81; bkz., Türk, 245.

²⁷⁶Riera, “The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou’s Philosophy”, 101.

hariç tutma ya da dahil etmeme (exclusion) konumundadır. Statünün saydığı sınıflarla alakalı aşırı olan şey ne bir ne de tutarlıdır, o hiç'tir (nothing). Bir bölgenin aşırısı statünün, durumun meşru bir parçası olarak belirlediği şeyi aştığından sınıflandırılabilir değildir. Üstelik bir bölge tehlikeli ve geçici olduğu gibi bir olayın ortaya çıkması için bir zorunluluk olmasına rağmen olayın sebebi değil onun kendine özgü koşuludur.²⁷⁷ Böyle bir çoklunun “boşluğun kenarında” bulunduğu söylenir, çünkü durumun perspektifinden bölge sadece sunulmayan çoklulardan oluşur.²⁷⁸ Buna ilaveten Badiou olayı, sıradışı çoklu ya da ultra-bir olarak tanımlar.

Küme teorisi *Varlık ve Olay'da* Badiou'nun ontolojisinin temelini oluştursa da *Dünyaların Mantığı'nın* yayınlanmasıyla Badiou'nun felsefesi bazı değişimlerden geçer. Ontolojiden mantığa bir geçiş ve genel olarak varlık meselesi yerine tutarlı sunumlar meselesine yeni bir odaklanma olur. Başka bir deyişle küme teorisinden kategori teorisine bir geçiş söz konusudur. Kategori teorisi, Eilenburg ve MacLaine tarafından kırklı yıllarda geliştirilen ve küme teorisinin geleneksel olarak oynadığı başat role meydan okuyan, matematikte bir alternatif birleşme gücü olarak kendisini temellendiren matematikteki programdır.²⁷⁹ Özünde sezgisel bir geometri olan kategori teorisi “farklı temaları (topoi) elde tutarak karşılıklı dinamik ilişkileri” ele alır. Badiou'ya göre kategori teorisi “düşünce için olanaklı seçeneklerin bir betimlemesidir. Kategori teorisi, kendisini bu tür bir seçenekle inşa etmez. Bu anlamda kendisi bir mantıktır: Ontolojik seçeneklerin virtüel mantığı.”²⁸⁰

Kategori teorisi, küme teorisinin tarihsel uzantısı olarak ortaya çıksa da “kategorizasyon” kavramı küme kuramının teknik bir gelişimi (refinement) değildir, fakat bundan ziyade matematikteki önemli bir değişimi temsil eder. Kategori teorisi matematiksel yapıları ilkin kümelere indirgeme ihtiyacı duymaksızın bu yapılar üzerinde çalışmayı sağlar. Buna rağmen Badiou'nun *Dünyaların Mantığı'nda* kategori teorisini kullanması onu, küme teorisinin kategori-teorik sunumu olan topos teorisine sınırlandırır. Kategori teorisinin bu sınırlı kullanımının hem onun önceki küme-teorik desteklemelerine aşırı bağlı olduğu hem de kategori teorisinin varlık olarak varlığın sunumu için sunmak zorunda olduğu şeyin tüm zenginliğinin keşfedilmesinde oldukça

²⁷⁷Riera, “The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou's Philosophy”, 101.

²⁷⁸Ling, “Ontology”, 55.

²⁷⁹Sean Bowden-Simon Duffy, “Badiou's Philosophical Heritage”, 8-10.

²⁸⁰Badiou'dan aktaran Justin Clemens, “Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou'nun Yapıtı”, 213-214.

sınırlı olduğundan dolayı Badiou'nun, eserine ihanet ettiği iddia edilir. Badiou'nun kümeler ve kategoriler arasında bir köprü kurmak için belirlediği strateji kümelerin kategorik genellemesi olan topoiyi kullanmaktır. Yine de bu, Badiou'nun ontolojisini küme teorisinde sunulan “temelci” ontolojik meselelere dolaylı olarak demirlenmiş halde bırakır.²⁸¹ Badiou'nun kategori teorisinin öznel için mantık sağlayıcı olarak görülmesinden dolayı, onun ontolojisine temel teşkil edenin küme teorisi matematiği olduğu öne sürülür.²⁸²

Sonuç olarak; Badiou'ya göre *Matematik ontolojidir* tezi “matematiğin epistemolojik ya da bilişsel açıdan ele alınmasına son verdiği gibi, matematik felsefesine benzeyebilecek her şeye de son verir.”²⁸³ Yani felsefe ve matematik arasındaki ilişki felsefenin diğer koşullarında olduğu gibi matematiği felsefenin nesnesi yapmayan, matematik felsefesi olmayan bir ilişkidir. Badiou'nun matematik ontolojisinde, ontolojiyi matematikle özdeş kılması ya da matematiğin aksiyomlarını hakikatler teorisinin zeminine yerleştirmesi ve matematiği ya da bilimsel bir terminolojiyi sosyal bilimlerde bu kadar rahat kullanması çokça tartışılır. Deleuze, *Felsefe Nedir?*'de Badiou'ya “Matematik bile küme teorisinden bıkmıştır” der ve ona göre, Badiou böyle yaparak ya da ontolojiyi matematiğe indirgeyerek “çokluğun görüntüsü altında, yüksek felsefenin eski bir kavranışına dönüş” yapmış olur.²⁸⁴ Yine Deleuze, Badiou'nun ontolojiyi matematiğe indirgemesini ve yalnızca küme teorisi üzerinden vermesini onun klasik metafizikte karşılaşılan hataya geri dönüşü ya da aynı hatanın tekrarlanması olarak görür. Çünkü Badiou “metafiziğinin zenginliğine rağmen varlık yalnızca bir kategoriye göre anlaşılmıştır: küme. Böylelikle, Badiou ontolojik farkın doğasına ilişkin herhangi bir araştırmancının imkânını ortadan kaldırmış olur.”²⁸⁵ Çünkü Heidegger varlık ve varolanlar arasında ontolojik bir fark olduğunu bu nedenle varlığın kendisinin varolanların anlaşıldığı terimlerle anlaşılamayacağını iddia eder. Badiou'nun hem varlık hem de varolanlar için tek bir kategoriden hareket etmesi ontolojik farkı ortadan kaldırır. Aslında bu sadece Deleuze tarafından yapılan bir eleştiri

²⁸¹Sean Bowden-Simon Duffy, “Badiou's Philosophical Heritage”, 8-10.

²⁸²Clemens, “Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou'nun Yapıtı”, 214.

²⁸³Badiou, *Model Kavramı* önsöz, 19-20.

²⁸⁴G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?* s.150; ayrıca terminoloji ile ilgili olarak inisiyatif kullanılıp İngilizce çeviriden yararlanılmıştır. Gilles Deleuze-Felix Guattari, *What is Philosophy?*, (Trans.: Hugh Tomlinson-Graham Burchill), Verso, London 1994, 152.

²⁸⁵Somers-Hall, 249; bkz., Deleuze, *Felsefe Nedir?*, 150.

değildir. Ray Brassier ve Zizek’de aynı noktaya gönderme yapar. Bu noktada gerek Ray Brassier gerek Zizek varlıktan görünümüne nasıl geçildiğini ya da varlığın saf çokluğunun içinden görünme dünyasının nasıl ortaya çıktığının Badiou’da cevaplanmamış bir soru olarak kaldığını söyler. Badiou materyalizmin temel ilkesini izah ederken materyalizmin ilkesini benimsemenin bir tür varlık ile görünme arasında bir kaynaşma olduğunu onaylamak olduğunu söylese de Zizek, Badiou’nun bu *kaynaşma* ifadesinin Descartes’ın kozalaksı bez tarzı yapay bir çözüm olarak kaldığının altının çizer.²⁸⁶

Matematığın sosyal bilimlerde bu kadar rahat kullanılması ile ilgili olarak bu konuda yazılan bir eserden hareket edilebilir: *Son Moda Saçmalar* adlı kitap, kendi ifadeleriyle bilimsel kavram istismarlarını açığa çıkarmak için yazılır. Bu kitapta Fransız düşünce dünyasının Lacan, Irigaray, Kristeva, Baudrillard ve Deleuze gibi birçok önemli isminin bilimsel terminoloji ve kavramlarda bir istismar yaptıkları ileri sürülür. Bu düşünsel istismarların hepsi aynı türden değildir. Fransız düşünce dünyasına uygun biçimde basitçe 1970’lerin başına kadar uzanan aşırı yapısalcılık ve 1970’lerin ortalarından itibaren postyapısalcılık olarak ikiye ayrılır. İlk aşamada beşerî bilimlerin alanındaki şeffaf ya da açık olmayan söylemlere matematik vasıtasıyla bilimsel bir nitelik kazandırılmaya çalışılır. İkinci aşamada ise bilimsellik kaygısı yerini nihilizm ve irrasyonalizme bırakır. Lacan’ın eserleri ve Kristeva’nın ilk dönem yazıları ilk aşama için bir örnek iken Baudrillard, Deleuze ve Guattari metinleri de ikinci aşama için bir örnek teşkil eder. Bakıldığında Badiou’da aynı manada bir suçlamaya dahil edilir. Hatta Badiou’nun kendisi de *Varlık ve Olay*’ın İngilizce baskısına yazdığı önsözde Alain Sokal’ın, oldukça yakın bir zamanda Lacan, Deleuze ve kendisi gibi isimlerin bilime kıtasal referanslar yapmasını anlaşılmasız hile ya da sahtekârlıklar olarak gördüğüne değinir.²⁸⁷ Badiou, ontolojisinde matematikteki küme teoremi, kategori teorisi gibi birçok teoreme yer verir. Burada Badiou için böyle bir istismar kuşkusu duyulmalı mıdır? Aslında evet böyle bir istismar kuşkusu duyulabilir. Badiou’nun *Özne Teorisi*, *Model Kavramı*, *Varlık ve Olay* ve *Dünyaların Mantiği* kitapları matematik teoremlerin sıkça karşılaştığı eserlerdir. Badiou’nun matematikle olan bu bağı da onun aşırı yapısalcı denilen aşamaya dahil edilmesine neden olur. Bu tarz teşebbüsler belki de *laik gizemcilik* olarak adlandırılabilir: “gizemcilik, çünkü söylem tamamen estetik amaçlı

²⁸⁶Zizek, *Hiçten Az; Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, 807-809.

²⁸⁷Badiou, *Being and Event*, XIII.

olmayan düşünsel etkiler yaratmak istiyor, ancak kendisine akıllı/nedenselliği muhatap almıyor. Laik, çünkü kültürel referansların (Kant, Hegel, Marx, Freud, matematik, günümüz edebiyatı...) geleneksel dinlerle alakası yok ve modern okur için çekici bir nitelik taşıyor.”²⁸⁸ Ancak Badiou'nun kendisi böyle bir istismar yakıştırmaları için verdiği cevapta nasıl ki insanların bir şiirde alıntı yapmak için gerekli görünen hiçbir gerekçenin olup olmadığını düşünmezken matematiksel bir akıl yürütme parçasını alıntı yapmayı neden asla hayal etmediklerini sorar. Yani o, mevzubahis matematik olduğunda okuyucunun ya ilgisini yitirdiğini ya da küçük stil dediği epistemoloji, bilim tarihi ya da uzmanlaşmayla özdeşleştirdiğini söyler. Kendisi felsefi tezler için uygun olmaları şartıyla matematiksel akıl yürütme örneklerini alıntı yapma hakkını kendinde görür.²⁸⁹ Bu nedenle onun kendisi için uygun gördüğü bu hakkı istismar endişesiyle elinden almak pek de doğru bir yaklaşım sayılamaz.

1.5.2. Sanat

Felsefenin sanatla olan ilişkisi geçmişten günümüze çokça tartışılan temel problemlerden biri ve paradoksal bir durum olarak değerlendirilir. Çünkü felsefe ve sanat birbirlerinden kopuk yaşayamadıkları gibi birbirlerine tahammülleri de yoktur. Bununla birlikte felsefe, bilim ve dinden daha çok sanatı sahiplenir. Sanat, alanın uyumsuz olarak görülür. Çünkü “sanatın varlık nedeni tahayyül”dür ve “insan hayal edebildiği için sanat” var olur.²⁹⁰ Felsefe sanat ilişkisinde en fazla öne çıkanın edebiyat olduğu görülür. Felsefe tarihi içerisinde filozofların önemli bir kısmı aynı zamanda iyi yazarlar olarak da bilinir. Örneğin; Platon, St. Augustinus, Descartes, Pascal, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche bu anlamda övgü alan isimler olarak sayılabilirler.²⁹¹

Badiou felsefe ve sanat arasındaki ilişkiyi “öteden beri hastalık belirtileri göstermiş, gelgitli, çarpıntılı olmuş bir ilişki” olarak verir. Bunun nedeni ise Platon'un şiir ve diğer sanatlar hakkında verdiği ihraç hükmüdür.²⁹² Badiou'nun sanatla özellikle de edebiyat ve tiyatro ile arası oldukça iyidir. Eserlerine her an bir şairin dizesi, bir

²⁸⁸Alan Sokal-Jean Bricmont, *Son Moda Saçmalar*, (Çev.: Barış Gönülşen), Alfa Yayınları, İstanbul 2011, 29, 33.

²⁸⁹Badiou, “Mathematics and Philosophy: The Grand Style and the Little Style”, 17-18.

²⁹⁰Dücan Cündioğlu, *Sanat ve Felsefe*, Kapı yayınları, İstanbul 2016, 3.

²⁹¹Iris Murdoch, “Felsefe ve Edebiyat: Iris Murdoch ile Söyleşi”, (Çev.: Uygur Kocabaşoğlu), *Yeni Düşün Adamları*, Bryan Magee, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, 409.

²⁹²Badiou, *Başka Bir Estetik*, 11.

yazarın eserindeki bir cümle eşlik eder. Örneğin; *Sonsuz Düşünce* isimli eserde “Felsefe ve Siyaset” başlıklı bölümde adalet ile ilgili en sağlam imgeyi Paul Celan’ın şiirinde bulduğunu söyler. Yine aynı eserde Mallarmé’nin “zapt edilmiş eylem” dediği şeydir felsefeye yetki veren... Ya da “Gelin zapt edilmiş eylemin militanları olalım. Gelin felsefe içinde, bu eylemi sonsuzlaştıranlar olalım”²⁹³ mısraları, dizeleri okuyucuyu karşılar. Samuel Beckett dizeleri de bu anlamda Badiou’ya eşlik eder. Jacques Rancière, Badiou’nun bu yönünü şöyle ifade eder: “Malum, Badiou, şiirlerden ilkeler çıkarsayıp bunlara genel değer atfetmeye düşkündür”. Diğer taraftan Badiou “düşünceye yön vermekte şiirin kendi başına yeterli olduğunu reddeder. Dolayısıyla şiirin dikte ettiği doğrultuları ayırımsamak felsefeye düşer.”²⁹⁴ Öyleyse Badiou da felsefe sanat paradoksunu yaşar ve içindeki sanatçıya kapılmakla beraber filozof kişiliğini de yansıtır.

Badiou felsefe ve sanat arasındaki birlikteliği Lacan’ın Efendi ile Histerik kadın arasındaki eşleşmesine benzetir ve onlar arasında bir analogi kurar. Bu eşleşmede Histerik kadının Efendiyle arasında şöyle bir diyalog verilir: “Hakikat Benim ağzımdan konuşuyor, işte buraya, ayağına geldim; sen ki bilensin, söyle bana kimim ben.” Bu diyalogda Efendinin Histerik kadına cevabı ne kadar bilgece olursa olsun histerik için bu cevap olarak kabul edilmeyecektir. Cevap o olmadığı gibi Histeriğin “orada”lığının efendinin kavrayışına teslim olmadığını, kendisini memnun etmek için her şeyi baştan almak ve çok çalışmak gerekeceğini öğretecektir efendiye. Histerik böylece, efendinin üstüne çıkıp sahibesi olur.”²⁹⁵ Aynı şekilde felsefe ve sanat arasındaki ilişki de ya da diyalog da tıpkı bu eşleşmeye benzer. Sanat –histerik kadın – felsefeye – Efendiye – kendisinin kim olduğunu sorar. Sanat, felsefenin hiçbir cevabıyla tatmin olmadığı gibi bu soruyla onun sahibesi konumuna yükselir. Burada felsefe, sanat karşısında *tapınma* ve *yasaklama* arasında kalır. Ya ondan uzak duracak ya da esiri olacaktır. Badiou’da sanat hakikatin üreticisi olduğundan felsefe, hakikatin üretilmesi noktasında sanatın esiri olmaktan kaçamayacaktır. Buradan hareketle tapınma ve yasaklamaya uygun olarak Badiou, yirminci yüzyıla gelinceye kadar sanat ile felsefe arasındaki ilişkinin ya da düğümün Didaktik, Romantik ve Klasik olmak üzere üç olanaklı şeması olduğunu

²⁹³Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 43.

²⁹⁴Jacques Rancière, *Estetiğin Huzursuzluğu*, (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul 2016, 82.

²⁹⁵Badiou, *Başka Bir Estetik*, 11-12.

söyler.²⁹⁶ Bunlardan ilki *Didaktik* şemadır. Didaktik şema, sanat ve felsefe arasındaki yasaklama tavrına uygun olarak sanatın mahkûm edilmesine ya da onun araç olarak kullanılmasına dayanır. Klasik dönemde hakikat, felsefenin erişebileceği bir şey olarak görüldüğü için ya da hakikat arayışı felsefenin tekelindeymiş gibi düşünüldüğü için didaktik şemada sanatın hakikate kâdir olmadığı ya da hakikatin sanatın dışında konumlandığı düşünülür. Bu anlamda hakikati elinde bulunduran felsefedir. Badiou didaktik şemayı şu şekilde ifade eder:

Sanatın (tıpkı histerik gibi) kendini fiili hakikat olarak, yani dolaysız ya da çıplak hakikat olarak takdim ettiği kabul edilecektir elbette. Ve bu çıplaklığın sanatı hakiki olanın saf büyüğü olarak teşhir ettiği de daha doğrusu: sanatın temellendirilmemiş, kanıtlanmamış bir hakikatin, orada-olmakiyle tükenen bir hakikatin görünüşü olduğu. Ama sanatın bu iddiası, bu ayartması – ki Platon’un sanata karşı verdiği mücadelenin anlamı budur – geri çevrilecek, reddedilecektir. Platon’un *mimesis*’le ilgili kavgası, sanatı eşyanın değil, hakikat etkisinin taklidi olarak tarif eder.²⁹⁷

Badiou bu didaktik şemanın en önemli örneği olarak Platon’u verir. Çünkü Platon, sanatın hakikate erişmeye kâdir olamadığını ama hakikate sahipmiş gibi davrandığını ya da onu taklide kalkıştığını iddia eder. Platon’a göre sanat hakikatin bilgisini keşfedemediği gibi insan doğasının akıldışı tarafını cesaretlendirerek insanlar üzerinde kötü bir etkiye sahip olur.²⁹⁸ Hakikate erişme yetkisine sahip olamayan sanat, eğitim için bir araç olarak kullanılabilir. Badiou bu şemaya ikinci olarak Jean Jacques Rousseau’yu örnek gösterir. Rousseau için “İnsanlar özgür doğar ama her yerde zincire vurulmuştur.” Edebiyat, sanat ve bilim insanların bağlı olduğu bu zincirleri çiçeklerle süslerler. Yani bir anlamda bu alanlar insanlara zincirli kalmayı sevdirebilirler. Onların özgür duygularını baskıladıkları gibi, ihtiyaçlar vasıtasıyla inşa edilen tahtları sağlamlaştırırlar.²⁹⁹ Buradan hareketle Platon’da olduğu gibi Rousseau’da sanatla ilgili pek de olumlu olmayan bir kanıya sahiptir.

Romantik şemada ise Badiou, felsefeyi sanata boyun eğer bir konuma yerleştirir. Bu nedenle de didaktik şemanın tam karşıtı olarak hakikat, sanatın tekeline verilir. Sanat burada hakiki olanın ya da hakikatin gerçek bedeni ya da mekânı haline geldiği için artık mimetik olarak tanımlanamayacağı anlamına da gelir. Aslında bu, felsefenin

²⁹⁶Badiou, *Başka Bir Estetik*, 12.

²⁹⁷ Badiou, *Başka Bir Estetik*, 12.

²⁹⁸Emine Aydoğan, “Şairleri Kovmak İsteyen Şair”, *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:1/1 (2017), 94-102, 9; bkz., J. Maggio, “The birt of truth: Alain Badiou and Plato’s banishment of the Poets”, *Philosophy and Social Criticism*, 2010, 36(5), 607-621, 611.

²⁹⁹Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, (Çev.: İsmail Yerguz), Say yayınları, İstanbul 2009, 48.

son iddialarıyla da alakalı olarak felsefenin artık hakikatin sahibi ya da sanata konum tayin edecek bir mevkide görülmemesiyle ilgilidir. Rollerin değişmesiyle birlikte artık kurtarıcı olan sanattır, felsefe değil: “Felsefe, emekliye ayrılmış, hikmetinden sual olunmaz bir baba olabilir pekâlâ. Sanat ise, şefaathane edecek olan kurtarıcı, çilekeş oğul’dur. Deha çarmıha gerilme ve dirilmedir. (...) Sanat bizi kavramın öznel çoraklığından kurtarır. Sanat özne olarak mutlak olandır, ete kemiğe *bürünmedir*.”³⁰⁰ O halde son dönemdeki felsefe sanat kaynaşmasının faili sanattır, felsefe böyle bir konum tayininden acizdir.

Klasik Şema’da ise Badiou, Aristotelesçi yaklaşıma işaret eder. Aristotelesçi klasik şema, yasaklama ile tapınma arasında kalan ve bir bakıma sanat ve felsefe arasındaki ilişkide orta yol gibi görülür. Klasik şema Romantik şemanın iddiasının aksine sanatın, hakikate kâdir olmadığı ve bu durumun Platoncu tavrın belirttiğinin aksine çok da önemli olmadığı tezlerine dayanır. Çünkü Aristoteles’e göre sanatın hakikat olmak gibi bir kaygısı ya da iddiası yoktur. Aristoteles sanatı, bilgiden ziyade başka bir şeyin alanına aktarır. Bazı zamanlarda bu şey *catharsis* olarak verilir. O zaman Aristoteles sanata bilişsel bir işlev yerine tedavi edici ya da bir tür terapi de diyebileceğimiz bir işlev yükler. Bu nedenle de sanatı *etik* olana bağlar. Badiou’ya göre klasik şemada sanatı değerlendirmenin ölçütü hakikat değil bu tedavi edici işlevine uygun olarak “ruhun duygulanımlarının tedavisi bakımından göstereceği yararlılık”tır.³⁰¹

Kopuşların, çoğulcu anlayışların yüzyılı olarak yirminci yüzyılı Badiou “tutucu ve seçmeci” bir yüzyıl olarak görür. Çünkü ona göre yirminci yüzyıl felsefe ve sanat ilişkisinde olanaklı üç şemaya ilaveten yeni bir şema önermemiştir. Bu yüzyılın sanat görüşünü genel olarak yüzyılın kitlesel eğilimleri dediği üç başlıktan hareketle inceler. Bu üç kitlesel yönelim; Marksizm, Psikanaliz ve Alman yorumbilgisi’dir. Bu üç yönelim kişiler bazında değerlendirilir. İlk olarak Marksizm’de Badiou bu eğilimin sanat görüşünü didaktik olarak değerlendirir ve bunu Alman şair ve oyun yazarı Bertolt Brecht üzerinden temellendirir. Didaktik anlayışın bir temsilcisi olarak Brecht için de sanat hakikat üretmez. Sanat genel olarak “hakikat karşısındaki korkaklığın tedavisi”dir. Bu hakikat ise özünde felsefi olan bilimsel nitelikte bir hakikat olarak

³⁰⁰Badiou, *Başka Bir Estetik*, 13.

³⁰¹Badiou, *Başka Bir Estetik*, 14.

diyalektik materyalizmdir: “Brecht’in didaktik diyaloglarının kılavuz kişisi ‘filozof’ tur; diyalektik hakikat denen örtük varsayım açısından sanatın gözetim altında tutulması sorumluluğu ondadır.”³⁰² Buna göre sanat hakikat üretmez, ancak hakikat karşısında korkaklığın tedavisinde rol alır.

Badiou Psikanaliz eğilimin sanat anlayışını klasik şema olarak belirler. Psikanalizde öne çıkan iki isim Freud ve Lacan’dır. İnsanları buna ikna edecek olan da onların çeşitli sanatlar üzerine yazdıklarını okumaktır. Çünkü onlar için ya da genel itibariyle Psikanalizde sanat “arzu nesnesinin – ki aslında simgeleştirilemez – tam da bir simgeleştirilmenin doruğunda bir eksilme olarak boy göstermesini tanzim eden şey olarak” düşünülür ya da ele alınır.³⁰³

Badiou, Alman yorumbilgisini ise Heidegger üzerinden temellendirir. Badiou’ya göre yorumbilgisi, şiirin söyleyişi ile düşünürün düşünüşünün iç içe geçtiğini gösterse de burada avantajı ya da üstünlüğü şaire verir. Çünkü yorumbilgisi, düşünürün işlevini; Tanrıların geri dönüşünü bekleme ya da varlığın tarihselliğinin geriye dönük bir aydınlatılması olarak gördüğü için düşünürü çaresizlikle tanımlar. Düşünürün çaresizliğinin aksine, şaire dilde açıklığın bekçiliği rolünü verir.³⁰⁴ Yani bir anlamda felsefeden aldığı hakikatin bekçiliğini sanata sunar. Her ne kadar Badiou’nun, Heidegger’den beklentisi bu üçünden farklı olarak şiir ve felsefe arasında dördüncü bir ilişki icat etmesi olsa da; “Heidegger, Nietzsche’nin “sanatçı-filozof”unu terse katlayarak, düşünür-şair figürünü ortaya” çıkararak romantik anlayışa dahil olur.³⁰⁵

O hâlde Badiou’ya göre yirminci yüzyıl, sanatla felsefe arasındaki olanaklı üç ilişki türünün özünde ne bir değişiklik meydana getirir ne de yeni bir şema önerir. Bu anlamda yirminci yüzyıl gerek *didaktik* gerek *romantik* gerekse *klasik* şemalara doyduğu gibi bu şemaların her türlü etkisinin kapanmasına da şahitlik eder. Bu da felsefe ve sanat arasındaki düğümün çözülmesi ya da bağların kopması olarak görülebilir. Badiou yirminci yüzyılın yeni bir şema sunmamasından hareketle – çünkü bu yüzyılın genel eğilimleri olarak Marksizm didaktik, Psikanaliz klasik, ve Alman Yorumbilgisinin de romantik kalmasından hareketle – felsefe ve sanat arasında

³⁰²Badiou, *Başka Bir Estetik*, 16-17.

³⁰³Badiou, *Başka Bir Estetik*, 17.

³⁰⁴Badiou, *Başka Bir Estetik*, 17.

³⁰⁵Badiou, *Başka Bir Estetik*, 17.

dördüncü yeni bir düğümleme ya da yeni bir şema önermeye çalışır.³⁰⁶ Bu öneriye göre, üç şemada da ortak olan bir şeyden yani sanat ve hakikat ilişkisinden hareket etmek gerekir. Bu ilişkideki kategoriler ise içkinlik ve tekilliktir. Burada içkinlik ve tekillik kategorileri açısından bu şemalara bazı sorular olacaktır. İçkinlik açısından “Hakikat, yapıtların sanatsal etkisine gerçekten içsel midir? Yoksa sanat yapıtı dışsal bir hakikatin hepi topu aracı mıdır?” soruları öne çıkarken “Sanatın tanıklık ettiği hakikat mutlak anlamda sanata has mıdır? Yoksa eser üreten düşüncenin başka türlerinde de dolaşıma girebilir mi?” soruları da tekillikle alakalı olarak ortaya çıkar. Bu soruların muhatabı üç şemadan Romantik şemada hakikat ve sanat ilişkisi içkin olmasına rağmen tekil değildir. Didaktik şemada ilişki tekil olsa da hakikat dışsal bir konuma sahip olduğundan içkin değildir. Klasik şemada ise hakikat imgesele hapsedilir. O zaman denilebilir ki bu üç şemada da hakikat ilişkisi tekillik ve içkinlik birlikteliğini yakalayamaz. Oysa Badiou açısından bu “eşzamanlılığın olumlanması” icap eder.³⁰⁷ Badiou *Başka Bir Estetik*'te bu eş zamanlılığı olumlayacak ve felsefe sanat ilişkisini yeniden düzenleyecek bir çözüm önerir. Zaten bu kitabın ismi de bu yeniliği ve Badiou'nun sanatla ilgili anlayışını yansıtır: “İnestetik'ten kastım, sanatın kendi başına hakikatler ürettiğini öne süren ve sanatı herhangi bir biçimde felsefenin nesnesi yapmaya kalkışmayan bir ilişki, felsefenin sanatla kurduğu özel bir ilişkidir.”³⁰⁸ Aslında bu, temelde sanatla estetik arasında yapılmış kökten bir ayrıma da işaret eder. Buna göre sanat, hakikatin türeyimsel usüllerinden biridir. Hakikat üretemeyen felsefe ise, bu türeyimsel usullerin birlikte düşünülmesini mümkün kılan kavramsal bir yer ya da çerçeve önerir: “...felsefenin, her türlü hakikat usulüyle olduğu gibi sanatla da ilişkisi, sanatı olduğu gibi *göstermekten* ibarettir. Nitekim felsefe, hakikatlerle karşılaşmaların aracıdır, hakiki olanın çöpçatanıdır. Nasıl ki güzellik, hiçbir biçimde çöpçatanda değil, karşılaşılan kadında olmalıysa, hakikatler de aynen öyle sanatsal, bilimsel, aşkı ya da siyasaldır, felsefi değil.”³⁰⁹ Burada Badiou'nun sanatla felsefe arasındaki ilişkiyi dengede tutmayı başardığı söylenebilir. Çünkü o, sanatı felsefeye indirgemediği gibi onu felsefeden de koparmamıştır. Rancière'in deyimiyle Badiou “her biri yalnızca kendi kendisiyle ilişkili olan iki şey arasında ilişki-olmayan bir ilişkiyi” olumlar.³¹⁰ Badiou

³⁰⁶Badiou, *Başka Bir Estetik*, 18-19.

³⁰⁷Badiou, *Başka Bir Estetik*, 19-20.

³⁰⁸Badiou, *Başka Bir Estetik*, 9.

³⁰⁹Badiou, *Başka Bir Estetik*, 20-21.

³¹⁰Rancière, *Estetiğin Huzursuzluğu*, 65.

için kendisine bunu sağlama imkânı veren de hakikat teorisisidir. Hakikat değeri olmadan sanat bir boşluktur.³¹¹

Badiou'nun sanat ile olan ilişkisinde en fazla öne çıkan iki sanat dalı şiir ve tiyatrodur. Ranciére, Badiou'nun sanatında şiir ve tiyatroyu zorunlu sanat formları olarak görür: "...olumlama ve kayboluşun kaydı olarak şiir, ve bu olumlamanın seferberliğe dönüştüğü yer olarak tiyatro."³¹²

1.5.2.1. Şiir

Badiou, sanatı hakikatin üretildiği dört koşuldan biri olarak verirken sanatta da özellikle şiiri ön plana çıkarır. Badiou sanat ve felsefe arasındaki ilişkide olduğu gibi şiir ve felsefe arasındaki bağın da üç düzeni olduğunu söyler ve bunları adlandırır. Bu üç düzen sanat ve felsefe arasında verdiği üç şemayla –didaktik, romantik, klasik – benzeşir. Badiou, birinci düzeni Parmenidesçi olarak tanımlar. Badiou'nun *tanımlayıcı rekabet* adını verdiği bu tavır felsefeyi şiirle kaynaştırmaya dayanır. Yani burada felsefe şiiri dışlamaz, tam aksine onu ister. İkinci düzen Platoncu tavrı yansıtır ve *argümanlaştırıcı mesafe* olarak adlandırılır. Buradaki temel nokta şiir ve felsefe arasındaki mesafenin düzenlenmesidir. Şiir burada "bozguncu bir büyülenme, Doğru'ya köşegen çizen bir ayartma mesafesi içinde tutulurken, felsefe ise ele aldığı konuyu, şiirin de *onun yerine* ele alabilmesine izin vermez."³¹³ Felsefe burada ayartma mesafesinde tutulan şiire karşı matematiğin desteğini alır. O halde bu Platon'un şiirle ilişkisi olumsuz bir koşul ilişkisidir. Üçüncü düzen *estetik bölgesellik dediği* Aristotelesçi tavidir. Burada felsefe şiiri sınıflandırır. Şiir, felsefeye yani "nesne kategorisi içine" dahil edilir. Başka bir deyişle felsefe içerisinde şiir, Estetik denilen şeyi temellendirecek şekilde konumlandırılır.³¹⁴

Felsefe ve şiir arasındaki bu üç düzenden Badiou'nun en fazla üzerinde durduğu, bir Platoncu olarak *argümanlaştırıcı mesafe*'dir. Aslında Platon, genelde felsefe ve sanat arasındaki ilişkide, özelde de felsefe ve şiir arasındaki ilişkide temel figürdür. Badiou'da bunun farkında olarak bu ilişkiyi çözümlmeye çalışır. Badiou, Platon'un

³¹¹Maggio "The 'birth of truth': Alain Badiou and Plato's banishment of the poets" 613-614.

³¹²Ranciére, *Estetiğin Huzursuzluğu*, 77.

³¹³Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 58-59.

³¹⁴Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 58-59.

şiiire karşı olumsuz tavrını “ikincil nitelikte” ya da “polemik amaçlı” olarak yapılmış bir şey olarak görmez. Yani temelde felsefe ile şiir arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Platon’da bu uyumsuzluğa dikkat çeker ve kökeni olarak öncesini işaret eder. Her ne kadar bu uyumsuzluğun görünür nedeni Platon’un şiirin taklitçi doğasına tahammülsüzlüğü olarak bilinse de Badiou’ya göre bu yorum “Platon’un metnindeki şiddetin seviyesine” çıkacak düzeyde değildir.³¹⁵ Çünkü Platon *Devlet*’in de şairleri sınır dışı edecek kadar ileri gider. Platon’a göre şair iyi insanı bile bozan bir tehdittir.³¹⁶ Temel de problem büyük ihtimal düşünce ile alakalıdır. Şiir düşüncede kendini matematiğin karşısına koyar ya da düşüncede şiirin karşısına matematik çıkarılır. Şiir ile matematik arasındaki karşıtlığı Badiou iki katmanlı olarak verir: Birincisi ve daha belirgin olanı matematiğin kendini bir fikir olarak sunmasına rağmen şiirin düşündüğü ya da şiire ait bir düşüncenin mevcut olup olmadığı şüphelidir. Bu tarz şüpheli bir düşünceyi Platon, Sofizmle bağdaştırır ve şiiri onun işbirlikçisi olarak görür. Filozof için matematik neyse sofist için de şiir odur.³¹⁷ İkincisi ve Badiou’ya göre daha derinde olanı matematik düşünülebilir olduğu ölçüde var olabilen bir düşünme olmasına rağmen şiir bir düşünme olarak kabul edilse bile duyumsanabilir olandan ayrılamayan ya da düşünülebilir olmayan bir düşüncedir. Öyleyse temel gayesi düşünmeyi düşünmek olan felsefenin şiiri kabullenmesi pek de mümkün değildir. Böyle olduğu için de felsefe matematiğe dayanarak şiiri kapı dışarı eder.³¹⁸ Bu iki karşıtlığı felsefesinde en iyi şekilde gösteren Platon akademinin girişine “Geometri bilmeyen buraya giremez” yazarak matematiğe karşı sevgisini, *Devlet*’te de şairleri sürgün ederek şiire karşı nefretini bilfiil sergilemiş olur. Badiou’da, Platon’un bu tavrını şöyle sunar: “Platon düşüncenin belirtik prosedürü sıfatıyla ya da kendini ancak düşünme olarak sergileyebilen düşünme sıfatıyla matematiği ön kapıdan içeri alır. Hâl böyle olunca şiir sanatı da gözden uzak merdivenlerden dışarı çıkmak zorundadır.”³¹⁹ Badiou, Platon’un bu tavrının çok uzun sürmediğini söyler. Zaten Platon’un şiire karşı tavrı muğlaktır ki Badiou bu muğlaklığı en iyi “Platon, Sevgili Platon’umuz” adlı makalesindeki “Şairleri kovmak isteyen Şair” başlığıyla anlatır. Badiou bu makalede Platon’un bir taraftan nesir şiir ile beyaz ve siyah atların eylemleriyle ruhların kaderini bize anlatan mitosların

³¹⁵Badiou, *Başka bir Estetik*, 27-28.

³¹⁶Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 52.

³¹⁷Badiou, *Başka bir Estetik*, 29-30.

³¹⁸Badiou, *Başka bir Estetik*, 30.

³¹⁹Badiou, *Başka Bir Estetik*, 30.

yazarı olarak insanların karşısına çıkarken³²⁰ diğer taraftan da *Devlet*'inde şairleri sürgün eden biri olarak bilindiğini ifade eder. Başka bir ifadeyle Platon'da kendi yaşına sonuna kadar riayet edemez. Çünkü sözün kısırlığından kurtulmak ve yapıtlarında kullandığı “babalık imgesi”nin meşruluğu için yazmak zorunda kalır.³²¹ Tüm bunlara rağmen Badiou felsefenin, şiir ile matemeyi “haz alınabilir imge ile saf fikir” arasındaki karşıtlık üzerinden anlayamayacağını söyler. Çünkü modern şiir kendi kimliğini düşünme üzerinden belirlediği gibi mimesisin de zıttı olarak ortaya çıkar. Modern şiir, mathém'i sofistikeleştirip şiiri idealize eder.³²²

Badiou, felsefesinde gerek şiirin gerek felsefenin eş olumlamasıyla bunların birlikteliğini sağlamaya çalışır. Bu noktada Heidegger ismi önemlidir. Çünkü ona göre Heidegger “şiiresel dilin kullanımının içerdiği fark edilmemiş bir düşünce noktasına felsefi olarak dokunma” gibi önemli bir işlevi yapar. Bu nedenle Badiou, şiir ve felsefe arasında verdiği üçlü düzen çerçevesinde Heidegger'in yaklaşımını şematize etmeye çalışır. Badiou'ya göre, Heidegger şiir felsefe ilişkisinde şiirin felsefeye bağımlı olmaksızın kendi işlevini doğru bir şekilde belirler. Çünkü Heidegger “düşünürün anlayışları ile şairin sözü arasındaki yazgı ortaklığının fark edileceği yeri, o ıssız ya da saptanabilir olmayan yeri belirlemeye çalışır.”³²³

Badiou'ya göre Heidegger, felsefe ile şiir arasındaki koşul ilişkisinin sınırlarını gösterdiği gibi şiirin felsefeyle “aynı ekipte bayrak yarısına çıkmış olduğunu” da vurgular. Heidegger'in bunu vurgulamasının temelinde felsefenin her dönem ya bilime ya siyasete ya da sanata indirgenmesi vardır. Her ne kadar felsefe zaman zaman bu alanların tutsağı olsa da Heidegger, Platon'un *Devlet*'inde yaptığı gibi şiire birtakım yaptırımlarla felsefenin şiire mesafe koymasının çok da geçerli ve doğru bir yaklaşım olmadığını gösterir. Çünkü Heidegger'e göre “felsefe kimi zaman daha tehlikeli biçimde şiire tabi olmak durumunda kalır.”³²⁴

Badiou'ya göre, Heidegger felsefenin Yunan kökenlerindeki tarihsel incelemesinde, matematiği kurucu bir edim olarak değerlendirmedeğinden ya da ona

³²⁰Alain Badiou, “Platon, Sevgili Platon'umuz”, (Çev.: Mukadder Erkan-Ali Utku), *Özne*, Sayı: 25, Güz 2016, 285-287, 286.

³²¹Murdoch, *Ateş ve Güneş*, 98.

³²²Badiou, *Başka Bir Estetik*, 31-33.

³²³Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 59.

³²⁴Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 60.

olumlu bir işlev yüklediğinden felsefesinde “şiiresel ifadenin kutsanmış otoritesini ve sahiciliğın dilin teninde yattığı fikrini” temellendirmekten başka bir kaygı duymaz.³²⁵ Badiou, Platoncu kavranamayışı da bu tavrın sonucu olarak değerlendirdiği gibi yine bu tavrın şiir ve felsefe arasında karşılaşılan üç ilişki türünü aşan yeni bir ilişki icadında bulunamadığı gibi Heidegger’in bazı geçersiz ya da içi boş kehanetlerde bulunmasına yol açtığını savunur.

Sonuç olarak; Badiou, Heidegger’in felsefede sanata karşı Platoncu dışlamayı sınırlandırma ya da eleştirme çabasına destek verse de bu çabanın, “şiiirin argüman sunmayan otoritesi sayesinde gerçekleştirilebileceği” düşüncesine karşı çıkar. Çünkü felsefe her şeye rağmen devam ettiği için onun genelde sanattan, özelde de şiirden dikişini sökmek zorunludur. Bu dikişini sökmek şiiri “işlemsel mesafesi içinde düşünmek” anlamına gelir.³²⁶ Badiou’ya göre felsefe, şiiri ritim ve imgenin içinde ama bu ritim ve imgenin bedensel cazibesine kapılmaksızın hissedilir mevcudiyetin hakikati olarak hayal etmelidir. Şiir ya da edebiyat, felsefe için kurmaca olarak, karşılaştırma olarak, imge ve ritim olarak, anlatı, fabl ve mesel olarak özelleşir. Yani felsefe edebilik noktasında özellikle bunları kullanır. Bununla beraber edebi olanın bu tezahürleri bir düşünce ilkesinin egemenliği altındadır. Felsefe her ne kadar “doğrunun ortaya çıkmasının kendisini” kavramak için koşulları ve her türlü anlamı, keyfi azletse de felsefenin “her türlü anlamın kökten ötesine, olası her sunuşun boşluğuna, kıyısız delik olarak hakikatin açtığı yarığa” denk geldiği ya da bunlarla örtüştüğü bir an vardır. Bu an sunumu ya da aktarımı yapılması gereken bir andır. Badiou’ya göre bu noktada felsefede işe şiir dahil olur. Sunulamayanın sunulması ya da aktarılamayanın aktarımı, İdea’nın ya da kavramsal bağlantının hükmü altında olmak koşuluyla, dilde edebi kaynaklarla mümkün olur.³²⁷

Özetle Badiou şiir ve felsefe arasındaki ilişkide iki biçimi de olumlayan bir eşdeğerlilik tesis etmeye çalışır. Bunun için filozofun görevi şiir ve felsefe arasındaki ilişkiyi Platoncu sürgün, Heideggerci dikiş ve Aristotelesçi sınıflandırma çabası içerisinde ya da bunlardan hareketle düşünmemektir.³²⁸ Badiou şiiri hakikat usulü denen ve hakikat üreten felsefi koşulun bir üyesi olarak verir. Badiou için şiir, hakikati “dilini

³²⁵Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 60-61.

³²⁶Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 61.

³²⁷Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 65-67.

³²⁸Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 63.

sınırlarına varmış mevcudiyet olarak kavranan çokluktan” var eder.³²⁹ O hâlde Platon’un şairleri sürgünü Tanrı’yı sürgün etmesine benzer. Çünkü Platon, Badiou’nun hakikatin yaratıcıları olarak verdiği koşullardan birini sürgün eder.³³⁰ Badiou, bunun farkında olarak sanatı ya da şiiri sürgün etmek yerine onu felsefenin dört koşulundan biri ve hakikatin türeyimsel koşulu olarak vererek felsefe ve şiir arasındaki bu eşdeğerliliği sağlamaya çalışır.

1.5.2.2. Tiyatro

Felsefenin tiyatro ile olan ilişkisinde bu ilişkiyi açıklayan bazı modeller sunulur. Bu modellerden ya da yaklaşımlardan birine göre tarih boyunca felsefe tiyatroyu iki şekilde kullanır: Temsil etme (*representation*) modeli ve Dramatizm. Temsil etme modelinde tiyatro, görünüş-gerçeklik ayrımını yaratır. Bu modelin kökeni Platon’un *Devlet*’inde yer alan mağara metaforuna dayandırılır. Bu modele göre bir mahkûmun gerçek dünyadan kaçmasında olduğu gibi daha üst bir gerçeklikler (hakikatler) âlemine ulaşmak için bu gölge tiyatrosu terkedilmelidir. Diğer bir deyişle tiyatro, felsefi geleneğin aksine yanılsamayı temsil eder. Felsefenin olması için tiyatro geride bırakılmalıdır. Tiyatro çalışmaları bu mağara metaforunun tiyatroya olan etkisini negatif olarak görme eğilimindedir. Oysa felsefe ve tiyatro arasındaki düşmanca bir ilişkinin sebebi olmaktan uzak olarak mağara metaforu, felsefenin tiyatroya ihtiyaç duyduğu ve onu dikkatlice yükseltmiş ya da yüceltilmiş bir tutumla kullandığı bir an olarak felsefe ve tiyatro arasında gerçek bir karşılaşma meydana getirir.³³¹ Felsefe tarihinde anti-tiyatral diyebileceğimiz bu tavra Platon, Rousseau ve Nietzsche gibi önemli filozoflar dahil edilebilir. Öncelikli olarak Platon’a bakıldığı zaman onun anti-tiyatral tavrının kaynağında Platon’un *Devlet*’te sanatçılar için verdiği ihraç hükmü bulunsa da eserlerinde aynı zamanda tiyatral bir tavır da vardır. Örneğin; onun diyaloglarında şahit olduğumuz manzarada konuşmalar tıpkı tiyatro oyunları gibi halkın önünde, bir topluluk önünde sergilenir. Burada bir ana karakter vardır – ki bilindiği üzere bu karakter her daim Sokrates’tir – ve bu karakterin diğerleri ile yaptığı tartışmalar diyalogların temelini oluşturur. Anti-tiyatral tavrın ikinci önemli ismi olarak Rousseau

³²⁹Badiou, *Başka Bir Estetik*, 33.

³³⁰Maggio, “The ‘birth of truth’: Alain Badiou and Plato’s Banishment of the Poets”, 616.

³³¹Martin Puchner, “The Theatre of Alain Badiou”, *Theatre Research International*, Volume 34 / Issue 03 / October 2009, 256-266, 256.

tiyatro ile ilgili düşüncelerini arkadaşı D'Alembert'e yazdığı mektupta dile getirir. D'Alembert'in "Ansiklopedi'deki bir yazısında Cenevre hükümetine tiyatro temsillerine müsaade etmelerini" tavsiye etmesi üzerine Rousseau 1758 yılı Şubat ayında, D'Alembert'e mektup yazar. Bu mektupta bir taraftan D'Alembert'in tiyatro ile ilgili düşüncelerine karşı çıkarken, diğer taraftan tiyatronun toplum için nasıl bir tehlike arz ettiğini anlatır.³³² Rousseau'nun tiyatroya karşı bu tavrı onun sanat, bilim ve edebiyata yönelttiği suçlama ile alakalıdır. Bu suçlamaya göre; bu alanlar insanları köleleştirmeye yardım ettikleri gibi insan doğasını bozarlar. Rousseau bu noktada, *Sokrates'in Savunması*'ndaki Sokrates'ten destek alır. Çünkü bu tavrın temeli Platon'a dayanır ve temelde hakikat sahipliğiyle alakalıdır. Eğer sanat, hakikatin bilgisine erişemiyorsa hakikat ona dışarıdan gelecektir. Bu da şöyle yorumlanabilir: Sanatın "iyi" özü sanat eseriyle değil, eserin halk üzerindeki etkileriyle hasıl olur. Rousseau bu söylemi şu şekilde doğrular: "Gösteriler halk için yapılır; mutlak nitelikleri de ancak halk üzerindeki etkilerine göre belirlenebilir."³³³ Yani Rousseau'nun da Platon'la aynı kaygıları taşıdığı söylenebilir. Tiyatroyu ya da sanatları genel olarak halk üzerindeki etkisiyle değerlendirir ve bunun sonucu olarak Rousseau tiyatroya karşı temelde iki suçlamada bulunur: Birinci suçlama tiyatro, ahlaken ve toplumsal açıdan tehlikelidir. Özellikle onun bu suçlamada üzerinde durduğu *deşileştirme*'dir. Yani Rousseau, tiyatronun "cinsiyetler arasındaki sözum ona doğal ilişkiyi tersine çevirdiğini, teatral temsil sayesinde kadınların erkekler üzerinde iktidar kurmasına müsaade ettiğini söyler." Toplumsal açıdan ise insanların köleleştirilmelerine neden olur. Çünkü Rousseau'ya göre nasıl ki bedenin ihtiyaçları varsa ruhun da kendine göre birtakım ihtiyaçları söz konusudur. Rousseau halkın kendileri için oluşturdukları bu ihtiyaçların onları köleleştiren zincirleri olduğunu düşünür. Böyle olduğu için "hükümdarlar paranın ülke dışına kaçmasına yol açmayan eğlenceli sanatların ve gereksiz süs düşkünlüğünün uyrukları arasında yayılmasını her zaman hoş" karşıladıklarını savunur. Bunun sonucu olarak da halkı kolayca kontrolleri altında tutabilirler.³³⁴ İkinci suçlamada ise Rousseau, tiyatronun hakikatten ziyade görünüşe ve *mimesis*'e karşılık geldiğini iddia eder ve tiyatroya karşı *yurттаş töreni* dediği şeyi önerir.

³³²Vahdet Gültekin, *Jean Jacques Rousseau'nun Hayatı ve Eserleri*, Yayın Matbaacılık, İstanbul 1979, 72.

³³³Badiou, *Başka Bir Estetik*, 13.

³³⁴Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, 48.

Bu anti-tiyatral tavır ile ilgili üçüncü olarak ele alınacak isim Nietzsche'dir. Nietzsche'nin felsefe ve tiyatro arasındaki beliren zıtlığı "Platoncu hareketin bir tekrürü" olarak görülür. Platon ve Nietzsche bir metodoloji ya da akademik bir çalışma değil de hayati bir zorunluluk olarak görülen ortak bir arzuyu paylaşırlar. Bu noktada onlar hem şiirsel hem de tiyatral araç ve gereçlere başvururlar: Zerdüşt'ün şiirleri, Platon'un mitlerinin kardeşleridir. Ancak her iki filozof da bu başvurdukları "illüzyon ve hileye ait olan" bu araç ve gereçlerden şüphe duyarlar.³³⁵ Bu anti-tiyatral tavrın belirgin bir ifadesi olarak Nietzsche, *Wagner'e Karşı*'da şöyle söyler: "...Tamamıyla anti-tiyatral bir yaratılıştadır, tiyatroya, tam anlamıyla bir kitle sanatı olan bu sanata, günümüzde her artistin sahip olduğu ruhunun; derinliklerindeki ince alaya karşı olduğum biliniyor."³³⁶ Yine Nietzsche, bu anti-tiyatral tavrın bir yansıması olarak tiyatro oyuncularını tehlike arz eden kişiler olarak sunar. Onlara olan saygınlığının artmasının ise sonucu değiştirmeyeceğini belirtir: "İçten içe duyduğum öfkenin, endişemin ve sanata karşı duyduğum sevginin beni üzerinde zorladığım arzum ve üç istemim konusunda kimin bir kuşkusu olabilir?" Nietzsche'nin bu üç isteminden ikisi bu tiyatroya olan öfke ve endişesini özetler: "Tiyatro diğer sanatların üzerinde egemen bir bey olmayacaktır; Tiyatro oyuncusu gerçekten saptıran biri olmayacaktır."³³⁷ Nietzsche, hastalık olarak tabir ettiği tiyatrodan kurtulana kadar biri olarak, "sanatçılar için bir sanat" ya da neşenin her biçimini içinde barındıran bir sanat talep eder.³³⁸ Sonuç olarak her üç filozofun – Platon, Rousseau ve Nietzsche – tavrı da genel itibarıyla tiyatro ve felsefe arasındaki ilişkinin paradoksunu yansıtır. Tapınma (adoration) ve şüphe, kaçınılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır.³³⁹

Felsefe ve tiyatro arasındaki ilişkide dramatism modeli ise; Bir edim (act) ve eylem (action) olarak anlaşılan felsefe için, bir paradigma tarzında dramanın kullanımını ifade eder. Bu ikinci modelde tiyatroyla ilgili hayali ya da yanlış hiçbir şey yoktur. Bunun yerine dramatismde bir edim ya da olay tarzında gerçekleşen bir şey olarak tiyatro bir felsefe modeli olur. Mağara metaforu ve onun tiyatral dili ve felsefi gerçekliğinde olduğu gibi özel bir sahne ya da terminolojisi olmasa da bu ikinci modelde de Platon izleri sürülebilir. Daha ziyade bu ikinci model bir dizi argümanda,

³³⁵Badiou-Truong, *In Praise of Theatre*, 38-39.

³³⁶Nietzsche, *Nietzsche Wagner'a Karşı*, 66.

³³⁷Nietzsche, *Wagner Olayı*, 43.

³³⁸Nietzsche, *Nietzsche Wagner'a Karşı*, 90-91.

³³⁹Badiou-Truong, *In Praise of Theatre*, 39.

failler tarafından yapılan bir edim olarak bir felsefe düşüncesini ifade eden Platon'un felsefi diyalogun dramatik biçimini kullanmasında da bulunabilir. Platon karakterler yaratır, onları sahnelere yerleştirir ve felsefi olaylar ya da konularla onları canlandırır.³⁴⁰

Badiou'nun çalışmaları felsefe ve tiyatro arasındaki ilişkiyi yeniden ele almak için bir fırsattır. Çünkü çoklu kişiliği ile bazen bir düşünür bazen siyasi bir militan olarak karşımıza çıkan Badiou'nun dikkat çeken yönlerinden biri de, tiyatro tutkusudur. *Tiyatroya Övgü (Éloge du théâtre)* adlı kitabında ona bu tiyatro tutkusu sorulur. Badiou tiyatroyla ilk etkileniminin ya da bağının on dört yaşında iken, Maurice Sarrazin tarafından kurulan Attic Company'nin sergilediği başrolünde Daniel Sorano'nun oynadığı *Scapin'in Dolapları* oyunuyla gerçekleştiğini söyler. Zaten bundan birkaç yıl sonra da bu tiyatro oyununda Scapin'i canlandırır. Kendisi *Scapin'in Dolapları*'ndan hareketle *Filozof Ahmed*'i yazar. *Filozof Ahmed*, Badiou'nun tek uyarlaması değildir. Örneğin; Aristophanes'in *Kurbağalar*'ından hareketle *The Pumpkins*'i, Paul Claudel'in *The Satin Slipper*'inden hareketle *Red Scarf*'ı yazar. O, bu oyunların eski modelleri temel almasının bir tesadüf olmadığını söyler. Çünkü Badiou'ya göre tiyatro performansı sizi duygusal ve düşünsel bir yolculuğa çıkarır ve bütün zaman ve yerlerin metinleri, denizciliğin ufku (maritime horizon) gibidir.³⁴¹ Yani bu eski modeller oyun yazarları için bir pusula vazifesi görür. Badiou, *Filozof Ahmed*'in önsözünde Scapinle olan bağının hiç kopmadığını, bu bağlılığın bunun bir uyarlamasını yapmaya kadar gittiğini ve bir çocukluk hayalinin nasıl gerçekleştiğini anlatır. Bu uyarlamanın kahramanı da “elinde sopasıyla, entrikaların efendisi, dil ustası” Filozof Ahmed'dir.³⁴² Bu kitabın girişinde Badiou, kitabın kahramanı olarak neden Cezayirli bir Filozof tercih ettiğine dair bir açıklama yapmayı da ihmal etmez:

Eğer bir Alman olsaydım, şüphesiz bir Türk olurdu, Belçikalı olsaydım, Faslı olurdu, Yunanlı olsaydım, Arnavut olurdu, Macar olsaydım, Çingene olurdu, İngiliz olsaydım, Pakistanlı, A.B.D. vatandaşı olsaydım, Meksikalı olurdu ve bir İtalyan olsaydım, bir Sicilyalı, Sardunyalı, Kalabriyalı ve hattâ bir Napolili olması bile yeterli olurdu. Bütün bu ihtimallerde esas olan unsur, Kuzey'e yerleşmiş insanların hayatlarının ve üretimlerinin kendisine dayandığı, özgürlüğünü, sürekli olarak, her an yeniden elde etmek için korkakların öfkesine ve kindarlığına karşı mücadele etmesi gereken “Güneyli” emekçidir.³⁴³

³⁴⁰Puchner, “The Theatre of Alain Badiou”, 256-257.

³⁴¹Badiou-Truong, *In Praise of Theatre*, 4.

³⁴²Badiou, *In Praise of Theatre*, 1; bkz., Badiou, *Filozof Ahmed* önsöz, 7.

³⁴³Badiou *Filozof Ahmed* önsöz, 14.

Bu açıklama Badiou'nun tiyatroyu düşünsel bir yolculuk olarak gördüğünün bir kanıtıdır. Badiou, tiyatroyu; “tek varlığı temsil olan, son kertede uyumsuz maddi ve fikri bileşenlerden oluşan bir düzenleme” olarak tanımlar.³⁴⁴ Bu tanımında iki şeyin altı çizilebilir. Altı çizilmesi gereken birinci nokta tiyatronun “fikri bileşenlerden oluşan bir düzenleme” olması Badiou'nun tiyatro ile ilgili bir kaygısını dile getirir. Bu kaygıda diğer sanatlarda olduğu gibi tiyatronun da düşündüğünü ortaya koymaya çalışır. Çünkü felsefe tarihinde sanatla felsefe arasındaki uyumsuzluk tartışmaları temelinde sanatın düşünüp düşünmediği temel bir problemdir. Badiou da sanatın düşündüğünü söyleyerek kendince bu tartışmalara son noktayı koymuş olur. Altı çizilmesi gereken ikinci nokta tiyatroyu oluşturan birtakım bileşenlerin temsilde bir araya getirilmesidir.

Badiou, tiyatro ve felsefe arasındaki ilişkiyi sayısız tartışmalar yaşayan eski bir çiftin (old couple) hikâyesine benzetir. Badiou'ya göre bu eski çiftte eşlerden biri olarak tiyatro, felsefeden daha avantajlı olarak yola koyulur. Çünkü Eski Yunan'da tiyatral çalışmalar, komedi ve trajedi binlerce insanın önünde dış mekânlarda yapılır ve tiyatro yapmak bir zorunluk olarak görülüp kalabalıklara hitap ederken felsefe tam tersi göz alıcı etkilerden mümkün olduğu kadar kaçmaya çalışan bir hoca (master) tarafından kolaylaştırılan küçük gruplara hitap eder. Badiou'ya göre, Platon'un tiyatroya olan güvensizliğinde doğal olarak tiyatronun, felsefeye ilk avantajını Sokrates'in idamıyla gösterdiğine dikkat çeker. Çünkü Aristophanes *Bulutlar* oyununda sahnede Sokrates'le dalga geçtikten hemen sonra Sokrates ölümüne mahkûm edilir.³⁴⁵

Badiou'ya tiyatroyla olan yakın bağına rağmen felsefe-tiyatro ikileminde neden tiyatroyu seçmediği sorulur. Badiou kendisinin bu ikisinden birini seçmek yerine ikiye bölünmeyi tercih ettiğini söyler. Ona göre bu durumun suçlusu ise matematiktir. Çünkü tiyatro düşüncenin hemen görülecek ve duyulacak olanla ilişkili bir tür, önemli (pivotal) bir an bir duygu biçimini aldığı için kendisini tatmin eder. Ancak Badiou kendisinin geçmişten günümüze kadar farklı bir arayış içerisinde olduğunu söyler. Yani o düşüncenin karşı konulamaz bir argümantasyon, evrensellik meselesi söz konusu olduğunda hiçbir şeyi kabul etmeyen mantıklı ve kavramsal bir güce boyun eğme biçimini aldığını savunur. Platon'da aynı probleme sahiptir ve Platon, matematiğin tamamiyle gerçekleşmiş düşünce için rakipsiz bir model önerdiğine ikna olmuştur.

³⁴⁴Badiou, *Başka Bir Estetik*, 87.

³⁴⁵Badiou-Truong, *In Praise of Theatre*, 24-25.

Platon tiyatronun da büyük rakibidir ve düşüncenin bir anın yoğunluğunda bulunmasını belirsiz ancak galip bir yolda olmasını ister. Platon bu problemini *Menon* diyalogunda olduğu gibi içinde matematiğin tartışıldığı felsefi diyaloglar yazarak çözer. Oysa Badiou kendisinin böyle bir yeteneğinin olmadığını aslında Platon'dan beri hiç kimsenin böyle bir yeteneğe sahip olmadığını bu nedenle de felsefe ve tiyatro arasında gidip geldiğini söyler.³⁴⁶ Ayrıca Badiou tiyatroyla yakın bir bağ kurmakla kalmaz, onu koruma ihtiyacı da hisseder. Onun bu koruma ihtiyacı tiyatronun zor durumda olduğu anlamına gelmez. Buna rağmen temkinli olunmalıdır. Çünkü tiyatro tarihte birçok saldırıya maruz kalmış, birçok otorite tarafından huzur bozucu olarak görülmüş ve Platon, Rousseau ve Nietzsche gibi önemli filozoflar tarafından da eleştirilmiştir.

Esasında hem tiyatro hem de felsefe öznelde yeni bir inanç oluşturmayı amaçlar. Bu etkiyi başarmak için en uygun araç gereçler hakkında birtakım tartışmalar kaçınılmazdır. Bu noktada Badiou çatışmadan ziyade bir ittifakı önerir. Çünkü tiyatroya yapılan spekülatif saldırılar tiyatroyu zayıflatmak yerine tiyatroya bir besin kaynağı olur ve tiyatroyu güçlendirir. O, tiyatroyu “çelişkileri (contradiction) absorbe etmek, yutmak (absorb) için şimdiye kadar icat edilmiş en büyük makine” olarak görür. O halde Badiou'nun buradaki tavsiyesi şudur: “Asla tiyatroya saldırmayın. Sartre gibi benim gibi, ve hem de görünüşlerine rağmen Platon ve Rousseau gibi yapın, başkalarının tiyatrosunu ifşa etmektense kendi tiyatronuzu yazmayı tercih edin.”³⁴⁷ O halde Badiou'nun, felsefe ve tiyatro arasındaki ilişkinin iki olanaklı şeması olarak görülen mağara ve dramatik model bir araya getirdiği ve her ikisinin de Platon'a dönük izlerini sürdüğü söylenebilir.

Sonuç olarak; felsefe ve sanat arasındaki gerilim, paradoksal durum Badiou'ya da yansır. O da birçok filozof gibi içindeki sanatçıdan kaçamaz. Ama bunun farkında olarak iki alanı da birbirine indirgememeye çalışır. Bir Platoncu olmasına rağmen onlara herhangi bir sansür uygulamak yerine onların kendi özerklik alanlarına saygı duyar. Diğer taraftan gerek edebiyat gerek tiyatro söz konusu olduğunda bu sanatlar geniş halk kitlelerine ulaşmak için bir araç olarak kullanılır. Bu durum filozoflar için çok caziptir. Edebiyat-felsefe ilişkisinde felsefenin edebiyata zarar veren örneklerinden biri olarak Marksçılık verilir. Çünkü “Marksist kurama göre, sanat, toplumsal devrimin

³⁴⁶Badiou-Truong, *In Praise of Theatre*, 6-7.

³⁴⁷Badiou-Truong, *In Praise of Theatre*, 30-31.

aracı olmak gibi özgül bir rol oynar.” Yani sanat, Marksist ya da bu tarz öğretilerin elinde bir propaganda aracı olarak kullanılır. Oysa sanatçının topluma hizmet etme gibi bir görevi yoktur, bu tarz eğilimler sanata zarar verir.³⁴⁸ Komünizmin önemli bir ismi olarak görülen Badiou'nun bu anlamda güdümlü bir sanatçı olduğu ve sanatı bir propaganda aracı olarak kullandığı söylenebilir.

1.5.3. Siyaset

Badiou'da siyasetin, felsefenin koşullarından biri olarak verilmesi onun için beklenen bir şeydir. Çünkü onun temel ilgisi ve buna uygun olarak eserleri büyük ölçüde siyasidir. Badiou felsefesinin ayırt edici ya da temel özelliklerinin büyük çoğunluğu siyasetten kaynaklanır. Örneğin; hakikatin bir partizan fakat evrenselleştirilebilir kavramını formüle etme teşebbüsü; olumsal oluşumlardan ya da vakalardan öznelliğin ortaya çıkışına vurgu ve onun militanlık kılığındaki ısrarı; eylemlerin ve organizasyonun kolektif formlarıyla meşguliyet; ve uluslararasının ardından hiç olan şeylerin sonunda hep olduğu devrimsel dönüşüm olarak yeniliğin anlaşılması.³⁴⁹

Badiou, siyasetin felsefenin dört koşulundan biri olarak verilmesini Platon'dan hareketle açıklar. Badiou, Platon'un “düşüncenin koşulu olarak siyasetin ve sebeplerin felsefe içinde ifade edilmesinin söz konusu olduğunu” belirttiğini ve “siyaset olanaklı bir icadın gerçek statüsüne sahip değilse” felsefenin de mümkün olmadığını söylediğini vurgular.³⁵⁰ O hâlde Platon'un felsefesinde, siyasete ilişkin kaygılarının önemli bir yer tuttuğu gibi Badiou'nun da aynı kaygıları, daha da fazlasıyla taşıdığı görülür.

Siyasetle ilgili olarak Badiou, *siyaset felsefesi* kelime diziminin savunulamaz olduğunu savunur.³⁵¹ Çünkü, ona göre siyaset “kolektif ve örgütlü eylem kapasitelerine”

³⁴⁸Murdoch, “Felsefe ve Edebiyat: Iris Murdoch ile Söyleşi”, 427-428.

³⁴⁹Nina Power-Alberto Toscano, “Politics”, A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, Acumen Publishing, UK 2010, 94.

³⁵⁰Badiou, *Felsefe için Manifesto*, (Monokl Yayınları), 23.

³⁵¹Hannah Arendt de, Badiou gibi siyaset felsefesi kullanımına karşıdır. Arendt bu siyaset felsefesi kullanım karşıtlığını Badiou'dan daha farklı olarak izah eder. O, kendi deyimiyle “siyasete felsefenin perdelemediği gözlerle bakmak” istediğini belirtir. Yani Arendt'e göre felsefe ile siyaset arasında bir gerilim mevzubahistir. Bu gerilim de filozofların siyasete karşı düşmanca bir tavrının söz konusu olması nedeniyle kendisi bu tavrın içerisinde yer almak istemediğinden siyaset felsefesi kullanımına karşıdır. Hannah Arendt, “Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor” Gunter Gaus'la Söyleşi, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri*, (Çev. İbrahim Yıldız), Ed. Jerome Kohn, Dipnot Yayınları, Ankara 2014, 39.

sahip bir hakikat süreci olarak felsefeye ihtiyaç duymaz. Felsefenin siyaset ile olan ilişkisi ne tarzda olursa olsun sonu siyaset felsefesine varmaz.³⁵² Yani her ne kadar felsefe hakikat üreten bir alan olarak siyasi olan koşuluna ihtiyaç duysa da siyaset, felsefeye ihtiyaç duymaz. Aslında felsefe ve siyaset arasındaki ilişki, felsefe ve sanat, felsefe ve bilim arasındaki ilişki gibi siyaseti herhangi bir biçimde felsefenin nesnesi yapmaya kalkışmayan bir ilişkidir. Böyle olduğu için de bu ilişkinin sonu bir siyaset felsefesine varmaz. O siyaset felsefesi yerine *Metapolitics* kavramını kullanır. Bu kavram, temelde Badiou'nun felsefi projesinin yansıması olarak görülebilir. Çünkü o felsefede yapılan epistemoloji ya da estetik türünden bölünmelere karşı olduğu için bu bölünmeleri felsefenin dışına taşır. Siyaset felsefesi kavramının karşısına *Metapolitics* kavramını çıkarır. O, *Metapolitics* adlı eserinde bu kavramla siyaset felsefesinin farkını şu şekilde ortaya koyar: “Çağdaş siyaset felsefesi tarafsızlık ve eleştirel düşünce iddiasıyla ünlenmesine rağmen *Metapolitics*, kendisi için ayrıcalıklı bir ideoloji teşebbüsünde bulunmaz.”³⁵³ O halde bu eserde ortaya çıkan şey tüm siyasi temsil formlarından geri çekilme dizisidir. Yani felsefe, matematiğin olduğu gibi siyasetin de meta-düşüncesidir. Yine matematikteki gibi siyasette kendi olaylarına sahiptir ve bu olaylar tutarsız çokluğa müdahale eder. Fakat felsefenin kendine özgü olayları yoktur.³⁵⁴

Badiou'nun siyaset felsefesi olmayan, siyasi projesi özgürleşme siyaseti dediği radikal bir eşitlik siyasetidir. Bu tahakküme direnen özgürleşme siyaseti, yerin tuzaklarına, “tahakkümü süreklileştiren özcü tuzaklara” düşmeksizin nasıl teoriye aktarılabilir? Bunun cevabı radikal bir dışarısı fikridir. Lacancı *eksikliğin dışarısı* Badiou'da bir kayboluş olarak, olay diye adlandırılır.³⁵⁵ O zaman özgürleştirici siyaset “...her zaman, tam da durumun içerisinden bakıldığında imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir”.³⁵⁶ Yani özgürleştirici siyaset, olayın siyasi alanda vuku bulmasıdır. Jean-Marie Gleize'nin dediği gibi “Devrimci bir hareket bulaşarak

³⁵²Alain Badiou, *Heidegger, Nazizm, Kadınlar ve Felsefe*, (Çev.: Hayri Gökşin Özkoray), MonoKL Yayınları, İstanbul 2011, 18.

³⁵³Alain Badiou, *Metapolitics*, (Trans.: Jason Barker), Verso, London 2005, XI-XII.

³⁵⁴Thomas Nail, “Devrim ve Metafiziğe Geri Dönüş: Deleuze ve Badiou”, (Çev.: Eser Kömürçü), *DeFTERler*, 2017; bkz., Thomas Nail, “Revolution and the Return of Metaphysics”, Alain Beaulieu-Edward Kazarian-Julia Sushytskas (Eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics*, Lexington Books, United States of America 2014, 213.

³⁵⁵Newman, 255.

³⁵⁶Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 119

yayılmaz. Yankılanarak yayılır. Burada oluşan bir şey, orada oluşmuş bir şeyden yayılan şokun dalgasıyla yankılanır.”³⁵⁷ Badiou için bu yankılanma olay’dır. Badiou Fransız devrimi, Paris Komünü ve Mayıs 68 gibi tarihin önemli anlarını siyasi alandaki olay örnekleri olarak verir. Bu tür siyasi olayların durumda kırılma yaratması hakikat sürecini başlatır. Zaten Badiou için bugün siyasette ihtiyaç duyulan şey hakikate bağlı bir siyasetin varlığıdır. Siyasette elzem olan, mevcut durumda içerilmeyen, yeninin ortaya konulmasıdır.³⁵⁸ Yani kanaat ve farklılıklara karşı, hakikat ve evrenselliğe dayalı bir siyaset. O hakikat siyasetinde Arendt’i karşısına alır. Çünkü Arendt, siyaseti yargı ve son noktada kanaat meselesine indirger. Hakikat ve kanaatin indirgenemez muhalefetinin teması Arendtçi ya da Kantçi olmadan çok uzun zaman önce Platoncu’dur. Burada Platoncu olmayan şey siyasetin sonsuza kadar kanaate adanmış olduğu ya da tüm hakikatten ayrılmış olduğudur. Bu fikir Badiou için Sofistliğe tekabül eder. Bu kesinlikle Arendt ve Revault d’Allonnes’in siyasetle kast ettikleri şeyin tamamen özel bir siyasetin teşvik edilmesine adanmış, kelimenin modern manasında sofistliği ifade eder gözükür. Bu adanmışlığın yöneldiği özel siyaset, parlamenter siyasettir.³⁵⁹ Oysa Badiou, Platon’un izinden giderek kanaatlere karşı hakikati; kanaatlerin çokluğu yerine var olan şeyden kopma olanağını veren olayı seçer. Bazıları, olayların siyasi hakikatler üretmesini beklemenin eski moda bir romantizm olduğunu söyler. Badiou buna karşıt olarak olayı beklemenin çaresizce mucizevi bir olayı bekleme meselesi olmadığını, tam aksine önceki olaydan çıkarılabilen şeyi sonuna ve en son dereceye kadar takip etme ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelecek olan şeye katılmak için mümkün olduğu kadar hazırlıklı olma meselesi olduğunu altını çizer. Hazırlıklı olma meselesinin kapsamı tam olarak şudur: Badiou bireyin kendini iki şekilde hazırladığını söyler. Birincisi, geçmiş bir olaya ve olay tarafından verilen derslere sadık kalarak bu hazırlık yapılabilir. Egemen düzen bu noktayla alakalı olarak geçmiş olayların yeni bir olanak yaratmadığını tüm gücüyle göstermeye çalışır. Propagandanın buradaki önemli rollerinden biri aslında hiçbir şeyin olmadığını ya da meydana gelen şeyin yeni bir olanak yaratmaktan ziyade yeni bir korku, yeni bir düzen yahut yeni bir gerilim getirdiğini iddia etmektir. O zaman denilebilir ki hazırlıklı

³⁵⁷Alain Badiou, *Tarihin Uyanışı*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2011, 172.

³⁵⁸Savaş Ergül, “Alain Badiou”, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 825.

³⁵⁹Badiou, *Metapolitics*, 13-14.

olmanın ilk adımı bu propagandaya kulak tıkamak ya da ondan etkilenmekten kaçınmak ve geçmiş olaya sadık kalmayı sürdürecektir şeyi aramaktır. Bu nedenle Badiou siyasi öznelerin her daim iki olay arasında olduğunu iddia eder. Onlar asla olay ve durum arasındaki muhalefetle karşılaşmazlar, fakat yakın ve uzak geçmişin olaylarının üzerinde hala bir etkiye sahip olduğu bir durumun içerisindeyler. O hâlde siyasi özne geçmiş ve gelecek olay arasındaki aralıktır (interval). Hazırlıklı olmanın ikinci yolu, kurulu ya da yerleşik (established) düzeni eleştirmektir. Bu eleştiri kurulu ya da yerleşik düzen tarafından önerilen olanakların yetersiz olduğunu ve kolektifin kapasitelerini harekete geçirmede gösterme meselesidir.³⁶⁰ Bu olayı beklerken salık verilen devletten uzak bir siyasettir. Çünkü Badiou için devlet; olasılıkların sınırlandırılması iken olay bu olasılığın sonsuzlaştırılmasıdır. Bu noktada olay, devletin iktidarından, gücünden kaçabildiği ölçüde ortaya çıkabilir. Ancak Badiou ile yapılan bir söyleşide ona siyasi anlayışı ile ilgili meydana gelen değişiklikler sorulur. O bu değişimi üç başlık halinde özetler: Partisiz siyaset, sınıf statüsü ve devlet yaklaşımı. Partisiz siyaset denen yaklaşımda siyasetin kolektif olduğu için örgütlü bir yapıya sahip olduğu bu nedenle de partiye dayanmasına gerek olmadığı gibi bir fikri benimser. Yani siyaset partiden kaynaklanmaz ve partisiz de siyaset yapılabilir. İkinci olarak sınıf statüsü ile ilgili noktada bir değişime gittiğini söyler. Marksizm kendini bildi bileli sınıf siyaseti onun temel programıdır ve kendisi sürekli onunla anılır. Ancak Badiou'ya göre bunun üzerine söylenecek her şey söylenmiştir ve bu nedenle bugün artık bunun ötesine geçmek gerekir. Bu, toplumdaki çatışmaları göz ardı etmek anlamına gelmez: "Siyasi süreçlerden, siyasi muhalefetlerden, çatışma ve çelişkilerden yola çıkabiliriz elbette. Ama bu olguları sınıfların temsili olarak kodlamak artık imkânsızdır." Üçüncü olarak Badiou eskiden devlete karşı yabancı olduklarını ve devleti kendi siyasi alanlarının ya da sahnenin dışında ve düşman olarak gördüklerini söyler. Başka bir deyişle devlete karşı radikal bir dışsallık tavrı takınılır. Oysa şimdi gerekli olan "devletten bir şeyler talep etme, devlet karşısında bir dizi talimat ya da önerme formüle etme meselesidir."³⁶¹

Badiou'nun özgürlükçü siyasetinin kökleri Rousseau'ya uzanır. Simon Critchley'e göre Badiou'nun siyasi düşüncesi ele alınırken ondaki Marx ve Fransız Maoist etkisi çokça dile getirilmesine rağmen Rousseaucu etki göz ardı edilir ya da

³⁶⁰Badiou-Tarby, *Philosophy and The Event*, 12-13.

³⁶¹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 95-98.

diğerleri kadar gereken ilgi ve alakayı görmez. Eğer Badiou bir marksist ya da maocu görülmekten ziyade Rousseau olarak değerlendirilirse Badiou'yla ilgili problemler daha kolay bir şekilde çözüme kavuşturulabilir.³⁶² Critchley'in bu iddiasının geçerliliği olmasına rağmen Badiou'nun Mao'yla olan ilgisi de göz ardı edilemez.

Critchley, Badiou'nun siyasi düşüncesindeki Rousseau etkiyi biçimcilik, iradecilik, eşitlik, yerellik ve diktatörlük kavramları çerçevesinde değerlendirir³⁶³:

Biçimcilik: Critchley'e göre gerek Rousseau'da gerek Badiou'da siyasetin biçimsel koşulları kararlaştırılmaya çalışılsa da siyasetin maddi koşulları bir şekilde görmezden gelinir. Yani siyaset salt bir yapı olarak sunulurken onun içeriği, uygulanabilirliğinin koşulları her iki isimde de tatmin edici bir şekilde verilmez ya da özel durumlarda çözümsüz kalır. Siyaseti ele alırken onun maddi koşulunu ya da ekonomiyi görmezden gelmek, bu anlamda Badiou'ya yapılan ilk eleştiri değildir. Marksist çevrelerce Badiou'ya çok sık yöneltilen bu suçlamada onun kapitalin sermayenin yeniden üretimi meselesini ciddiye almadığı için gerçek siyasi direnişin ve sosyal değişimin açılarını yanlış ölçmeye eğilimli olduğu iddia edilir. Oysa Marks siyasetin maddi koşulları ya da sınıf siyaseti üzerine söylenebilecek hemen her şeyi söyler. Her daim yeni düşüncesiyle adlandırılan Badiou burada Marks tarafından söylenenleri bir kez daha tekrar etmek yerine bu siyasi konfigürasyonun verilmeyenlerini vermeye çalışır. Badiou'nun hakikat düşüncesiyle var olması bu söyleneni kanıtlar niteliktedir.

İradecilik: Critchley'in gerek Rousseau gerek ise Badiou için ortak olarak gördüğü diğer kavram iradedir. Rousseau'da genel irade kavramıyla halk, kendisini kendi iradesiyle var eder. Badiou *Varlık ve Olay*'ın Rousseau kısmında buna özellikle dikkati çeker. Badiou için toplum sözleşmesi bir olay olarak ortaya çıkarken genel irade de türeyimsel bir prosedürü yönlendiren sadakat uygulayıcısıdır (operatör).³⁶⁴ Critchley'de buradan hareketle Rousseau'da olduğu gibi Badiou'nun da siyaseten iradeci olduğunu ileri sürer.

Eşitlik: Rousseau *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabında iki temel ilkeye vurgu yapar; özgürlük ve eşitlik. Ama son noktada özgürlükte eşitliğe indirgenir. Çünkü ona göre

³⁶²Critchley, *İmansızların İmanı*, 35.

³⁶³Critchley, *İmansızların İmanı*, 106-109.

³⁶⁴Badiou, *Being and Event*, 346.

“eşitlik olmadan özgürlük varlığını sürdüremez.”³⁶⁵ Eşitlik, Rousseau’da özgürleşme siyasetinin temel ilkesidir. Badiou’da ise eşitliğin nihai bir düstur olarak alınmasının kaynağında Rousseau vardır. Hatta Badiou *Varlık ve Olay*’da eşitliğin Rousseau’da genel iradenin temel bir niteliği olarak siyasetle özdeşleştirildiğine vurgu yapar. Öyle ki eşitlikçi olmayan bir ifade siyaset karşıtıdır.³⁶⁶ Badiou’da eşitlik, bir *Komünist invariant* olarak karşımıza çıkar. Komünizmi bu eşitlikçi düsturdan hareketle inşa eder ki bu da kendisinin eleştirilmesine neden olur. Yani Critchley’in her iki isim için de işaret ettiği eşitlikçi etki, doğru bir temas noktası olarak görünür.

Yerellik: Badiou her ne kadar herkese hitap eden türeyimsel bir siyaseti savunuyor olsa da tam da Rousseau gibi “yerel ya da duruma yerleştirilmiş evrenselcilik” diyebileceğimiz bir yaklaşımı savunmasından hareketle Critchley her iki isim için de bu ilkenin geçerli olduğunu savunur.

Nadirlik: Rousseau “olaysal sahadan yoksun” soyut denilebilecek bir siyasi anlayışa sahip olsa da Badiou’nun da bu noktada verebildiği tek gerçek siyaset örneği Paris Komünüdür. O zaman bu ilkenin de onları bir araya getirdiği söylenebilir.

Temsil: Rousseau’yu toplum sözleşmesinde en belirgin kılan yönlerinden biri de egemenliği genel iradeye vermesidir. Yani egemen kolektiftir ve kolektif bir varlık olarak da sadece kendisi tarafından temsil edilebilir. Badiou’da, Rousseau’ya atıfla nasıl ki onda genel irade devlet tarafından bile temsil edilemezse kendisi için de türeyimsel irade hiçbir aracıya devredilemez ya da hiçbir hükümet tarafından temsil edilemez. Hatta Badiou, Rousseau’nun devredilebilir olan otorite ile devredilemez olarak irade arasında yaptığı ayrımla siyaseti devletten kurtardığını/özgürleştirdiğini söyler.³⁶⁷

Diktatörlük: Critchley, Badiou’nun “Rousseau’nun diktatörlük söylemine arka çıktığını” ifade eder. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde bazı durumlarda yasaların bükülmezliğinin bunları tehlikeli bir hâle getirebileceğini, hatta mevcut krizle de birleşip devletin varlığını tehdit edebileceğini ileri sürer. Böyle bir durumda “sadece en büyük tehlikeler kamu düzenini bozma tehlikesini dengeleyebilir ve sadece vatanın selameti söz konusu olduğunda yasaların kutsal yetkisi durdurulmalıdır.” Böylesi

³⁶⁵Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev.: Ayşe Meral), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2015, 76-77.

³⁶⁶Badiou, *Being and Event*, 347.

³⁶⁷Badiou, *Being and Event*, 347.

istisnai durumlarda Rousseau'nun tehlikenin boyutuna göre iki çözüm önerisi vardır; bunların ilkinde yönetimin etkinliklerini artırmak çözüm için yeterli olduğunda yönetimdeki bir ya da iki kişiye yönetme yetkisi verilir. İkincisinde ise biri diktatör olarak atanır. Rousseau için diktatörlük bir tehdit değildir. Çünkü o diktatöre verilen sürenin altı ay gibi kısa bir süre olması nedeniyle onun “seçilmesine neden olan gerekliliği yerine getirecek kadar” vaktinin olduğunu başka planlar için zamanının olmadığını savunur.³⁶⁸ Badiou ise *Varlık ve Olay*'da Rousseau'nun bu çıkmazına vurgu yapar ve memleketin kurtuluşu için yasaların donanımı bir engel oluşturduğunda bütün yasaları susturan bir önder çıkarmayı meşrulaştırmakla kolektif bir bedenin egemen otoritesinin askıya alındığını söyler. Bu genel iradenin yokluğundan ziyade kesinliğinden (not in doubt) kaynaklanır. Çünkü halkın en önemli amacı Devletin yok olmaması (not perish)'dir. Öyleyse burada siyasetin kendisi olan siyasi iradenin hedefine dayalı/bağlı anayasal bir bükülme (torsion) söz konusudur. Diktatörlük siyasetin varoluş koşullarını sürdürmenin yegâne araç gerecini sağladığında genel iradenin uygun bir biçimidir. Yani Badiou için – Critchley'in de iddiasının çıkış noktası olarak – *Polemics* eserindeki ifadesiyle: “...diktatörlük, siyasi iradenin örgütlenmesinin doğal biçimidir”.³⁶⁹ Diktatörlüğü, siyasi iradenin, gerçekleşmesinde sakıncası olmayan bir adım olarak gördüğü için de Rousseau'nun diktatörlüğüne arka çıktığı söylenebilir.

Tüm bunlardan hareketle Badiou'nun siyasi anlayışındaki Rousseaucu etki önemli ve geçerlilik payı olan bir iddiadır. Badiou'nun *Varlık ve Olay* eserindeki “Rousseau” başlıklı kısmı bu iddiayı doğrular niteliktedir. Badiou için Rousseau'nun önemi siyaseti varlık içinde desteklenmiş bir yapı olarak değil, *olay*'dan kaynaklanan bir süreç olarak vermiş olmasında yatar. Siyasi prosedürün kendi hakikatini bulduğu bu olaysallık (eventness) sözleşme kavramından elde edilir. Rousseau'nun toplum sözleşmesi, doğanın durumunu rastlantısal olarak destekleyen bir *olay*'dır. Badiou'ya göre bu toplumsal sözleşme fikri genel irade kavramına götürür. Ona göre, Rousseau'nun dehası genel irade normunun eşitlik olduğu algısına dayanır.³⁷⁰ Badiou için Rousseaucu etki en fazla bu eşitlik düsturunda ön plana çıkar. Bu eşitlik ilkesi Badiou'da siyasi bir ideoloji ile yani komünizmle en üst seviyeye taşınır.

³⁶⁸Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 177-180.

³⁶⁹Alain Badiou, *Polemics*, (Trans.: Steven Corcoran), Verso, London 2006, 95; bkz., Critchley, *İmansızların İmanı*, 109.

³⁷⁰Badiou, *Being and Event*, 344-345.

1.5.3.1. Komünizm

Komünizm, temelde özel mülkiyeti kabul etmeyen ve sınıfsız bir toplum idealiyle ön plana çıkan bir ideolojidir. Buna ilaveten Marksizm’de *Komünizm* proleteryanın devrimle iktidara geçmesi sonucu sosyalizm gibi bir geçiş ya da hazırlık evresinden sonra kendisine ulaşılabilecek olan ideal toplum düzeni ve yönetim biçimi olarak sunulur.

Badiou, komünizm uğrağında yeni bir komünizm fikriyle ortaya çıkar. 2010’da Berlin’de Komünizm üzerine yapılan bir konferansta katılımcılardan Artemy Magun “Komünizmde Negatiflik: Ontoloji ve Siyaset” başlıklı konuşmasında 1980’lerin sonuna doğru Fransız okulunun iki felsefi komünizm kavramının ortaya çıkışına şahitlik ettiğini söyler. Bu iki kavramın sahipleri Jean-Luc Nancy ve Alain Badiou’dur. Bu iki isim mevcut Sovyet komünizmiyle hemen hemen hiçbir ilgisi olmayan yeni bir komünizm tasavvuru ile ön plana çıkarlar.³⁷¹

Badiou’ya göre komünizm “radikal bir felsefe” ve “siyasi idea” olarak Platon’dan beri bir filozofa yaraşan tek siyasi idea’dır. Komünizmin bu şekilde bir idea olarak verilmesi Badiou’nun komünizmi bir fikir ya da ütöpik bir ideaya indirgemek istediği gibi eleştirilere neden olsa da kendisi komünizm ideası ile kastettiği şeyin ne ütöpik ne de düzenleyici bir idea olmadığını özellikle altını çizer:

Hep kısmi kalan gerçek bir siyasal süreç ile bu süreçte katılan, hep tekil olan bireyler arasında zorunlu bir dolayımın adıdır ‘Komünizm’. Yani dolaysız deneyim içinde kendi kısmi/özel çıkarları söz konusu olduğu için değil, onlara göre tümel/evrensel bir değeri olduğu için bu süreçte katılan bireyler.³⁷²

O zaman Badiou için komünizmin kurucu bir rolü vardır. Hatta öyle ki özgürleşme siyaseti dediği şeyin varlığı da komünizm ideasına bağlıdır. Bu komünizm ideası genel itibariyle siyasi bir kavram olarak düşünülse de Badiou için tamamen siyasi bir kavram değildir. Çünkü bu ideanın işlenmesi için hem siyasi, hem tarihi ve hem de öznel öğeye ihtiyaç vardır: Komünizm yalnızca siyasi bir kavram değildir. “Öznelles-tirmesini desteklediği” birey için komünizm, siyasi prosedürü başka bir şeyle ilişkilendirir. Sadece tarihsel bir kavram da olamaz, çünkü: “...her zaman olumsuzluk içeren güncel siyasi prosedürden yoksun olan tarih, boş bir sembolizmden başka bir şey

³⁷¹Artemy Magun, “Komünizm’de Negatiflik: Ontoloji ve Siyaset”, Alain Badiou-Slavoj Zizek (Haz.), *Komünizm Fikri*, Berlin Konferansı 2010, 143.

³⁷²Alain Badiou, “İdeası Komünizm olan Şeyin Gerçeği”, Alain Badiou-Slavoj Zizek (Haz.), *Komünizm Fikri*, Metis Defterleri, Berlin Konferansı 2010, 12.

değildir.” O tamamen öznel ideolojik bir kavram da değildir; “öznelleştirme, siyaset ve tarih, teklik ve bu tekliğin sembolik bir bütüne yansıtılması ‘arasında’ işler ve bu tip maddilikler ve simgeleştirmeler olmadan bir karar statüsüne ulaşamaz.” O hâlde komünizm kavramı siyaset, tarih ve öznel ideolojinin bir sentezidir. Bunun için de Badiou için komünizm bir kavramdan ziyade bir faaliyet/işlem olarak kavranmalıdır.³⁷³ Ayrıca o; komünist ideayı Lacan’ın öznenin gerçek, imgesel ve simgesel adı verilen üç aşamasıyla şekillendirir. Birinci olarak, “hakikat prosedürünün kendisinin, İdeanın tutunduğu gerçek” olduğunu ileri sürer. Burada bahsi geçen Lacancı formülasyondaki *gerçek* bilinen anlamdaki *gerçeklik* değildir. Bilinen anlamda gerçeklik, simgesel ve fantezi yapılar tarafından belirlenirken Lacancı gerçek, simgesel yapıları kırılmaya uğratar ve gerçekliği riske atar. Çünkü o “simgesel düzende içerilmeye direnir ve bu yüzden tam bir kimliğin oluşumunu engeller. Gerçek, kimliğin travmatik çekirdeğidir: asla fiilen var olmayan ama yine de etkileri hissedilen bir şey.”³⁷⁴ İkinci olarak Badiou tarihi, simgesel varoluş olarak verir. En nihayetinde tarih ancak bir dünyaya ait olarak tecelli edebilir ya da ortaya çıkabilir. Tarih, kendini böyle bir varoluşa geçirecek dünyaya sahip değildir. Anlatısal bir yapı olarak tarih, olay yerine her şey olup bittikten sonra varır. Üçüncü ve son olarak gerçek, simgesele direndiği ya da simgeselleştirilemediği için, Badiou “gerçek’i Tarihin simgeseli içine yansıtan özneleşmenin ancak imgesel olabileceğini” ileri sürer. Burada imgesel olanın etkisi sorgulanabilir. Badiou bu tarz bir sorgulamaya karşı bireyin bir ideanın işleyişi sayesinde ‘Özne’ olarak devamlılığını sağladığını söyler. Badiou’ya göre; “İdea, hakikati kurmaca bir yapı içerisinde sergiler. Söz konusu hakikat, bir siyasal özgürleşme sekansı olduğu zaman işler halde olan idea Komünist İdea’dır. Bu durumda Tarihin sembolik düzeni içerisinde bu sekansı (dolayısıyla bu sekansın militanlarını da) ‘komünizm’in açığa çıkardığını” söylemek gerekir. Buradaki imgesel işleyiş komünist İdea’dır. Buna göre özneleşme ve siyasal gerçek’in tarihin simgesel varoluşu içerisine yansıtmasını imgesel bir işleyiş olarak komünizm ideası sağlar. Bu anlamda İdea da ideolojiktir.^{*375}

³⁷³Alain Badiou, *Bir İdea Olarak Komünizm*, (Çev.: Ahmet Ergenç-Ebru Kılıç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 15-16; bkz., Badiou, *Komünist Hipotez*, 185-186.

³⁷⁴Newman, 231.

*Badiou, *Komünist Hipotez*’in dipnotunda İdeolojik olanı ideaya bağlayan bir açıklama yapar: “Aslına bakılırsa kullanıla kullanıla çok yıpranmış şu “ideoloji” sözcüğünü doğru anlayabilmek için, en iyisi onun kökenine sadık kalmaktır: İdea ile ilgili olana “ideolojik” denir.” Badiou, *Komünist Hipotez*, 189.

Badiou kendisinin yeni bir komünizm fikriyle ortaya çıkmasını ya da kendi ifadesiyle komünizm fikrini “yepyeni bir kılıkta dolaşıma sokma çabasını” genel itibariyle dört maddede açıklar:

1. Badiou burada yerel siyasal deneyimlerin komünizm fikrinin *gerçeğini* oluşturduğundan bahseder. Çünkü siyasal pratiği taşıdığı iktidar sevdasından çekip almak gerekir. Bu noktada her türlü devlet iktidar mekanizmasına uzak olan siyasal deneyimlerin gayesi, yeni siyasal mekânlar inşa etmektir. Bu mekânlar “halk iktidarının veya hiç olmazsa düşünce, örgütlenme eylem özerkliğinin” bir nebze de olsa uygulanmaya konduğu yerlerdir.
2. Bu maddede ise Badiou komünizm fikrinin, şiddetle olan ilişkisini tekrardan gözden geçirmesi gerektiğini söyler. Yani artık bu yöntemden uzaklaşılmalıdır. Şiddet, savunma amaçlı olarak kullanılabilir, ancak komünizm fikri için “genel bir buyruk” haline getirilmemelidir.
3. Geçmişte komünizm fikrinin kendisini zayıf düşüren ulusal sınırlar gibi bazı zaafı vardır ve komünizm fikrini bunlardan kurtarmak gerekir. Bu nedenle; “Tarihin hareketi imgesel olarak, doğrudan doğruya uluslararası olan proleterya veya halkın siyasal gücünün varoluşu olarak tasavvur edilmelidir.” Bu durumda komünizm fikrinin hareket noktası “tek dünya var” olarak belirlenmelidir.
4. Burada ise Badiou, ilk üç maddede verilen siyasal deneyim, yerel gerçek ve sahte olmayan enteryonalist tarihsel imgeselin bir araya getirildiğinde ya da bunların sentezinin bir siyasal özne tanımladığını öne sürer. Burada elzem olan siyasal öznenin sahiplenilmesi yani Badiou’nun deyişiyle ‘bizim işimiz’ olarak ve gerçekleştirilmesi imkân dahilinde olan bir şey olarak görülmesidir.³⁷⁶

Komünizmin kurtarıcısı olarak görülen ve *Komünist Hipotez*’de: “Komünizmi olanca berraklığı içerisinde yeniden dirilteceğiz”³⁷⁷ sözleriyle bu yeni komünizm fikrini ortaya koyan Badiou, komünist çizgiden devam edip ilerlemek yerine Marks öncesine uzanır ve oradan yeni bir komünizm fikri devşirmeye çalışır.³⁷⁸ Öyle ki uzandığı bu Marks öncesi dönemde uğrak noktası yaptığı Platon’u kendi eseri *Platon’un Devleti*’nde

³⁷⁵Badiou, *Komünist Hipotez*, 187-189.

³⁷⁶Badiou, “İdeası Komünizm olan Şeyin Gerçeği”, 19-21.

³⁷⁷Badiou, *Komünist Hipotez*, 84.

³⁷⁸Lotta, Duniya, J.A., 11.

komünizmin savunucusu olarak tanıtır. Ancak Badiou'ya göre; Platon'daki sınırlı bir komünizmdir ve yapılması gereken “genelleşmiş bir komünizme” geçmektir.³⁷⁹

Badiou yeniden diriltme gayreti içerisinde olduğu bu komünist sekansın bir tarihi olduğunu söyler ve bu tarihin ikisine aşına olunan üç aşamasını verir. Mevcut zamanda üçüncü aşamanın başlangıcında olduğundan bu aşamanın kendisine dair çok fazla şey bilinmez. Modern formdaki bu komünist idea on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen ilk olarak Platon'la mevcut hale gelir. Bu anlamda Platon komünizmin savunucusudur. Komünizmin Marks tarafından genişletilen on dokuzuncu yüzyıldaki ilk aşamasında, komünizm tarihsel bir kategoridir. Fransız devrimi kendi açısından özgürlüğe evet dese de bunu eşitliğin mülkiyet özgürlüğüne tâbi tutulması şartıyla yapar. İkinci aşamaya geçildiğinde bu aşamanın kategorisi zaferdir. Yani ekim devrimini zaferi. Bu aşamada organizasyon meselelerine yoğunlaşılır ve bu nedenle komünist partiler bu aşamaya damgasını vurur. Yani komünizm sıfat formunda daha fazla ifade edilir. Kültürel devrim ve onun başarısızlığı ikinci aşamayı sonlandırır. İkinci aşamanın sonlanmasıyla Badiou bir karar verme durumundan bahseder. Ya komünizm kategorisi terk edilmeli ya da komünizm ile ilgili üçüncü bir aşamaya geçilmelidir. Üçüncü bir aşamaya geçmek, geçen iki aşamayı değerlendirmeyi – ki Badiou'ya göre bu düşmanlara değil komünistlere kalmış bir şeydir – gerektirdiği gibi bundan öteye gitmeyi de gerektirir. Mevcut konumda bazı kelimeler konsensüs – bunun bir adı var; demokrasi – içine dahil edilerek anlamı değiştirilir. Bu nedenle komünizm kelimesinin tek mümkün rakibi demokrasi olur.³⁸⁰ Badiou çağdaş dünyayı düşünmek için çıkış noktası olarak belirlenmesi gerekenin kapitalizm eleştirisi değil demokrasi eleştirisi olması gerektiğini ileri sürer. Badiou düşünceyi ideolojinin hâkim formlarından ayırmanın her zaman felsefenin işi olduğunu söyler. Çünkü ona göre; felsefe, üzerinde anlaşmaya varılan tartışmasız fikirleri eleştirmeye izin vermiyorsa işe yaramazdır. Bugün üzerinde anlaşmaya varılan kategorinin liberal ekonominin kategorisi olmadığını görmek basittir. Badiou aslında birçok insanın, Viviane Forrester'ın bir kitabında “ekonomik korku” olarak atıfta bulunduğu şeyi eleştirmekten inanılmaz şekilde mutlu olduklarını söyler. İnsanlara sürekli borsanın kötülüğü, gezegenin mahvolması, Afrikadaki açlık hatırlatılır. Bu suçlama Badiou'ya göre

³⁷⁹Badiou, *Yeni bir Siyaset için Felsefe*, 45.

³⁸⁰Badiou-Tarby, *Philosophy and The Event*, 16-23.

tamamen etkisizdir. Çünkü ekonomik çizgi tamamen nesnelci bir görüştür. Nesnelci mekanizmaların suçlanması en iyi ihtimalle tamamen hayali bir doğaya dair reformcu tekliflere yol açar. Aksine hiç kimse demokrasiyi eleştirmeye hazır değildir. Bu gerçek tabu, üzerinde anlaşmaya varılmış fetiştir. Dünyanın her yerinde demokrasi liberal kapitalizmin hakiki öznel prensibi ya da toplanma noktasıdır.³⁸¹

Badiou'da özgürleşme siyasetinin iki temel aksiyomu vardır: Eşitlik ve adalet. Bunlar aynı zamanda onun *communist invariant* dediği komünist sabitlerdir. Bu sabitlerden “eşitlik olarak eşitlik Badiou'nun özgürleşme siyasetinin nihai standardıdır ve burada Rousseaucu ‘eşitlikçi düstur’ merkezi ve tayin edici konumda”dır.³⁸² Çünkü Badiou eşitlikçi düsturu komünist projenin merkezine yerleştirir. Bu nedenle o *Koşullar* adlı eserinde felsefi olarak özgürleştirici siyasetin kucaklanmasının radikal bir eşitlik siyaseti üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiğinin altını çizer.³⁸³ Eğer eşitliğe ilişkin olarak bir tanımlama yapmak gerekirse o, “siyasi bir aktörün sırf insana özgü bir kapasiteyle temsil edildiği anlamına gelir”.³⁸⁴ Badiou, eşitliği açıklarken bu kavramın nesnellığe atıfta bulunmadığının altını çizer. Onun için eşitlik öznel; ki bu öznellik tümüyle çıkarlardan arınmış bir öznelliktir. Badiou'nun *Platon'un Devlet*'indeki bir cümlesi onun eşitlik anlayışını daha da netleştirir: “Her Özne bazı ebedi hakikatlerin inşasına katkıda bulunma kapasitesi taşır ve bu kapasite Öznenin kendisinde ve Ötekinde özdeştir”.³⁸⁵ Badiou, kapasitenin özdeşliği düşüncesi ile Platon'dan ayrılır. Zaten hakikati üretim olarak vermek ya da özneyi ölümsüz olmaya davet etmek bu kapasiteyi gerektirir. Burada eşitlikle alakalı olarak Badiou'nun eleştirildiği nokta eşitliğin tek başına özgürleşmeyi getiremeyeceğidir.

İkinci komünist sabitte Badiou, adaleti “Platon'dan günümüze kadar, filozofun siyaset karşısındaki kaygısını billurlaştırıran bir kelime” olarak tanımlar.³⁸⁶ Aslında adalet sadece filozofun değil insanların siyaset karşısında ve daha birçok alanda kaygısını dile getiren bir kavramdır.

Adalet çeşitli isimler altında dünyayı yönetir: Doğa ve insanlık, bilim ve vicdan, mantık ve ahlak, ekonomi politik, politika, tarih, edebiyat ve sanat. Adalet, insan ruhundaki en ilksel

³⁸¹Badiou-Hallward, “Beyond Formalisation an Interview”, 127.

³⁸²Lotta, Duniya, J.A., 20.

³⁸³Badiou, *Conditions*, 173.

³⁸⁴Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 38.

³⁸⁵Badiou, *Platon'un Devleti*, 143.

³⁸⁶Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 37.

şeydir, toplumda en temel olandır, fikirlerin en kutsalıdır; bugün kitlelerin en şiddetli biçimde istediği şeydir. Dinlerin özü ve sağduyunun şekil kazanmış halidir, inancın gizli nesnesidir, bilginin başı, ortası ve sonudur. Adaletten daha evrensel, daha güçlü, ve daha tam olan bir şey hayal edilebilir mi?³⁸⁷

Badiou'da adalet felsefeden gelen bir kavram olmasına rağmen siyasi olan koşuluna bağlıdır. Çünkü ona göre felsefe hakikat üretmediği gibi koşullar tarafından üretilen hakikatleri de dünyada gerçekleştirmekten acizdir: “Platon bile ortada adalet olabilmesi için muhtemelen filozofun kral olması gerekecekse de bu krallığın hayatta kalabilmesi olasılığının felsefeye bağlı olmayacağını bilir. Siyasi koşullara bağlı olacaktır; bu koşullar indirgenemez niteliktedir hâlâ.”³⁸⁸ Adalet, siyasi olan koşuluna bağlı olduğu için filozofun siyasi anlayışına bağlı olarak yorumlanır. Badiou bir komünist olarak adaleti eşitlik temelinde değerlendirir. Bu eşitlikçi düstur temelinde Badiou'nun adalet tanımını “devlet ya da toplum için, her türlü eşitlikçi siyasi yönelimin tutarsızlığının felsefi adı” olarak belirlenir. Bu noktada o adalet ile ilgili olarak en sağlam imgeyi Paul Celan'ın satırlarında bulur ve şairin verdiği dersi paylaşır: “Sırtımızı tutarsızlığa bağlamamız gereken adalet meselelerinde hakikaten her şey sana bağlıdır.”³⁸⁹ Bu tanımda iki nokta dikkati çeker. Birincisi; adalet meselelerinde hareket noktası tutarsızlık olarak verilen olay kavramıdır. İkincisi; olayın hakikati ortaya çıkarabilmesi özneye bağlıdır. Çünkü hakikat sürecinde olayı karara bağlayan, ona sadakat geliştiren ve bu şekilde özne olma sürecine giren öznedir.

Adaletin devletle olan ilişkisine bakıldığında bu ikisi Badiou'da çok uzlaşır değildir. Çünkü ona göre devlet, “varlığı gereği adalete kayıtsızdır”. Bu nedenle onun için adalet tanımlanamazdır. Adaleti tanımlamaya ya da programlamaya yönelik her türlü tutum onu devletin bir boyutu haline getirir.³⁹⁰ Devletin adalete kayıtsız olması adaletin kopma ya da düzensizlikle işleyen ilkeleri adlandıran yapısıyla ilgilidir. Siyasi hakikat, devlet için uyumu, düzeni bozan bir şey olarak ortaya çıktığı için ya da durumda kopuşu yaratacak hareketi barındırdığı için devleti rahatsız eder.

Badiou çağımızın adalet ile olan ilişkisinde Batılı anlayışı kastederek felsefi açıdan “günümüzde adalet falan yoktur” der. Ona göre eşitsizlik, insanları her taraftan kuşatır. Badiou için şu an ki durum; Jakobenlerden hareketle *erdemden yoksun* ama

³⁸⁷Rober C. Solomon, *Adalet Tutkusu*, (Çev.: Ertuğ Altınay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, 21.

³⁸⁸Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 37.

³⁸⁹Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 44.

³⁹⁰Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 41.

bunu farkında olmaktan ziyade *terörist olmamakla* övünen yani düşünsel bir yozlaşma arzusunun hakîm olduğu bir profil söz konusudur. Düşünsel yozlaşmada da insanın bu paradoksal durumuna işaret edilir; “her türlü ilkedен yoksun olduğu hâlde, kendini olabilecek en iyi dünya olarak sunan ve kendisinden nemalananların çoğu tarafından gerçekten öyle olduğu varsayılan bir dünyayı ayakta tutan düşünsel yozlaşmadan bahsediyorum.” İnsanlığın bu mevcut hâli gibi adalet de günümüzde “düşüncesi yozlaşmış ve adaletsizliğin hem hasıraltı edilen hem de son derece kutsal bir ilke” olarak dünyadaki yerini alır.³⁹¹

Badiou, siyasetinde *communist invariant* (komünist sabitler) dediği eşitlik ve adaletten sonra evrenselliğe de vurgu yapar. Badiou için evrensellik, yalnızca siyasi bir vurguyla verilemez. Evrensellik, Badiou’nun olay felsefesinde ve hakikat teorisinde önemli bir başvuru noktasıdır. Olay ve hakikat çıkış itibariyle tikel olsalar da sonuçları ya da etkileri itibariyle evrenseldirler. Öyle ki Badiou için “gerçek bir olay evrensel ölçekte önem” arz eder. Evrensellik, Badiou’nun siyaset tanımında “herkese yönelik olması gereken kolektif bir vurgu” olarak karşımıza çıkar.³⁹² Bu tanımda o siyasetten örgütlü ve kolektif bir eylem olarak bahseder. Aslında bu komünist projenin bir yansımasıdır: “Hep berabersek, o zaman hepimiz komünistiz! Ve eğer hepimiz komünistsek, o zaman hepimiz felsefeciyiz”.³⁹³

Badiou’da felsefenin koşullarından olan siyaset, diğer koşullardan “ürettiği hakikat kadar, hakikat üretim sürecinin kendisinin de kolektif ve herkese açık oluşu” ile ayırt olur. Badiou’da evrensellik aynı zamanda felsefi arzusunun dört boyutundan biridir. Çünkü felsefe bütün insanların düşündüğünü farz eder ve tüm insanlara hitap eder.³⁹⁴ Yani Badiou, felsefeyi Platon’da olduğu gibi belli bir sınıf için değil de halk yığınları için ister ve siyasi kapasite ile felsefeyi aynı öznedey buluşturmaya çalışır. Badiou siyasetinde üç önemli kavram olarak eşitlik, adalet ve evrensellik arasındaki ilişki ile ilgili olarak felsefe ve siyaset alanında geçerli bir siyasetin özelliklerinin eşitlik ve evrensellik olduğunu ve bunun klasik adının da adalet olduğunu söyler. Badiou için “Adalet her türlü durumu evrenselliği tescilli bir eşitlikçi norm ışığında incelemektir. (...) Adalet fikrinde, eşitliğin hürriyetten, evrenselliğin ise tikellikten,

³⁹¹Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, 37-39.

³⁹²Ergül, *Badiou’nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Kopuş ve Birleşme Anları Üzerine Bir Tartışma*, 161.

³⁹³Badiou, *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, 45.

³⁹⁴Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 11-12.

kimlikten/özdeşlikten ya da bireysellikten çok daha önemli” olduğu görülecektir.³⁹⁵

Komünizm ile ilgili olarak Badiou’ya yöneltilen eleştirilerden biri komünizmin gerçekleşmesi mümkün olmayan “ütopik bir ideal olduğu”dur. Aslında bu sadece Badiou’ya yöneltilmiş bir eleştiri olmayıp komünizmin geneline yöneltilmiş bir eleştiridir. Badiou’nun cevabı ise komünizmin bir ütopya olmak bir yana gerçeğin hakiki adı ve gerçek bir siyasal süreç olduğudur. Badiou bu siyasal süreci tarihsellik ve öznellik ile tamamlayarak onu ütopik bir ideal olmaktan kurtarır. İkinci eleştiri komünizmin ölümü üzerinedir. Aslında onun komünizmi bir idea olarak vermesi boşuna değildir. O, bu iddialara İdea’nın sonsuz olmasından hareketle cevap verir: “Parti-Devlet (“özne”) sonlu ve sınırlı olmasına rağmen ‘idea’ olarak Komünizm sonsuz, sınırsız ve ölümsüzdür.”³⁹⁶ Ancak komünizmin son dönemlerde değer kaybettiğini kabul eder. Ama onu yeniden dirilteceğini de sözlerine ekler ve ideolojilerin sonunu getiren söylemleri tersine çevirmeye çalışır.

Badiou’cu siyaset ile ilgili sonuç olarak şu söylenebilir: Badiou komünizm gibi “belli bir siyasal projenin gerçekleştirilmesi eğilimini” taşıdığı için siyasetle ilgili olarak “sormak istediği sorular önceden kurulmuş siyasal bir bakışla” belirlenir.³⁹⁷ Bu durum siyasal alandaki sorunlara ya da problemlere gerçek anlamda nüfuz edememe, tam anlamıyla nüfuz edemediği için de getirilen çözümlerin yapay çözümler olarak kalması gibi problemlere neden olur.

1.5.4. Aşk

Aşkın, hakikatin dört üreticisinden biri ya da felsefenin koşulu olarak verilmesi felsefe ile diğer disiplinler arasındaki problemi felsefe aşk ikileminde tekrar gündeme getirir. Felsefe ve aşk ilişkisi nasıl olabilir? Her şeyden önce aşk bir disiplin ya da bilim değildir. Çünkü “duygulanım olarak aşk bir yaşam sorunudur, duyuların estetiğinin ve şiirin alanındadır, kavramlarla işi olmaz. Felsefe niye işe karışır ki? Aşk özünde anlatılmaz değil midir, kavrama boyun eğer mi hiç”³⁹⁸ Burada aşkın felsefeye itaat edip

³⁹⁵Badiou, *Yeni Bir Siyaset için Felsefe*, 36.

³⁹⁶Hüseyin Etil, “Badiou’nun ‘Felsefe Kavgası’: Varlık-Olay-Özne-Hakikat”, *Dîvân Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 2013, (ss.243-275), 26.

³⁹⁷Michel Foucault, “Siyaset ve Etik”, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, (Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, 272.

³⁹⁸Eric Blondel, *Aşk*, (Çev.: Esra Özdoğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, 11.

etmeyeceğini sorgulamanın yanı sıra felsefenin aşkın hakimiyetine girebilme ihtimali de merak konusudur. Çünkü felsefeyi kavramlara indirgemek, onun asli niteliğini gözden kaçırmak olur. O her şeyden önce kişiyi kendi hakikatine erişirme yolunda en büyük destekçisidir.

Badiou'nun bu teşebbüsü felsefe tarihi içerisinde ilk değildir. Platon, Spinoza, Schopenhauer ve Nietzsche gibi felsefede aşk ile ilgili olarak zikredilebilecek birçok önemli isim vardır. Platon bu isimlerden en fazla öne çıkan ve vurgulanandır. Bu anlamda gerek Schopenhauer gerekse Badiou ona bu konuda hakkını teslim eder. Hatta Platon ve aşk arasındaki yakın ilişki ile ilgili olarak şöyle söylenir: “Her aşık Platondur: İyi olan, bir güneş gibi, metafizik bir gerçeklik içinde dayatır varlığını ona, ‘gerçek bir yaşamın’ duyular ötesinde sezilmesidir bu”.³⁹⁹

Aşk kavramı ile ilgili olarak Badiou'nun önemi aşkta, mantığa yaptığı vurgudur: “Hiçbir tema aşktan daha fazla saf mantık gerektirmez.” Bu beyanla o “aşkı mantığa kurtarıcı bir istisna olarak gören edebi-tarihsel geleneğe” karşı çıkmış olur.⁴⁰⁰ Bu Sokrates'in temel bir ifadesini hatırlatır: “Her şeyin iyi olması için bilinçli olması gerekir ya da “her şeyin güzel olması için bilinçli olması gerekir.” Aynı şekilde aşkı mantık çerçevesi içerisine dahil etmek Sokratesçi ifadeyi aşka uygulamak olarak görülebilir. Badiou aşkı ele alırken “felsefe ya da herhangi bir felsefe kendi düşünce yerini redler ya da bildirimler üzerinde kurar” ifadesinden hareketle aşkın ne olduğunu söylemeden önce onun ne olmadığı ya da aşkta kabul edilmeyecek olanlar ile başlangıç yapar. Bu redler ya da aşktaki mevcuta karşı olumsuzlama üç başlık olarak verilir: Birinci olarak karşımıza aşkın kaynaşma olarak görüldüğü yaklaşıma yapılan reddiye çıkar.⁴⁰¹ Bu anlayış aşkta romantik düşünceye karşı gelir. Badiou *Aşka Övgü* kitabında aşkı karşılaşmalardaki kaynaşmaya indirgeyen anlayışı *romantik düşünce* olarak verir. Romantik düşüncede, aşkta karşılaşmalara yoğunlaşılır ya da odak noktası karşılaşmalardır. Çünkü Badiou'ya göre özne ile nesnenin birbirine karıştığı bir karşılaşmayla, yani iki sevgilinin karşılaşmasıyla kaynaşma yaşanır ve *İki*'nin sahnesi *Bir*'in sahnesi olur. Bu birleşme noktası çoğunlukla ölümle de sonuçlanabilir. Sanatsal bir mit olarak görülebilecek olan bu anlayış Badiou açısından kabul edilemezdir. Çünkü

³⁹⁹Blondel, 15.

⁴⁰⁰Sigi Jöttkandt, “Love”, A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.73-82), Acumen Publishing, UK 2010, 73.

⁴⁰¹Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 123-124.

aşk karşılaşmalarına indirgenemeyen bir kurma işlemidir.⁴⁰² İkinci olarak “Kurban sunan aşk anlayışı” reddedilir.⁴⁰³ Badiou’nun burada özellikle vurguladığı şey, aşk kendini başkası ya da öteki için adamak ya da kendinden feragat etmek değildir. Onun kendi ifadesiyle: “Ben aşkı ‘kendini adama’ya ilişkin bir deneyim, dolayısıyla kendimi ötekinin yararına unuttuğum bir deneyim olarak görmüyorum, dünyada öteki, en sonunda beni Bambaşkasıyla ilişkilendiren şeyin modelidir.”⁴⁰⁴ Bu başkalık deneyimini merkeze alan Levinas’a bakıldığında öteki ya da bütünüyle Öteki, Tanrı olarak var olduğu için aşk bir din geleneğine bağlı bir şekilde etik bir duygu olur. Oysa Badiou bu tarz aşktan hareketle, “durmadan yinelenen bu tanrıbilimsel düşünceleri” sevmediğini söyler.⁴⁰⁵ Üçüncü ve son olarak Fransız ahlakçılarının karamsar geleneğinde pek sevilen, “üst yapısal” ya da yanıltıcı aşk anlayışı reddedilir.⁴⁰⁶ Bu anlayışa göre cinselliğin gerçekleştiği bir alan olarak aşk süslü bir görüntüden ibarettir. Mevcut yaklaşımı Badiou, Lacan üzerinden örneklendirir. Lacan cinsel ilişkinin olmadığını ve aşkın bu eksikliği telafi ettiğini ya da bu ilişkinin yerini tuttuğunu ifade ederken, Badiou aşkın bu eksikliği gidermediğini çünkü aşkın bir ilişki olmadığını söyler.⁴⁰⁷ Aşk bir ilişki değildir. O bir hakikat üretimidir. Felsefenin hakikat üreten dört koşulundan birisidir. Badiou, aşkı felsefenin koşullarından biri olarak vermesini yine Platon’a atıfla açıklar. Nasıl ki Platon aşkı *eros* konumunda vererek onu felsefi bir kavram hâline getirdiyse aynı şekilde kendisi de aşkı bir felsefe kategorisi olarak bina edeceğini söyler.⁴⁰⁸ Burada önemli olan Platon’un aşkı idea’ya ulaşma yollarından biri olarak görmesidir. Aynı şekilde Badiou’da aşkı hakikate ulaşma yollarından biri olarak ele alır. Platon’un aşkıyla ilgili olarak Badiou’yu etkileyen şeylerden biri Platon’un aşkıta evrensel bir yön bulunduğunu, hatta evrenselliğin bir tohumu olduğunu ileri sürmesidir. Yani Badiou’ya göre Platon, aşkın saf tekiliğinden evrenselliğe geçilebileceğini öngörür. Örneğin; insan güzel bir şeye karşı duyduğu hayranlıktan hareketle Güzel’in düşüncesine ilerler. Bu ilerleme kişinin istemine bağlı değildir. Badiou farklı terimlerle buna benzer bir şey düşünür ve aşkıta karşılaşmanın ya da rastlantının tekiliğinden evrensel bir ögeye geçilebileceğini düşünür. Bu Badiou için önemli bir tespittir. Çünkü

⁴⁰²Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, (Çev.: Orçun Türkay), Can Yayınları, İstanbul 2011, 32-33.

⁴⁰³Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 124.

⁴⁰⁴Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 27.

⁴⁰⁵Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 27.

⁴⁰⁶Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 124.

⁴⁰⁷Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 124; bkz., Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 24-25.

⁴⁰⁸Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 122-123.

o aşkı “duygusallık ve cinselliğin karışımına” indirgemez.⁴⁰⁹ O zaman aşk gerek Platon gerekse Badiou için evrensellekle ilgili kişisel bir deneyim olarak yorumlanır. Buradan hareketle Badiou aşkı felsefenin bir kategorisi olarak ele alır. Aşka felsefede bir statü vermek Platon sayesinde gerçekleştiği gibi Platon aşkın, felsefenin aktarımında da önemli bir role sahip olduğunu gündeme getirir. Badiou’nun da söylediği üzere felsefenin aktarılma şekli sadece söylemsel ya da entelektüel değildir. Felsefeyle alakalı, en azından metaforik olarak ötekiyle ilişkiyi aşkla alakalı bir figüre taşımayı gerektiren bir şey vardır. Herhangi bir durumda bu figür ötekinin söylediği şeyin objektifliğiyle, onun argümantasyonu sınırlı değildir, fakat benim kendimin ötesine geçen bir şekilde ötekini göz önüne alan aşkla alakalı bir boyutu içerir. Lacan ve psikanalistler bunu aktarımsal bir aşk olarak analiz eder. Bu argüman konuşan kişi için aşkla alakalı olan aktarımsal figürler olmadan tamamiyle felsefi iletişim olmayacağını ifade etmeye indirgenir. Felsefe aktarımsal aşkın yardımıyla onun aktarıma dair fonksiyonunu sadece tamamen varsaymaya yetkin olma özelliğiyle tüm diğer disiplinler arasında seçilir. Bu özellikle Platon’daki hakiki felsefi manzaranın neden yazılı değil de sözlü olduğunu açıklar. Ötekinin bedeni orada olmalıdır, onun sesi çınlamalıdır.⁴¹⁰

Günümüzde aşk, Badiou’nun deyişiyle dört bir yandan tehdit altındadır. Aşkın karşı karşıya olduğu bu tehditler iki başlık altında toplanabilir: Aşkı tehdit eden ilk unsur günümüz dünyasının güvenlik takıntısının bir sonucu olarak riski önlemek adına aşkta rastlantıyı ortadan kaldırmaktır: ‘sıfır ölüm’lü savaş, ‘sıfır riskli aşk’. Badiou bu tehdidi *Meetic* adlı bir tanışma sitesi örneğinden hareketle açıklar. Bu sitenin afişleri tam da aşktaki bu oluşturulmaya çalışan risksizlik algısını anlatır: “Aşkı rastlantıya bırakmayın!”, “Aşka düşmeden aşka, âşık olunabilir!”, “Acı çekmeden de pekâlâ âşık olabilirsiniz!”. Bir anlamda insanlara “aşk sigortası” teklif edilir. Bu risksizliği vaat eden *Meetic* propagandaların ya da buna benzer siyasetlerin riski tamamen ortadan kaldırma gibi bir şansları olmadığından riski sadece kişi bazında bertaraf etmeye çalışırlar. Risk var ama sadece bir başkası ya da öteki için. Aşkı tehdit eden ikinci unsur aşkın “öneminin yadsınması”dır. Bu unsur ilk tehdidin beraberinde sürüklediği bir şeydir. Yani güvenlik tehdidi aşkın hazza ya da zevke indirgenmesine neden olur. Aşkı meydana getiren her türlü ‘dolaysız’, ‘doğal’ ve ‘derin başkalık deneyimi’ sekteye

⁴⁰⁹Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 126; bkz., Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 23.

⁴¹⁰Badiou-Tarby, *Philosophy and The Event*, 54.

uğrattılmaya çalışılır. Sonuç olarak aşk “sigorta sözleşmesi güvenliği ve kısıtlı zevklerin rahatlığı” gibi iki düşmandan muzdariptir. Bu durumda felsefenin görevlerinden biri aşkı savunmaktır. Aşkı savunmak basit bir koruma siyaseti olmamalıdır. Aşk, bir taraftan riski yeniden icat ederken bir taraftan da dünyadaki yenilenmeye ayak uydurmalı ya da dahil olmalıdır.⁴¹¹ Buradan anlaşılan aşkın yeniden icat edilmesi gerektiğidir. Aşkın yeniden icadı nasıl gerçekleşecektir? Badiou aşkın, iki noktadan hareketle ele alınması gerektiğini vurgular. Onun aşk anlayışında iki temel nokta vardır: Birinci nokta aşk *İki*'yi ve farkı işler. Badiou aşkın bir ayrılığı ya da farkı ele aldığını söyler. İki kişi arasındaki fark ki bu büyük oranda cinsel farktan kaynaklanır. Aşk iki figürün farklılaşmasını, bölünmesini gerektirir. Yani Badiou için aşkta ilk olarak elde var olan iki'dir.⁴¹² Öyle ki aşk cinsiyetler arasındaki bağlantısızlıktan hareket eder ve hakikat üretir. İkinci nokta ise rastlantının, olumsuzluğun görüldüğü karşılaşmadır. Burada iki farkın karşılaşmasıyla olay ortaya çıkar. Badiou için bu karşılaşmayı gösteren sayısız örnek vardır: “İki sevgilinin aynı sınıftan, aynı öbekten, aynı boydan ya da hatta aynı ülkeden olmadığı, İki'nin özellikle belirgin olduğu durumlara adanmış pek çok anlatı ve roman vardır. *Romeo ve Juliet* kuşkusuz bu bölünmenin alegorisidir hâlâ, çünkü bu iki kahraman birbirine düşman dünyaların insanıdır.”⁴¹³ Aşk bu karşılaşmalardan ibaret değildir. Aşk bir kurma işlemidir. Bu kurma işlemi gerçeğe dönüştüren süredir. Yani Badiou, ilk adımda dünyanın bir deneyimi ve süreci başlatan olarak karşılaşmayı vurgulasa da ikinci adımda süre ve süreç sorunlarıyla da ilgilenen bir isim olarak aşktaki bu başlangıcı sürece bağlayan şeye yoğunlaşır.⁴¹⁴ Sürecin başlayabilmesi içinde karşılaşma olayı sabitlemelidir. Aşkta bu sabitlemeyi yapan “Seni seviyorum” türünden bir ilandır. Bu ilan ve adlandırmayla söylenmek istenen şey; rastlantıdan başka bir şey yani ondan “bir süre, bir inat, bir güdümlülük, bir sadakat” çıkarmaktır. Sabitleme ve sabitlemeyi yapan adlandırmaya sadakat sayesinde rastlantısızlıktan gerçeğin kurulumuna geçilir. Burada sorun o sonsuzluğu zamana katabilmek, ya da sonsuzdan zamana inebilmektir. Aşk budur zaten; “zaman içinde yapabildiğince gerçekleşmesi ya da gelişmesi gereken bir sonsuzluk ilanı.”⁴¹⁵ Yani aşkta, aşkın görünüşteki olumsuzluğunda, o olumsuzluğa indirgenemeyecek bir öge var ve

⁴¹¹Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 15-18

⁴¹²Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 31-32.

⁴¹³Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 31-32.

⁴¹⁴Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 32.

⁴¹⁵Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 42-43.

bu öge Badiou için aşkın değil içkindir. Badiou için aşkta evrensel bir şey olmalıdır. Bu aşktaki evrensel olan şeyde şudur: "... her aşkın bir değil de iki olma konusunda yeni bir gerçeklik deneyimi ileri sürmesidir. Dünyanın yalnız bir bilinçten farklı biçimde görünebileceğini ve yaşanabileceğini göstermesidir, işte herhangi bir aşk bunun yeni bir kanıtını sunar bize."⁴¹⁶ Burada bireylerin oluşumundan ziyade çiftin oluşumunun ya da ikinin önemli olması aynı zamanda komünist bir ögedir. Bu anlamda aşk komünisttir. Ya da Badioucu bir tanımla aşk: "en küçük komünizmdir!"⁴¹⁷ Aşkın Badiou'da komünist olması onda siyaset ve aşk arasında düşünülen bir bağlantının işareti olarak mı ortaya çıkar? Badiou'yla yapılan bir söyleşi de aşkın doğası gereği bir dünyaya ait olmamasından ötürü dünyanın değişimi ya da kurtarılması gibi siyasi amaçlar için kullanılmayacağını eğer kullanılırsa hatalı ve saptırılmış bir hale geleceği sözünden hareketle siyaset ve aşk arasındaki ilişki sorulur. Badiou, bu cümleyi desteklediğini ve bu nedenle siyasetin bittiği yerde aşkın başladığını ileri sürdüğünü söyler. Yani kendisi aşk kategorisinin herhangi bir kolektiflik alanında kullanılması konusunda temkinli davrandığını ifade eder ve bu tür bir sapmanın alanı olarak dini işaret eder. Siyaset farklılıktan aynılığa giderken aşk tam da bunun aksine farklılığı oluşturmaya çalışır ya da farklılığı aynılığın içine sokar.⁴¹⁸

Badiou için aşk kavramında olay, ustası Lacan'ın yapıtlarıdır. Lacan'ın yapıtlarını onun için olay yapan Lacan'ın aşkı ele almadaki başarısıdır. Öyle ki Badiou, Platon'dan beri bu kadar derin başka bir aşk teorisi görmediğinin de altını çizer.⁴¹⁹ Ancak her ne kadar Lacan'ın yapıtlarını aşk'daki olay olarak görse de iki ismin aşk anlayışı bazı temel farklılıklar barındırır. Lacan, Badiou'nun "aşk saf bir mantık gerektirir" ısrarına katılmaz. Çünkü Lacan'a göre aşk mantıksızdır. Badiou'nun aksine Lacan için aşk her zaman *iki* ile değil *bir*'le ilgilenir.

Sonuç olarak; Badiou için aşk diğer üç koşul gibi "bir durumu alt üst etme ve yeni bir kurucu isim üretme yeteneği ile sadakatin militan bir edimi" olacaktır.⁴²⁰ Bir disiplin ya da bilim olmamasına rağmen aşkı felsefe ile ilişkilendirmek ilk bakışta anlamsız gibi dursa da felsefe bir hakikat arayışı olduğunda bu ilişki normallik kazanır. Badiou'nun

⁴¹⁶Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 39-40.

⁴¹⁷Badiou-Trung, *Aşka Övgü*, 69.

⁴¹⁸Badiou-Tarby, 39-41.

⁴¹⁹Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, 78-79.

⁴²⁰Sigi Jöttkandt, "Love", 80.

aşkta mantığa yaptığı vurgu da dikkat çekicidir. Aşkın burada felsefi bir koşul olarak yer alması ya da günlük hayatımızda olduğu gibi aşkın felsefede de kendisinde bir yer bulması oldukça önemlidir.

Felsefenin koşullarıyla ilgili olarak bazı değerlendirmeler yapıldığında ilk olarak Badiou'nun felsefenin dört koşulunun olduğunu söylemesi ve felsefeyi hakikat üreticiliğinden azletmesi onun, felsefeyle ilgili olarak muzdarip olduğu ve çözüme kavuşturmak istediği bir problemin varlığına işaret eder. "Felsefenin Kendisine Geri Dönüşü" adlı yazısı bu şüpheleri doğrular niteliktedir. Badiou, bu yazıda felsefenin düşüncüyü karşı karşıya getirdiği bir vaziyetten bahseder. Kendisi bu vaziyeti felaket olarak adlandırır. Bu felaketi felsefenin hakikat ile ilişkisinde yaşadığı odak kaymasına bağlar. Felsefenin "Hakikat boşluğu açmazından ceza hükümleri meşrulaştırmasına" doğru, yön değiştirmesinin ya da odak kayması yaşamasının sebebi nedir? Bunun sebebi Badiou'ya göre felsefenin kendini bir hakikat usulü olarak sunmasından kaynaklanır. Yani felsefe "hakikatleri kapıp kavramanın işlemsel tekilliğinden" vazgeçip hakikat üreticiliğine soyunduğunda bir odak kayması yaşar. Bu da felsefenin bir siyaset ya da bir bilim olarak sunulmasıdır ki felsefe tarihinde örneklerine çokça rastlanan Platon'un filozof kralı, Nietzsche'nin filozof şairi ve Husserl'in kesin bir bilim olarak felsefe arzusu. Bu felsefenin merkezindeki boşluğu doldurmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Ne zaman ki felsefe hakikatleri kapıp kavramayla yetinmeyip hakikati konumlama gibi bir misyon üstlenmeye çalışırsa orada Badiou'nun felaket dediği şey yayılacaktır ya da çoğalacaktır.⁴²¹ Bu felsefeyi içerden kemiren ayartılmanın etkileri Badiou için üç noktada vuku bulur:

- Hakikatin felsefenin kendisi tarafından kurulan tek bir yeri olduğu ileri sürülür. Felsefe hakikatin tek yeri olarak hakikatler çokluğundan ve onların işleyişinin heterojenliğinden vazgeçer.
- Hakikatlerin çokluğundan vazgeçen felsefe hakikatin adlarının çok çeşitliliğinden de vazgeçer. Hakikatin tözselleştirilmesine uygun olarak ona öncesiz-sonrasız, tek bir sahici ad atanır. Bu ad kutsaldır. Badiou hakikatin adının bu kutsallaştırılmasına örnek olarak Platon'un *İyi İdeası*'nı verir. Bu

⁴²¹Badiou, "Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü", 124-125.

idea kutsal bir ad olarak işlediğinde felsefi işlemin kesinliği zarar görür. Felsefe tam da buradan darbe alır.

- Felsefe hakikat üreticiliğini üstlendiği zaman ölçülülüğünü, ılımlılığını ve erdemini kaybeder. Bunları kaybetmesi onun tiranca bir direktif ya da eziyet verici bir buyruk hâline getirir.⁴²²

Görüldüğü üzere Badiou'ya göre hakikat üreticiliğini bilim, siyaset, sanat ya da aşktan ziyade felsefeye tahsis etmek ya da felsefeyi hakikat prosedürü ilan etmek hakikati tözselleştirdiği gibi felsefeyi kendi işlevinin dışına sürükler. Felsefeyi “hakikat mevcudiyet şemasına” taşıyan bu yön değiştirmenin temelindeki ayartma için Badiou, felsefe ve Sofistlik arasındaki çatışmalı ilişkiyi işaret eder. Filozofun belki de düşman kardeşi olarak Sofistler, Badiou tarafından varlığı felsefe için gerekli ve yararlı olan bir konuma yerleştirilir. O, Sofistliğin felsefenin tek hasmı olsa bile ona katlanmak gerektiğini ve onun varlığını ortadan kaldırmaya çalışan bir aşırılık yerine sadece sofist kendi yerine oturtmaya gayret eden bir tavra işaret eder. Badiou, Sofistleri böyle konumlandırmasını onların temel söylemlerinden hareketle – bunu üç noktada yapmaya çalışır – açık kılmaya çalışır: Birinci olarak Sofiste göre “hiçbir hakikat yoktur, yalnızca söyleme teknikleri ve söze dökme-yerleri vardır”. Sofistin bu iddiasına felsefenin cevabı hakikatler vardır ve bu, hakikatin boşluk kategorisi aracılığıyla söz konusu olur. İkinci olarak Sofist; adların heterojenliği ve çoğulluğundan bahsettiği bir dil oyunları çokluğunun varlığını öne sürer. Buna karşın felsefe hakikatlerin varlığını savunduğu hakikat kategorisi yoluyla “içerisinde düşüncenin kendi zaman birliğini gösterdiği bir yer” kurmak suretiyle Sofistlerin bu iddialarına da cevap verir. Ayrıca bu hakikatlerin bir arada bulunmasının mümkün olduğu da felsefe tarafından söylenecektir. Üçüncü olarak Sofist; varlık olarak varlığın kavramlaştırılmasının ya da düşünülmesinin mümkün olmadığını savunsa da felsefe hakikatin düşünülebilir olduğunu söyleyecektir. Sofistin felsefe için gerekliliğine bakıldığında Badiou'ya göre; felsefede hakikat kategorisini tesis etmek için gerekli olan boşluk bize Sofist tarafından hatırlatılır. Her ne kadar Sofist bunu hakikati olumsuzlamak adına yapsa da nihayetinde bu felsefe için hakikat kategorisinin kurulması açısından faydalı bir hatırlatmadır. Bu boşluktan vazgeçildiği takdirde felsefenin hakikat kategorisi için elinde, uzaklaşmaya çalıştığı

⁴²²Badiou, “Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü”, 124-126; bkz., Badiou, “The (Re)turn of Philosophy Itself”, *Conditions*, 15-16.

dogmatiklikten başka seçeneği kalmayacaktır.⁴²³ Badiou'nun, Sofisti felsefe için önemli hale getiren bu yaklaşımı Platon'un diyaloglarında Sofistlerle yaptığı tartışmaları hatırlatır. Badiou da, Platon'un bu tartışmalarda Sofistler ile olan ilişkisine değinir. Hatta onun bazı diyaloglarında Sofiste yönelik aşırı düşmanca tutumunun doğru olmadığını söyler. Bu durumda Badiou, çağdaş Sofistlerin rölativizmine karşı Platoncu tarafta yer alarak evrensel hakikatlerin varlığını savunur.

İkinci olarak önce Nietzsche ve sonrasında özellikle Postmodern düşüncede perspektivizm ile birlikte tek ve evrensel bir hakikat anlayışı eleştirilmeye başlanır ve metafizik eleştirisiyle de felsefenin de artık hakikatin tek alanı olarak görülemeyeceği ileri sürülür. Bu nedenle Nietzsche'ye kadar hakikatin tellalı olan felsefenin diğer alanlarla ilişkisi bugün ki ilişkisiyle aynı değildir. Zira hakikat el değiştirmiştir ya da başka bir deyişle felsefe vaad ettiği hakikatten olmuştur. Felsefenin, hakikate erişme meselesinde tek başvuru noktası olduğu artık kabul görmediği gibi “hakikati-kendinden olmayan felsefi kuramların türediğine” de tanık olunur. Bu nedenle felsefenin diğer alan ya da disiplinlerle olan ilişkisi de farklı bir boyuta taşınır. Bunun en fazla görünür olduğu alanlardan biri olarak felsefe ve sanat özellikle de edebiyat ile olan ilişki tepetaklak olmuştur. Örneğin; Platon sanatı felsefenin hakikati karşısında *mimetik* olarak nitelendirmiştir. Oysa bugün edebiyatın kendisi hakikatin hem ifşa olduğu hem de kendisini sakladığı (çok boyutlu) mekân” durumuna gelir. O zaman denilebilir ki tarihte belli bir zamandan sonra alanlar felsefe karşısında bağımsız olurlar. Hatta öyle ki son zamanlarda felsefenin diğer disiplinler ve özellikle de edebiyatla olan kaynaşmasında felsefenin ehemmiyetine vurgu olmadığı gibi onun güçsüzlüğüne, zayıflığına bağlanır. Zira felsefe artık onlar için bir konum tayininden acizdir.⁴²⁴ Badiou'ya bakıldığında o da aynı şekilde hakikat üreticiliğini bilim, sanat, siyaset ve aşk gibi dört alana aktararak felsefenin bu rolünü elinden almış gibidir. Ama diğer taraftan bu hakikat üreticilerini bir arada tutma görevini de felsefeye vermeyi ihmal etmez.

Üçüncü ve son olarak Badiou; dört koşulda da tek tek belirttiği üzere dört koşulun kullanılmasını gerektiren felsefenin bu koşulların hiçbirinde uzmanlaşamayacağını

⁴²³Badiou, “Felsefenin Kendisinin (Geri) Dönüşü”, 129-131; bkz., Badiou, “The (Re)turn of Philosophy Itself”, *Conditions*, 18-20.

⁴²⁴Abdullah Başaran, *Postmodern: Felsefe, Edebiyat, Nekahet*, Dedalus kitap, İstanbul 2018, 117-119.

savunur. Yani Badiou, felsefede gerek bilimi gerek sanatı gerek siyaseti ve son olarak aşkı felsefenin nesnesi yapmamaya gayret eden bir ilişki tesisi çabası içerisinde. Çünkü Badiou; felsefedeki Epistemoloji, Estetik ve Siyaset Felsefesi gibi akademik bölümlere karşıdır. Bu karşıtlık için felsefenin geçmişten günümüze yaşadığı tutulmalar ya da şimdi içinde olduğu hastalıklı durum sebep gösterilebilir. Bu karşıtlığın neticesi olarak koşul/değerleme çiftinin bükümlü (twist) ilişkisini işaret etmek için ve eğer mümkünse birinin refleksiyon/nesne ilişkisine bağlanma cazibesine kapılmasını yadsımak için Estetik, Epistemoloji ve Siyasi felsefeye karşı *Estetik olmayan (Inaesthetic/Başka Bir Estetik), Geçişli (Transitional) Ontoloji ve Metapolitika* kelimelerini ortaya çıkardığını söyler.⁴²⁵ Bugüne kadar felsefenin asli bir niteliği olarak kendisinin üstünde durulan refleksiyon kavramı Badiou ile birlikte felsefede istenmeyen konumuna düşer. Felsefede radikal bir yenilenme çabasını her fırsatta hissettiren Badiou bunu burada bir kez daha göstermiş olur. Bu refleksiyon/nesne ilişkisine son vermek adına felsefeye eşit mesafede dört koşul tahsis eder. En temelde de felsefenin özel bir nesnesinin olmadığını altını çizer.

⁴²⁵Badiou, *Metapolitics*, 33.

İKİNCİ BÖLÜM

ALAIN BADIOU VE HAKİKATLER ETİĞİ

Son dönemlerde özelde Fransız düşüncesinde genelde Çağdaş Felsefede bir etik dönüşten bahsedilir. Etik dönüşün beşerî bilimlerdeki üç başat paradigmanın varsayılan tehlikelerine ya da güçlüklerine cevaben ortaya çıktığı iddia edilir: Pozitivizm, Neo-hümanizm ve Marksizm. Çoğunlukla Levinas, Derrida ve Lyotard'ın eserlerinden ilham alarak heterojenlik, radikal fark ve her şeyden önce bilinçlilik ve dille kıyaslanamaz bir deneyim düşüncesini üstün tutan bir deneyim düşüncesi formunu alır. Etik dönüş aynı zamanda kısmen feminist eleştiri, cinsiyet çalışmaları ve kültürel çalışmalar tarafından bu hareketlerin daha geleneksel yaklaşımlar tarafından baskılanan cinsel, ırksal ve kültürel farkları özgülleştirme çabalarında canlandırılır.⁴²⁶ Ancak etik dönüşün sadece Levinas, Derrida ve Lyotard gibi isimlerden ibaret olmadığı unutulmamalıdır. Bu etiğe dönüş çabaları Badiou'nun eleştirilerinin de merkezindedir. Badiou'nun etik ideoloji tarafından evcilleştirilen bazı fikirlerden uzaklaşarak ve bilim, sanat, siyaset ve aşk gibi dört farklı alanın hakikatler ürettiğini ifade ederek etik dönüşü farklı bir kıvrım verdiği söylenebilir.

Badiou, günümüzde “içlerinde özgürleşme ve hakikatin tohumlarını taşıdığı” farz edilen büyük kolektif girişimlerin çökmesinin ardından insanların artık kendi adlarına konuşmaları ya da kendi kararlarını kendilerinin vermeleri gerektiğini söyler. Zira artık arzuyu dayandıracak böyle farazi kuvvetler ya da kolektif konfigürasyonlar mevcut değildir. Ancak Badiou'ya göre ‘insanlık dışı’ olanla karşılaşıldığında karar verebilmek için sabit bir noktaya ihtiyaç olduğu da unutulmamalıdır. Bu anlamda “hem kararı hem de rızayı kurala bağlayacak koşulsuz bir ilkeye” ihtiyaç vardır ve bu durum, Badiou'ya göre herkesin etiğe dönmenin zorunluluğu dediği şeydir. Bu noktada Badiou, etiğe dönüşün koşulsuz bir ilkenin geri dönüşünü gerektirdiğini savunur. Çünkü Badiou'ya göre bir mesele hakkında konum almak ve anlaşmaya varmak herkes için koşulsuz bir konum bulmayı gerektirir ve bu nedenle insanlık dışı olanla karşılaşıldığı zaman etkinleştirilmesi gereken şey “hakikat boyutunu içeren bir felsefe”dir.⁴²⁷ Buradan hareketle Badiou'nun Hakikatler Etiği'nden önce hakikat teorisini devreye soktuğu

⁴²⁶Riera, “The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou's Philosophy”, 92.

⁴²⁷Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 23-24.

görülür. Bu hakikat teorisiyle felsefenin sonu iddialarına karşı felsefenin varoluşunu yeniden teyit eder. Ancak son dönemlerde artık problem değişir. Buna göre Badiou, 1989 yılında *Felsefe için Manifesto*'nun basılmasından yaklaşık 20 yıl sonra 2009'da *Felsefe için İkinci Manifesto (Second manifesto pour la philosophie)*'yu yazdığı ilk manifestonun her şeyin ötesinde felsefeyi sadece bilime, siyasete, sanata ya da aşka dikişleyerek onun ölümünü ilan etme teşebbüslerine karşı, felsefenin koşulları olarak hakikatler düzenleme yoluyla bu teşebbüslere karşı ayaklanıp, felsefenin varoluşunu iddia etmekle ilgili olduğunu söyler. Oysa Badiou ikinci manifestoyu yazarken artık tüm problemin felsefenin bu varolmayışından ya da son iddialarından ibaret olmadığını söyler. Ona göre eğer yirmi yıl önce (1989), hakikatin koşullarıyla yıkıcı dikişlere zorlanmış olan felsefe, kendini varolmayıştan nefesi kesilmiş bulduysa, bugün artık muhafazakâr ahlaklılığa zincirlenmiş halde felsefe, kendini anlamsız bir aşırı varoluş nedeniyle layık olmadığı bir yerde bulur. Badiou'ya göre artık asıl muhalifler bile aynı değildir. Hatta Derrida ile yaptığı son görüşmelerden birinde Derrida'nın kendisine "Her halükârda biz aynı düşmanlara sahibiz" dediğini ifade eder. Badiou için problem artık felsefenin her yerde olmasıdır. Felsefe artık yaygın hâle gelmiştir, özellikle Fransa'da, felsefe her yerededir. Çeşitli medya üstatları için ticari bir marka olarak hizmet eder. Kafeleri ve sağlık kulüplerini hareketlendirir. Dergileri ve guruları vardır. Felsefe evrensel olarak bankalarda büyük devlet teşkilatlarına etik yasa ve görev bildirmek için her şey tarafından çağrılır. "Yeni filozoflar" ve sosyalist devletlerin çöküşünden beri sadece ahlak dersi vermenin ya da öğüt vermenin en temel formu bundan böyle felsefe olarak nitelendirilir. Yani felsefe artık *muhafazakâr ahlaklılık* ve *demokratik dogmanın* eleştirel olmayan savunmasıyla asimile olup köleleşir. Bu yüzden felsefenin varoluşunu iddia etmek bundan böyle sadece yukarıda verilen tavırda onun tüm dört koşulunun sistematik zıtlıklar ahengini düşünmeye tekabül etmeyecektir. O aynı zamanda felsefenin belli bir *ahlaksızlaştırılması (de-moralizing)* da içermelidir. Mesele, artık felsefenin varoluşunu tekrar teyit etme meselesi değil kendini ahlaki taklitlerinden ayırmak için bu görünenin dünyasında ilan edilir olarak özünü kurma meselesidir.⁴²⁸ Bu nedenle felsefe birazcık umursamaz olmalı, gençliği yozlaştırmalı ya da yoldan çıkarmalı ve dominant fikrin istikrarını bozmalıdır. Başka bir deyişle eğer felsefenin yasal ve etik statükoyu yasallaştırmak için kullanılan başka bir yol olmaktan

⁴²⁸Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, 67-70.

kaçınması gerekiyorsa, onun ana modu polemik olmalıdır.⁴²⁹ Bu anlamda Badiou'nun *Gerçek Yaşam: Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı* eseri felsefenin bu modunu yansıtır niteliktedir.⁴³⁰ Bu arada Badiou, felsefenin evrensel hakikatlere bağlılığını kendi kendini ahlaksızlaştırmanın kendine özgü belirgin yolu olduğunu düşünür.⁴³¹ Ama bu evrensellik soyut bir evrensellik değil, tikel bir evrensellik ya da konumlanmış evrensellik olarak nitelendirilebilir. Badioucu bu evrensel, *Felsefe ve Güncellik*'teki evrensel olanı açıklamaya yönelik sekiz tezden hareketle daha iyi açıklanabilir:

Birinci tez; evrensel olanın temel unsuru düşünmedir. Yani evrensel temelde nesnel değildir. Evrensel olan yalnızca özneye ait olan bir düşünce sürecinin üretiminde deneyimlenebilir.

İkinci tez; *Bütün evrensel olanlar tekildir; yani bir tekilliktir.* Badiou tekilliği, durumda süreç boyunca işlemesine rağmen herhangi bir kavramsal tasvire gelmeyen bir şey olarak tanımlar. Badiou burada tekilliği, “belli bir halkın kültürel olarak ayırt edici nitelikleri”ni kıran ya da bunları geçersiz kılan şey olarak verir. Yani evrensellik zorunlu olarak bir durum tarafından çevrelenen özelliklerin dışında tekil bir noktada başlar.

Üçüncü tez; *her evrensel bir olaydan ortaya çıkar ve olay durumun tikelliğine geçişsizdir.* Yani evrensel bir tekillik var olanın düzenine değil tam aksine beklenmedik bir ortaya çıkışa yani olaya aittir.

Dördüncü tez; *Bir evrensel, başlangıçta kararlaştırılmaz olanda karar kılmayla ortaya çıkar.* Burada evrenselin ortaya çıktığı olaya vurgu yapılır. Badiou için bir olay da bilgilik ya da ansiklopedi açısından karar verilemez olan üzerine karar veren olduğu için evrensel olan da bu karar vermeye ilgilidir.

Beşinci tez; *Evrensel olan, çıkarım formuna sahiptir.* Yani her evrenselleştirici süreç Badiou için çıkarımsal olarak görülür. Çünkü bu evrenselleştirici süreç gözden kaybolan olayın endekslendiği olaysal ilandan çıkan sonuçları doğrular. Eğer

⁴²⁹Bowden-Duffy, “Badiou's Philosophical Heritage”, 4.

⁴³⁰Alain Badiou, *Gerçek Yaşam: Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı*, (Çev.: Işık Ergüden), Sel Yayıncılık, İstanbul 2017.

⁴³¹Sean Bowden-Simon Duffy, “Badiou's Philosophical Heritage”, 4; bkz., Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, 71-72.

özneleştirme protokolü bu ilanın himayesi altında başlatılırsa evrensel olarak tanınabilir bir kümenin sonuçlarını icat etmeye ve ortaya çıkarmaya muktedir olur.

Altıncı tez; *Evrensel olan tek anlamlıdır*. Tek anlamlılık, ilanın kendi anlamını değil ona karar veren edimi ilgilendirir. Değerliliği daha önce orta, karar verilemez olmasına rağmen elde edilen imalı sonuçlar ve kararın edimi yoluyla istisnai bir önem bahşedilir.

Yedinci tez; *Her evrensel tekillik, sonlandırılmazdır ve ucu açıktır*. Evrensel tekillik zorunlu olarak sonsuzlukla bağlantılıdır. Uygun bir şekilde evrensel olmak için, süreci sonlu ötesi bir boyut işgal etmelidir.

Sekizinci tez; *Evrensellik, sonsuz türeyimsel bir çoklunun sadık inşasından başka bir şey değildir*.⁴³² Badiou'nun burada türeyimsel çoklu aracılığıyla kastettiği şey ansiklopedik bilginin herhangi bir yüklemi tarafından belirlenmeyen bir durumun alt kümesi; yani o duruma ait olmak için, bir kimliğin, herhangi bir özel mülkiyete sahip olmanın sonucu olmayan çokludur.

Badiou evrensellekle ilgili olarak verdiği bu sekiz tezde evrensel olanın nesnel olmadığını, onun yalnızca özneye ait olan bir düşünce sürecinin üretiminde deneyimlenebildiğinin altını çizer. Buna göre, bütün evrensel olanlar aynı zamanda tekildir. Badiou tekilliği durumda süreç boyunca işlemesine rağmen herhangi bir kavramsal tasvire gelmeyen bir şey olarak tanımlar. O hâlde Badiou'nun hakikatleri prosedürler ya da süreçler olarak belirlemesi belki de Çağdaş Fransız felsefesinin çoğu kısmını ele geçiren bir soruya “evrensel tekillik nedir?”e en yeni ve en geniş kapsamlı cevaptır. Çünkü Badiou'da hakikat, tekil evrensellik yoluyla, olayın kesintisiyle başlar. Bu olaysal eklenti, bir hakikat değil ama bunun yerine ortaya çıkışının durumu içinde karar verilemez bir çokludur. Durumun kendisi için, olay-çoklu sadece boşluktur. O, mevcut bilgi içinde açıklanmasına izin verecek hiçbir mevcut kümeye ait değildir. Sunduğu şey durumun elemanları olmasına rağmen o, onları öyle bir şekilde sunar ki bilginin fazlasında onların duruma ait olup olmadıklarına karar verilemez. Badiou'nun öznel evrenselliği kesinlikle bu radikal seçim figürüyle ortaya çıkar. Bilgi üzerine bu aşırılığın farkındalığa dönüştürüldüğü bu noktada basit bir kaos ya da boşluk görevi

⁴³²Badiou-Zizek, *Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, Peter Engelmann (Ed.), 37-53; bkz. Alain Badiou-Slavoj Zizek, *Philosophy in the Present*, (Trans.: Peter Thomas-Alberto Toscano), Polity Press, USA 2009.

değil türeyimsel bir ifade ve bundan dolayı durumun keşfedilmemiş bir parçası olarak rol alan bir karar verilemezlik vardır.⁴³³ Evrensel olan da bu karar vermeyle ilgilidir. Her ne kadar hakikatlerin ortaya çıkışı tikel olsa da, sonrasında bir hakikat herkes için aynıdır. O halde Badiou soyut evrensellik ve tekilik arasında yeni bir tür evrenselliği düşünmeye yönelir ve yeni bir alternatif olarak tekil evrenselliği sunar.

Her ne kadar Badiou, *Etik; Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* kitabını 1993 yılında *Felsefe için İkinci Manifesto*'dan on beş yıl (2009) önce yazmış olsa da bu kitap da *Felsefe için İkinci Manifesto* ile aynı kaygılarla hareket eder ve yapmaya çalıştığı şey her iki kitapta da felsefeyi ahlaksızlaştırmak ve onu ahlaki taklitlerinden ayırmak için kendi özünü kurmaktır. *Etik; Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* kitabında “Dünya bir etik çılgınlığına batmış haldeydi” ifadesi *Felsefe için İkinci Manifesto*'da yer alan felsefeyi ahlaksızlaştırmaya yönelik ifadelerle paralellik arz eder. Bu anlamda Nietzsche'nin etiğinin bir ahlak karşıtının etiği olarak adlandırılması gibi Badiou'nun önereceği etik teorinin de bir anti-etik olacağı söylenebilir. Bu yüzden o Hakikatler Etiği teorisini ilan etmeden önce anti-etik tavrını devreye sokar.

Felsefede Nietzsche sonrası dönemin genel tavrının nihilizm ile mücadele olduğu söylenebilir. Bu anlamda Badiou'da bu mücadeleye dahil olan isimlerden biri olarak görülebilir. Çünkü anti-nihilist bir yaklaşımın genel sonucu olarak içkinlik perspektifi baskın bir yaklaşım olarak ortaya çıkar. Ama bu içkinlik bir yıkımla başlar. Badiou, bir olay düşünürü olarak durumu ihlal eder, durumda bir kırılma icat eder ve Hakikatler Etiği'ni inşa etmeden önce böyle bir yıkım siyaseti yürütür. Aslında bu düşünmeyi öğrenmeye benzer. Düşünmeyi öğrenmek diğer öğrenmelerin aksine kötü alışkanlıkları bırakmayı gerektirir. Çünkü “bu alışkanlıklar dogmatik düşünce imgesi ve onun dil ve dünyaya ilişkin temsili anlayışı tarafından hepimize” empoze edilmiştir. Bu da bizi gerçek anlamda düşünmekten alıkoyar.⁴³⁴ Nasıl ki düşünmeyi öğrenmek kötü alışkanlıkları bırakmayı gerektirirse Badiou'da kendi düşüncesini öğrenmek için mevcut etikte kötü bulduğu ya da kendi sistemi açısından kabul edilmez bulmadığı şeyleri kaldırıp atmaya ya da terk etmeye çalışır. Kendi deyimiyle bir etik çılgınlığın yaşandığı günümüzde önce Nietzsche'de olduğu gibi ahlakın putlarını yıkmakla başlar. Değerler

⁴³³Steven Corcoran, “Universality”, Steven Corcoran (Ed.), *Badiou Dictionary*, (ss.371-376), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, 371-373.

⁴³⁴May, *Deleuze*, 148.

zemini bu putlardan temizlendikten sonra yeni içkin değerler oluşturulacaktır; içkin ama içinde sonsuzu taşıyan. Buna *İçkin aşkınlık*'ta denir. Nietzsche *Tanrı'nın Ölümü*'nü ilan etmiş olsa da nihilizme karşı insanlar içkin aşkınlıklar tarzı değerler icat edebilirler ki bu nihilizm için bir *panzehir* olarak görülebilir.⁴³⁵ Badiou mevcut etikle bu hesaplaşmasında etiğin putları olarak üç başlık belirler: İnsan Hakları etiği, Öteki etiği ve Nihilist etik.⁴³⁶

2.1. İNSAN HAKLARI ETİĞİ

İnsan hakları, tüm insanların sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerdir. Badiou etik kavramı ile ilgili olarak etiğin bu kadar göz önündeliğini izah ederken kullandığı bir ifade dikkati çeker. Ona göre bazı kelimeler uzun zaman akademik ya da entelektüel bir geçmişten sonra çok fazla her yerde olma ya da halkın diline düşme gibi bir kaderi paylaşırlar.⁴³⁷ Aynı şekilde insan hakları denilen kavramda bugün dünya gündeminin merkezinde ve Badioucu tabirle *avamın dilinde*'dir. Bu şekilde oldukça popüler olan bu kavram popülaritesine ters orantılı olarak somut bağlamını gittikçe yitirdiği gibi arzuları da haklara dönüştüren bir tavra bürünür. O kadar ki dünya bile bir insan hakkına dönüşür. Örneğin; insanlardaki aşk, dinlenme, çok hızlı araba kullanma, mutluluk, kitap yayınlama, gece sokakta bağırma ya da bunun gibi daha birçok arzu hak haline gelir ya da algılanmaya başlanır: Aşk hakkı, dinlenme hakkı, sokakta bağırma hakkı gibi.⁴³⁸

İnsan hakları kavramının tarihsel ve düşünsel zemini eski Yunan düşüncesine uzanır. Özellikle Sofistler, felsefe tarihinde dikkati doğadan insana çekip, insanı *her şeyin ölçüsü kılmakla* insan hakları için bir başlangıç olarak görülebilirler. Her ne kadar Antikçağ düşünsel anlamda insan hakları için bir temel sağlasa da pratik anlamda o dönem toplumlarında insan hakları uygulamalarından bahsetmek pek de mümkün değildir. Bu dönemde belli bir hukuk sistemi olmadığından toplumsal yapı ve ilişkiler devletin kontrolü altındadır. Bunun sonucu olarak da kölelik yaygındır. Böyle bir ortamda felsefe ise temel hak ve özgürlükler arayışında insanların en büyük destekçisidir.⁴³⁹ Çünkü felsefe toplumun ihtiyaçlarından, problemlerinden bağımsız

⁴³⁵Diken, 98.

⁴³⁶Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 18.

⁴³⁷Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 17.

⁴³⁸Milan Kundera, *Ölümsüzlük*, (Çev.: Aysel Bora), Can Yayınları, İstanbul 2017, 147-148.

⁴³⁹Anıl Çeçen, *İnsan Hakları*, Gündoğan yayınları, İstanbul 2000, 33-34.

olmadığı gibi tam aksine probleme ilk neşteri vurur. Bilindiği üzere bu dönemde Sokrates, otoriter yapıya köleliği kabul etmediği ya da kendi ifadesiyle toplumu uyandıracak olan bir at sineği olmayı seçtiği için *gençleri yoldan çıkarmakla* suçlanmıştır. Badiou *Gerçek Yaşam: Gençleri Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı* kitabında Sokrates'e atıfla şöyle der: “Gençliği yoldan çıkarmak diye bir şey söz konusuysa, bu asla paranın, hazzın ya da iktidarın hatırına değildir, gençliğe bütün bunlardan daha üstün, daha iyi bir şeylerin var olduğunu göstermek içindir: Gerçek yaşam.”⁴⁴⁰ Bu anlamda felsefenin konusunun gerçek yaşam olduğunu ve kendisinin de amacının Sokrates gibi gençleri yoldan çıkarmak olduğunu söyler. Sonuçta bu yaşananlar, devletin baskıcı rolü, insanları birtakım haklar arayışına iter ki bunun sonucunda da doğal haklar anlayışı gelişir. Doğal haklar teorisinde, insanın doğuştan, devredilemez, birtakım hak ve özgürlükleri olduğu savunulur. Devredilemez çünkü insanın “varoluş itibarıyla sahip olduğu” haklardır ve toplumdan bağımsız olarak oluşturulduğu için toplum tarafından da belirlenemez, evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu öğretiyi İlkçağ’da Stoacılar Ortaçağ’da Aquinalı Thomas tarafından ancak İlkçağ’dan farklı olarak bu kez dini bir içerikle ortaya konulurken 16. ile 18. yüzyıllar arasında İlkçağ’daki rasyonel şekliyle Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau tarafından savunulur.⁴⁴¹

İnsan hakları noktasında Ortaçağ’a bakıldığında ise burası tam anlamıyla özgürlükler dünyası olmasa da ilk dönemdeki devletin sınırsız gücü de söz konusu değildir. Çünkü bu dönemde din düşüncesi ve bunun doğal bir sonucu olarak Tanrı kavramı öne çıkınca insanın toplumdaki konumu ve ilişkileri de değişime uğrar. Devletin gücü de dini ilkelerle bir anlamda sınırlanır. Öyleyse denilebilir ki “din olgusu devlet gerçeğinin karşısına insan gerçeğini” çıkarır. Başka bir deyişle devletin gücü ve yetkileri sınırsız olmaktan çıkar. Yine bu dönemde insan onuru temele alındığında ilk dönemdeki doğal haklar burada toplumsal alanda gerçekleşme imkânı bulur. Ancak Feodalitenin yıkılışı ile “tanrısal kaynaklı monarşi” yüzünü göstermeye başlar. Çünkü feodalitenin yıkılması ile ortaya çıkan karmaşa ve kriz durumu bu tarz bir otoriteyle ortadan kaldırılmaya çalışılır. Bu da insanın yeniden ilk dönemdeki gibi bir hak kaybına uğraması anlamına gelebilir. Yani kişi devlet karşısında savunmasız hale gelir.

⁴⁴⁰Badiou, *Gerçek Yaşam: Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı*, 12-16.

⁴⁴¹Yıldırım Torun-M. Hanifi Macit, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Orion Kitabevi, Ankara 2014, 114, 121.

Dolayısıyla “ilk çağlarda insanların doğuştan hak ve özgürlükleri bulunduğunu savunan görüşler, otorite ve baskıcı gelişmeler karşısında yeniden filizlenmeye ve kısa zamanda büyük boyutlarda yaygınlık kazanmaya başlar. Bu görüşlere genel olarak doğal hukuk akımı” adı verilir. Burada doğal hukukun yanı sıra pozitif hukuktan da bahsedilir. Pozitif hukuk doğal hukuka karşıt olarak insana birtakım hak ve özgürlükleri ancak devletin sağlayabileceğini öne sürer. Yani bu hakları bize temin edecek olan devlettir. Pozitif hukukun kuruluşu Doğal hukuku zayıflatır. Doğal hukuktaki bu zayıflama, fikri anlamda bir boşluk oluşturur ki bu bağlamda boşluğu dolduracak olan da bireyciliktir. Bireycilik bu anlamda insan hakları kavramı için yeni gelişme alanıdır.⁴⁴² Ancak insan hakları kavramı tam anlamıyla 16. ve 17. yüzyılda bir gereksinim olarak ortaya çıkar. Çünkü her alanda temellerin yeniden sorgulandığı bu dönemde insanlar yeni odak noktaları bulmaya çalışır. “Kelimenin tam manasıyla yönlerini kaybetmiş olan bu insanlar özgür ve korkudan uzak yaşamak için zorunlu olan yeni noktaları, kendi başlarına ve belki de bizatihi kendi içlerinde bulmak durumunda kaldılar.”⁴⁴³ Descartes ontolojik anlamda insana bu merkezियeti verir. Ancak daha sonra 17. yüzyılda Locke ile başlayan 18. yüzyılda Hume ile devam eden ve 19. yüzyılda Kant ile zirveye ulaşan insan bilgisinin sınırlarını çizme girişimi, pozitivistimin elinde bir metafizik düşmanlığına dönüşür. Pozitivizm bu metafizik düşmanlığının sınırlarını genişleterek sadece “bilgisel temeli olmayan inançları ve varlıkta karşılığı olmayan kavramları değil, kendi aklıyla temellendiremediği verileri” metafizik olarak kabul edip reddeder. Bunun günümüzdeki neticesi de “insan yüzünün unutulması”, “kişilerin yüzünün silinmesi”dir. Çünkü pozitivistim “insanın olanaklarını dengesiz – insanın doğal yapısına aykırı – değerlendirmesiyle ve dolayısıyla bu olanakların ürünü olan insanın değerleri arasındaki dengeyi yitiren değer biçmesiyle” insanı değersizleştirir.⁴⁴⁴ Böyle bir değersizleşme, insan hakları gereksiniminin en temel göstergesidir. Bu değersizleşmeye katkı yapan şeylerden birisi de Aydınlanma düşüncesidir. Bu dönemde insan bir taraftan kendini her şeyden soyutlama ve sınırlarından kurtulma yoluna giderken diğer taraftan bu belirsizlikte kendini güvende hissetmek ister. Böyle bir istekle de birtakım uygulamalara başvurur ki insan hakları da bu uygulamalardan biri olarak görülebilir.

⁴⁴²Çeçen, *İnsan Hakları*, 34-36, 39-40.

⁴⁴³Ferry, 83.

⁴⁴⁴Ioanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009, 20, 25.

İnsan haklarının ilanı bu anlamda hissedilen güvensizliğin bir yansıması olarak görülebilir.

...bireylerin içine doğdukları tabakalarda artık güvenlikte olmadıkları ya da Tanrı karşısında Hristiyanlar olarak eşitliklerinden emin olmadıkları yeni bir çağda çok fazla korumaya ihtiyaç duyulduğunu da göstermekteydi. Başka bir deyişle, bu yeni lâikleşmiş ve özgürleşmiş toplumda, insanlar artık, o zamana dek siyasi düzenin dışında olmuş ve siyasi yönetim ile anayasa tarafından değil, toplumsal, tinsel ve dinsel güçlerce garanti edilmiş toplumsal ve beşeri haklardan artık emin değillerdi.⁴⁴⁵

Öyleyse kendileri için yeni bir güvenlik alanı oluşturmak ve oluşan boşluğu doldurmak adına her türlü otoriteden bağımsız, kaynağını insan olmaktan alan yani insanın doğasıyla özdeş birtakım doğal hakların var olduğu ileri sürülür. İnsanın doğasıyla özdeş hale getirilmesinin doğal sonucu da evrenselliğidir.⁴⁴⁶ İnsanın doğuştan bazı haklara sahip olup olmadığı ya da bu hakların insan hayatının daha sonraki sürecinden elde edilip edilmediği tartışmalıdır. Çünkü haklar dediğimiz; “belli muamelelerin kendine ve başkalarına layık olduğuna ilişkin geçerli bir iddiadır.” Bu haklar toplum tarafından tanınmadığı ya da verilmediği zaman varolmazlar.⁴⁴⁷ Bu hakların çıkış noktası “sözleşme ya da hukuk”tan ziyade ahlaktır. Başka bir deyişle bu hakların kaynağı insanın ahlaki doğasıdır. İnsan hakları, insanın onurlu bir yaşam sürme arzusunun bir sonucu olarak ortaya çıkar.⁴⁴⁸ Ahlaki haklar olması sebebiyle de etikte temel bir problem olarak yerini alır. İnsan haklarını koruma problemi çıkış noktası itibariyle ahlaki olsa da aynı zamanda felsefi, etik ve siyasaldır.

İnsan hakları kavramına tarihsel süreçte olumlu bir misyon yüklense de bu kavram çağdaş dönemde yapıbozuma uğratılmaya çalışılan konuların başında gelir. Badiou’ya göre İnsan hakları etiğinin klasik felsefe tarihindeki kaynağı ya da başvuru noktası Kant’tır. Aslında yalnızca insan hakları etiği için değil son dönemde Çağdaş felsefede etiğe dönüşün başvuru noktasının da Kant olduğu söylenebilir.⁴⁴⁹ Badiou insan haklarının etiğinin dört önkoşulundan hareketle insan hakları etiğini eleştirir:

⁴⁴⁵Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, (Çev.: Bahadır Sina Şener), İletişim yayınları, İstanbul 2016, 293-294.

⁴⁴⁶Oktay Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, (ss. 217-247), *İnsan Hakları*, A. Kadir Çüçen, Sentez Yayınları, Ankara 2013, 218.

⁴⁴⁷Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak; Ahlak Düşüncesine Giriş*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 324, 329.

⁴⁴⁸Jack Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, (Çev.: Mustafa Erdoğan-Le Korkut), Yetkin Yayınları, Ankara 1995, 27; bkz., Oktay Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, 218.

⁴⁴⁹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 22.

1. “Genel bir insan öznesi” varsayılır⁴⁵⁰: Yani soyut bir insan öznesi kabul edilir. Çünkü insan hakları onun sadece insan olmağından kaynaklanan hakları olarak görülür. Ancak sadece insan olmak insana birtakım haklar kazandırır mı? Çünkü bazı filozoflar insanın ancak birtakım statülerle birlikte bu haklara sahip olabileceğini vurgularlar. Bunlardan en dikkat çekenleri Burke, Marx, Hannah Arendt ve sonrasında Lyotard’dır. Bu isimler “çıplak insanın, apolitik insanın haklı olmadığını göstermişlerdi. Haklara sahip olmak için insan insandan başka bir şey de olmalıydı.”⁴⁵¹ İlk olarak; İrlandalı siyasetçi ve Muhafazakâr ideolojinin önemli bir ismi olan Edmund Burke’e bakıldığında Burke özellikle Fransız devrimine yaptığı eleştirileriyle tanınır. Daha önceki “1688 Şanlı Devrimi’ni ve Amerikan Devrimi’ni” destekleyen Burke’den Fransız devrimini de desteklemesi beklense de o tam aksine Fransız devrimini “ülkeyi enkaza çeviren ‘küstah bir otoritenin tezahürü’” olarak görür. Onun Fransız Devrimi ile ilgili olarak vurgu yaptığı temel çıkmaz, Fransız devrimcilerinin geçmişin bütün bilgeliğini reddedip akli yegâne otorite saymalarıdır. Ona göre geleneğin bütün uygulamalarını yıkıp sadece akıl ile yol almak isteyen bu gruhun sihirli sözcükleri ise ‘insan hakları’dır.⁴⁵² Burke, insan haklarının bir ‘soyutlama’ olduğunu ve bu hakları, “çocuğuna can verir gibi verdiği bir ‘devredilemez miras’a dayandırmanın ve kişinin haklarının ‘devredilemez insan hakları’ndan ziyade ‘ingilizin hakları’ olduğunu” iddia eder.

Arthur Koestler’in Marksizmle ilgili eleştirilerin yer aldığı *Gün Ortasında Karanlık* kitabında baş kahraman Rubaşov Marksizmle ilgili yaptığı özeleştirilerde tam da Burke’ü haklı çıkarır mahiyette söylemlerde bulunur:

‘Tüm görenekleri silip attık, bize rehber olan tek ilke mantıksal sonuca bağlanan çizgi; ahlaki saframız olmaksızın yol alıyoruz denizde.’ Belki de tüm kötülüğün kaynağı buydu. Belki de denizlerde safrasız yol almaya kalkmak insana uygun değildi. Ve belki de saf akıl yanıltıcı bir pusulaydı, öylesine dolambaçlı, karmaşık rotalara sürüklüyordu ki sonunda hedef sisler arasında kayboluyordu.⁴⁵³

Aynı şekilde insan hakları da aynı temelde eleştirilebilir. Çünkü insanı toplumsal, siyasal ya da dini aidiyetlerden soyutlayıp temel özelliği akıl sahibi olmak olan soyut bir varlık olarak görmek insanı akıllı bir hayvan görmeye denk gelir. İkinci olarak;

⁴⁵⁰Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 25.

⁴⁵¹Rancière, *Estetiğin Huzursuzluğu*, 118.

⁴⁵²Edmund Burke, *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*, Önsöz, (Çev.: Okan Arslan), Kadim Yayınları, Ankara 2016, 2-3.

⁴⁵³Arthur Koestler, *Gün Ortasında Karanlık*, (Çev.: Pınar Kür), İletişim Yayınları, İstanbul, 249-250.

Marks da insan hakları fikrinin insana doğuştan verilmiş bir şey olmayıp kişinin toplum içerisinde kendi çabalarıyla, savaşarak elde edebileceği bir şey olduğunu söyler. Yani insan hakları “doğanın bir hediyesi, şimdiye kadarki tarihin bir drahoması değil, tarihin bugüne dek nesilden nesile aktardığı raslantısal nesep ve ayrıcalıklara karşı verilmiş savaşımın bir ödülüdür. Bu haklar kültürün sonuçları olup, onları, yalnızca kendisi kazanmış ve haketmiş olanlar koruyabilir.”⁴⁵⁴ Buradaki temel ifade insan haklarının kültürün sonuçları olmasıdır. Badiou bu insan hakları teamülünün ya da insanlara vasiyet edilmiş gibi birtakım haklar lütfeden bu anlayışın geri dönüşünü Marksizmin çöküşüyle ilintilendirir. Üçüncü olarak; Arendt de bu konuyu belki de en derinlemesine inceleyen –kendi ırkının tarih sahnesinde yaşadıklarından muzdarip olarak – düşünürlerden biridir. Ona göre, insan hakları bildirisinin temel sorunu dünyada karşılığı olmayan soyut bir insan kabul edip bundan hareketle ona birtakım haklar belirlemektir. Oysa gerçekte insan yaşadığı toplumdan, onu belirleyen koşullardan bağımsız olarak “tıpkı hayvanların belli bir hayvan türünün üyesi olmaları gibi ancak insan ırkının üyesi” olarak kabul edilemezler. Arendt’in de ifadesiyle vahşiler bile bir toplumsal düzende yaşarken insan hangi mantıkla olmadığı bir şey olarak kabul edilebilir. Oysa insan haklarıyla ulusal özgürleşme birbirine bağımlıdır. Belli bir toplum ya da ulus için insan haklarını temin edecek ya da sağlayacak olan “kendi halkının özgürleşmiş hükümrancılığı”dır. Böyle olduğu için geri kalmış ya da bağımsızlığını tam anlamıyla kazanamamış toplumlar için insan haklarından söz edilemez. Bu konu çağımızın karşı karşıya olduğu tehlikeyi arz eder. Bu tehlike uygarlığı evrensel olarak birbirine bağlayıp insana vahşi bir ortam – bilimde ve teknolojik aşamada geline nokta bu vahşiliği ortadan kaldırmaz – empoze ederek kendi içinde barbarlar yetiştirmesidir.⁴⁵⁵ Yani İnsan Hakları bildirisi Batının emperyalist bir siyaseti olarak okunabilir. Çünkü batı öncelikle insanı kendi iyeliklerinden yoksun kılarak birey dediğimiz barbarı yaratır. Sonrasında da bu korumasız hale getirdiği, korunmaya muhtaç barbarı koruma bahanesiyle köleleştirir. Dördüncü olarak insan hakları eleştirisinde önemli bir isim olarak Lyotard’a bakıldığında ise o, *Öteki'nin Hakları* adlı yazısına Arendt’in bir cümlesi ile giriş yapar: “Öyle görünüyor ki insan olmaktan başka bir şey olmayan biri, tam da öteki insanların kendisine bir hemcinsleri gibi

⁴⁵⁴Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, (Çev.: Muzaffer İlhan Erdost), Sol Yayınları, Ankara 2014, 26.

⁴⁵⁵Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, 294-295, 314-315.

davranmalarını mümkün kılan niteliklerini yitirmektedir.”⁴⁵⁶ Lyotard’a göre bu ifade insan haklarının temel koşuludur ve kişi ancak insan olmak dışında onu tanımlayan bir niteliğe sahip ise birtakım haklara sahip olabilir. Yani insan türünün bir üyesi olmak ona birtakım haklar kazandırmaz. Tam aksine insan buna ilaveten bir şeye hakları olabilir. Aslında buradaki problemin kökeni bu insan hakları ya da etiğin temeline evrensel bir özne yerleştirmektir. Öyleyse burada tahrip edilmesi gereken bir özne ile karşı karşıya bulunulur. Buradaki tavır temelde özne kavramına değil, tarihsel bir süreç içerisinde kendini kuran bir özne yerine önceden verili, değişmez bir öze karşılık gelen bir öznenin sunulmuş olmasındadır. Yani insanın varlığını önceleyen ve belirleyen bir insan doğası anlayışınadır. Bu özne tarif edilirken etiğin muhatabı insan “kurban statüsünde” verilir. İnsanın biyolojik yapısına ya da ölümlü varlık oluşuna vurgu vardır – insanı insan yapan niteliği aciziyetiymiş gibi. Oysaki insan hakları “ölüme karşı ya da sefaletle karşı hayatta kalmanın hakları” olmamalıdır. İnsanı değerlendirme ölçütü bu olamaz. İnsan iki ayaklı bir hayvan olabilir ama onu bu hayvani yönden kurtaran ya da diğer hayvanlardan ayıran yönüne vurgu yapmak gerekir. İnsan denildiğinde anlatmak istenilen “tam da bir kurbandan başka bir şey ve dolayısıyla ölümlü varlıktan başka bir şey”dir. Burada Badiou açısından İnsanı ölümsüz yapan özneleşme sürecidir. Sonuçta Badiou için insan hakları etiği denilen şey sefaletten beslenen bu etiğin “beyaz-insanın ardına saklandığı” da aşikârdır.⁴⁵⁷ Badiou burada özellikle Foucault, Althusser ve Lacan’ın isimlerini zikreder. Özellikle Foucault, insanın ölümünü ilan ederek “modernliğin insanı mutlaklaştırma projesine” karşı önemli bir direniş gösterir: “Sartre antropolojisinin on dokuzuncu yüzyılda tanrılaşdırılmış insana olan imanı yansıttığını çok iyi gören Foucault’nun negatif teolojisi bu imanın yıkımıdır.”⁴⁵⁸ O, insanın, kurucu bir öznenin ziyade kuruluşu tarihsel bir yapı içerisinde açıklanabilen bir varlık olduğuna işaret eder. Daha da önemlisi Foucault’ya göre *İnsan* kavramını “anamlı kılan tek şey olan söylem türü tarihsel olarak miadını dolduralı beri” bu kavramın da sonu

⁴⁵⁶Jean François Lyotard, “Ötekinin Hakları”, (Çev.: Zühtü Arslan), *Liberal Düşünce*, Sayı 14 1999, s.144; bkz, Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm* s.309; “...insan haklarının ihyası, şimdiye kadar ancak ulusal hakların ihyasıyla ya da tesisiyle, çok sonra gerçekleştirilmiştir. Bir insanın bu sıfatla varsayımsal varlığına dayandırılan insan hakları kavramlaştırması, ona inandıklarını itiraf ve ilan edenlerin, – hali hazırda insan olmaları dışında – diğer bütün tüm niteliklerini ve özel ilişkilerini gerçekten yitirmiş olan insanlarla karşılaştıkları her anda tuzla buz olmuştur.”

⁴⁵⁷Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 26-28.

⁴⁵⁸Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, 14.

görünür.⁴⁵⁹ Foucault için insanın ölümü Nietzsche'nin Tanrının ölümünü ilan etmesinin mantıksal bir sonucu olarak, olası bir şeydir. Çünkü insan denilen şeyin doğası Tanrının kimliğinden bağımsız bir konuma yerleştirilmez ya da bu kimlikten ayrılmazdır.⁴⁶⁰ Foucault'nun yeni düşünce sistemi bu şekilde Tanrının ve onun celladı olarak insanın ölümü ile mümkün olur. Belki de farklı düşünmenin yolu geçmişin temel belirleyicilerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilir. Ona göre “bu ikisi, farklı düşünme ve şeylerin düzeninin sınırlarını ihlal etme yolunda düşüncenin önündeki engellerdir.”⁴⁶¹ O hâlde işe bu engellerin kaldırılması ile başlanmalıdır.

2. İnsan hakları etiğinde ikinci önkoşul olarak siyaset, etiğe tabi kılınır.⁴⁶² İnsan haklarında etik anlayış olarak, kurban insanın sefaletine uygun ilkeler belirlendiği için siyaseten de bu ilkeler hayata geçirilmeye çalışılır.

3. Bu ön kabul iyiyi kötüden hareketle ortaya koyar ya da ondan türetilir. Oysa Badiou'ya göre kötü iyiden hareketle belirlenmelidir. Eğer etik “mutabakat” Kötü'nün üzerine konumlandırılırsa, iyi adına yapılan her çaba ya da girişim – örneğin “insanları olumlu bir iyi fikri etrafında birleştirme” – kötülüğü ortaya çıkarmaktan ya da onun lehine çalışmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Yani Badiou'nun deyişiyle bu etik “dünyanın sefaletine dayalı bir etik” olacaktır. Eğer insanın tek amacı Kötüye karşı bir mücadele yürütmek olursa yani insan sadece savunma pozisyonunda kalırsa ondan beklenen dönüşümün yazgısı pek de parlak olmayacaktır. İnsanları ne beklemektedir? Ya da “İnsan zaten olduğu şey olma, yani ölümsüz olma gücünü hangi kaynaktan bulacak? Düşüncenin kaderi ne olacak? Zira hepimiz biliyoruz ki düşünce ya olumlu bir yaratımdır ya da hiçbir şeydir.”⁴⁶³ Bu nedenle Badiou etiğin burada muhafazakârlık gibi bir bedel ödediğini iddia eder. Hatta o, etiğin hayata geçirmeye çalıştığı şeyin “Batının mülklerini muhafaza etmek”ten öteye geçmediğini söyler.

4. İnsan hakları “Kötülük görmeme hakları” olarak tanımlanır. Badiou'ya göre bu, insan için sinik bir yaşam anlamına geldiği gibi aynı zamanda insanı kurban statüsüne indirgemektir. Aslında bu negatif özgürlüğe benzetilebilir. Negatif özgürlükte insanın

⁴⁵⁹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 22.

⁴⁶⁰J.W. Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, (Çev.: İsmail Türkmen), Ayrıntı yayınları, İstanbul, 128.

⁴⁶¹Bernauer, 165.

⁴⁶²Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 25.

⁴⁶³Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 28-29.

dışsal kısıtlama ve müdahaleden azade olmasına vurgu olduğu gibi insan haklarında da insanın sadece dışsal tehditlerden korunması amaçlanır. Nasıl ki negatif özgürlük pozitif özgürlükte olduğu gibi insanın kendini gerçekleştirme ve “beşeri kapasitelerinin gelişimi” ile ilgilenmezse insan hakları da insanın gelişim potansiyeli ile pek de alakadar değildir.⁴⁶⁴

Badiou burada Avrupa'nın insan hakları temelindeki etiğinin bu ön kabullerine karşı üç tez ileri sürer:

1. Tez: “İnsan olumlayıcı düşüncesiyle, ulaşmaya muktedir olduğu tekil hakikatlerle, onu hayvanların en dirençlisi ve en paradoksalı kılan Ölümsüz’le tarif edilmelidir.”⁴⁶⁵ Yani insanda öne çıkartılması ya da atıf yapılması gereken nokta onun ölümsüzlüğüdür. Bu ölümsüzlük dışında iki ayaklı tüysüz bir hayvan olarak o, çok da dikkat çekmez.

2. Tez: Kötü’yü tanımlama teşebbüslerinde, İyi’den hareketle ve ona “ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden ve dolayısıyla İmkânlar karşısındaki sınır tanımayan tavrımızdan” hareket edilmelidir. Bu çıkış noktasına ilaveten Badiou bir tehdit olarak gördüğü muhafazakârlığı da bertaraf etmek için onu reddetmek gerektiğini vurgular.⁴⁶⁶

3. Tez: “Bütün insanların kökü, tekil durumların düşünce içinde saptanmasına dayanır. Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece –son kerte – bir durumun imkânlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır.”⁴⁶⁷

Sonuç olarak; insan hakları kavramı ve etiği ile ilgili olarak denilebilir ki dünya üzerinde yaşayan bütün insanlar din, dil, ırk ya da bunun gibi aidiyetleri gözeltilmeksizin saygıyı hak eder. Ancak saygıyı hak etmesi ona sahip olduğu anlamına gelmez. Yani eğer insanların birtakım aidiyetleri yoksa bu saygı hakkı ya da diğer haklar ona temin edilmez. Köksüz bir ağacın rüzgârda sürüklenmesi gibi o da emperyalistlerin kölesi olmaktan kendisini kurtaramaz. Ayrıca, batının insan haklarını bu kadar diline dolması iyi şeylerin habercisi değildir. Çünkü Proudhon’un ifadesiyle “her kim insanlıktan dem vuruyorsa kandırmak istiyordur.”⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, (Çev.: Levent Köker), BB101 Yayınları, Ankara 2016, 52-53.

⁴⁶⁵ Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 31.

⁴⁶⁶ Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 31.

⁴⁶⁷ Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 32.

⁴⁶⁸ Proudhon’dan aktaran Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti*, 155.

2.2. ÖTEKİ ETİĞİ

Etikte genel olarak 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren tartışmalara dahil olmuş ve çağımızın da temel tartışmalarından biri olmayı sürdüren önemli bir problem vardır: Ben ve Öteki arasındaki ilişki. Bu ilişki “Hobbes’un insan insanın kurdudur sözünde, Kant’ın insanı bir araç olarak değil, amaç olarak gören insan ve ahlak anlayışında, Hegel’in köle-efendi diyalektiğinde, Schopenhauer’un başkasına duyulması gereken merhametinde” her türlü mevzubahis olur. Günümüzde ise bu problem varoluşçu felsefeye ve oradan da Levinas’a taşınır.⁴⁶⁹ Öteki etiğinde Levinas başta olmak üzere Derrida, Luce Irigaray ve Gayatri Chakravorty Spivak sık olarak zikredilen isimler arasında sayılabilir. Badiou bu anlayışın köklerini Kant’tan ziyade Levinas’a dayandırır. Hatta bu anlamda “etik radikalizm” için ona hakkını iade eder. Levinas, Litvanya’da Yahudi bir anne babanın çocuğu olarak dünyaya gelen Çağdaş Fransız düşünürüdür. O, *Öteki etiğiyle* Postmodern düşüncede yankı uyandırmış önemli bir uğraktır. Felsefe tarihinin her döneminde, özellikle Kant sonrası dönemde, felsefi başlangıç olarak ilk sıranın epistemoloji ya da ontolojiden hangisine verileceği temel bir problem olur. Levinas bu ikileme bir üçüncüsünü ekleyerek etiği ilk felsefe olarak öne sürer. Felsefeye etikle başlangıç yapmak Descartes’ı hatırlatır. Çünkü o da bilgi ağacını inşa etmeden önce kendi ifadesiyle “işlerinde kararsız kalmamak adına” *Muvakkat Ahlak* dediği geçici bazı ahlaki kural ya da kaideler belirler. Ancak bu geçici ahlak onun asıl ahlaki anlayışını yansıtmaz. Descartes’ın metafizik köklerden beslenen bilgi ağacının dalları olarak ortaya konulan ve onun bilgeliğinin son basamağını teşkil eden *Kati Ahlak* onun temel ahlaki anlayışına karşılık gelir. Oysa Levinas etiğin ilk felsefe olarak ontolojiyi önelediğini ifade eder. Tam da bu noktada *Hakikat ve Adalet* başlıklı yazısında Heidegger’e karşı olduğunu söyler. Çünkü ona göre Heidegger “adalette ve adaletsizlikte tüm ontolojinin ötesinde Başkasına kökensel bir erişimi görmek yerine, Başkasıyla ilişkiyi ontolojiye tabi kılar”.⁴⁷⁰ Levinas, Heidegger’e karşıt bir hamleyle ontolojiyi etiğe bağlar. Levinas’a göre etik, “‘ontoloji-ötesi’ ya da ontoloji-öncesi’ bir sorumluluğa” şahitlik eder.⁴⁷¹ Bu tavrın temelinde etik bir filozof olarak öne çıkan ve

⁴⁶⁹Ali Osman Gündoğan, “Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği”, <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Ben-Oteki.pdf>(29.10. 2015), 1.

⁴⁷⁰Levinas, “Hakikat ve Adalet”, (Çev. Özkan Gözel), *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 190.

⁴⁷¹Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 153.

ontolojiyi eleştiren Levinas'ın bir siyasi düşünür olması da yatar. Onun gerek ontolojisine gerek etiğine kılavuzluk edenin bu siyasi yönü olduğu söylenebilir. Bu siyasi kavmiyetçi tavrında o “bütün insanların ontolojik bir aynılık ve vahye açıklık potansiyeli olarak eşit imkânlar barındırdığına” inanmaz.⁴⁷² İnanmadığı için de ontolojiyi değil de etiği ön plana çıkartır. Çünkü etik başkalığı ontoloji ise aynılığı anlatır.⁴⁷³ Bu nedenle Levinas felsefesi için ilk adım, etik olarak belirlenir.

Levinas etiği sosyal ilişki olarak öteki kavramı üzerine inşa eder. Ona göre etik insanlar arasındaki ilişkiyi temel olarak alan bir “me-ontoloji”dir. Ahlakî buyruk, aynılaştırıcı olmayan bir yaklaşımın temini için başkalık olarak öteki üzerine odaklanır. Bu başkasıyla olan ilişkide önemli olan “bakışsızlık”dır. Nedir bu bakışsızlık? Bakışsızlık; ötekinin ne düşündüğü ile ilgilenmeden ona bağlı kalmadan ondan herhangi bir karşılık beklemezsiniz ötekiden sorumlu olduğunun bilincinde olmaktır.⁴⁷⁴ Çünkü Kabil'in “ben kardeşimin bekçisi miyim?” sorusu tam da bu anlamda ahlaksızlığın başlatıcısı olarak görülür.⁴⁷⁵

Badiou, Levinas'ın bu Öteki Etiği'ni günümüzde çokça dillendirilen farklılık etiğinden ayırt eder. Ona göre “Öteki fenomeni radikal bir başkalığa tanıklık etmelidir, ama yine de bu başkalığı kendi başına, içinde barındırmaz. Öteki, sonlu düzen içinde bana görüldüğü haliyle, ötekiyle aramdaki tam manasıyla sonsuz mesafenin tezahürü olmalıdır; ilk etik deneyim de bu mesafeyi kat etmektir.”⁴⁷⁶ Yani bu Öteki Levinas'ın ‘Bütünüyle Öteki’ dediği Tanrıya verdiği etik adlandırmadır. Levinas için bu Bütünüyle Öteki'ye yani Tanrı'ya ulaşmanın yolu ötekiden geçer. Ötekinin yüzü sayesinde Tanrıyla ilişki kurulabilir. “Amprik olanla aşkın olan” sosyal ilişkide bir araya getirilir. Tanrıyla kişisel bir ilişkiden ziyade etik bir ilişki mümkün olur.⁴⁷⁷ Badiou'ya göre buradaki yüz teması insanın kendisini etik anlamda Öteki'nin ortaya çıkışının rehinesi olarak görmesini ve varlığını bu rehineliğe bağımlı hâle getirmesini sağlayan şeyden başka bir şey değildir. Bu da etiği ya da felsefeyi teolojinin hizmetine vermek şeklinde

⁴⁷² Erol Göka, “Benim Levinasım”, *Tezkire* 38-39, (ss.71-94), Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, s.92

⁴⁷³ Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, *Tezkire* 38-39, (ss.56-70), Ankara Ağustos 2005, s.66.

⁴⁷⁴ Gözel “ ‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, 64-65.

⁴⁷⁵ Zygmunt Bauman, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Şansı Ne?*, (Çev.: Funda Çoban-İnci Kantarcı), De Ki Basım Yayın Ltd. Şti., Ankara 2010, 57.

⁴⁷⁶ Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 36.

⁴⁷⁷ *Tezkire Giriş: “Neden Etik? Neden Levinas?”*, 7.

yorumlanabilir. Ancak Badiou'ya göre burada teolojinin hizmetinde olan bir felsefe bile yoktur. Daha çok teolojinin feshettiği felsefe vardır.⁴⁷⁸ Çünkü Levinas, felsefi köklerin yalnızca Yunan düşüncesine dayandırılmasına karşıdır ve ona göre “Yunan kökenlerine hapsolan metafizik, düşünceyi Aynı'nın mantığına tözün ve özdeşliğin önceliğine” tabi kılar. Yani Yunan düşüncesi ona Ötekiyi vermediğinden o bu anlamda Yahudi geleneğini ve Kitabı Hikmet'i felsefe için diğer bir esin kaynağı olarak görür. Bu gelenekte “Yasa/Şeriat'ın (Yahudi geleneğine göre, Yasa/Şeriat hem çok eskidir hem de halihazırda yürürlükte) adlandırdığı şey tam da teorik düşüncede ötekiyle ilişki etiğinin, aynıdan-önceki-varlıkta temellenen önceliğidir; burada teorik düşünce ile kastedilen de sadece düzenlilik ve özdeşliklerin “nesnel” biçimde saptanmasıdır.”⁴⁷⁹ Bu nedenle Levinas felsefesinde bu iki kaynağın bir gerilim oluşturduğundan dem vurulur. O'nun felsefesi Kitabı Hikmet yönüyle felsefe olarak görülmezken, “felsefi ve metodolojik pekinliği elden bırakmayışıyla” da felsefidir.⁴⁸⁰

Bu ötekilik ya da farklılık etiğinin diğer isimleri olarak Derrida, Irigaray ve Spivak'ta Levinas'tan hareketle bir Öteki kavramı üzerinde yoğunlaşırlar. Derrida, Levinas'ın Husserl ve Heidegger'i felsefenin Yunan kökenlerine “Aynı ve Bir'in Yunan hakimiyetine” geri dönüşü olarak gördüğünü söyler. Derrida'ya göre Levinas tecrübenin kendisine başvurma yoluyla Öteki'ne doğru hareket etmekle ya da Öteki'nden yola çıkmakla bizi bundan özgür bırakır. Tarihi açan Ötekinin başkalığıdır. Bu açılış herhangi bir bütünlük içinde kapsanamaz ve her felsefi öğretiyeye karşı koyar. Levinas'ın bütünlükleri bozan bir hareketle başlayan etiğe yaklaşımı Derrida'nın metafiziğe yaklaşımının öncelidir ya da habercisidir. Derrida, Levinas'ın evrensele mesafeyi koruyarak ve mevcudiyetin geleneksel metafiziğini reddederek etiğin olanağını yenilediğini düşünür.⁴⁸¹ Derrida'nın, Levinas kadar teolojik olmayan tematiği ötekiye/başkaya karşı sorumluluğumuzu dile getirir. Bu ötekiye/başkaya karşı sorumluluğumuz onun gerçek anlamda “mutlak biçimde öteki/başka” olmasından kaynaklanır. Burada Derrida için önemli olan mutlak öteki olarak öteki olan Tanrı'nın

⁴⁷⁸ Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 34, 37.

⁴⁷⁹ Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 33-34.

⁴⁸⁰ Gözel “ ‘Öteki Metafiziktir’: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki”, 57.

⁴⁸¹ Beverly R. Voloshin, “The Ethical Turn in French Postmodern Philosophy”, *Pacific Coast Philology*, Vol. 33, No. 1 (1998), ss. 69-86, 75.

gizliliğidir. Tanrı olması bu gizliliğe ve saklı olmaya bağlıdır.⁴⁸²

Irigaray ise özellikle feminist teorinin bir temsilcisi olarak “kadın varlığını inkâr eden cinsiyetçiliğe karşı” farklılık etiğinin ya da ötekinin savunuculuğunu yapar. Irigaray’ı Levinas’a iten şey başkalık kuramında maddi karşılaşmaya ya da bedeni bir düzeye yaptığı vurgudur. Irigaray için dişil olan bu başkalığın prototipidir. Çünkü Irigaray kadının toplumdaki konumunun Marks’ın proleteryaaya bakışını hatırlattığını söyler. Nasıl ki proleterya toplumun içinde olmasına rağmen topluma ait değilse aynı şekilde kadın da toplumun içinde olmasına rağmen topluma ait değildir. Hatta bilimin cinsiyetsiz olarak kabul edilen öznesi de dilin cinsiyetsiz öznesi de erkek cinsiyetindedir.⁴⁸³ Irigaray’a göre “kadın cinselliği her zaman, eril değişkenler temel alınarak kavramsallaştırılmıştır.”⁴⁸⁴ O bu durumda dışlanmayı ortadan kaldırmak için yasal bir zemin oluşturmaya çalışır. Irigaray’ın bu etiği Badiou’nun şiddetle karşı çıktığı etik mantığın en iyi örneklerinden biri olarak görülebilir. Çünkü bu etik temelci ve özcü bir yaklaşım olarak görüldüğü gibi bir yasama mekanizmasından medet umduğu için eleştirilerin hedefi olur.⁴⁸⁵

Feminist bir yaklaşım ve yapısökümcü anlayıştan beslenen Spivak’ta aynı şekilde etikte öteki’den hareket eder. Bu bağlamda Levinas ve Derrida’dan etkilenen Spivak için Levinasçı anlamda bir başkalığı temsil eden *madun* kavramıdır. Madun kavramı Spivak’ın en temel kavramıdır. Her ne kadar bu kavram ilk kez Gramsci tarafından kullanılmış olsa da bu kavrama postkolonyalizm çerçevesinde anlamını Madun Çalışmalar grubunun verdiği söylenebilir.⁴⁸⁶ Spivak bu kelimeyi, “hiçbir diyalektik ‘bütünleşme’ye giremeyecek ölçüde marjinalleştirilmiş ya da sömürülmüş olanlar” için kullanır.⁴⁸⁷ Madun öznenin bu silinmiş güzergahı içinde cinsel fark ya da kadın cinsiyeti iki kat daha fazla silinmişliğe maruz kalır. Çünkü tarih yazımının nesnesi ve isyanın

⁴⁸² Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 154-156.

⁴⁸³ John Lechte, *Elli Anahtar Çağdaş Düşünür: Yapısalcılıktan Postmoderniteye*, (Çev.: BarışYıldırım), Açılım Kitap, İstanbul 2006, 288-289, 292.

⁴⁸⁴ Luce Irigaray, *The Sex Which is Not One*, (Trans.: Catherine Porter-Carolyn Burke), Cornell University Press, Ithaca 1988, 23.

⁴⁸⁵ Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 161.

⁴⁸⁶ Utku Özmakas, “Gayatri Chakravorty Spivak”, Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e*, (ss.850-866), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 855.

⁴⁸⁷ Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 162.

öznesi olarak erkek egemen kılıdır. Bu anlamda tarihi olmayan ve konuşamayan kadın olarak madun daha da gölgede kalır.⁴⁸⁸

Etikte ise Spivak için önemli olan Öteki ile ilişki kurmaya gönüllü olmaktır. Spivak'a göre böyle bir ilişki "bir sevgi eylemi" ile mümkün olur. Bu sevgi eylemi ise şimdiye kadar sesini bir türlü duyuramayan ya da kendi adına konuşamayan *madun*'un madun olmaktan çıkmasına bağlıdır.⁴⁸⁹ Yani madunun konuşmasına bağlıdır. Spivak'a göre madun konuşmaz. Çünkü madunun konuşması için gerekli olan alan "Avrupa merkezci Batı geleneği tarafından erkek-merkezli olarak kurulmuş bir alan olduğu için çoktan istila edilmiştir ve madunun sesi Batı metafizik geleneğine, yani *logos*'a anlamlı bir ses bütünü olarak" erişemez.⁴⁹⁰ Belki de bu nedenle etik, Spivak için imkânsızın deneyimi olarak görülür.

İster Irigaray'ın cinsiyetçiliği ve farklılığı yasanın güvencesi altına almaya çalışan yaklaşımı olsun isterse de Spivak'ın öteki olarak madun'un hakları konusundaki tavrı olsun Badiou için "öteki kültürler" için bir anlamda "farklılık hakkı" olarak görülebilecek olan bu farklılık etikleri Levinas'ın kavrayışından uzaktır. Badiou'nun tespiti bir taraftan doğrudur. Çünkü farklılıkların sadece farklılıklarından ötürü yüceltilmesi bir farklılık retoriğine neden olur. En az farklılıkları aynıya indirgeme ya da yoksayma kadar tehlikeli olan bu farklılık retoriğinde nihilist bir yan mevcuttur. Bunun nedeni hınç duygusundan beslenir, yaratıcı ve olumlayıcı olmaktan ziyade tepkisel ve yadsıyandır. Levinas'ın kendisi de bu tarz ilişkileri "öteki ile kurulan sonlu deneyim" olarak değerlendirir. Çünkü bu ilişkilerde farklı olan ben'den hareketle belirlendiği için "hoşgörüden fanatizme, narsizmden saldırganlığa kaymak" oldukça kolaydır.⁴⁹¹ Ancak diğer taraftan gerek Derrida, gerek Irigaray gerekse de Spivak için Öteki kavramında çıkış noktasının Levinas olması dolayısıyla bu pek de söylenebilir değildir.

Badiou için etik neden bir öteki etiği olamaz? Her şeyden önce ilk olarak bu etik Levinas'taki haliyle etiği felsefeden uzaklaştırıp dini olanın nihai adı hâline getirdiği ve "Sen her zaman ben"e baskın çıktığı için etik bir öteki etiği olamaz. İkinci olarak bu

⁴⁸⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Madun Konuşabilir mi?*, (Çev.: Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul-Emre Koyuncu), Dipnot Yayınları, Ankara 2016, 57.

⁴⁸⁹ Banu Telliöğlü, "Çeviri Etiğinin Dünü ve Bugünü", Seda Taş (Ed.), *Çeviribilimde Güncel Tartışmalardan Kavramsal Sorgulamalara*, (ss.103-146), Hiperlink Yayınları, İstanbul 2018, s.122-123.

⁴⁹⁰ Özmakas, "Gayatri Chakravorty Spivak", s.859.

⁴⁹¹ Kalaycı, 9-10.

önerinin savunucularının tavırları paradoksaldır. Çünkü bir taraftan ötekinin haklarını savunurlarken ya da kendilerini bu farklılıkların savunucusu ilan ederlerken diğer taraftan dünyadaki farklı seslere, farklı dinlere ve farklı ırklara tahammül edemedikleri görülür. Onlara göre “Afrikalıların âdetleri barbarca, Müslümanlar korkutucu, Çinliler totaliterdir, vb.” O zaman bu savunulan öteki hangi ötekidir ya da çığırkanlıklarını yaptıkları farklılıklar hangi farklılıklardır. Ya da Badiou’nun deyişiyle “Öteki’ye adanmışlığın önceliği” nereden gelir. İşte bu öteki onlar gibi düşünen, onlar gibi davranan kısacası onların aynısı olan ya da zengin Batı kimliğine sahip olan ötekidir. O yüzden de hayat felsefeleri şöyle özetlenebilir: “Benim gibi ol ki farklılığına saygı duyayım.” Ya da “benim kardeşim olmazsan kafanı patlatırım.” Oysa Badiou’ya göre hakiki problem ötekiden ziyade “Aynıyı tanıma sorunudur”. Çünkü Badiou için, farklılıklar zaten olan şeylerdir. Farklı dine inanan, farklı giyinen, farklı ilişkiler tercih eden, farklı taleplere sahip olan insanlarla “dünya zaten böyle bir yerdir”. Yani bu “ötekini tanımak” bize yeni bir şey vermeyecek, “herhangi somut bir durumu” aydınlatmayacaktır. Oysa Badiou’nun öne sürdüğü hakikat, olmayanın oluşması olduğu için hakikatler bir anlamda farklılıkları hükümsüz kılar ya da önemsizleştirir. Bu bağlamda Badiou’nun aynıdan kastı *olan* değildir. Onun için aynı, *olacak olan*’dır. Onun felsefesinin odağını oluşturan hakikat bu olacak olan’dan yola çıkar. Baktığımızda farklılıklar da bu *olan* kategorisine dahildir. Bu nedenle farklılıklar hakikat için bir anlam ifade etmez.⁴⁹²

2.3. BİR NİHİLİZM FİGÜRÜ OLARAK ETİK

Badiou’nun mevcut etik ile ilgili olarak eleştirilerinin yöneldiği başlıklardan birisi de nihilist etiktir. Nihilizm kelimesinin kökenine bakıldığında, bu kavram “acıyı, çatışmayı ve antagonizmayı kabul edememe” durumunu ifade eder. Bu kabul edememe son noktada dünyayı da reddetme ya da kabul etmeme anlamına gelir. Nihilizmin varoluşçu, kozmik, siyasi, epistemolojik ve ahlaki olmak üzere birçok türü olmasına rağmen özellikle ahlaki nihilizm temel bir problem olarak insanların gündemindedir.⁴⁹³ Ahlakın krizinde birçok etkenin payı olmakla birlikte bu ahlaki yangının bir nevi ateşleyicisi olarak görülebilecek isim Nietzsche’dir. Ahlaki nihilizm en az üç form

⁴⁹²Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 38-41.

⁴⁹³Donald A. Crosby, *The Specter of the Absurd: Sources & Criticisms of Modern Nihilism*, State University of New York Press, United States 1988, 8, 11.

alabilir: amoralizm, ahlaki sübjektivizm ve egoizm. Birincisi amoralizm, tüm ahlaki ilkelerin reddedilmesi ve büsbütün ahlaksızlık olmadan yaşamının kararlılığıdır. İkincisi ahlaki sübjektivizm; ahlaki yargıların (judgements) tamamen bireysel ve keyfi olduğu ve akılcı bir gerekçelendirme veya eleştirinin kabul edilmediği teoridir. Üçüncüsü ise egoizm; herhangi bir bireyin tek yükümlülüğünün kendine ait olduğu görüşündedir. Dolayısıyla, bu etkilerin özel çıkarlarını göz önüne alması dışında, eylemlerinin başkaları üzerindeki etkileri konusunda manevi bir kaygı yaşamasına ihtiyaç yoktur.⁴⁹⁴

Badiou etik nihilizmde, etiği nihilist bir yola sokan semptomlardan arındırmaya çalışır. Kendisi mevcut etiği günümüz dünyasının iyiyi adlandırmadaki yetersizliğinin bir ismi olarak gördüğü gibi etiğin hakimiyetini ya da bu kadar göz önündeliğini de nihilizm olarak adlandıracağı bileşene bağlar. Bu bileşen “zorunluluk karşısındaki teslimiyet” ve tamamen yıkıcı olmasa da olumlu da olmayan bir iradenin hakimiyeti altındaki bir evrenin semptomundan oluşur. Yani mevcut etiğin nihilist bir görünüm vermesinin temelinde de bu iki şey yatar. Badiou, nihilizmi Nietzsche’nin “insanlığın hiçbir şey istemektense hiçliği isteme” tezinden hareketle “bir hiçlik istemi” olarak tanımlar.⁴⁹⁵

Badiou, etiğin nihilist olarak adlandırılmasını sağlayan bileşenleri buradaki iki temel noktadan hareketle dört başlık olarak verir. Bu bileşenlerden *Zorunluluğun Hizmetkârı Olarak Etik*’te; Badiou, zorunluluk karşısındaki teslimiyetin ve etiğin, zorunluluğu değer yargılarının bir nesnel temeli olarak onaylamasının, olanakların pozitif bir belirlenimine imkân vermediği gibi iyiyeye ve olumsuzaya giden yolu da kapattığını savunur. Yani bir imkân varlığı olan insan bu olanaklıktan mahrum bırakılır. Kendisini “mutabakatın manevi ilkesi” olarak sunan etik bu yönüyle de teslimiyete sebep olur.⁴⁹⁶ Badiou’ya göre bu zorunluluğun modern adı *iktisat* ya da *sermayenin mantığı*’dır.

Batının Ölüm Üzerindeki Hakimiyeti Olarak Etik, nihilist adlandırmanın sebeplerinden ya da bileşenlerinden bir diğeridir. Bu başlıkta Badiou, batının etiği ölüm ve öteki ile beslemesi üzerinde durur. Etik bunlardan beslendiği için bunların

⁴⁹⁴Donald A. Crosby, *The Specter of the Absurd: Sources & Criticisms of Modern Nihilism*, State University of New York Press, United States 1988, 8, 11.

⁴⁹⁵Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 42.

⁴⁹⁶Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 42-45.

karşılaşması ona ayrı bir haz verir.⁴⁹⁷ İnsan burada ölüm-için-varlık olarak görüldüğü için insanın yegâne vakası ölüm olur. Badiou bu noktada yapılması önem arz eden bir ayrıma işaret eder. Bu ayırım ölümün geçerli olduğu bir varlık ile hakikat sürecinin baş aktörü olan ve ölümü aşmayı başarabilen varlık arasındaki ayırmadır. İnsan Tanrı'dan farklı olarak ölümlü bir varlıktır. Yani zaman ve mekân tarafından sınırlanan sonlu bir varlıktır. İnsan sonlu bir varlık olmasının yanısıra hayvanlardan farklı olarak bunun bilincinde olan bir varlıktır. Bu yaşamsal farkındalığı ona acı verir. İnsanın müdahalesinin imkânsız kılındığı bu gerçeklikle olan mücadelesi insanlık tarihinin her dönemine damgasını vurur. Bu noktada dinler insanlara bir kurtuluş vadederler. Tanrı'ya iman sayesinde bu tehlikeden azlolup ebedi hayata varılabilecektir. Diğer taraftan dinin ikna edemedikleri vardır. Bu safhada felsefe araya girer. Örneğin; antik dönemde bazı bilgiler ölümü mantıksal olarak aşmaya ölümün soğuk gerçekliğine karşı kendilerini teskin etmeye çalışırlar: “Ya hayattayım ve ölüm, tanım gereği yoktur; veyahut da ölüm vardır ve tanım gereği, o anda bunun için endişelenecek bir ben olmayacak! Bu koşullarda, faydasız bir sorunla kendimizi sıkıntıya sokmak niye?”⁴⁹⁸ Badiou'nun asıl vurgu yaptığı “Hakikatlerin belirsizliğinin temeli olarak insan”dır. Bu insan Badiou'da hakikat sürecinin olaya karar vereni ve “hiçlik arzusuna karşı hakikatleri olumluyan” insandır. Yani Badiou ölümlü insanın karşısına hakikat sürecinde özneleşme ile ölümsüz olan insanı koyar. Çünkü ona göre insan ölümsüz olmaya muktedirdir. İnsan bu yönüyle bu nihilizmden kurtulabilir.⁴⁹⁹

Yine nihilist figürlerden biri *Biyo-etik* ve dolayısıyla ötenazi fikridir. Ötenazi fikri savunucularının temel argümanları bireysel özgürlük ve insan onurunun korunması üzerinedir. Ötenazinin gerekliliği bunlar üzerine inşa edilir. Badiou, insan haysiyeti ya da onuru söylemini diline dolamış olan etiğin ölüm-için-varlıkla bir araya gelmesinin bu kez “haysiyetli bir ölüm” düşüncesini dünya sahnesine sunduğunu ifade eder. Aslında temelde biyo ve etik kavramlarının bir araya gelmesi ve aynı şekilde öjeni ve ötenazi arasındaki ön ek benzerliği Badiou için tehlike arz eden şeyler olarak görülür. Badiou için biyo-etik ve ötenazi kavramları Nazizme ait kategorilerdir: “Nazizm temelde bir

⁴⁹⁷Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 45-46.

⁴⁹⁸Ferry, 5.

⁴⁹⁹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 49.

Hayat etiğinin daniskasıydı. Kendine özgü bir ‘haysiyetli hayat’ fikri vardı ve haysiyetsiz hayatlara son vermenin zorunluluğunu amansızca kabul ediyordu.”⁵⁰⁰

Badiou açısından etiğin nihilist bileşenlerinden sonuncusu *Muhafazakârlık ile Ölüm Dürtüsü Arasındaki Etik Nihilizm*’dir. Badiou etiği nihilist olarak ele aldığında onun muhafazakâr ve cani iki arzu arasında gidip geldiğini söyler. Muhafazakâr arzu dediği şey ekonomiyle hukuk söyleminin birbirine karıştığı düzenin meşruiyetini küresel düzeyde tanıtmaya çabası içerisinde olan şeydir. Badiou, canice arzu ile ise bir taraftan hayat üzerinde söz sahibi olma olanağını savunan diğer taraftan bunu batının ölüm üzerindeki hükümlerine terk eden ya da onun ellerine teslim eden arzuyu anlatmak ister. Badiou bu nihilizmden kopmanın yolu muhafazakarlığın imkânsız ilan ettiğini istemek ve hiçlik arzusuna karşı ise hakikatleri tasvip etmekten geçer.⁵⁰¹

Sonuç olarak; Badiou’da etik için olması gereken ne insan hakları etiği, ne Öteki etiği ne de Nihilist etiktir. O halde yapılması gereken yeni bir etik önermektir. Zira her başkaldırı bir değeri beraberinde taşır. Badiou’da bu fikre uygun olarak mevcut etik yapıdan farklılıklar arz eden bir etik teori ile felsefe sahnesindedir. Badiou’nun etik ideolojiye dair eleştirisi çıkarımsal/eksiltici (subtractive) ontolojide köklenmiş bir hakikatler etiğini doğurur.

2.4. HAKİKATLER ETİĞİ

“Bazı âlimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, aniden parlak gün ışığına maruz kalma, halkın, avamın diline düşme, basında, televizyonda, hatta hükümet demeçlerinde zikredilme talihini ya da talihsizliğini yaşarlar.”⁵⁰² Etik kavramı da, Badiou açısından aynı şekilde sahnenin ortasına yerleşmiş vaziyettedir. Badiou kendisini gündemi bu kadar meşgul eden etik konusuna ya da kendi deyimiyle etik çılgınlığa dahil olmak zorunda hisseder. Çünkü Badiou’ya göre bir filozofun en azından televizyon filozofu olmayan bir filozofun görevi herhangi bir durumda “bir şeyler kendilerini işaret olarak gösterdiğinde” konuya müdahale etmektir.⁵⁰³ Bu nedenle Badiou’da bir filozof olarak bu konuya eğilir. Etiğin

⁵⁰⁰Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 46-48.

⁵⁰¹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 49.

⁵⁰²Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 17.

⁵⁰³Badiou-Zizek, *Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, 19.

bu kadar göz önündeliğini de kendince şöyle betimler: “Dünya bir etik çılgınlığına batmış haldeydi. Herkes siyaseti fikirsiz bir ilmihalin ikiyüzlülüğüyle karıştırmakla meşguldü. Ahlaki terörizm kılığına bürünmüş entelektüel karşı-devrim, batı kapitalizminin rezaletlerini yeni evrensel model diye dayatıyordu.”⁵⁰⁴

Bu etik çılgınlığın ya da etiğin bu kadar göz önünde olmasının nedeni ne olabilir? Bu soru Badiou’dan bağımsız olarak üç şekilde cevaplandırılabilir: İlk olarak; Comte-Sponville etiğin bu kadar göz önündeliğini Tanrı’nın ölümüne bağlar. Çünkü ona göre eskiden İnsanın ‘Ne yapmalıyım?’ sorusu bir şekilde Tanrı tarafından kendi ifadesiyle “bir doğum hediyesi paketi” şeklinde ona sunulurken artık Tanrı’nın bu soru için yanıtı en azından toplumsal açıdan işitilmediği için, insan ‘Ne yapmalıyım?’ sorusuyla baş başa kalır.⁵⁰⁵ Bu nedenle de insanın ahlaka ve onun felsefedeki yansıması olarak etiğe her zamankinden daha fazla ihtiyacı vardır.

İkinci olarak; bu etik çılgınlık Critchley’in bir ifadesinden hareketle değerlendirilirse ona göre felsefe merakla değil hayal kırıklığıyla başlar.⁵⁰⁶ Aslında bu Çağdaş Felsefenin mevcut konumuna çok uyar. Bu hayal kırıklığı da kendisini en fazla etikte görünür kılar. Bugün dünyanın etik çılgınlığı belki de insanların bu hayal kırıklıklarını en üst düzeyde yaşamalarından kaynaklanır. Günümüz dünyası en fazla savaşlar, açlıklar, ölümler ile gündeme oturur. Badiou’nun da dediği gibi “yüzyılın gerçek tutkusu ahlaksızdır.”⁵⁰⁷ Bu durumda insanlar bu krize dur demek için etik ya da insani değerlere yönelirler.

Üçüncü ve son olarak; Çağdaş Batı Felsefesinin genel olarak etik ve siyaset üzerinde yoğunlaşması ve “felsefe, edebiyat, sanat, estetik, psikoloji, sosyal teori vb.” disiplinler arası ayrımların ortadan kalkması ya da bunları birbirinden ayıran sınırların belirsizleşmesinin nedeni gerek klasik gerekse modern düşüncenin genel itibarıyla “rasyonel bir epistemolojinin vücut vermiş olduğu özcü, evrenselci ve totalleştirici bir söylem pratiğine sahip olması ve söz konusu söylem pratiğinin güç ilişkilerine bağlı olarak varlıklar üzerinde uygulanan epistemik, etik ve politik şiddeti meşrulaştırması

⁵⁰⁴Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 11.

⁵⁰⁵Andre Comte-Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, (Çev. Işık Ergüden), Işık Yayınları, İstanbul 2015, 12.

⁵⁰⁶Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti*, 11.

⁵⁰⁷Badiou, *Yüzyıl*, 74.

gerçeği”dir.⁵⁰⁸ Bu nedenle de genelde Çağdaş Felsefe, özelde Badiou bir direniş siyaseti ve buna uygun bir özgürlük pratiği ile ön plana çıkar. Badiou için bu noktada yapılması gereken kendi felsefesinde olduğu gibi “bir yanda doğru düşünceyi mahveden ahlaksızlığı ve diğer yanda doğru düşünceyi mümkün kılan çaba veya iradeyi tanımlayan iki buyruk –biri olumlu, diğeri olumsuz – arasında ortaya koyduğunu varsaymak akla yatkındır. Böylece filozof, bu çok değerlikli işçi, içinde dünyanın anlamını taşıyacağı tuvali için çerçeveyi kurar.”⁵⁰⁹ Buna göre Badiou da kendi çerçevesinin olumsuz buyruğu olarak etik anlayışları eleştirdikten sonra olumlu yönü olarak yeni bir etik teori sunumuna geçer.

Başlangıç olarak Badiou, etiği felsefenin bir parçası olarak görür. Bu nasıl bir parça diye bakılırsa o “pratik varoluşu iyi tasarımı etrafında düzenleyen parçası” olarak tanımlanır. Bu noktada etiğin felsefenin bir parçası olarak verilmesiyle alakalı Stoacılar işaret edilir ki onlar etiği, yumurta benzetmesiyle felsefenin çekirdeği olarak sunarlar. Bu benzetmeye göre felsefe; kabuğu mantık, beyazı fizik, sarısı da etik olan bir yumurtaya benzer.⁵¹⁰

Badiou için *genel olarak etik* diye bir şey söz konusu değildir. Çünkü o, böyle bir etiğin üzerinde yükseleceği soyut bir Özne kabul etmez ya da vermez.⁵¹¹ Böyle bir soyut özne yerine felsefenin dört koşulu – bilim, sanat, siyaset ve aşk – tarafından özne olmaya çağrılan iki ayaklı tüysüz hayvanın var olduğunu söyler. Bu noktada “tüm etiklerin kalbi, kendi içinde ‘etik’ olmayan (ne de ‘gayri-etik’ olan) *bir şeydir* – yani etiğin kütük kaydıyla hiçbir ilgisi yoktur.”⁵¹² Bu *bir şey* çok farklı şekillerde adlandırılır. Bu *bir şey* Lacan için *gerçek* iken, Badiou için *olay*’dır. Lacan için simgesel yapıları kırılmaya uğratan ya da onları alt üst eden gerçek imkânsızdır. Ama onun imkânsız olması “olanaklılık diyarında etki”de bulunmasına bir engel teşkil etmez. Bu nokta etiğin konuya dahil olduğu ve gerçekle ya da olayla karşılaşmada insanların maruz bırakıldığı sorunun ortaya çıktığı yerdir: “Beni eklemlendiğim yerden dışarı” atan şeyle uyum içinde mi hareket edeceğim, “şimdiye dek varoluşumun temeli olanı yeniden formüle etmeye” hazır mı olacağım? Bu soru için Badiou’nun cevabı *olaya*

⁵⁰⁸Kasım Küçükalp, “Deleuze-Guattari ve Etik”, Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.269-296), Hece Yayınları, Ankara 2016, 269-270.

⁵⁰⁹Badiou, “Platon, Sevgili Platon’umuz”, 285.

⁵¹⁰Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 17.

⁵¹¹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 50.

⁵¹²Alenka Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, (Çev.: Ahmet Süreyya Özcan), Epos Yayıncılık, Ankara 2005, 258.

sadakat ya da Hakikatler Etiği'dir.⁵¹³ Yani Badiou'nun Hakikatler Etiği dediği şey olayla başlayan hakikat sürecinin, devamını sağlayan prensiptir. Bu etik, üretim olarak tasarlanan bir sürecin sonucu olduğu için, bir şeyin ya da bir tikelin etiğidir. Bu bir şey ya da tikel, felsefenin dört koşuluna – *bilim, sanat, siyaset ve aşk*'a – karşılık gelir. Tek bir hakikatten ziyade bir hakikatler çokluğu olarak görülür. O zaman Badiou'nun önerdiği bu hakikatler etiği “hakikat süreçlerinin, dünyaya bazı hakikatler getiren emeğin etiğidir”.⁵¹⁴

Daha da temelde Badiou'ya göre Hakikatler Etiği “*birinin, bu hakikat sürecinin sebep olduğu özne oluşumunda mevcut oluşuna tutarlılık kazandıran şeydir.*”⁵¹⁵ Badiou, bu tanımı bileşenlerine ayırıp daha anlaşılır kılmaya gayret eder. Ele aldığı ilk bileşen *biri* kavramıdır. Badiou, tanımdaki *biri* ile hem duruma hem de hakikat yoluna aynı anda dahil olabilen insana işaret eder. İlk başta duruma ait olan insan, insan hayvan yani “insan türüne ait bir hayvan”dır ve türe aitliği yerleşik bilgilerce teyit edilen “tikel çokluk türü”dür. Diğer taraftan bu hakikatin oluşumuna dahil olan yönüyle kendi kendisini aşan ve özne olma yoluna giren, ölümsüz olmaya giden *biri* vardır. Bu tanımın ikinci bileşeninde hem insan hayvan hem de hakikatin öznesi olabilen *biri*'nin bu ikisi arasındaki bağlantıyı nasıl sağlayacağı üzerine bir açıklamaya gidilir. Şöyle ki insan hayvanın temel güdüsü Spinoza'daki “varlıkta sebat” ya da “conatus” olarak adlandırılan kavramla açıklanır.⁵¹⁶ Her insan varlığında kendi yaşamını sürdürme ve koruma içgüdüğü vardır. Bu içgüdüğü Spinoza, *Etika*'da “conatus” kavramıyla şöyle ifade eder: “Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (actuel) özü dışında bir şey değildir”⁵¹⁷ Badiou için duruma ait olan her insanda – ki bu duruma ait olmayı Badiou “herkesin doğal kaderi” olarak görür – bu içgüdü ortaktır. İnsan varlığını sürdürmek için sebat eder. Ancak “hakikatin sınanması” bu varlıkta sebatın kapsamında değildir, o kopuşla, kırılmayla ilgilidir. Problem bu kopuşun varlıktaki sebatı nasıl ekleneceği ve bunların nasıl bir araya getirilip, birleştirileceğidir.

⁵¹³Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, 258-259.

⁵¹⁴Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 41.

⁵¹⁵Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 53.

⁵¹⁶Levinas bir Öteki düşünürü olarak bu *Conatus essendi* kavramını “kendi varlığını başka her şeyin üzerinde görmenin meşrulaştırılışı” olarak görür ve eleştirir: “İşte ontoloji ve siyaset, böyle bir varlık fikrinde temellendiği içindir ki varlığın özgürlüğünü ve kendini koruma hakkını, öteki'ne karşı sorumluluklarından üstün tutacaktır – oysa öteki'ne karşı sorumluluk ‘adalet’in temelidir.” *Türk, Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, 37.

⁵¹⁷Spinoza, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Ethica, III*, 138

Badiou, buradaki “ilave ya da bileşim ilkesine ‘tutarlılık’(ya da ‘öznel tutarlılık’)” adını verir. Ya da ikinci bir tanımla tutarlılık “bilinenin sebatını bilinmeyene özgü bir süreye teslim etmektir.”⁵¹⁸ Buradaki bilinmeyenden kasıt insanın ölümsüz olmaya muktedir yanı ya da kendini aşabilen tarafıdır. Böylelikle tanımın ikinci bileşeni olarak tutarlılık kavramı da açıklığa kavuşur.

Badiou, bilinenden ziyade bilinmeye vurgu yapma noktasında Lacan’ın da “Arzudan vazgeçme!” diyerek aynı noktaya temas ettiğini söyler. Badiou’ya göre bu ilkenin yorumu şudur: “Kendinin bilmediğin parçasından vazgeçme”. Burada bilinenin içindeki bilinmeyen olarak olayın gerisinde arzu vardır. Arzu’da bilinçdışıdır. Bu nedenle hakikat süreciyle ortaya çıkan özne de bilinçdışının öznesidir.⁵¹⁹ Hatta bir adım öteye gidip denilebilir ki arzu bir yeni yaşam tarzları yaratma kapasitesine, yeteneğine sahip “bir kaçış çizgisidir”.⁵²⁰ Arzudan vazgeçmek bu yaratıcılıktan, yeni imkânlardan, olanaklardan vazgeçmek anlamına gelir. Bu nedenle Badiou inatla “Arzudan vazgeçme” der. Aslında bu, etik alanında bir anlaşma ya da ittifakın kabul edilmediği istisnai bir olumlamaya işaret eder. Yani etiği *gerçek* ile olan ilişkisi bağlamında ele almak gerekir. Gerçek dediğimiz Lacan’ın imgesel, simgesel ve gerçek üçlemesinde verdiği şeydir. Lacan’da olduğu gibi Badiou içinde *gerçek*, simgeselleştirilemeyen olarak ortaya çıkar. Badiou, Lacan’ın gerçek ve gerçeklik arasında yaptığı ayrımını ve gerçeğin “bir durum içinde, herhangi verili bir simgesel alan içinde, tam da durumu bir bütün olarak, gerçeği açısından düşünmemizi sağlayan çıkmaz noktası ya da imkânsızlık noktası olarak” görmesini önemli bir düğüm noktası olarak işaretler. Ancak Badiou’nun gerçeği Lacan’dan farklı olarak *duruma-özgü*’dür.⁵²¹

Bu durumda Lacan’ın “Arzudan vazgeçme” ilkesi Badiou’da hakikat teorisine uygun olarak şu şekilde verilebilir; “Bir hakikat-sürecine yakalanmaktan vazgeçme!”. Hakikat süreci son noktada sadakat olduğu için *biri*’nden beklenen “sadakate sadık kalma”sıdır. Artık Badiou, militan bir figür olarak yeni etik önerisinin sloganını bulur: “Sebatını aşan şeyde sebat edebilmek için elinden geleni yap. Kesintiye uğratmakta sebat et. Seni yakalayıp parçalamış olanı senin kendi varlığında yakala.”⁵²² İnsanın

⁵¹⁸Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 53-55.

⁵¹⁹Kalaycı, 12.

⁵²⁰May, 190.

⁵²¹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 118-119.

⁵²²Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 56.

etikte arzusuna bu şekilde bağlı kalması, toplumdaki genel ahlaki kural, kaide ya da belirlenmiş bir iyi fikri kabul etmeyi ya da içselleştirmeyi reddetmek Badiou'nun olay adını verdiği bir istisnayı olumlamayı gerektirir.⁵²³

Hakikatler etiğinde Badiou'nun özellikle vurguladığı şey hakikatlerin ortaya çıkmasını sağlayan öznel bir sadakatin korunması ve teşvikine yardım eden şeydir. Yani etik, burada; “bir hakikatin sebat etmesine yardımcı olan şey olma” görevini üstlenir.⁵²⁴ Bu nedenle bu etiğin buyruğu onu sadakate teşvik eden “Devam et”dir. Çünkü hakikat ya da onun ortaya çıkışı zordur, bir adanmışlığı içerir. Bir hakikatin oluşumunda akıntıya kürek çekildiği yani gidişatın tersine bir yolda ilerlendiği için her an bu sadakati bozmaya ya da onu ortadan kaldırmaya yönelik tehditler olacaktır. Bu noktada *devam etmek* bunlara karşı koyma kabiliyetini gerektirir.⁵²⁵

Hakikatler etiği birtakım şeylerden *feragat* (renunciation) *etmeyi* ya da *çilecilik* (*asceticism*) talep eder mi? Aslında bunun “karar verilemez” bir soru olduğunu söylemek için Badiou'yu haklı çıkaran nedenler söz konusudur. Bir taraftan hakikate bağlılık ya da Hakikatler Etiği belirli bir dereceye kadar asosyal denebilecek izolasyonu – sevgiliye, Yaratıcıya, militana, vb. karşı izolasyon – gerektirirken diğer taraftan bu hakikate bağlılıkta herhangi bir feragat söz konusu değildir. Çünkü hakikat duygulanımları denilen aşkta mutluluk, sanatta haz, bilimde sevinç ve siyasette şevk, insan hayvan hakikate yakalanıp özne oluşumuna girdiği an bu türden feragat ya da çilecilik kaygılarını hüsrana uğratar. Yani Hakikat, içinde yaşanılan duruma ya da kanaatlere mesafe almayı gerektirse de yakalanılan hakikatin dört usulü “varoluş yoğunluklarıyla” insanı bu feragatten kurtarır.⁵²⁶ Ayrıca Badiou bu etik teoride vazgeç değil de, devam et diyerek bu feragat ihtimalini ortadan kaldırır.

Aslında Badiou'da bir feragatten ziyade ihtiyat tavrı ön plana çıkar. Badiou'da hakikat sürecinde hakikatin ortaya çıkmasıyla hakikatin kendi güçleri noktasında takınacağı ihtiyat tavrı Hakikatler Etiği'ni oluşturur ve o, hakikatler sürecinde yolları; karar verilemez, ayırt edilemez, türeyimsel ve adlandırılmayan gibi olumsuz özelliklerle döşer. Çünkü Hakikatler Etiği “olumsuza dair alınan önlemde, başka bir

⁵²³Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 146.

⁵²⁴Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 141, 146.

⁵²⁵Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 141.

⁵²⁶Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 60-63; Hallward, “Ethics without others: A reply to Critchley on Badiou's Ethics”, 29.

deyişle hakikatin inşasının getirdiği tehlikelerin hakikatin kudretine getirdiği sınırlamalarda yatar bütünüyle.”⁵²⁷ Yani Hakikatler Etiği olarak tanımlanan, Badiou için tam da “bir hakikatin inşa edilişi ile kudreti arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik, zamanımızın neler yapabileceğini ve zamanımızın kıymetiharbiyesinin ne olduğunu ölçmemizi sağlayan şey”den başka bir şey değildir.⁵²⁸ Buna göre çıkarma ya da yasadan çıkarma olarak karar verilemez; farkın işaretlenmesinden ya da cinsiyetten çıkarma olarak ayırtedilemez; kavramdan sonsuz ve aşırı çıkarma olarak saf çoklu ya da bir’den çıkarma olarak türeyimsel ve sonuç olarak uygun isimden çıkarma olarak ya da tekilleştirilmeden çıkarılan tekillik olarak adlandırılmaz.⁵²⁹ Burada özellikle karar verilemezlik kavramına bakıldığında Badiou, karar verilemezliği etik uğrağı olarak hesaba katarken aynı zamanda olaya ve onun hakikatine sadakat sürecini somutlaştırmak için gerekli bir çerçeve olarak karar verilemezliğe ayrıcalık tanır. Badiou için karar verilemezliğin sonucu kararların buyruk haline gelmesidir. Bu yüzden karar verilemezlik bir engel olarak değil yeniyle karşılaşmanın gerekli bir yolu olarak görülür. Varlığın sadece tutarlı bir çokluk olduğu söylenebilir ve tutarlılıklar kararlar üzerine kurulur. Burada Badiou felsefesinin özü, ana buyruğu dogmatik olmayan bir buyruk olan Hakikatler Etiğini önermektir: “Karar verilemez olan şeyin bakış açısından karar ver”. Bir başka deyişle nihai amacı yeninin verili bir yapı üzerine getirdiği etkileri şart koşturmak olan bir karar.⁵³⁰

Sonuç olarak; Badiou’nun sisteminin onun genel bir ontoloji olarak küme teorisine karşı görünürdeki “saf” matematik eğilimlerine rağmen, genelleştirilmiş bir etiğe karşı gelişmekte olduğu görülür. Ancak Badiou’nun hakikatler etiğinin bu çıkarımsal ontolojide köklendiği de unutulmamalıdır. Çünkü Hakikatler Etiği için hakikatin ortaya çıkması boşluk kavramına bağlıdır. Boşluk varlığın çıkarımsal/eksiltici (subtractive) eklentisidir. Boşluk bir’den çıkarmanın /eksiltmenin durum içindeki adıdır.⁵³¹ Badiou’da karşılaşılan şey olanaksızın olanaklılığına dayanan Lacancı gerçeğin etiğinden türeyen bir hakikatler etiğidir ya da siyasi alanda eşitlik etiği. Gerçeğin etiğinde ise gerçeğe bütün erişimler, karşılaşmanın düzenidir ki olay ile

⁵²⁷Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 27.

⁵²⁸Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 36.

⁵²⁹Badiou, “On Subtraction”, *Theoretical Writings*, 109.

⁵³⁰Gabriel Riera, “The Ethics of truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou’s Philosophy”, 95.

⁵³¹Badiou, *Being and Event*, 66; bkz., Riera, “The Ethics of truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou’s Philosophy”, 95.

karşılaşılır. Bu karşılaşmaya sadık olmak Hakikatler Etiği'nin temelidir. Etik buyruk bu karşılaşmaya uygun olarak: “Karşılaştığın şeyi asla unutma” ya da “Devam et!” olur. “Devam et!” sadakatin formülü olarak olaya sadakati salık verir. O zaman Badiou'nun Hakikatler Etiği bir hakikat sürecini sadık bir şekilde devam ettirme prensibi etrafında kurulur ya da bu prensibe odaklanır. Sadakat gibi bir etik (dini değilse) terimin Badiou'nun sistemi çerçevesinde bu kadar önemli olmasının nedeni, onun etik özneleştirilmenin temel işlemcisi olarak işlev görmesi gerçeğinde yatar. Yani eğer bir sadakat süreci varsa özne vardır ya da özne sadakati yoluyla bir olaya tutarlılık kazandırıyor varsa var olur.⁵³² Etik teorisinin siyaset tarafını sadakat kavramı etrafında inşa eden Badiou, siyaset üzerinde etik bir perspektife imtiyaz tanır. Sonuç olarak siyasi eylem birinin düşüncüsü ve edimi yoluyla özel bir olaya sadık kalan etiksel hatta yarı dini bir çaba olur. Bu şekilde siyaset aslında sadece siyaset değil aynı zamanda bilim, sanat ve aşk'ta etiğin küme teorisinden sessizce devraldığı öncü ya da ilk felsefe rolü aracılığıyla “Devam et!” buyruğuna itaat eder. Bu nedenle de onun *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* kitabı sisteminin köşe taşına dönüşür.⁵³³ Bundan dolayı Badiou siyasetin etikleştirildiği eleştirilerine maruz kalır. Hatta Simon Critchley *Sonsuz Talep*'te Marks'a bu paralelde bir eleştiri getirir. Şöyle ki ona göre Marks komünizmi ontolojik bir kategori olarak verir. Oysa siyaseti herhangi bir ontolojiye bağlayamayız ya da kendi ifadesiyle “ontoloji ile siyaset arasında geçişlilik yoktur.”⁵³⁴ Zizek'in de aynı temele vurgusu vardır. Ona göre Badiou Postmodern anti-Platonik dediği anlayışla bir karşıtlık içerisindedir. Bu karşıtlık herkesçe aşikârdır. Bu anlayışta siyaseti ya da siyasi bir hareketi metafizikten hareketle temellendirme tarzının vaktinin geçmiş ya da çağının sona ermiş olduğu savunulur ve bu tarz bir göndermenin totaliter sonuçlara yol açacağı iddia edilir. Bu postmodern kanaatler ya da doxa karşısında Badiou küresel olumsuzluğun günümüz koşullarına uygun evrensel bir Hakikat siyasetini yeniden sahneye koymaya çalışır. Bu amaçla da felsefeyi olduğu gibi metafiziği de “çoğulluğun ve olumsuzluğun etkisi altındaki modern şartlar altında rehabilite eder: Varlık'ın zamansal işleyişine karşın, Hakikat 'ezelidir' ve 'meta'dır; Varlık'ın pozitifliğini aşan başka bir boyutun o ânsızın parlamışlığıdır.”⁵³⁵ Oysa Badiou'da felsefe kendisini bilim,

⁵³²Marchart, 123.

⁵³³Marchart, 128.

⁵³⁴Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti*, 112-114.

⁵³⁵Zizek, *Gıdıklanan Özne*, 159.

sanat, siyaset ve aşkın üst dili olarak kurar ve sadece siyaset değil bu dört alan ontolojiye ve sonuçta etiğe indirgenir.

2.4.1. Kötülük Problemi

Felsefe tarihinin kötülük kavramı ile ilgili seyri iki döneme ayrılabilir. Belli bir döneme kadar kötülük kavramı teodise tartışmaları bağlamında ele alınırken bir noktadan sonra bu kavram farklı bir boyuta yani *radikal kötülük* kavramına taşınır. Badiou, radikal kötülük temalarından bağımsız hareket eder. Onun bu noktada hareket noktası Hakikatler Etiği'dir. Badiou'nun ifadesiyle kötülük genel itibariyle “yalan, cehalet ya da ölümcül bir budalalık” olarak görülse de kötülüğün kökeni ona göre hakikat sürecinde aranmalıdır. Yani eğer “karar verilemez noktada bir hakikat aksiyomu, ayırt edilemez noktada bir hakikat yolu, türeyimsel olan için bir varlık beklentisi ve adlandırılmayan noktada bir adlandırma zorlaması” varsa o zaman bir kötülükten bahsedilebilir.⁵³⁶ Kötülüğün varlık koşulu hakikat sürecidir. Hakikat sürecinde de bu dört olumsuz nokta özellikle öne çıkar.

Badiou kendi kötülük anlayışı ile ilgili bazı genel ilkeler öne sürer. Bu genel ilkelerden hareketle onun kötülük kavramı ile ilgili aşağıdaki gibi bir taslak çizilebilir:

1)“Kötü vardır.” Burada kötünün varlığının ilan edilmesi Badiou'da kötünün Platon'da ya da birçok filozofta olduğu gibi iyinin yokluğu ya da eksikliği olarak görülmediği anlamına gelir.

2)Badiou kötüyü insan hayvanın davranışlarındaki şiddetle karıştırmamak gerektiğini vurgular. Bu şiddet hayvanlarda olduğu gibi planlanmış ya da amacı zarar vermek olmayan doğal döngünün bir gereği olarak gerçekleşir. Bu anlamda Rousseau'ya bakılabilir. Çünkü onun radikal kötülük ile ilgili olarak altını çizdiği gibi burada söz konusu olan “kötülüğe dokunmak değil bizatihi kötülüğü kendine amaç edinmektir” ki bu yönüyle kötülük hayvanlardaki şiddetle karıştırılmaz. İnsandaki bu doğaya uygun düşmeyen ve aşırıya kaçma eğilimi tam anlamıyla kötülüğü tanımlar.⁵³⁷

3)Badiou'ya göre *Radikal kötülük* yoktur. Felsefe tarihinde Radikal kötülük kavramı ile ilgili olarak özellikle Kant ve Arendt ismi öne çıksa da Rousseau bu

⁵³⁶Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 34.

⁵³⁷Ferry, 96-98.

anlamda Kant öncesine yerleştirilebilir. Çünkü Rousseau insan doğasını incelerken temel bir tartışma bağlamında hayvanla mukayeseli olarak insanın temel niteliklerini belirlemeye çalışır. Bu iki canlı yani insan ve hayvan arasındaki ayrımı *özgürlük* ve *mükemmelleşme* gibi iki temel ölçütten hareketle yapar. İlk olarak özgürlüğe bakıldığında hayvan doğa tarafından öyle bir belirlenmiştir ki bu yasaların dışına çıkamaz. Böyle yasalarla çevrildiği için özgür değildir ve kendini aşım gösteremediği için de mükemmelleşemez. Yani hayvan doğayla birdir ve onu aşamaz. Oysa insana bakıldığında insanın doğa tarafından programlanamayan bir yönü mevcuttur ya da insan doğa tarafından tümüyle programlanamaz. Çünkü o kendi kendisini aşabilen bir varlıktır. Kötülük olgusu Rousseau'nun, insan iradesinin doğa karşısı ve dolayısıyla da hayvanlardan farklı bir karakter gösterdiği tezine paralel olarak çeşitlilik gösterir. Yani doğada şahit olduğumuz kötülükle insanda şahit olduğumuz, onun iradesinden kaynaklanan kötülüğün farklı olduğu görülür. İnsana özgü olan bu kötülük Rousseaucu bir bakışla; “sadece “kötülüğe dokunmak” değil, bizatihi kötülüğü kendine amaç edinmektir, ki bu ikincisinin ilkiyle uzaktan yakından ilgisi yoktur.”⁵³⁸ İşte bu kötülüğe radikal kötülük denilebilir. Rousseau'nun ardılı olarak Kant da kötülüğü geleneksel anlayışta olduğu gibi negatif olarak iyinin eksikliği anlamında değil de “insan doğasının bir eğilimi olarak kavramsallaştırır”.⁵³⁹ Badiou'da kötülükle ilgili böyle bir beklenti içerisindedir. Kant'ın radikal kötülükten anladığı “görevin gerektirdiğini yapmama, ahlak yasasına uymama eğilimidir (Hang). Aslında, Kant'ın *Böse'yi** nitelendirmek için *radikal* sıfatını kullanmaktaki amacı, bu eğilimin insan doğasından, özellikle istencin (Willkür) yozlaşmasından *kaynaklandığına* işaret etmektedir; *radikal*'in özgün, etimolojik anlamına başvurmaktadır. Kant'ın bundan daha öte bir şeyi kastettiği yönünde hiçbir kanıt yoktur.”⁵⁴⁰ Öyleyse denilebilir ki gerek Rousseau gerek Kant için İnsan özgürlüğünün ya da onun hayvanlardan farklı olarak aşırıya kaçabilen bir varlık olduğunun göstergelerinden biri de radikal kötülük olgusu ya da fenomenidir.⁵⁴¹ O zaman bu radikal kötülük, Kant'ın dediği gibi “nedensel bir etki tarafından koşullanmamış olduğunu” ya da insana özgü olduğunu söylemek anlamında

⁵³⁸Ferry, 93-97.

⁵³⁹İmge Oranlı, “Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e “Kavranamazlık Mefhumu”, *Cogito*, Sayı: 86, 214-227, 223.

*Almancada bu kavram *Kötü* anlamına geliyor.

⁵⁴⁰Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük*, (Çev.: Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin), Varlık Yayınları, İstanbul 2010, 42.

⁵⁴¹Ferry, 96-97.

radikaldir.⁵⁴² Bundan dolayı Alenka Zupancic'in ifade ettiği üzere Kant'taki biçimiyle radikal kötülüğü Holokost ile birlikte ya da buna atıfla ele almak radikal kötülüğü kendi merkezi temasından, özünden uzaklaştırmak anlamına gelir.⁵⁴³ Yine Levinas, Kant'ı doğrular biçimde sadece varlık olsaydık ahlaki ilkelerin ya da iyi-kötü kavram çiftinin mümkün olamayacağını çünkü bu kategorilerin sadece “etik buyruklara tepki vermeye muktedir olan” varlık olarak insanlar için geçerli olduğunu söyler. Badiou'da Kantçı tanıma benzer bir şekilde insanın “zaten olduğu Ölümsüz hâline gelmeye muktedir olduğu sürece” kötünün var olduğunu söyler.⁵⁴⁴ Yani henüz özne olamamış insan-hayvan için ne iyi vardır ne de kötü. Tam da bu noktada Nietzsche haklı çıkar. İnsan bu aşama da hem iyiye hem de kötüye karşı yabancıdır. Yani Nietzsche iyi ve kötünün tek başına bir anlam ifade etmediğini, onların kişinin seçimleri ve arzuları sonucu oluştuğunu söyler. Aynı şekilde Badiou'da iyinin ve kötünün insan hayatına ancak insanın hakikat sürecine katılabildiği ya da özne olma azim ve kararlığı gösterebildiği zaman dahil olabildiğini söyler. Badiou için ne zaman ki özne ve hakikat ortaya çıkarsa iyi-kötü kavram çifti de görünür olur. İyi ve kötü, insan-hayvanın üzerindedir. İnsan hayvan tekil hakikatleri üreten özne olmaya yükseldiği an iyi ve kötü onun için mümkün hale gelir. Diğer taraftan Nietzsche üstinsanlık hayaliyle iyinin ve kötünün ötesine geçmeyi planlar. Badiou için bu mümkün değildir: “Hiçbir hayat, hiçbir doğal güç İyi ile Kötü'nün ötesinde olamaz. Bunun yerine, insan hayvanınki de dahil her hayatın, İyi ile Kötü'nün *aşağısında* olduğunu söylememiz gerekir.”⁵⁴⁵ İnsan hayvan *aşağısında* olduğu iyi ve kötüye, hakikat prosedürünün öznesi olarak erişir.

Ancak radikal kötülüğün önemli bir ismi olarak Arendt için radikal kötülük *özel, idrak edemeyeceğimiz* türde bir kötülük biçimidir. Onun radikal kötülük anlayışının temelinde üç temel fikir vardır: *gereksizlik, kendiliğindenlik ve çoğulluk*. İlkinde insanlar insan olarak gereksiz kılınır. Bu gereksiz kılma faaliyeti için “totaliter rejimlerin laboratuvarları” olarak gördüğü toplama kamplarını adres olarak gösterir. İkincisi birinciden hareketle insanı insan olarak gereksiz kılmak onu dönüştürmeyi onun kendiliğini, insanlığını ortadan kaldırmayı içerir. İşte insanı insan olmaktan alıkoymaya çalışan bu çaba Arendt'in deyimiyile korkunç bir deneye hizmet eder. Üçüncüsünde ise

⁵⁴²Bernstein, 44.

⁵⁴³Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, 103.

⁵⁴⁴Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 71.

⁵⁴⁵Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 65.

kadiri mutlaklık ile *çoğulluğun* nasıl uyuşmaz olduğu ve böyle olduğu için de çoğulluk için bir tehlike arzettiği ileri sürülür. Bu üç aşama ile tamamlanan radikal kötülük Arendt için diğer suçlar gibi bir suç olarak ele alınamayacağı gibi insanın bencillik gibi anlaşılabilir yönlerinden hareketle de açıklanamaz. Ancak Arendt'in bu radikal dediği kötülüğün insandaki ortaya çıkışını ya da insandaki komuta merkezini açıklama noktasında eli boştur. Bernstein'in deyişiyle; "Nazi suçlarını ve daha genel olarak totaliter rejimlerin suçlarını anlamaya uygun olan kategoriler hangileriydi?"⁵⁴⁶ Aslında kötülüğün boyutu ile ilgili olarak insanın *anlama* ve bilme arzusuna rağmen kötülük, düşünceyle anlaşılmaktan uzaktır ya da onu anlamlandırma çabaları beyhude kalır. Arendt burada haklıdır. Kant da kötülüğün kavranılamazlığı noktasını ifade eder. Ancak Kant'ta kötülüğün kavranamazlığı insanın özgür seçimi ile gerçekleştiği için son noktada "özgürlüğün kavranamazlığı" anlamına gelir.⁵⁴⁷ Diğer taraftan ister bir soykırım olsun ister adam öldürme bu tarz faaliyetler İnsanın aşırılığının, vahşetinin ne ilkidir ne de sonu. Arendt bu kavramı doğal olarak tarih sahnesinde bizzat yaşadıkları ve şahit olduklarından hareketle tanımlar. Belki de o da Levinas gibi masumiyetin ayartıcılığına kapılıp geçmişin izlerini kolayca silemeyecektir. Badiou *Etik* kitabında kendi kötü kavramsallaştırmasını yapmadan evvel Kötünün varlığı üzerine özellikle de Arendt'in radikal kötülüğü ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunur. Badiou'ya göre *Radikal kötü* düşüncesinin temelleri Kant'a kadar geri götürülebilmesine rağmen tek bir örnek üzerine inşa edilir: "Nazilerin Avrupa'daki Yahudileri imha edişleri". Arendtçi felsefenin ateşlemesi bu örnekle yapılır. Badiou buradaki örnek kavramının radikal kötülük taraftarları için sıradan bir örnekle aynı olmadığını altını çizer. Çünkü onlar için bu tarihte cereyan eden kötülük "benzersiz, rakipsiz" ve "aşkın ya da dile getirilemez" olanı temsil etmesinde dolayı Radikal Kötü adlandırması yapılır: "Yahudilerin imha edilmelerinin ve Nazilerin bir eşinin daha olmadığı ve onları başka bir şeyle karıştırmanın bizzatı bir kirlenme olduğu da sürekli hatırlatılır." Badiou için bu radikal kötü anlayışı bünyesinde bir *paradoks* barındırır: "Ölçünün kendisi ölçülemez olmalı, ama aynı zamanda sürekli olarak da ölçülmelidir. (...) Bu suç, nihai olumsuz örnek olarak taklit edilemez, ama her suç onun taklididir." O zaman Badiou

⁵⁴⁶Bernstein, 259-269.

⁵⁴⁷Gordon E. Michalson, "The Inscrutability of Moral Evil in Kant", *The Thomist*, C51,S.247. Bu çeviri İmge Oranlı'nın "Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e "Kavranamazlık" Mefhumu" makalesinden alıntılanmıştır. Oranlı, 223.

için bu radikal kötülük Levinas'ın *Bütünüyle Öteki*'si gibi dine aittir, Kötünün “dinî bir edayla mutlaklaştırılması” ile ilgili bir teşebbüstür. Bu nedenle Badiou'ya göre böyle bir kötülük türü gerçek anlamda var değildir.⁵⁴⁸ Yani Arendt'in radikal kötülük anlayışı Badiou'nun vurguladığı üzere “belirli bir tarihsel fenomene” işaret ederken, Kant'ın radikal kötülük dediği şey beraberinde “evrensellik ve nesnelliği” de getirir.⁵⁴⁹

4)Burada ise Badiou, iyinin kötüye dayandırılmaması gerektiğini söyler. İnsan hakları etiğinde olduğu gibi İyiyi kötünün perspektifinden değil tam tersine Kötüyü iyiden dolayısıyla “biri”nin bir hakikat-süreci tarafından yakalanması perspektifinden kavradığımız takdirde sıradan yırtıcılıktan ayrı bir şey olarak görülebilir.” Badiou, kötülüğü geleneksel anlamdaki şekliyle ya da Platoncu tarzda ele almaz. Çünkü Platon iyiyi, kötülükten hareketle açıklar:

Ama iyi kötünden dolayı sevilir, değil mi. Sorunu şöyle koyabiliriz: Demin sözünü ettiğimiz üç türden; iyiden, kötünden ve ne iyi ne kötünden ikisi kalsa da, üçüncüsü olan kötülük kayboldu ve artık ne bedene, ne ruha, ne de ne iyi ne de kötü olan öbür şeylere kötülük yapamazsa, bu durumda iyi bize hala yararlı olabilir, bir işimize yarayabilir mi? Gerçekten hiçbir şeyden kötülük görmezsek, hiçbir şeye gereksinmemiz de kalmaz. O zaman iyiyi kötülükten dolayı, kötü, bir hastalık, iyi de onun devası olduğu için arayıp sevdiğimizi açıkça görürüz.⁵⁵⁰

Badiou için bu tarz bir kötülük tanımlaması kabul edilemezdir. Tam aksine kötüyü iyinin bakış açısından ele almak gerekir. Ama bu kötüyü yok saymak ya da iyinin yokluğu olarak görmek değildir. Eğer kötü iyiyi öncelense etik “tacizkar müdahalelere karşı korunma” tavrından öteye gidemez. Etik böyle bir savunmacı tavır bir anlamda statükonun gerekçelendirilmesi olarak görülür ve muhafazakâr olarak nitelendirilir.⁵⁵¹ Başka bir deyişle kötüyü önceleyen bir iyi varsa bu insanın iki ayaklı tüysüz bir hayvan olmasından değil “ölümsüz bir tekillik” olmasından kaynaklanır.⁵⁵²

5)Badiou'ya göre kötü, insan hayvana değil, özneye ait, ona bağlı olarak ortaya çıkan bir kategoridir.

6)“Ancak insan zaten olduğu Ölümsüz hâline gelmeye muktedir olduğu sürece Kötü vardır;”

⁵⁴⁸Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 67-69.

⁵⁴⁹Oranlı, 225.

⁵⁵⁰Platon, *Lysis*, 220c/d, 383.

⁵⁵¹Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 142.

⁵⁵²Aicha Liviana Messina, “İnsani Olanın Gözüpekliliği Levinas & Badiou: etik üzerine bir çatışma”, (Çev. H. İlksen Mavituna), *Monokl*, 344.

7) Hakikatler etiği ise “sadakate sadakatin tutarlılık ilkesi ya da “Devam et!” düsturu olarak” tekil hakikatlerin mümkün kıldığı Kötü’yü ortadan kaldırmaya çalışan şeydir.⁵⁵³

Öyleyse kötülük kavramı ile ilgili olarak şu söylenebilir; İyi-kötü kavramları insan-hayvan için değil özne için mümkündür. Badiou iyi kavramını hakikatlerle özdeşleştirir. Yani Badiou için iyi ne evrensel bir yasadan gelir ne de kendi başına bir amaçtır o hakikat süreciyle belirlenir.⁵⁵⁴ Badioucu bir ifadeyle; “Kötü, eğer varsa, hakikatin gücünün zapt edilemeyen bir sonucudur.”⁵⁵⁵ O hâlde Badiou’da kötülüğün varlığı koşulludur. Buna ilaveten burada altı çizilmesi gereken bir nokta da Badiou nasıl ki iyiyi ve kötüyü insan hayvanın üzerine yerleştiriyorsa aynı şekilde Platon da İyi İdeası’nı bütün her şeyin üstüne koyarak iyiyi ve kötüyü insanın, fenomene tabi olan yönüyle sonlu olan insanın, üzerine yerleştirdiği söylenebilir. Badiou, Platon’un “belirleyici olanın insandışı onaylama olduğunun ve kökten bir seçimi açığa çıkardığının” farkında olduğu için en önemli idea olarak İyi İdeası’nı verdiğini düşünür.⁵⁵⁶

Badiou için kötünün üç adı vardır: taklit ve terör, ihanet ile felaket. Bu üç kötü hakikat sürecine bağlı ve hakikatlerin olası bir boyutu olarak ortaya konulur.

2.4.1.1. Taklit ve Terör

Badiou ilk kötü tanımını taklit zemininde yapar. Buna göre kötü; “bir hakikatin taklit edilmesi sürecidir.” Kötünün çıkış noktası olarak hakikat sürecine baktığımızda bu sürecin başlatıcısı olaydır. Badiou için her yenilik bir olay değildir. Olayı olay yapan bazı temel nitelikler söz konusudur. Olay durumun doluluğunu değil, boşluğunu adlandırır. Bu boşluk varlığın tarafsızlığına ait olduğundan kimseye gönderme yapmadığı gibi kimseyi de dışlamaz. “Öyle ki bir olayın sonucunda doğan sadakat, tek bir durumdan içkin bir kopuş olmasına rağmen yine de evrensel bir hitap alanına sahiptir.” Ancak taklitte bu boşluk yerine doluluğa tarafsızlığın olduğu evrensel hitap alanından ziyade mutlak bir tikellik vurgusu vardır. Badiou’nun buradaki örneği,

⁵⁵³Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 71.

⁵⁵⁴ Nurten Kiriş Yılmaz, “Alain Badiou ve Etik”, Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.211-268), Hece Yayınları, Ankara 2016, 245.

⁵⁵⁵Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 66.

⁵⁵⁶Badiou-Zizek, *Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, 91.

Nazilerdir. Nazilerin iktidarı ele geçirdikleri yıl toplumsal olay anlamında bir kopuş olarak görülebilse de burada sadece Alman ırkına vurgu vardır. Bu olay taklittir. Bu taklide sadakat de “savaş ve katliam”dan ibarettir. Yine Pozitivizm, Stalinizm ve Çin Kültür devriminin sonraki aşamaları bu kötülük türüne örnek olarak gösterilebilir.⁵⁵⁷

2.4.1.2. İhanet

Hakikat sürecinde olay ortadan kalktığında ve izleri silinmeye başladığında – çünkü o “bir an parlayıp sönen bir eklenti”dir – insan hayvan karar verme edimiyle karşı karşıya kalır. Özne olarak ölümsüz olma ve insan hayvan olarak varlıkta sebat onu karşılayan iki seçenektir. İnsan hayvan taklitler tarafından bir ayartıya maruz kalır. Hatta öyle ki sadakati *terör* olarak görünür. Yani bir sadakat krizi söz konusudur. Tutarlılığın ilkesi olarak “Devam et” düsturu sekteye uğrama tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Eğer bu kriz noktasında insan hayvan kendisi tarafından oluşturulan hakikate düşman kesilirse bunun adı *iharet*’tir; ki bu kötülüğün geri dönüşü yoktur. Oysa burada insan-hayvandan beklenen “Yolunu kaybettiğin zaman bile, kendini artık sürece ‘yakalanmış’ hissetmediğinde, olayın kendisi bulanıklaştığında, adı kaybolduğunda ya da bir taklidi olmasa da bir hatayı adlandırmış gibi görüldüğünde bile devam et.”⁵⁵⁸

2.4.1.3. Felaket

Hakikatler mevcut durumun bilgisiyle aynı türde değildir. Ancak hakikat, yeni bilginin de kaynağı olarak bilgiye geri döner. Bu dönmede hakikat bilgiyi zorlar, onu dönüştürür; ki bu *hakikatlerin gücü* olarak görülür. Burada Badiou’yu yönlendiren temel bir soru vardır: “Bir hakikatin gücü, sadakat yolunu izlediği durumun içinde, bütüncül olma potansiyeline sahip midir?” Durum sonsuz unsurdan oluşan bir çokluktur. Hakikat durumu dönüştürürken onun iletişimsel kodlarını da dönüştürür. Yani durumu oluşturan unsurların adlarını da değiştirir. O zaman durumun dili olduğu gibi öznenin dili de mevcuttur. İşte sorumuzdaki hakikatin bütüncül bir güce sahip olması hakikatin durumun bütün unsurlarını “hakikat süreci perspektifinden adlandırma ve değerlendirme” yeteneğidir. Oysa hakikat bu tarz bir bütüncül güce sahip değildir.

⁵⁵⁷Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 76-81; bkz., Hallward, “İngilizceye Çevirenin Sonsözü”, 142.

⁵⁵⁸Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 76, 81-83.

Durumun, kanaatlerin içerisinde hakikatin zorlayamayacağı bir unsur, bir çokluk bulunur. İşte Badiou bu unsur ya da çokluğa *hakikatin adlandırılmayanı* der. Adlandırılmayan durumun dili için değil özne dili için adlandırılmayanıdır. Hakikatin gücünün bu şekilde mutlaklaştırılması, adlandırılmayanı zorla adlandırma teşebbüsü üçüncü kötülük türü olan felaketi ortaya çıkarır. Badiou'nun bu adlandırılmayan dediği şeylere örnekleri ise şunlardır:

...aşk söz konusu olduğunda, cinsel hazzın kendisine hakikatin gücüyle ulaşamaz. Bilhassa çelişkili olmayan düşünceyi temsil eden matematik için ise, adlandırılmayan şey tam da bu çelişkisizliktir: Bir matematiksel sistemin içinde hareket ederek, söz konusu sistemin çelişkisizliğini kanıtlamanın gerçekten de imkânsız olduğunu biliriz. Son olarak, cemaat ve topluluk siyasi hakikatin adlandırılmayanlarıdır: Bir cemaati adlandırmaya yönelik her “siyasi” girişim feci bir Kötülük’ün ortaya çıkmasına neden olur.⁵⁵⁹

Yani kötülük burada hakikatin adlandırılmayanı adlandırmaya yönelik bir girişim olarak felaket’tir. Buna ilaveten Zizek olaya sadakati de bu türden bir dayatma olarak görür. Çünkü ona göre olaya sadakat çoklu varlığa “yeni bir düzen dayatma çalışması” olduğu gibi Badiou'nun hakikat dediği şey de “bir durumun adlandırılmazı üzerine dayatılan bir “proje”dir”⁵⁶⁰

Sonuç olarak; üç kötüden taklit olayla bağlantılıyken, ihanet sadakatle ilişkilidir ve felaket de hakikati ilgilendirir. *Dünyaların Mantiği* bağlamında bu kötü figürlerin üç öznellik türü olan muğlak, reaktif ve sadık özne türüyle alakası incelenebilir. Muğlak özne olayı gizler ve bunun yerine aşkın bir güç arar. Böylece olayın yerine bir taklit kurar. Reaktif özne olaya tepki olarak etki eder. Yani olayı kabul eder ancak ona karşı mücadele etmek ister. Bu daimi bir ihanetin örneği olarak anlaşılır. Bunun nedeni olayın hakikatinin reaktif öznenin bilinçaltına kaydedilmesindedir. Felaket ise başından beri sadık öznenin kalıcı bir riski olduğu için sadık özne, nihayetinde felaketle ilişkilendirilir. Badiou'nun da *Koşullar*'da belirttiği üzere “[Bir] felaket varlığın eksikliğinden daha iyidir”. Birisi bir hakikate sadakatin bu hakikati mutlaklaştırabileceği riskini alması gerekir.⁵⁶¹

Hakikatler etiğinde Badiou, Platon'un erdem anlayışında olduğu gibi aşırılığa ya da kötülöklere karşı *feraset*, *cesaret* ve *itidal* olmak üzere üç erdem ve bu erdemleri birleştiren üst bir ilke verir; ki bu ilke de “Devam et” buyruğudur. Feraset birinci

⁵⁵⁹Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 83-88.

⁵⁶⁰Zizek, *Hiçten Az; Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, s.814.

⁵⁶¹Jan Voelker, “Ethics and Evil”, Steven Corcoran (Ed.), *Badiou Dictionary*, (ss.110-115), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, 115; bkz., Badiou, *Conditions*, 159.

kötülük türü olarak taklide kanmamayı buyururken; cesaret, ikinci kötülük türü olan ihanete karşı vazgeçme der. İtidalde ise bütüncül güç aşırılığına kapılmama noktasında uyarıda bulunulur.⁵⁶² Bu erdemlerin üst bir ilkesi olarak da Devam etmeyi salık verir. Badiou bu “Devam et” ilkesini en sevdiğim kitap dediği Samuel Beckett’ın *Adlandırılmayan* eserindeki şu ifadeden alır: “devam etmelisin, devam edemem, devam edeceğim.”

Badiou’nun hakikat teorisi ile ilgili olarak *doğruluk/hakikat* kavramıyla alakalı bazı eleştiriler yapılır. Bu eleştirilerden birine göre olayı doğruluk/hakikat olayı olarak adlandırmak “bir tür ahlaki gerçekliği” savunan biri için uygun değildir. Buna göre, hakikat/doğruluk yerine *gerekçelendirme* kavramı önerilir. Çünkü olayı olay yapan herkese hitap etmesi, evrenselleştirilebilir olması – ki Nasyonal Sosyalist devrimi sadece belli bir ırka hitap ettiği için hakikat olarak görmeyip bir kötülük türü olan ihanete örnek olarak verir – ise gerekçelendirilmiş olduğunu söyleme anlamında gerekçelendirme kavramının diğerlerine tercih edilebileceği iddia edilir.

Kötülük noktasında sonuç olarak “Her-şeyi-söyleme” arzusu Badiou’da kötülük olarak ortaya çıkar.⁵⁶³ Yani kötülük Hakikat teorisine bağlı olarak ondan hareketle tanımlanır. Kötülüğün kontrol altına alınabilmesi hakikatin kudretinin ölçülü olabilmesine bağlıdır. Bu ölçülülük hakikatin dört olumsuz kategorisiyle – Karar verilemez, ayırt edilemez, türeyimsel ve adlandırılmayan – sağlanmaya çalışılır. Badiou olay felsefesiyle yani olasılık figürüyle Post-temelci bir konuma yerleştirilirken, kötülük problemini ele alış tarzı itibariyle temelci olarak görülür. Çünkü Badiou’da kötülüğün özcülük ve temelcilik figürü olarak sunulduğu iddia edilir.⁵⁶⁴

2.5. ÇAĞDAŞ ETİK VE BADIÖU’NUN HAKİKATLER ETİĞİ

Son dönemde, etikte varolan temellerin havaya uçurulmasıyla birlikte onun üzerinde inşa edileceği bir zeminin yokluğu çağdaş felsefenin temel problemidir. Marko Zlomislic bu problematik için iki seçenek olduğunu ileri sürer: Kendini Gerçekleştirme (Self-realization) Etiği ve Sorumluluk (Responsibility) Etiği. Nietzsche, Deleuze ve Foucault, Kendini Gerçekleştirme Etiği başlığı altına yerleştirilirken; Levinas, Lyotard

⁵⁶²Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, 92.

⁵⁶³Badiou, *Sonsuz Düşünce*, 35.

⁵⁶⁴Marchart, 126.

ve Derrida ötekine karşı bir Sorumluluk Etiğine dahil edilirler. Elbette, bu filozoflar arasında ahlak düşüncesi farklılıkları vardır ve bu tek başına bir karmaşık muamele görmeyi hak etmektedir.⁵⁶⁵

2.5.1. Kendini Gerçekleştirme Etiği

Kendini Gerçekleştirme Etiğinin değerler için belirleyebileceği temel, *yaşam* olabilir. Bu ise aşkınlıktan ziyade içkinlik anlamına gelir.

İster Spinoza'nın *conatus*'u ister Nietzsche'nin güç istenci olsun, yaşam bizi değerler belirlemeye iter. Yaşam kendini bizim değerlerimizle yorumlar; ya da diğer bir deyişle, dışa vurur. Yani dünyayı bir arada tutan – adına ister Tanrı deyin ister akılcılık – aşkın bir yargı değil, içkin bir istençtir. Yaşam olmadan hiçbir şey mümkün olmayacağından, değerleri yaşam perspektifinden, içkinlik perspektifinden görmek gerekir.⁵⁶⁶

O halde burada Spinoza'nın *conatus essendi* ve Nietzsche'nin güç istenci kavramları önemli bir başvuru noktasıdır. Spinoza'nın *Ethica*'da kullandığı *conatus essendi* kavramı, kişinin kendi varlığını koruma ve sürdürme çaba ve eğilimi olarak tanımlandığı gibi kişinin kendi varlığına yönelik olarak yürüttüğü ve sadece “belirli ve sınırlı değil, belirli ve sınırlı olmayan zamanı da içerir.” *Conatus*'un önemi onun temel bir duygu olarak arzuyu belirlemesidir. Bu nedenle bir Öteki düşünürü olarak Levinas bu *Conatus essendi* kavramını “kendi varlığını başka her şeyin üzerinde görmenin meşrulaştırılması” olarak görür ve eleştirir: “İşte ontoloji ve siyaset, böyle bir varlık fikrinde temellendiği içindir ki varlığın özgürlüğünü ve kendini koruma hakkını, öteki'ne karşı sorumluluklarından üstün tutacaktır – oysa öteki'ne karşı sorumluluk ‘adalet’in temelidir.”⁵⁶⁷ Buradan hareketle Kendini Gerçekleştirme etiğinde öne çıkanın kişinin özgürlüğü ve kendini koruma hakkı olduğu söylenebilir. Buna göre etikte öteki'den ziyade kendine yönelik ilginin belirginleştiği ve arzunun öne çıktığı etik anlayış olarak Kendini Gerçekleştirme etiği Nietzsche, Foucault ve Deleuze gibi üç önemli figür üzerinde yoğunlaşır. Bu üç isimden ilk olarak Nietzsche'ye bakalım.

Felsefe tarihi içerisinde kuşkunun üç temel isminden – Nietzsche, Freud, Marx – biri olarak görülen Nietzsche'nin tüm felsefi yaşamı göze alındığında iki genel tavrı olduğu söylenebilir. İlk tavrı; nihilizmi kucaklayan ve yaşamın, ahlakın anlamsızlaştığı ve köklerinden edildiği bir tavrı iken bunun alternatifi olarak verilen diğer tavrı “sadece

⁵⁶⁵Marko Zlomislić, *Jacques Derrida's Aporetic Ethics*, Lexington Books, United Kingdom 2007, 83.

⁵⁶⁶Diken, 47.

⁵⁶⁷Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, 37.

isabet almış dinsel Ortodoksluktan gelecek nihilizm tehdidini öngördüğü (onun ünlü “Tanrının ölümü” öne sürümü) ve yaşamı, bilgi ve ahlakı olumlamaya yeni bir yaklaşım üretmeye çaba gösterdiği” tavidir.⁵⁶⁸ İlk tavrı ya da duruşu nihilist olarak adlandırılabilir. Bu tavır Nietzsche’nin anti-temelci olarak felsefede yaptığı kısa-devreleştirme ya da çekiçle felsefe yapma olarak da bilinir. Nietzsche felsefesinde çekiç, “provakatif kök-eğretilemesi” olarak işlev görür.⁵⁶⁹ Diğer taraftan ikinci tavrında ise nihilizm tehdidini bertaraf etmeye ve yaşamın olumlanmasını aşkınlığa başvurmaksızın sağlamaya çalıştığı anti-nihilist bir yaklaşım sergiler. Bu minvalde *ebedi döniş, güç istenci, üstinsan ve amor fati* Nietzsche’nin başvurduğu temel kavramlardır.

Anti-temelci anlayışın başlatıcı isimlerinden biri olarak Nietzsche’nin temelci düşünceye dayalı geleneksel ahlaki anlayışlara karşı yıkıcı tavrı herkes tarafından bilinir. Ancak o bir ahlak karşıtı olmasına rağmen bir taraftan da etik bir anlayışa sahiptir. Berkowitz’in Nietzsche ile ilgili kitabının başlığı tam da bu ikilemi özetler: *Bir Ahlak Karşıtının Etiği*. Aslında bu iki zıt tavır birbirini tamamlar. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te Zerdüşt’ün dediği gibi “iyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen, önce bir yok edici olmalıdır ve değerleri paramparça etmelidir”.⁵⁷⁰ Yani Nietzsche putları kırmakla işe başlar. Nietzscheci düşüncenin temeline ahlak ile ilgili kendi varsayımıyla ahlakta bugüne kadar ki mevcut anlayış arasındaki bir gerilim damgasını vurur. Nietzscheci varsayım, ahlakı “insan istencinin bir yaratusı” olarak görürken mevcut ahlak “arzuların, insan tiplerinin ve yaşam biçimlerinin bağlayıcı bir sıradüzeninin varolduğu” üzerinde ısrarla durur. Nietzscheci öfkenin yöneldiği nokta ve nihilizmin kökleri Hristiyan ahlak yorumunda yatar. Ahlaki alanda yapılan bir soruşturma ve Hristiyanlığın sonu ile birlikte “Tanrı gerçektir” inancı “her şey sahtedir” inancına yerini bırakır. “Tanrı gerçektir” inancı Nietzsche için bir hakikatperestliğin ifadesidir. “Öteki taraf diye bir yere kaçmaya çalıştıktan sonra artık hiçbir yaptırım gücü olmayan dünyanın ahlaki yorumunun sonu, nihilizme götürmektedir.” Her şey bir anlam kaybına uğrar. Aslında ahlaklılık “pratik ve teorik nihilizm” için bir panzehir olsa da ahlaklılıktaki hakikatperestlik her şeyin sahte olduğu bir hale dönüşünce insanlarda her

⁵⁶⁸Chris Bateman, *Kaos Etiği*, (Çev.: Senem Babaoğlu), Doruk Yayıncılık, 2017, 91.

⁵⁶⁹Utku, “Çekiçle Felsefe Yapmak”, 10.

⁵⁷⁰Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.: Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, 113.

şey anlamını yitirdiği gibi bir boşunluk duygusu peydah olur. Bu boşuna kelimesi de zaten nihilizmin genel niteliğini meydana getirir.⁵⁷¹ Ayrıca Hristiyan ahlakı Nietzsche için bir anlamda Platonizmi ya da metafiziği sembolize eder. Bu nedenle genelde felsefeyi özelde ahlakı bu putlardan temizlemeye çalışır. Diğer taraftan Nietzsche putları temizledikten sonra bu ikilem temelinde insanın istencinin gücünü olumlayan ve *yücelten* bir *yaratıcılık etiği* ileri sürer.⁵⁷² Bu yaratıcılık etiği onun *Tanrı'nın ölümü*'nü ilan eden anlayışında temellenir. Yani, bu etikte ahlakın kapsamına dahil edilen her şeyin – değerlerin, iyi-kötü kavramlarının – insanoğlunun bir icadı ya da yaratımı olduğu iddia edilir. O zaman yapılması gereken istence “mutlak bir özgürlük ve üstün bir güç” temin etmektir. Nietzsche ilkin istencin yaratıcılığını sağlayabilmek için onu özgürleştirilmesi gerektiğinin farkındadır. Bunun için de istenci, özgürlüğünü kısıtlayan belirlenimlerden kurtarmaya çalışır. Özgürleşme yolunda modern çabada üç önemli dönüm noktasının olduğu söylenebilir; ilk nokta siyasal özgürlük olarak *kavranan* özgürlüktür ki bu genel itibariyle toplumsal sözleşme kuramlarıyla sağlanır. Çünkü bu kuramlarla esas olarak bireyin, toplumdaki önce geldiği gösterilmeye çalışıldığı gibi insanın siyasal özgürlüğüne de vurgu vardır. İkinci nokta “özerklik olarak kavranan özgürlüktür” ki bu özgürlüğün vuku bulması büyük oranda Kant'ın ahlak anlayışıyla mümkün olur. Siyasi bir özgürlükten ziyade ahlaki bir özgürlüğe vurguyla dikkatleri siyasi alandan ahlaki alana kaydıran Kant özgürlüğü “özerklikle ve insanın kendi kendine koyduğu ve evrensel kabul ettiği ahlak yasasına saygı göstererek hareket etmesi” şeklinde tanımlar. Üçüncü ve son dönüm noktası “özgürlük ve yaratıcılık olarak özgürlük” ki Nietzsche bu anlamda istenci kutsallıkta dahil her türlü bağımlılıktan kurtarmaya çalışır.⁵⁷³ İlk bakışta ahlak ya da siyaset bu anlamda insanın belirlenimleri olarak ön plana çıksa da Zerdüş bunların yanında *merhametsiz efendi* dediği zamanın istence dayatmalarına da dikkati çeker. İstenci bu zamanın determinizminden kurtarmak için önerilen, zorunluluk üzerinde hakimiyet kurmak ya da onu istence bağlı kılmaktır. Nietzsche'nin bu amaç için önerdiği çözümü ebedi dönüş öğretisidir.⁵⁷⁴ Olumlamanın yegâne vasıtası olarak görülen ebedi dönüşün tam anlamıyla kavranabilmesi için “fiziksel bir öğreti, etik bir öğreti ve bir seçici ontoloji öğretisi olarak” yorumlanması

⁵⁷¹Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, (Çev.: Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul 2014, nıntıs.25-28, 58.

⁵⁷²Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşısının Etiği*, (Çev.: Ertürk Demirel), Ayrıntı yayınları, 1988 İstanbul 2003, 23-24.

⁵⁷³Berkowitz, 369-370.

⁵⁷⁴Berkowitz, 296-297.

gerekir. Ebedi dönüşün etik bir öğretisi olması Tanrı'nın Ölümü ile kutsallığın ortadan kalkması ve hümanizmde işlemeze hale gelmesiyle insanın ahlaki alanda karşılaştığı problem ile alakalıdır. Her türlü temelini yerle bir olduğu bu çağda “iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak bir yana, daha da temelde, neyin yaşamaya değer olduğuna, neyin sıradan olduğuna” karar vermek söz konusu olduğunda Nietzsche yeni bir aşkınlık noktası oluşturmaksızın insana bu dünyadan hareketle ve oluşu olumlayan en yüksek olumlama olarak ebedi dönüşü verir. Bu ebedi dönüşle insanın hayatı olumlamasına ve kendini dönüştürme ve kendi değerlerini oluşturma noktasına vurgu yapılır. Bu da onun perspektivizmine ve oluş felsefesine uygun olarak çoğul ve dinamik bir benlik anlayışından hareketle bir etik geliştirdiği anlamına gelir. Bu da Nietzsche'nin kendini gerçekleştirme etiği başlığına dahil edilme nedenidir. Nietzscheci yaratıcı etiğin sakıncası bu etikte insanın kendi istenci olumlanıp, yüceltiildiği için ahlak son noktada “bir güç veya iktidara” dayanır.

Kendini Gerçekleştirme Etiğinin ikinci ismi olarak Michel Foucault'ya bakıldığında o, kendisiyle ilgili olarak insanlarda onun çalışmalarının daha fazla etik üzerinde yoğunlaştığı gibi bir izlenim olduğu söylenince o, bir filozofun siyasi düşüncesinin ya da tavrının yine filozofun *ethos*'unda aranması gerektiğini iddia eder. Yani onun siyasi düşüncesi doğrudan etik görüşüne bağlı olarak ortaya çıkar. Foucault siyasi bir amaçla “spesifik ve yaygın bir iktidar tipine karşı etkin bir direnişin kaynağı olacak olan bir öznelik biçimine” ulaşmak için etiğe yönelir.⁵⁷⁵ Bu nedenle yalnızca bir etik düşünürü olarak görülmekten ziyade etik olarak siyaset onun için daha söylenebilir.⁵⁷⁶ “Siyasi meseleleri kendiliklerimizin siyaseti” olarak düşündüğü için çalışmalarının son dönemi etik üzerine yoğunlaşır. Siyasi alanda yaşanan şu iki olay bu yoğunlaşmayı motive eder; 1978-1979 İran Devrimi ve Polonyadaki Dayanışma Hareketinin Doğuşu.⁵⁷⁷

O halde denilebilir ki Foucault felsefesindeki konular dönemlere göre şöyle ayrılabilir: 1960'lardaki bilgi sistemleri üzerine yoğunlaşan arkeolojik çalışma. 1970'lerdeki iktidar kipleri üzerine yoğunlaşan soykütüksel çalışma ve 1980'lerdeki

⁵⁷⁵Bernauer, 289-290.

⁵⁷⁶Foucault, “Siyaset ve Etik”, 271.

⁵⁷⁷Bernauer, 303-304.

benlik teknolojileri üzerine yoğunlaşan etik ve özgürlük.⁵⁷⁸ İlk dönemi belirleyen eserleri *Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler* onun hakikatle ilgili temasını ortaya koyar. İkinci dönemdeki *Hapishanenin Doğuşu ve Deliliğin Tarihi*'de onun iktidar biçimlerindeki cezalandırma ve gözetlemeyi incelerken son dönemdeki *Cinselliğin Tarihi* ise etik ilgiyi sunar.

Foucault'nun etiği klasik ahlâktan olduğu kadar Hristiyan ahlâkından da öğeler barındırır. Ama özellikle Grek felsefesine yöneldiği iddia edilir. Ancak bu onun “ne modern öncesinin bir idealleştirilmesini, ne de modern öncesine bir geri dönüşü”nü temsil eder. Onun etiği, kendini tanıma, bilme, geliştirme, dönüştürme gibi eylemlerden oluşan bir *Kendini oluşturma etiği* olarak adlandırılabilir. Çünkü o modern iktidar mekanizmalarına karşı bir mücadele sürdürürken bunun sadece bireyi devletten ya da onun kurumlarından kurtarma meselesi olmadığını aynı zamanda “kendimizi hem devletten hem de devletle ilintili olan bireyselleştirme türünden”de kurtarmak olduğunu düşünür.⁵⁷⁹ Foucault için bu mücadelede elzem olan etik ve estetikdir. Bunun nedeni yüzyıllar boyunca insanlara dayatılan bireysellik ya da özneleşme türlerine karşı koyarak insanın kendini geliştirmesi, dönüştürmesi, gerçekleştirmesi her şeyden önce etik ve estetik ile ilgilidir.⁵⁸⁰

Bu etik, modern ahlaki problemlerle benzeşmediği gibi “her bir ‘ben’in öznellesmesini sağlayacak bir özgürlük alanı” olmalıdır. Bu anlamda Foucaultcu etik “esrik bir düşünme ya da dünyevi bir mistisizm olarak betimlenebilecek entelektüel bir özgürlük pratiğidir.” Aslında buradaki mistisizm insanları şaşırtsa da genel itibariyle negatif teolojiye işaret etmek için bilinçli bir kullanımı ifade eder. Foucault'nun negatif teolojisinde yeni bir kutsallaştırma olarak kabul ettiği modernitenin insan figürü/tasviri eleştirilir. Foucault, Hristiyanlıktaki “kendilik kaygısı ile kendiliğin kurban edilmesini birleştiren” nefsin kurban edildiği ya da kendiliğin öldürülmesi anlayışına saygı duyar. Çünkü o zaten “kendiliğin nasıl bir hapishane olabileceğini” önceden fark eder. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesine paralel olarak insan ya mutlaklaştırılmaya yüz tutmuş bir varlık ya da Tanrı'nın yerine geçirilmeye çalışılan

⁵⁷⁸Douglas Kellner–Steven Best, *Postmodern Teori*, (Çev.: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 81.

⁵⁷⁹Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, (Çev.: Osman Akınhay), *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, 68.

⁵⁸⁰Demirtaş, 29.

doğal bir gerçeklik olarak kabul edilir. Tamamen Batı Hümanizminin bir projesi olan bu insan tasarımının uygulama yeri de zorunlu olarak tarihsel alan olarak belirlenir. Nitekim Comte'un insanlık dini tam da bu projenin bir yansımasıdır. Bu dinin Tanrısı insanlık iken yasası da gelişme ve ilerlemedir. Foucault'nun negatif teolojisi işte bu insana iman ya da insanı mutlaklaştırma projesinin bir yıkımıdır. Böylece Foucault'nun öncelikle neden tarihsel analize başvurduğu da daha anlaşılır hale gelir.

Foucault'ya göre etik yörüngeyi belirleyen temel iki soru vardır;

- I) Nasıl bir özne olmalıyız?
- II) Kendi kendimizi nasıl yönetmeliyiz?

Dikkat edilecek olursa her iki soru da temelde insanın kendiliğine yöneliktir. Foucault öznellik ve hakikat arasındaki ilişkileri “tarihsel bir düşünüm” içinde ya da içinde düğümlendiği tarihsel şemada ele almayı amaçlar. Bunun için başlangıç olarak *kendilik kaygısı* kavramını ele alır. Foucault kendilik kaygısını; “kendiyile ilgilenmek, kendi için endişe duymak” olarak tanımlarken bu kavramı Yunan düşüncesinin ünlü “kendini tanı” buyruğuyla mukayese etmeyi de ihmal etmez. Öyle ki, bu iki ifade geçmişte, çok fazla olmasa da zaman zaman yan yana gelme fırsatı bulur. Kendilik kaygısı kavramının unutulmasının nedeni Foucault'ya göre; “Kartezyen an” adı verilen bir kavramla ilişkilidir. Ona göre Kartezyen an kavramı vasıtasıyla bir taraftan “Kendini tanı!” ilkesi felsefi olarak yeni baştan ele alınıp, yorumlanırken öte taraftan “Kartezyen an” kavramı “kendilik kaygısı”nı vasıfsızlaştırarak onu modern felsefi düşüncenin ilgi alanından çıkarır ki, esasen Foucault'nun asıl ilgilendiği ve düşüncelerinde ahlaksal açıklamalara neden olan yer tam da burasıdır.⁵⁸¹ O, kendilik kaygısının ortaya çıktığı noktaları *Alkibiades* diyalogundan hareketle açıklamaya çalışır. Kendini gerçekleştirme, kendilik kaygısı etiğinin temelinde Platon'un “Kendini bil” buyruğu yer alır. Ona göre Platon'un *Alkibiades* diyalogundaki “Kendini bil” ilkesi ile birlikte söylenmesi lazım gelen bir ilke daha vardır. Bu ilke birinciyi tamamlayıcı bir nitelikte “kendine dikkat etmek” ilkesidir. Çünkü insanın kendisi için kaygı duyabilmesinin yolu bilgiden geçer. Bu kendi için kaygı duymak, kendiliğin bilgisi olduğu gibi “belli davranış kurallarının”, aynı anda “hakikat ve buyruk olan ilkelerin” de bilgisi demektir. Öyleyse kendi için kaygı duymak son noktada “hakikatlere sahip olmak” anlamına da gelir. Foucault bu

⁵⁸¹Michel Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi*, (Çev.: Ferda Keskin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, 3, 18.

noktayı etiğin hakikate bağlandığı yer olarak görür.⁵⁸² Foucault bu diyalogdaki kendilik kaygısı ile ilgili üç değerlendirme yapar. İlk değerlendirme iktidarın uygulanmasıyla ilgilidir. Yani kişileri yönetmeye çalışmadan önce kişi kendini yönetmeyi öğrenmelidir. İkinci değerlendirmede “ihtiyaç duyduğu tekhne’yi iyi yönetmesini sağlayacak sanatın” tanınması olarak pedagojik eğitim üzerinde durulur. Son değerlendirme ise, insanlardaki bilgi yetersizliği ve buna ek olarak cehaletinin farkında olmamak üzerinedir. Yani “kendini bilmeyen cehalet.” Bilindiği üzere tapınaktaki yazı da buna işaret eder. Sokrates’i bilgili yapan bildiklerinden ziyade, bilmediğinin farkında olmasıdır.⁵⁸³

Foucault’da, insanın kendisini geliştirme ve dönüştürmesinin etikten sonraki diğer yolu olarak işaret edilen sanata bakıldığında o, sanatın genelde nesnelere ilgili bir şey olarak düşünülmesini eleştirir. Buna ilaveten sanatın özelleştirilmesi ya da bu alanın uzmanlaştırılmasına karşıdır. Yaşantılarımız bir sanat eseri olamaz mı?⁵⁸⁴ Neden olmasın? Çünkü sanat, insan hayal edebildiği için var. Öyleyse hayal etmek toplumun belli bir kısmına indirgenemez; ki insanın hayattaki en büyük eseri kendi yaşamıdır. Her nefeste yeniden sabır ve sebatla adım adım işlediği en mükemmel belki de tek eseridir. İşte Foucault’ya göre “bir düşünürün ya da ahlaki bir aktörün kendisi oluşturması (ki bu yalnızca tarihsel çatışmalar sayesinde gelişiyor), bir programın yürütülmesinden ziyade bir sanat eserinin yaratılması olarak anlaşılmalıdır. Bu sanat eserinin enerjisi, bir esrimedir; insanın ve kendiliğinin bir aşkınlığıdır.”⁵⁸⁵ Aşkınlığın geçmişteki figürleri Nietzsche’nin Tanrı’nın ölümünü, sonrasında Foucault’nun insanın ölümünü ilan etmesiyle geçersiz kılınır. Ancak Foucault’ya göre bunların yerine yenilerini geçirmek gerekmez. Ona göre kişinin yaşamı için temel olan, insanın kendi beni ile ilişkilerinde gerçekleştirmesi gereken değişim ve dönüşümü “yaratıcı bir faaliyet” olarak sanat aracılığıyla yapmasıdır.

Sonuç olarak; Foucault için etik, insana “iktidar ilişkileri içerisinde bir öznelleşme alanı” açar.⁵⁸⁶ Çünkü Çağdaş Felsefede birçok filozof iktidar tarafından ihlal edilmemiş bir hareket noktası bulunup bulunmadığı üzerinde çokça kafa yorar. Foucault’da bu isimlerden biri olarak böyle bir kalkış noktasının bulunmadığını iddia eder. Bunun

⁵⁸²Foucault, “Özne ve İktidar”, 227.

⁵⁸³Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 35-41.

⁵⁸⁴Michel Foucault, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, *Seçme Eserler 2: Özne ve İktidar*, 203

⁵⁸⁵Bernauer, 289-290.

⁵⁸⁶N. Riahi’den aktaran Veli Urhan, 33.

nedeni iktidarın toplumun her yerine yayılmış ve insanın bu dağınık iktidar ile yan yana konumlandırıldığında bir ‘tahakküm kurumu’ ya da ‘iktidar yeri’ olmasıdır. Yani onun için iktidar her yerden gelir ve onun belli bir merkezi yoktur. Peki o zaman toplumun her alanına sirayet etmiş bu iktidarla mücadele mümkün müdür? Foucault için bu, iktidarın içinden bir siyasetle mümkündür. Bu iktidarla olan mücadelede kendini gerçekleştirme önemli bir adımdır. Kendi-olmak ya da kendini gerçekleştirmek kişinin özneleştirici iktidarla çarpışmasının bir yolu ya da yöntemidir. Yani bireyin olduğu kişi olmaktan çıkıp “yeni kimlikler icat etmesini” ve olmadığı bir şeye dönüşmesini salık verir.⁵⁸⁷ Bu anlamda etik için “kişisel seçime dayanan ve normalleştirici olmayan” bir anlayışı öngören Foucault açısından dikkat edilmesi gereken ilk husus kişisel seçimlere yapılan sonsuz vurgudur.⁵⁸⁸ Bu da ahlakın artık sosyal ya da hukuki bir temele dayandırılmaması olarak okunabilir. Normalleştirici olma ise belki de modernitenin hümanizm ve insan hakları temelinde yapmaya çalıştığı şeydir. Aslında insan için en büyük tehdit onu aynı düşünmeye zorlamaktır. Çünkü “bir insan bana benzemek için benim düşündüklerimi düşünmek zorundadır; benim için iyi olanın onun için de iyi olması gerekmektedir; eğer bunları kabul etmezse, o zaman ona zorla kabul ettireceğim demektir.” Bu sebepten tektipleştirme ya da aynılaştırma içinde şiddeti barındırır. Hatta “her türlü hümanizma, bilkuvve terörizmdir.”⁵⁸⁹

Kendini Gerçekleştirme Etiği’nin üçüncü ismi olarak Gilles Deleuze’e bakıldığında o, eserlerinde genel itibariyle ahlaklılık ve etik arasında net bir ayırım çizmeye çalışır. Ahlaklılık, iyinin ve kötünün aşkın değerleriyle ilişkili olarak eylemler ve niyetleri yargılayan bir dizi kısıtlayıcı kurallar kümesi iken etik ise, dünyada varolmanın yolları açısından ne yaptığımızı değerlendirmenin bir yoludur. Etik çoğaltılmış (maximizing) bağlantılara ve hayatın olanaklarını artıracak güçleri çoğaltmaya yaratıcı bir bağlılık içerir. Bu şekilde Deleuze’e göre etik kaçınılmaz bir şekilde oluş (becoming) kavramıyla ilişkilidir. Ahlak bizim ne olduğumuz ve ne olmamız gerektiğinin temelinde kendimizi ve diğerlerini yargılamamızı vurgularken etik ne olabileceğimizi henüz bilmediğimizi vurgular.⁵⁹⁰ Deleuze’e göre; bizim hayatı

⁵⁸⁷Newman, 157, 165; bkz., Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 72.

⁵⁸⁸Urhan, “Michel Foucault ve Etik”, 18-21.

⁵⁸⁹Clement Rosset’den aktaran Ali Akay, *Tekil Düşünce*, 136.

⁵⁹⁰John Marks, “Ethics”, *The Deleuze Dictionary*, (Ed.: Adrian Parr), Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, ?

ölçebileceğimiz aşkın değerler yoktur. Bundan ziyade kendi içkin etiğini oluşturan şey hayatın kendisidir.

Deleuze'ün etik kavramı üzerinde, Spinoza ve Nietzsche gibi iki önemli ismin etkisinin olduğu söylenebilir. Deleuze etiğin bir onaylama ve değer biçme formu olduğu fikrini onlardan alır. Böyle bir etik, Deleuze'ün belirttiği gibi dünyanın ne doğru ne de gerçek olduğunu ancak canlı/yaşam (living) olduğu kabulünü uygular. Onaylamak, yaşayan şeyi özgür bırakmak için hayata değer biçmektir. Daha yüksek değerlerin yüküyle hayata yüklenmektense, hayatı hafif ve aktif hâle getirmeyi ve yeni değerler yaratmayı ister. Gerek Spinoza gerek Nietzsche, ahlaklılığın zihin ve beden arasındaki ilişkiyi kavradığı yolun doğruluğunu sorgulayarak felsefeyi yeniden yönlendirirler. Ahlaklılık sistemine göre bilinç olarak zihin, bedenin tutkularını yönetir.⁵⁹¹ Ancak Spinoza, zihnin beden üzerindeki üstünlüğünü reddederek, daha sonra Nietzsche tarafından devam ettirilen etik bir rota önerir. Nietzsche; yaşama, içgüdülere ve oluşa yaptığı vurguyla rasyonel düşünceye karşı bir anlamda yaşamı ve arzuyu olumlu yapmıştır. Bu anlamda Nietzsche, Deleuze'den önce “yaşamı, oluşu, ve farklılığı olumlayan güçlerle, onları birtakım üst değerler adına körelten iğdiş eden güçler arasında bir ayırım” yapar.⁵⁹²

Burada özellikle arzu kavramı yaşamı ya da farklılığı olumlamanın bir kavramı olarak öne çıktığı gibi aynı zamanda Deleuze için bir direniş figürü olarak da görülebilir. Çünkü Çağdaş Felsefede filozofların büyük çoğunluğunda yürütülen ortak bir mücadele söz konusudur. Bu mücadelenin yöneldiği hedef evrenselci, özcü ve totalleştirici söylem pratiğidir. Deleuze'de aynı şekilde bu söylem pratiğinden muzdariptir. Kısacası yerin tuzaklarından iktidarın ve söylemin tuzaklarından kaçmaya çalışılır. Bunun içinde bir dışarı fikrine duyulan gereksinim her seferinde dile getirilir. Tam da bu anlamda arzu kavramının Deleuze için bir dışarı fikri ya da direniş figürü olduğu söylenebilir. Deleuze belli bir arzu fikrine sahiptir ve bu arzuyu bastırmaya ya da evcilleştirmeye yönelik teşebbüslerden arzuyu özgürleştirmeye çalışır. Bu anlamda arzuyu evcilleştirmeye yönelik teşebbüslerin asıl sahibi olarak da psikanalizi ve temelci düşünceyi eleştirir. Ağaç biçimli temelci düşünceye karşı belli bir bölgesi ya da kökü olmayan köksap düşüncesini geliştirir. Guattari ile beraber *oedipus kompleksi*'ni de

⁵⁹¹Marks, 85-86.

⁵⁹²Küçükalp, “Deleuze-Guattari ve Etik”, 281.

temelci düşünceyi pekiştiren bir teori olarak yorumlar. *Anti-Oedipus* eserinde “Marksizm ve Freudçuluğun aksine, arzunun siyasi bir teorisini geliştirmeye, Marksist şuur ve ideoloji karşıtlığı ile Freudiyen bilinç ve arzu karşıtlığını uzlaştırarak, siyasi ekonominin üretici bir özelliği olarak şuarsuz bir arzu nosyonu sunmaya” çabalarlar.⁵⁹³ Deleuze arzuyu Lacan’da olduğu gibi *eksiklik*’ten hareketle ele almak yerine onu dinamik ve üretken bir kavram olarak benimser. Böyle bir yaklaşım arzuya sosyal bir nitelik kazandırır. Buna uygun şekilde yeni bir etik öneri olarak şizoanalitik etiği sunarlar.

Tüm bunlardan hareketle Deleuze, iyi ilkesini de evrensel için özeline eğlenceli yer değişimiyle ayağa kaldırdığı kategorik buyruk olarak verir: “Öyle davran ki davranışlarındaki maksim kesinlikle özel olsun.” Burada Deleuze, Marks’ın Hegel için olanını Kant için olmasını ister. Deleuze, Kant’ı ters çevirir: “Kategorik buyruk ancak, içgüdüsel ancak materyalist, özne otonomu ancak tekrarlayan bir akıntı olarak.”⁵⁹⁴ Yani Deleuze, olumlu ve üretici bir arzu kavramıyla kendini gerçekleştirmeye yeşil ışık yakar.

2.5.2. Sorumluluk Etiği

Geleneksel felsefenin sonlanması ile beraber –ki metafiziksel düşünceye eleştirileriyle ve ilgiyi bu dünyada olan bir şeye yöneltmesiyle özellikle Heidegger ismi bu noktada önemlidir– düşünmenin de etik halini almaya başladığı söylenebilir. Bu suretle artık ihtiyaç olarak beliren şey “dünyaya yönelik bir sorumluluk ve var olana, ne ise o olarak var olana yönelik bir ilgi”dir.⁵⁹⁵

Çağdaş Etik Tartışmaları içerisinde Kendini Gerçekleştirme Etiği’nin karşısında Sorumluluk Etiği adı verilen diğer etik teori yer alır. Nietzsche’nin *Tanrı’nın ölümünü* ilan etmesinin ardından ahlakın dayanaklarının ortadan kalkmasıyla çağdaş düşüncede sorumluluk insana aktarılır ya da yüklenir. Etik rölativizmde bir noktada “Kime göre?” ibaresi değerlerin değersizleşmesine ve “ben yaptım oldu” keyfiyetini ve

⁵⁹³Küçükcalp, “Deleuze-Guattari ve Etik”, 282.

⁵⁹⁴Badiou’dan aktaran Oliver Feltham, 18.

⁵⁹⁵Kasım Küçükcalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016, 55.

sorumsuzluğunu beraberinde getirir. Postmodern filozoflar belki de bu keyfiyeti ya da sorumsuzluğu ortadan kaldırmak adına bir sorumluluk misyonu yüklenirler.⁵⁹⁶

Sorumluluk etiği başlığı altında Levinas, Derrida ve Lyotard olmak üzere temelde üç isme değinilecek olsa da bu konuda birçok isimden bahsetmek mümkündür. Örneğin; Hannah Arendt ve Hans Jonas bu başlığa dahil edilebilir. Bu iki isim birçok farklı yönlerine rağmen sorumluluk için ortak bir projede birleşirler ve kötülüğe karşı etik bir çözüm olarak sorumluluk etiği geliştirirler.⁵⁹⁷

Sorumluluk Etiğinin ilk ismi ve Çağdaş Fransız felsefesinin önemli isimlerinden biri olarak Emmanuel Levinas, etiğe verdiği konumla seçkinleşen bir düşünürdür. İlk felsefe olarak etiği temele alan Levinas'a göre etik olanın ontolojik olan üzerine bir önceliği vardır. Levinas "sonsuzluk ve aşkınlık düzlemi" olarak gördüğü etiğe verdiği önceliği ilkin ontoloji kaynaklı olarak açıklanabilir. Şöyle ki çağdaş dünyanın ontoloji temelli aynılığına karşı, Levinas'ın kendisi başkayı temsil eden etikle sahneye çıkar.⁵⁹⁸ Diğer taraftan Levinas'ın etik önceliğinde etkisi olduğu söylenebilecek diğer sebep Yahudilerin Tevrat'ı ele alış tarzlarının ontolojik olmaktan ziyade etik olmasıdır.⁵⁹⁹ Zira onun felsefi düşüncesi Yunan düşüncesine ek olarak Yahudi ve Hristiyan öğelerden çokça beslenir. Hatta "Yahudiliği etik bilinçle özdeşleştirirken Levinas'ın hem Yahudilikten bir etik kuram çıkarsadığı, hem de çıkarsadığı etik kuramla dönüp Yahudilik kavramını yeniden kurduğu söylenmelidir."⁶⁰⁰ Bunlara ilaveten bu etik olanın önceliği kötülükten de kaynaklanır. Yani insanlığı ilk olarak etiğe yönlendiren şey kötülüktür. Bu nedenle insanlığın ilk metafizik sorusu Heidegger'in ileri sürdüğünün aksine ontolojik değil etikdir, çünkü iyinin ve kötünün arasındaki fark ontolojik farkı önceler. Bu nedenle "Neden hiçbir şeyin olmaması yerine bir şeyler var?"dan ziyade "Neden iyilik yerine kötülük var?" sorusu ilk metafizik sorun olarak ortaya çıkar.⁶⁰¹ Aslında bu bir tesadüf değildir. *Bütünlük ve Sonsuzluk* kitabının, ahlak tarafından

⁵⁹⁶Gözde Dedeoğlu, *Etik Düşünce ve Postmodernizm*, Telos Yayıncılık, İstanbul 2004, 149.

⁵⁹⁷Bernstein, 279.

⁵⁹⁸Gözel, 66.

⁵⁹⁹Tezkire Giriş: "Neden Etik? Neden Levinas?", *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 12; bkz., Ahmet Demirhan, "Başlangıç ve Hayret': Levinas'ta 'Savaş ve Barış'" *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 46.

⁶⁰⁰Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*, 87.

⁶⁰¹Levinas'tan aktaran Bernstein, *Radikal Kötülük*, 221; bkz., Emmanuel Levinas, "Transcendence and Evil", (Trans.: A. Lingis), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, (Ed.: Anna-Teresa Tymieniecka), Analecta Husserliana, Springer Netherlands, 1982, 60.

kandırılma olasılığını sorgulayan bir ifade ile başlaması bize Levinas'ın durumuna dair ipucu verir.⁶⁰² Çünkü Levinas yaşadığı yüzyılda kendi ifadesiyle ahlakın başarısızlığa düştüğü, çözümsüz kaldığı bir olguyu bizzat yaşamıştır. Bu durum bize tam da Critchley'in ifadesini hatırlatır; Felsefeyi başlatan merak değil, hayal kırıklığıdır.⁶⁰³ Levinas'ı etik ile başlamaya sevk eden belki de yaşadığı bu ahlaki başarısızlık, ya da hayal kırıklıklarıdır. Etik de bu duruma karşı geliştirmiş olduğu bir tepki olarak görülebilir.

Levinas, felsefi alanda öncelik verdiği etiği temellendirirken Husserlci fenomenolojideki bilincin yönelimselliği fikrinden hareket eder. Nietzsche'den sonraki dönemde Husserl *kendilik* ile ve bu temelde bilinç ve onun yönelimselliği ile meşgul olur. Bu dönemi için çok önemli bir adım olsa da, Levinas'a göre Husserl'in bu çabası ya da ondan önce Nietzsche'nin çabaları yüzyılın temel problemi olan nihilizmden kaçınmak için yeterli değildir. Bunun nedeni ise gerek Husserl'in gerek Nietzsche'nin bilinç ile ilgili verdikleri "bilinci, varolan gerçeklikle ilişki kurmanın temel unsuru olarak konumlandırmış ve Kendi'ye, Ben-olmak bakımından bilincin dışında bir varolma olanağı sunmamıştır."⁶⁰⁴ Halbuki etik bir ilişki yalnızca Ben'in bilincinden hareketle ya da bu bilincin sınırları içinde kalınarak kurulamaz. Onun için yapılması gereken *indirgeyici* ya da *aynılaştırıcı* olmayan bir yaklaşımın teminidir. Bu temini sağlayan ise benin kendinden feragattir. Bu feragat "Başkası ile kurulan sosyal ilişki yani temeli çıkar-gözetmezlik olan etik ilişkiyle" mümkün olur.⁶⁰⁵ Levinas, ben'in başkası ile olan sosyal ilişkisini etiği için daha da ileriye taşır. Ben başkasından sorumlu ya da ben başkası için olmalıdır der. Levinas'daki bu etik ilişki, ontolojinin öncesindeki Bütünüyle Öteki olarak yaratıcıya karşı sorumluluğu da ifade eder.⁶⁰⁶ Ancak insan sınırlı bir varlık olduğu için Tanrı'yla sadece Öteki'nin yüzü üzerinden ilişkilenebilir. Ben, *söylem* ve *bakış*'dan meydana gelen yüz ile karşılaşınca aşkınlığı deneyimlemesine neden olan bir utanç yaşar. Çünkü bu *söylem* ve *bakış* "öteki'nin çıkıp geldiği dünyadan bir iz ve ahlaki buyruk taşır: 'Öldürmeyeceksin!'. Bu buyruk, Öteki'nin yüzünde belirir

⁶⁰²Emmanuel Levinas, "Bütünlük ve Sonsuz'a önsöz", *Levinas; Sonsuz Tanıklık*, (Çev: Merdar Atıcı, ..., Hakan Yücefer), (Haz.: Zeynep Direk-Erdem Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2016, 91.

⁶⁰³Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti*, 11.

⁶⁰⁴Alkım Saygın, *Levinas Etiğine Giriş*, Sertan Yayınları, Bursa 2013, 13; bkz., Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuz Tanıklık*, 242-243.

⁶⁰⁵Cevriye Demir Güneş, "Emmanuel Levinas ve Etik", Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.173-209), Hece Yayınları, Ankara 2016, 176, 191.

⁶⁰⁶Hallward, "İngilizceye Çevirenin Sonsözü", 153-154.

ve bu çıplaklık ve masumiyet karşısında bu buyruğu kabullenmek zorunda kalınır.”⁶⁰⁷ O zaman diyebiliriz ki burada yüz, ahlaki bir buyruğun taşıyıcısı olarak ben’e Öteki ile ilgili sorumluluklarını hatırlatır ve onun kendini aşmasına yardım eder.

Etik ilişkiyi sorumluluk temelinde vermek yeni ve dikkat çekici bir yaklaşımdır: “Zamanımızın acımasızlığında, bu acımasızlığa karşı kendini doğrulayan etik bir duyarlılık açısından komşunun acısını gerekçelendirmek kesinlikle tüm acımasızlığın kaynağıdır.” Aslında bunu şöyle genelleayebiliriz, insanlığın yaşadığı acıları gerekçelendirmek acımasızlıktır. Belki de gerek geçmişte gerek günümüzde daha fazla insan sorumluluk duysaydı her şey daha farklı ve umut verici olabilirdi. Levinas burada doğru noktaya temas etmeyi başarsa da siyasi aklı onu farklı bir yere kanalize eder. Şöyle ki etiği öteki ile ilişki olarak alması onu siyasi bir düşünür de yapar. Bu nedenle de siyaseti etiğe indirgemekle itham edilir

Levinas bir Yahudi olarak bu kimliği en küçük zerresine kadar hissettiği için kendi halkının seçilmişliğine de yürekten inanır. Yahudi toplumunun son dönemlerde uyguladığı zalimlik ya da soykırım siyaseti onun halkının seçilmişliğine olan inancını zedelemeyebilir. Zedelediği gibi bu seçilmişliği bir sorumluluk etiği temelinde gerekçelendirmeye çalışır. Etiğin yönünün tüm insanlara açık olması gerekirken kavmiyetçi etikte buna izin verilmez. Çünkü bütün insanlar eşit olarak görülmez. Bu da aslında bir etik olmaktan ziyade siyasi bir tutulmayı gösterir. Kendi ifadesiyle “siyasileşmiş ve etikten tamamen kopmuş bir aklın hiddetine hiçbir akıl sınır koymaz.”⁶⁰⁸ Burada Levinas’ın kendi aklı siyasileşmiş, etiği de onun emrine girmiş olunca o, kendi eleştirdiği paradoksa yakalanır. Bu tutulmanın bir sonraki adımı ise “kavimsel varlığını korumak için her türlü yolu meşru gören berbat bir pragmatizm”dir.⁶⁰⁹

Levinas’ın etiğinin ötekiyi ele alması ya da etiğin sosyal ilişkiyle özdeşleştirilmesi olumlu bir adım olarak görülebilir. Ancak burada sorulması elzem olan Levinas’ın öteki kavramına kimleri dahil ettiği ya da onun için kimin ya da kimlerin öteki olarak kabul edileceğidir. Levinas ile yapılan bir söyleşide ona Filistin-İsrail meselesinde Filistinler’in öteki olup olmadığı sorulur. Levinas’ın cevabı bu Öteki etiğiyle pek de

⁶⁰⁷Saygın, *Levinas Etiğine Giriş*, 37.

⁶⁰⁸Levinas’tan aktaran Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük*, 213.

⁶⁰⁹Göka, 92.

bağdaşır nitelikte değildir:

Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz komşunuz içinsinizdir. Fakat komşunuz, başka komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki? Burada başkalık farklı bir karaktere bürünür. Başkalıkta bir düşmanlık bulabilir ya da en azından kim doğru kim yanlış kim haksız kim adil sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz. Orada yanlış yapan insanlar vardır.⁶¹⁰

Yani Levinas'ın Ötekisi Yahudi milliyeti sınırları içerisinde düşünülür. Bunun içinde kendisine kavmiyetçi bir etik anlayışı inşa ettiği eleştirisi yapılabilir. Levinas ya da diğer Yahudi düşünürlerin tavrı *masumiyetin ayartıcılığı* kavramıyla daha da anlaşılır hale gelir.⁶¹¹ Çünkü *Masumiyetin ayartıcılığı* 'yla Yahudiler tarihte gördükleri haksızlığa sığınıp, Yahudi olmayan insanlara karşı her türden sorumluluktan kaçınırlar. Bu sayede Filistinlilere karşı yaptıkları zulmü de meşrulaştırma olanağı bulurlar. Yani bir dönem millet olarak uğradıkları haksızlığın karşılığında katil olma hakkı talep edip, bunun için insanlardan anlayış beklerler. Masumiyetin ayartıcılığının en net örneği belki de Holokost kavramıdır. Bu kavram öyle bir “ideolojik bir silah” hâline getirilmiştir ki bu sayede İsrail devleti kuzu postundaki kurt olarak dokunulmaz olur. Bu dokunulmazlık ardında ahlaki bozulmayı da sürükler.⁶¹² Bu noktada Levinas'a kendisinin sürekli alıntıladığı Dostoyevski'nin şu ifadesi hatırlatılmalıdır: “Masumiyet vicdanın sıfır derecesi değil, sorumluluğun yüceltilmiş halidir.”⁶¹³

Levinas'tan sonra Jacques Derrida'da, Sorumluluk Etiği başlığı altında değerlendirilir. Sorumluluk kavramı ile Derrida'nın “karar verilemezlik, *différance* ve yapısöküm” kavramları çelişir gözüktense de aslında bunlar onun etiği için temel düğüm noktasıdır.⁶¹⁴ Derrida'nın etik ile olan münasebeti özellikle onun son dönem çalışmaları ile ilişkilendirilir. Başka bir deyişle onun felsefi kariyeri genel itibarıyla dil, etik ve siyasi temelli olmak üzere iki ayrı dönem içerisinde ele alınır. Derrida'nın kendisi bu dönemselleştirmeyi kabul etmez. Çünkü ona göre temel metodu olan yapısöküm zaten

⁶¹⁰Emmanuel Levinas, “Emmanuel Levinas ile Söyleyişi: Etik ve Siyaset”, (Çev.: Cemalettin Haşimi-Özkan Gözel), *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 147-157, 153.

⁶¹¹Levinas, “Emmanuel Levinas ile Söyleyişi: Etik ve Siyaset”, 149.

⁶¹²Norman G. Finkelstein, *Holokost Endüstrisi*, (Çev.: Utku Umut Bulsun), Kırmızı Kedi, İstanbul 2010, 18

⁶¹³Levinas, “Emmanuel Levinas ile Söyleyişi: Etik ve Siyaset”, 150.

⁶¹⁴Banu Alan Sümer, “Jacques Derrida ve Etik”, Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, Hece Yayınları, Ankara 2016, 140.

“en başından beri etik bir pratiktir”.⁶¹⁵ Yapısökümün etik bir pratik olması şiddet kavramıyla daha da anlaşılır olur. Derrida felsefi anlayışında alt edilmesi gereken şiddet gibi bir düşmanla karşı karşıyadır. Amacı ona yakalanmadan onu açık etmektir. Yani o yapısöküm kavramıyla “Batı felsefi söylemindeki bastırılmış antagonizmaları ve farklılıkları açığa çıkarmaya” ve bunları sökmeye çalışır. Bu yapısöküm işletilirken iki konum arasında bir karar verilemezlik yolu takip eder ve böylelikle yerin – ya bir iktidar yeri ya da bir direniş yeri – tuzağına yakalanmaktan korunur.⁶¹⁶

Yapılan dönemselleştirmeye uygun olarak onun bu şiddetle mücadelesi de iki döneme ayrılabilir. Birinci dönemde şiddet kavramsal düzlemde ele alınırken ikinci dönemde şiddetin etik ve siyasi boyutu temel problemi oluşturur. Buradaki dönemselleştirmede altı çizilmesi gereken nokta etik açıdan bir kırılmanın değil sürekliliğin olduğunu farketmektir.⁶¹⁷ Burada etiğe geçiş metindeki antagonizmaları ya da farklılıkları ortaya koymaya çalışırken orada metnin içine dahil edemediği bazı aşırılıklar vardır ki bunları takip ederek metnin sınırlarını ortaya çıkarır. Bu geçtiği sınırla ilgili bir belirsizlik oluşur. Bu karar verilemez dışarıya tam da etik olandır. Burada felsefe “dışarıda bıraktığına, kendi ötekisine açılmış olur. Felsefenin kendi dışlama ve bastırma yapılarıyla yüzleşmeye zorlanması, baştan sona etik bir davranış” olarak görülür. Tam da bu bağlamda etikte bir başkallığı, dışarısını düşünen Levinas’tan etkilenir. Yapısöküm Derrida için felsefeyi dışarısına, başkallığa açan bir pratik ya da “dışlanan ötekine karşı bir sorumluluk stratejisi” olarak gösterilebilir.⁶¹⁸ Yapısökümle işleyen bu başkallık ya da sorumluluk etiği dediğimizde ilkin sorumluluk kavramı ona göre “her zaman tekil bir başkallığın çağrısıyla davet edilir. Bu çağrıya verilecek sorumlu bir yanıt, yasalar ve kurallar, talimatlar ve usuller ister. Bunların yokluğunda etiğe uygun düşmeyen bir gelişigüzel egemen olur. Fakat ötekinin tekilliği yine her zaman etiği inşa eden genel yasaları ve talimatları parçalayacaktır. Derrida’ya göre etik, ancak bu genel ile tekil arasındaki gerilimde ortaya çıkar.”⁶¹⁹ Başka bir deyişle sorumluluk kavramı bir taraftan örneksiz bir biçimde davranmayı gerektirirken diğer

⁶¹⁵Evren Erman Rutli, “Yapısökümü etik açıdan okumak: Derrida ve Konukseverlik düşüncesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi/ 7*, Temmuz 2017, 124-154, 124-127.

⁶¹⁶Newman, 195, 211.

⁶¹⁷Rutli, “Yapısökümü etik açıdan okumak: Derrida ve Konukseverlik düşüncesi”, 127.

⁶¹⁸Newman, 214-215.

⁶¹⁹Eddo Evink “Patocka ve Derrida: Sorumluluk üzerine”, (Çev.: Ekrem Ekinci), *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz 2006, 256-272, 264.

taraftan “yasaya duyulan saygı da bu tekilliğin yinelenebilir olmasını ve dolayısıyla saflığını yitirmesini” gerektirdiği için *aporetik*’tir. Sorumluluğun aporetik olması Derrida’nın “hesaplama olarak bilmeye” tabi hâle getirmenin sebep olacağı yozlaşmayı ortadan kaldırmak için önerdiği çözümdür.⁶²⁰ Çünkü “garantileri olan bir etik, etik değildir. Sigortası olan bir etiğin varsa, yanıldığında bunun bedelini sigortanın karşılayacağını biliyorsan, bu etik değildir. Etik tehlikedir.”⁶²¹ Derrida için etik tam bu aradalık üzerinde yükselir. Çünkü Barry Stocker’ın ifade ettiği gibi Derrida’da gerçekleştirilmesi imkânsız “Kantçı bir düzenleyici ideal olarak etik mutlak ile etik durumların sınırsız amprik çeşitliliği arasında bir ikirciklik vardır.”⁶²² Derrida’nın sorumluluk anlayışının temel problemi “ters etki yaratma riskini” taşımasıdır. Bu türden bir risk, Derrida’nın yapıbozumcu stratejilerinin tümüne içkindir. Bu stratejiler her zaman aynı öneme sahip değildir ve her zaman aynı sonuçları vermezler.

Levinas ve Derrida’dan sonra üçüncü isim olarak modernliğe karşı radikal eleştirileriyle bilinen ve “birçok çevrede Postmodern teorisyen olarak selamlanan” Jean-François Lyotard’a bakıldığında o “totalleştirici ve evrenselleştirici teori ve metotlara” karşı farklılık ve çoğulluğun söylemini savunan bir isim olarak ön plana çıkar. Erken dönem çalışmalarında “bir arzu siyaseti ve felsefesi içerisinde Nietzscheci bir onaylama söylemi” ona eşlik ederken 1970’lerin ortalarından itibaren dil teorisi ve siyaseti üzerine yoğunlaşır. Argümanlarındaki radikal şüpheciliğine rağmen ahlaki ya da politik nihilizmi benimsemez.⁶²³ İlk dönemlerdeki ahlakdışı doğalcılığın ya da Nietzscheci dirimselciliğin yerine adalet etiği geçer. Adalet etiğinin de son noktada sorumluluk etiğine gönderme yaptığı söylenebilir.

Lyotard’da etik bağlamda özellikle Levinas’ın ismi öne çıkar. Çünkü Levinas’ın mirası, yani temelci söylemlerin eleştirisi ilerletilip ya da bir adım öteye taşınırken Lyotard’ın etiğinin düşünülebildiği zemini sağlar. Sorumluluk etiği başlığı içerisinde değerlendirilen Levinas gibi Lyotard’da da etik bir sorumluluk dikkati çeker. Başkalık (alterity) etiği en çok tekrarlanan bağlılıklardan ya da taahhütlerden birinin, dışsal olana,

⁶²⁰Zeynep Direk, “Derrida ve Sorumluluk olarak Avrupa Fikri”, *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz 2006, 213-222, 217, 219.

⁶²¹Jacques Derrida, *Teoriden Sonra Hayat*, Michael Payne-John Schad (Ed.), Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, 33.

⁶²²Barry Stocker, “Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkılık ve Öznellik”, *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz 2006, 334-349, 347.

⁶²³West, 322.

sunulamayana ya da daha önemlisi düşüncede her zaman sunulamayanın bir unsurunun bulunacağı ve bunu yadsımaya çalışan her düşünce, eylem ya da sistemin hem tehlikeli hem de totalize edici olduğu gerçeğine şahitlik etmenin etik uğraşının merkezi prensibini oluşturmak için Lyotard'ın çalışmasına onun bütün aşamalarında ve düzeltimlerinde zemin teşkil eder, ya da daha doğrusu nüfuz eder.⁶²⁴ O zaman denilebilir ki Lyotard başkalık kavramı üzerine kurulan etik ve siyaseti onaylar. Öteki kavramı Lyotard için önemlidir. Çünkü o, bu kavramı insanı hayvandan ayıran en önemli figür olarak görür: “İnsanları benzer kılan her insanın içinde bir öteki figürü taşıdığı gerçeğidir.”⁶²⁵ Ötekine yapılan bu vurgu Kant'a karşıt olarak otonominin eleştirilmesi ve heteronominin onayıdır. Bu öznenen bir çıkış, dışarıya doğru kendindeki bir güvenden uzaklaşmadır. Lyotard'ın belirttiği gibi bu alıcının ya da muhatabın önceliğine uygun düşüncenin bir aşaması vardır: Yahudi ya da Musevi gelenek. Yahudi geleneğindeki bu bağımlılık ilişkisinde onlar kefaret ve uzlaşmanın olmadığı çok eski bir borçla tutulurlar. Şüphesiz bu etikte ben ötekine, saf dışsallığa maruz bırakılmaktan acı çeker. Bu durum istemeyerek kendinin dışarıya dönmesidir. Bilinçli bir edim değildir. Fakat diğer taraftan travma açısından tanımlanamaz ötekinin emriyle rehin alınmanın durumu olarak okunmalıdır. Öteki ile bu ilişki bizim sorumlu tutulduğumuz anlayışa indirgenemez bir bağdır. Maruz kalmanın kendinin oluşturucusu ve kendinden önce olan ötekilikle yüz yüze ilişkinin bu anı tamamen kendine-sahip olma, kendini bilme ya da otonomi fikrinin herhangi bir olasılığını reddeder.

2.5.3. Çağdaş İki Etik Teori ve Badiou'nun Hakikatler Etiği

Badiou, son dönemde Fransız felsefesinde etkin olan etik dönüş ile ilgili değerlendirmelerinde bu etik dönüşün Hegel'in karar etiğinden çok Kant'ın yargılama etiğine yakın olduğunu düşünür. Aslında Kant ismi Çağdaş etik tartışmalar içerisinde gerek Sorumluluk Etiği kapsamındaki isimlerin gerekse Kendini Gerçekleştirme Etiği içerisinde ismi geçen filozofların geneli için önemlidir. Kant'ın Sorumluluk Etiği olarak verilen yaklaşıma yakınlığı genel itibarıyla konukseverlik düşüncesinden hareketle kurulabilir. Çünkü Sorumluluk Etiği içerisinde kendilerine yer verilen Levinas, Derrida ve Lyotard'a bakıldığında ilk olarak Levinas ve Derrida'nın etik düşüncesinin

⁶²⁴Elisabeth Burrell, *Bearing Witness: Lyotard, Biography, Event*, (Doktora Tezi), Nottingham Trent University, ProQuest Dissertations Publishing, United Kingdom 2005, 19.

⁶²⁵Lyotard, “Ötekinin Hakları”, 144.

merkezindeki kavram olarak konukseverlik düşüncesinin temelinde kendisinin de bahsettiği üzere Kant vardır. Levinas ise bir Öteki düşünürü olarak etiğini başkasının sorumluluğu üzerine inşa eder. Bu sorumluluk fikrinin ilk nüvesi olarak Kant'ın *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'nin "Sürekli Barışın En son biçimini Almış Üçüncü Amaç maddesi" başlıklı kısımda bir konukseverlik fikrinden bahsedilir: "Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır."⁶²⁶ Derrida, Kant'ın bu madde de iki kavramın altını çizdiğini söyler; kozmopolitik hukuk ve konukluk'tur. Kozmopolitik hukuk ile Kant uluslararası bir hukuk alanında olduğumuza işaret ederken konukluğu da bu hukukun koşullarından biri olarak verir. Yani Derrida'nın da belirttiği üzere, Kant konukluk mevzubahis olduğunda bir insanseverliğin değil hakkın, iyilikseverliğin değil hukukun söz konusu olduğunu söyler. Bu nedenle Derrida'nın da bahsettiği üzere Kant'ın buradaki konukseverlik fikri koşullu bir konukseverliktir ki bu konukseverlik bir hak olarak hukuki sınırlandırma ile verilir.⁶²⁷ Oysa Levinas'ın konukseverliği Kant'ta olduğu gibi koşullu değildir. Tam tersine koşulsuzdur. Çünkü o öteki karşısında Ben'e koşulsuz bir sorumluluk yükler. Bu nedenle ev sahibi evinde gönüllü bir rehineye dönüşür. Derrida için etikte şiddet içermeyen bir ilişki ne Kant ne de Levinas tarafından temin edilemez. Aslında konukseverlik kavramının kendisi imkânsız bir deneyim olarak kalır.⁶²⁸ Ama burada dikkat edilmesi gereken sorumluluk fikrinin temelindeki bir kavram olarak bu konukseverlik fikri ilk atfını Kant'tan alır. Bu anlamda Sorumluluk etiğinde Kant ismi önemlidir.

Kendini gerçekleştirme etiği için Kant isminin önemi ise temelde Kant'ta olduğu gibi otonominin onayı ve heteronominin eleştirisi olabilir. Burada, Sorumluluk Etiğinde olduğu gibi alıcıdan, muhataptan ya da ötekiden ziyade kendiliğe, isteme vurgu yapılır. Yani etik için önemli olan başkası tarafından talep edilmek değil, özgürlük pratiğinde temellenir. Felsefe tarihinde Parmenides'ten Heidegger'e kadar, hakikatin hem öz eleştiri hem de kendini gerçekleştirme standardına sahip olduğu bir bütünlük etiği içerdiği söylene de Çağdaş Felsefede Kendini Gerçekleştirme Etiğinde öncekilerden

⁶²⁶Immanuel Kant, "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Immanuel Kant; Seçilmiş Yazılar*, Nejat Bozkurt, Sentez Yayınları, İstanbul 2015, 342.

⁶²⁷Jacques Derrida, "Konuksev(er-/mez-)lik", (Çev.: Ferda Keskin-Önay Sözer), *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, (ss.45-71), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, 45-46.

⁶²⁸Rutli, "Yapısökümü Etik Açısından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi", 130, 140.

farklı olarak, yapılandırılan öznenen kendini yapılandıran özneye doğru bir gelişim olduğu dikkate alınmalıdır.

Badiou'nun etik anlayışında merak edilen şey ise, Badiou'nun bir Çağdaş Fransız düşünürü olarak bu etik dönüşle ve bu etik dönüşün temelindeki isim olarak Kant ile arasında bir bağlantı kurulup kurulamayacağıdır. Çoğu zaman Badiou'nun etik anlayışı ile Kant'ın etik anlayışı arasında bir yakınlık tesis edilir ve her ne kadar kendisi kabul etmese de Kant'la benzerliğinin olduğu tartışılır. Ancak Badiou eserlerinde bu etkiyi kabul etmediği gibi Kant'ı eleştirmeyi de ihmal etmez. Genel itibariyle Badiou'nun Hakikatler Etiğindeki Kantçı etki de göz ardı edilemez. Bunu tam anlamıyla açık kılmak için Badiou ve Kant arasında benzerlikler ve farklılıklar noktasında bir mukayeseye gidilebilir. Bu iki isim arasındaki benzerlikler bağlamında bazı noktalar dikkati çeker. İlk nokta; Kant'ta insan, fenomen olarak sonlu olmasına rağmen aynı zamanda sonsuz numen olma özelliği sergiler. Bu yönüyle de özgür ve ölümsüz olur. Pratik akıl heteronom olmadığı için ya da “deneysel dürtülerden” bağımsız olduğu için Kant'ın ahlak felsefesi dayandığı ya da bağlı olduğu dünyada veya cennette bir şey olmamasına rağmen sağlam durur. O zaman “inanca yer açmak için bilgiyi sınırlandıran” Kantçı çabanın inancı yerine Badiou'nun *sadakat*'ini koyduğumuzda Badiou'nun felsefesinin merkezi meşguliyetini Kant'ın öngörmesinin bir anlamı olsa gerekir. İkinci ve en temel nokta Badiou gibi Kant da etiğin problemlerini duyarlılıktan soyutlar ve Badiou gibi, evrenseli öznel eylem için, tek yasal boyut olarak dile getirir. Badiou'nun yaklaşımı herkesin bir özne olma yeteneğini onaylayan bir yaklaşım olduğu için, Kant'ın insanlara sonuçtan ziyade araç olarak muamele etmeyi reddetmesiyle tutarlıdır. Etik sadakati öznenin kendi reçetesinden başka hiçbir şeyde temellendirmemek için herhangi bir tözsel içeriğin etik emrini ilk tahliye eden Kant'tır.⁶²⁹ Zizek'te bu Kantçı yasaların formal belirsizliğinin altını çizer. Şöyle ki Zizek'e göre Kantçı ahlaki buyruk bana görevimin ne olduğunu söylemek yerine görevimi başarmam gerektiğini söyler. Yani benim özel durumda izlemek zorunda olduğum somut normları ahlaki yasanın kendisinden çıkarmam mümkün değildir. Bu öznenin kendisinin ahlaki yasanın soyut resmi emrini bir dizi somut yükümlülüklerine (obligation) çevirme sorumluluğunu varsaymak zorunda olduğu anlamına gelir. Olumlu ahlaki normların evrenselliğinin tek garantörü öznenin kendisinin bu normları evrensel olarak varsaymasının rastlantısal

⁶²⁹Hallward, “Kant”, 134.

edimidir.⁶³⁰ Böyle olduğu için de Kant'ın ahlakının formalist oluşundan ya da somut normlar önermediğinden şikâyet edilir ki aslında bu Zizek'in de altını çizdiği üzere Kant'ın bu formalist belirsizliği ahlaki özneyi otonom kılmanın bir yoludur. Ancak Zizek'in, Kant'ın yasanın formal belirsizliğindeki ısrarında (post-Hegelci) siyasi kendi kaderini tayin hakkına ya da özerkliğe bir adım daha atmaya bir davetiye gördüğü yerde, Badiou bunu tamamen siyasetten bir geri çekilme, kızgın ahlaki seyircinin rahat perspektifine bir geri çekilme olarak görür.

Badiou ve Kant'ın farklılıkları noktasında ise birçok şey söylenebilir. Bunlardan en fazla öne çıkanı ilk olarak Kant'ın pratik aklı, tüm rasyonel varlıkların özelliği olarak özgürlüğün kurucu niteliğinden daha az, bir olayın rastlantısal isabetine dayandırmasıdır. Badiou, hakiki özgürlüğü istisnai bir başarı olarak görürken Kant, bunu gerekli bir varsayım olarak kabul eder. Yani Kant ahlaki yasanın otoritesini özgürlük ve akıl yetisi olgusuna dayandırır. Aşkın Bir'i ontolojisinde yasaklayan Kant, onu ahlakında yeniden diriltir. Buna karşın Badiou tek ontolojik sonsuzluğun normal olduğunu, her öznel müdahalenin ahlaki kurallar dahil önceden var-olan sınır ve kurallara bir istisna olduğunu iddia eder. İkinci olarak Badiou, Kant'ta kategorik buyruk fikrini sevmediğini söyler. Çünkü o, kategorik buyruk tarzında “doğrudan ahlakın evrenselliğini yaratan” biçimsel bir şeyin varlığını kabul etmez. Ama durumlara ve olaylara bağlı olarak ortaya çıkan çoğul buyrukların varlığını kabul ettiğini söyler. Ancak “bu buyrukların kaynağı, gerektirdikleri o kendilerine has madde olarak öznellik, buyrukların kendilerini dayattığı dünyalara bağımlıdır.”⁶³¹ Kendisi de zaten Hakikatler Etiğinde “Arzundan Vazgeçme!” ya da “Hakikat sürecine yakalanmaktan vazgeçme” tarzında buyruklar verir.

En nihayetinde Badiou ve Kant ilişkisi ile ilgili olarak denilebilir ki Newtoncu bilim determinist bir temelde ilerlediği için iradeyi saf dışı bırakır. Bu da ahlakın imkânını ortadan kaldırır. Kant, Newtoncu bilimi dışlamadan aklın teorik ve pratik kullanımıyla ahlak için yeni bir alan açar. Oysa Kuantum teorisi bu belirlenimciliği altüst eder. Şimdi baktığımızda Kuantum, determinist bir yapıda olmadığı için ahlaka ayrı bir alan açmaya gerek yoktur. Kuantum teorisi “hakikat yolcusunu kestirilemeyen

⁶³⁰Slavoj Zizek, *The Plaque of Fantasies*, Verso, London 1988, 221.

⁶³¹Badiou-Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, 17.

bir gerçeklikle yüzleştirebilir”⁶³² ki tam da bu kestirilemeyen gerçeklik Badiou’nun olay felsefesinin yeşerdiği tohumdur. Badiou da bu Kuantum teorisiyle uyumlu olarak olay felsefesi temelinde gelişen bir hakikat teorisi geliştirir. Ancak şunu da eklemek gerekir; ahlak denen olgu bütünüyle bilimsel mantığın verileriyle izah edilemez. Badiou’nun buradaki orjinalliği ise kendisinin bir irade dünyası ya da varlığın dünyası yerine varlık dünyası, varlık olmayan dünyası ya da boşluk (olay) ve seçimlerin ve edimlerin iki uçlu dizisi varlık ve varlık-olmayı ya da varlık ve olayı ifade eden statü ve sadık öznenin çatışmasını sunmasıdır.⁶³³

Son olarak; temelde sorulması önemli olan şey Badiou’nun bu Hakikatler Etiği önerisinin çağdaş etik tartışmalar içerisinde ortaya çıkan Kendini Gerçekleştirme ve Sorumluluk Etiği olarak döneme damgasını vuran iki etik alternatiften birine dahil edilip edilemeyeceğidir. Badiou’nun etiği, dönemi için oldukça özgün bir izlenim bırakmakla birlikte onun etiği genel olarak Kendini Gerçekleştirme Etiği başlığı altına yerleştirilebilir. Çünkü o, bireyi temelde özne olarak görmez. İnsan hayvan dediği iki ayaklı tüysüz, hakikat süreciyle ve bu sürece damgasını vuran karar verme edimiyle özne olur. Yani insan bir kendini gerçekleştirme sürecinden ya da süzgecinden geçer. O Hakikatler Etiği’nde her fırsatta insana arzusundan vazgeçmemesini yani ötekini değil kendini salık verir. Hakikatler Etiği’nde Lacancı sloganı ‘Arzundan vazgeçme’yi kendi buyruğu olarak verir. Badiou’nun Fabien Tarby ile yaptığı görüşmelerden derlenen bir kitap olan *Felsefe ve Olay*’da Badiou bir şeyin altını özellikle çizer. Eğer insanlık kendini açmaya (unfurling), kendini bulmaya yönelik çalışmıyorsa o zaman kendini yok etmeye yönelik çalışmaktan başka bir seçeneği yoktur.⁶³⁴ Yani insanın temel çabası kendine, kendini gerçekleştirmeye yönelir. İnsanlığın bu noktada ihtiyaç duyduğu şeyde İdea’dır. Onun için İdea olmadan kalan tek şey hayvanlaşmış bir insanlıktır. İdeanın yönetimi altında olmayan şey ölümün yönetimi altındadır. Ayrıca o her fırsatta Sorumluluk Etiği olarak görülebilecek olan öteki etiğine eleştirilerini yöneltir ve ötekini tanımaya dayanan her türlü etik fikri reddeder. Çünkü Öteki etiğinin dayandırıldığı temel isim olarak Levinas, etik ile felsefeyi teolojiye indirgemek şöyle dursun felsefeyi ortadan kaldırır. Diğer taraftan Levinas, etik bir öznenin ortaya çıkışını öteki için

⁶³²Süleyman Dönmez, “Bir Bilim Ahlakının İmkânı: Kuantum Teorisinden Ahlak Fenomenine”, 1.

⁶³³James Williams, “A Critique of Alain Badiou’s Denial of Time in His Philosophy of Events”, Sean Bowden-Simon Duffy (Eds.), *Badiou and Philosophy*, (ss.113-132), Edinburgh University, Edinburgh 2012, 121.

⁶³⁴Badiou-Tarby, *Felsefe ve Olay*, 35.

sorumluluk almaya bağlasa da aslında etik özneyi ötekiden hareketle kurmak özneyi karar verici olarak değil de pasif ve edilgin bir anlamda kurban statüsüne indirgemek olarak görülebilir. Bu da Badiou için pek de kabul edilebilir bir şey değildir. Yine öteki etiği içerisinde görülebilecek farklılık etiği taraftarlarının farklılıklar konusunda yaklaşımlarını samimi bulmaz çünkü onlar kendileri gibi düşünen zengin Batı kimliğini farklı ya da öteki başlığına kabul ederler. Badiou ben karşısında Sen'e değil sen karşısında Ben'e öncelik verir. Ayrıca Badiou'ya göre mesele "Aynı'yı tanıma sorunudur." Çünkü farklılıklar zaten olan şeylerdir, dünya zaten böyle bir yerdir. Bu nedenle Badiou'da hakikat, olmayanın oluşması olduğu için farklılıklara değil Aynı'ya yani "olacak olana" vurgu yapar.⁶³⁵ Badiou bu anlamda ötekine ya da farklılıklara vurgu yapmadığı için de kötünden değil iyiden yola çıkar. İyinin bakış açısından kötüyü tanımlar. Öteki ya da kötü temelli yaklaşım sonlu bireyi dayanak olarak alırken Badiou, tam aksine sonlu insandan ziyade "öznenin sonsuz için kapasitesini sunar".⁶³⁶ Yani Badiou'da insan, iki ayaklı tüysüzden ziyade ölümsüz bir tekil olarak verilir. Ayrıca Badiou'da iyinin kötüyü incelemesi kötüyü yok saymak anlamına gelmez. Badiou burada etiği savunmacı tavrın ötesine taşımaya çalışır. Yine Badiou, Kendini gerçekleştirme etiği başlığı altına yerleştirilen Nietzsche, Foucault ve Deleuze gibi arzu kavramına vurgu yapar. Etiğini Lacan'ın "Arzudan vazgeçme!" sloganıyla şekillendirir. Deleuze, Marksizmde, iktidarın çıkar terimleriyle algılandığını ancak problemin çıkar teriminden ziyade arzunun kuşatılması bağlamında anlaşılmasına vurgu yaparken⁶³⁷ Badioucu noktaya temas eder. Çünkü Badiou, Marksist gelenekten biri olarak görülmesine rağmen tam da Deleuze'ün dediği gibi iktidarı ele alırken çıkardan ziyade arzu kavramından hareket eder. Hatta bu durum kendisinin Marksist çevrelerce eleştirilmesine neden olur. Bununla birlikte Badiou Kendini Gerçekleştirme etiğinin temelinde yer alan *conatus* olarak verilen kendini koruma döngüsünü de *olay* ile kırılmaya uğratar. Çünkü *conatus* kavramındaki varlıkta sebat ile Badiou'daki sebat aynı değildir. Badiou'da hakikatin sınanması bu varlıkta sebatın kapsamına girmez: "Sebatını aşan şeyde sebat edebilmek için elinden geleni yap. Kesintiye uğratmakta sebat et. Seni yakalayıp parçalamış olanı senin kendi varlığında yakala." Yani Badiou,

⁶³⁵Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine bir Deneme*, 38-40.

⁶³⁶Murat Erşen, "Alain Badiou", Işıl Bayar Bravo-Hamdi Bravo-Banu Alan Sümer (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesi*, (ss.333-358), Phoenix yayınevi, Ankara 2019, 349.

⁶³⁷Küçükcalp, "Deleuze-Guattari ve Etik", 277.

hayvanın çıkarları ile hiçbir ilgisi olmayan ebediliğe sahip olan bir sürecin öznesini oluşturarak, insan varlığının doğal bir varlık olarak teşebbüsü ile kendini koruma döngüsünü kıran bir olayın istilası arasında bir zıtlık kurar. Tam da bu noktada Levinas ile benzeşir. Ama Levinas'ta *conatus*'u aşmak ötekine sonsuz sorumluluk ile belirlenirken Badiou'da bir hakikate sadakatin gereği olarak temellendirilir.⁶³⁸ En nihayetinde Kendini Gerçekleştirme Etiği başlığının, Badiou için daha uygun düştüğü söylenebilir.



⁶³⁸Feyza Şule Güngör, "Levinas'ın Öteki Etiğini Badiou'nun Hakikat Etiği Perspektifinden Yeniden Düşünmek", *Mediterranean Journal of Humanities*, 8(2), 2018, (ss.365-377), 375.

SONUÇ

Bu çalışmada Çağdaş Fransız düşüncesinin yaşayan önemli filozoflarından biri olan Alain Badiou'nun Hakikat Teorisi ve Hakikatler Etiği incelenmeye çalışılmıştır. Bu anlamda önemli bir isim olan Badiou'nun Hakikat teorisini ve Hakikatler etiğini ele alma sebebimiz kültürel rölativizm ve şüphecilik tarafından şekillendirilen bir çağda ve felsefenin sonu ya da ölümü gibi iddiaların çok yüksek sesle dile getirildiği bir zamanda, tüm bunlara karşı olarak bir Hakikat teorisi ile öne çıkması ve felsefeye kendi deyişimiyle bir adım daha attırma misyonu ile hareket etmesi ve sonrasında hem bu hakikatin kendi güçleri konusunda takındığı ihtiyat tavrının bir sonucu olarak verdiği, hem de dünyanın etik çılgınlığa battığı bir dönemde anti-etik tavrıyla bir Hakikatler Etiği öne sürmesidir.

Badiou'nun Hakikat teorisini ve Etiğini ele alırken hakikat teorisinin önemini daha açık olarak gözler önüne sermek adına bunları aynı bölümde vermediğimiz gibi Hakikat Teorisinde Post-temelci yaklaşımın izlerini göstermeye çalıştık. Ayrıca Çağdaş bir düşünür olarak Badiou'nun öne sürdüğü Hakikatler Etiğinin, Çağdaş etiğin baskın iki etik eğilimi olarak görülen Kendini Gerçekleştirme Etiği ve Sorumluluk Etiği ile ilişkisini ve bunlardan birinin başlığı altına yerleştirilip yerleştirilemeyeceğini izah etmeye gayret gösterdik. Bu bağlamda Badiou'nun güzergahını çizmemizde özellikle onun üç eseri *Felsefe için Manifesto*, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* ve *Felsefe için İkinci Manifesto* bize kaynaklık etti.

Badiou, *Felsefe için Manifesto* ile özellikle son dönemde felsefenin ve metafiziğin sonu iddialarına karşı felsefenin varoluşunu ilan eder. Badiou'nun felsefeyi sonlandırma problematiğine karşı sloganı da “Bir adım daha” ya da Beckett'in bir *Adlandırılmayan*'dan aldığı sloganıyla: “Devam etmelisin”dir. Badiou, bu sonlandırma gayretlerini sofist bir tavır olarak yorumladığı için bu sofist tavra karşı felsefenin varoluş ilanını Platoncu bir yaklaşımla, hakikati tekrar sahneye çağırarak gerçekleştirir. Badiou'nun hakikate yaklaşımı klasik anlayıştan birçok bakımdan farklılıklar gösterir. Bu farklılıklar temelde Post-temelci bakış açısıyla ilişkilendirilebilir. Post-temelci düşünce, anti-temelcilik gibi var olan temelleri tümüyle reddetmek yerine onların “zorunlu değil olumsal olduğunu bu nedenle onları yadsımak yerine ontolojik statülerini zayıflatarak” istikrarsızlaştırmak gerektiğini savunur. Post-temelci bir çizgide *içkin*

hakikat, olay, fark, nesnesiz özne ve olumsuzluk kavramlarının işlendiği isimlerden biri de Badiou'dur. O, *Dünyaların Mantığı*'nda "yalnızca bedenler ve diller vardır hakikatler hariç/istisna" ifadesini kullandığında, çağının rölativizmine karşı, hakikati ilan etmekle kalmaz kendi hakikat teorisinin geleneksel yaklaşımlardan biri olmadığını da sinyali vermiş olur. Çünkü o, ilk olarak tek bir evrensel hakikat yerine hakikatlerden bahseder. İkinci olarak o, doğrudan hakikatler vardır demez, "bedenler ve diller vardır hakikatler hariç/istisna" der. Yani bu hakikatler dediğimiz şey, bedenler ve dillerin bakış açısından ele alınamaz ya da mevcut bilgiye indirgenemez. Badiou için bedenler ve dillerde ya da mevcut durumda bu istisnayı kayboluş ya da eklenti olarak olay sağlar. Olay kavramı, Badiou için önemlidir. Çünkü o, militan bir figür olarak iktidarın ve söylemin tahakkümüyle mücadele etmek için bir direniş siyaseti geliştirmeye çalışır. Olay, bir anlamda ona bu yerin tuzakları dedikleri şeyden kurtulmak için gerekli dışarıyı sağlar. Yani onun için olay, devrimin olanağını ifade eder. Badiou olayı, kökensel bir kayboluş olarak tanımlar ki, bu kayboluş durumu bir anlığına takviye eder. Bir materyalist olarak Badiou, olay teorisini ortaya koyarak materyalizmden kopmakla ve yeni bir düalizm oluşturmakla eleştirilse de o, böyle bir eleştiriyi kabul etmez. Çünkü ona göre bir istisnanın sonuçları tamamen dünyada yer alır. Bu anlamda olay, sıradan olana indirgenemediği gibi mucize olarak da düşünülemez. Badiou'da karar verilemez olayı hakikate taşıyacak ve risk alacak olan bireydir. Çünkü olay meydana gelir ve ortadan kaybolur. Birey, ona sadakat göstererek onu adlandırır ve karar verici olarak sürece dahil olur. Birey başlangıçta özne değildir. İnsan hayvan dediği bu iki ayaklı tüysüz hayvan, karar verici olarak bu sürece dahil olmakla özne olur. Yani karar verme edimi insan hayvanı özneye dönüştürür. Çağının özneye karşı kutsal ittifakının tam aksine Badiou'nun özneye yeniden dönüş yapması tepkilere neden olsa da bu öznenin, hakikat sürecinin kaynağı olarak değil de bir fragmanı olarak ele alındığı, nesnesiz özne olduğu ve de tek bir evrensel özne yerine öznelerin olduğu dikkate alınmalıdır.

Badiou, hakikati üretim olarak tasarladığında, hakikatin üreticisi olan ve aynı zamanda felsefenin de koşulu olan dört alandan bahseder: Bilim, sanat, siyaset ve aşk. Yani felsefe hakikat üretmez, hakikatlerin üreticisi bu dört alandır. Badiou'nun böyle bir koşullar teorisi vermesinin nedeni son dönemde felsefenin sonunu getirme çabalarıyla ilişkilendirilebilir. Çünkü ona göre felsefenin son dönemde yaşadığı tutulma

onun her dönem din, siyaset, bilim ve sanattan birine indirgenmesi ya da onun kendi ifadesiyle dikişlenmesinden dolayıdır. Pozitivizm bilimde, Marksizm siyasette, Nietzsche şiirde ve Levinas da aşkıta bu dikişin suçluları olarak verilir. Tüm bunlara karşı Badiou, felsefenin merkezi kategorisinin boş olduğunu ifade eder. Esasında bu felsefenin özel bir nesnesinin olmaması veya filozofun nesnesinin bütün olması ile ilişkilendirilebilir. Bu nedenle Badiou, felsefe için tek bir koşul yerine dört koşul belirler. Felsefe ise bu koşulların çağdaş zıtlıklar ahenginin kavranabileceği kavramsal bir çerçeve önerir. Yani felsefenin kendine ait olayları yoktur. Felsefe, bu dört koşulun meta-düşüncesidir. Badiou, felsefeyi geleneksel rolü olan hakikat üreticiliğinden azlettirip hakikat üreticiliğini bu dört koşula verir. Aslında felsefenin bu rolden azledilmesi Nietzsche ve sonrasında özellikle Postmodern düşünce ile ilişkilendirilebilir. Çünkü bu yaklaşımla birlikte felsefenin artık hakikatin tek alanı olarak görülemeyeceği savunulur. Bu nedenle Nietzsche'ye kadar hakikatin tellalı olan felsefe vadettiği hakikatten edilir. Felsefenin, hakikate erişme meselesinde tek başvuru noktası olduğu artık kabul görmediği gibi “hakikati-kendinden olmayan felsefi kuramların türediğine” de tanık olunur. Bu nedenle felsefenin diğer alan ya da disiplinlerle olan ilişkisi de farklı bir boyuta taşınır. Badiou'da buna uygun olarak felsefeyi bu görevden azletse de felsefenin merkezi kategorisini boş olarak düşünüp hakikatleri kapıp kavrama ve hakikatleri bir arada bulundurma görevini felsefeye vererek, felsefenin çatı rolünü bir anlamda devam ettirir. Ayrıca Badiou felsefeyi bilim, sanat, siyaset ve aşka indirgemediği gibi Estetik, Epistemoloji ve Siyasi felsefe gibi sanatı, bilimi ya da siyaseti felsefenin nesnesi haline getiren bölünmelere de karşıdır ve bunlara karşı *Estetik olmayan (Inaesthetic/Başka Bir Estetik), Geçişli (Transitional) Ontoloji ve Metapolitika* kavramlarını öne sürer.

Badiou'da bu dört koşuldan en fazla, onun Komünizmin önemli bir ismi olması dolayısıyla, siyaset öne çıkar. Badiou'nun komünizmi Marks'tan ziyade Platon ve Rousseau yönelimleriyle şekillenir. Komünizmin bir idea olarak verilmesi, Platoncu etkinin göstergelerinden biridir. Aslında bu Platoncu etki dört koşulda da kendisini gösterir. Hatta bu koşulların bir arada bulunmasının yolunu Platon'un açtığı söylenebilir. Diğer bir koşul olarak bilimde Badiou, kendisini post-Hegeleci kıta felsefesinin temel yönelimlerinden ayırt eder. Çünkü kıta felsefesinde genel itibariyle içkinliğin pozitivist kavramı ile aşkınlığın bilmesinlerci (obscurantist) kavramı arasında

bir tercih yapılır. Oysa Badiou'nun sahip olduğu rasyonalist tavır ikilemin her ucunu da reddetmesine imkân verir. O bir taraftan içkinliğin pozitivist olmayan (anti-amprist) kavramı ile olan şey ve bilinebilir şey arasındaki post-Kantçı ayırımı kökleşmiş aşkınlığın anti-bilmesinlerci (anti-obscurantist) (rasyonalist) anlayışını önerir. Badiou bir diğer koşul olan sanatı, felsefenin koşulu olarak vererek sanat ve felsefe arasındaki ilişkide Platon ve Heidegger arasında bir anlamda Heidegger'den beklediği arabuluculuğu, alternatif bir yol açarak kendisi sunar. Son olarak; aşka felsefe içerisinde yer verilmesi felsefe tarihindeki ilk girişim olmasa da aşkın felsefe için bir koşul olarak verilmesi ve aşkın hakikat üreticisi olarak hakikat işlevi içerisinde düşünülmesi önemli bir adımdır.

Badiou hakikati, felsefenin en temel problemi olarak görürken aynı zamanda varlığı da saf tutarsız çoklu olarak ele alır. Varlığı çoklu olarak kabul etmesi onu hakikatten uzaklaştırmaktan ziyade tek bir hakikat yerine hakikatlere yöneltir. Hakikat olumsal ve varlık çoklu olsa da her somut, olumsal ve tarihsel durumda, dile getirilecek olan yalnızca bir Hakikat vardır.

Badiou, ontolojisinde, Heidegger ve Deleuze ile birlikte onto-teolojiye karşı aynı safta yer alırken onto-teolojinin tarihsel kısıtlamasına ya da Bir'in buyurucu gücüne tâbi olmamış şeye çağdaş sadakati icat etmeyi her daim kendisinin amacı olarak görür. Sonrasında bu teşhis karşısında bu üç filozofun yolları ayrılır. Badiou'nun buradaki başvuru noktası matematiktir. O, matematiği ontolojiye eşitler. Bu matematik ontolojisinde Bir'in varolmadığını onun yalnızca sayma olarak var olduğunu söylerken bu çoklu varlığın saf ve tutarsız olduğunu öne sürer. Bu tutarsız saf çoklu, sunulamadığı ve birleştirmeye karşı çıktığı için kendisini boşluk olarak ortaya çıkarır. Boşluk, Badiou'da varlığın çıkarımsal/eksiltici eklentisi olarak verilir. Bu boşluk kavramı hakikatlerin türeyimselliğinin minimal koşuludur. Badiou, varlığı Bir'e indirgmeden çokluk olarak düşünebilmenin yöntemini Cantorcu küme teorisi aracılığıyla bulduğunu söyler. Cantorcu bir küme çokluk olmanın dışında herhangi bir öze ya da dışsal ve içsel bir belirlenime sahip değildir. Cantorcu küme teorisi Badiou için herhangi bir birliğe gönderme yapmaksızın her çoklunun çokluların bir çoklusu olduğu fikrinin gerçekleşimidir. Buradan hareketle Badiou'nun matematiği, felsefesinde iki yönlü bir fonksiyonla kullandığı söylenebilir. Matematik bir taraftan "*Matematik ontolojidir*" tezi ile Badiou'nun ontolojisinde merkezi bir rol oynarken diğer taraftan bilim ve genel

olarak bilimsel araştırma paradigması olmanın ayrıcalıklı statüsüne sahiptir. Badiou, matematiğin bu ikili işlevinde onun epistemolojik ya da bilişsel açıdan ele alınmasına son verdiği gibi, matematik felsefesine benzeyebilecek her şeye de son verir. Sonuç olarak Badiou hakikat, özne ve varlık üçlüsünü onlardan çıkan ve onların kabul şartları olan olay, türeyimsel ve çoklu ile birlikte düşünmek gerektiğini savunur. Olay; bölgesi ile birlikte, türeyimsel; bizi zorlamaya iten bilginin yeni formlarıyla birlikte ve çoklu da boşlukla birlikte ele alınmalıdır.

Hakikatle ilgili son olarak şunu söyleyebiliriz ki hakikat düşmanlığıyla ön plana çıkmış Çağdaş Felsefede Badiou'nun böyle bir hakikat teorisiyle varlık göstermesi oldukça önemlidir. Bir Marksist olarak Badiou, Marksist teoriyi var olan temelleri üzerinde saydırmak yerine onun eksik gördüğü yönlerini tamamlamaya çalışır. Her ne kadar Marks, sınıf kavramıyla toplumun dinamiklerini iyi analiz etse de felsefenin en temel problemi olan hakikat problemine yer vermediği ya da insanlar için bir hakikat önermediği sürece bir şeyler eksik kalacaktır. Bu anlamda bir Hakikat teorisi inşa eden Badiou, hakikate olan inancı ve desteği ile göze çarpar. Badiou, hakikat kavramının analitik, marksist ve postmodern görüşler tarafından çeşitli saldırılara uğradığı bir zamanda kendi özgünlüğü içinde hakikatin tekabüliyet, tutarlılık ve pragmatist teorilerinden farklılıklar gösteren yeni bir yaklaşım sunar. Ayrıca her ne kadar o, çağının rölativist eğilimlerine karşıt olarak hakikat teorisine yer verse de, hakikati bir üretim süreci olarak tasarlamakla onu tözsellikten de arındırır.

Diğer taraftan özgürleştirici bir direniş siyaseti ve olay felsefesi ile gündeme oturan Badiou'nun etik için ne gibi bir planı olduğu ya da başka bir deyişle bu direniş olasılığının tahakküme karşı direnişe dair bir etik projeye doğru nasıl geliştirildiği önemli bir noktadır. Bu noktada Badiou, yeni bir etik öneri sunmadan önce etiğe eleştirileriyle gündeme gelir. O dönemde Çağdaş felsefede bir etik dönüş gündemi meşgul eder. Bu etik dönüş de Levinas, Derrida ve Lyotard'ın eserlerinden ilham alarak heterojenlik, radikal fark ve her şeyden önce bilinçlilik ve dille kıyaslanamaz bir deneyim düşüncesini üstün tutan bir deneyim düşüncesi formunu alır. Etik dönüş aynı zamanda kısmen feminist eleştiri, cinsiyet çalışmaları ve kültürel çalışmalar tarafından bu hareketlerin daha geleneksel yaklaşımlar tarafından baskılanan cinsel, ırksal ve kültürel farkları özgülleştirme çabalarında canlandırılır. Ancak etik dönüşün sadece Sorumluluk Etiği kapsamında Levinas, Derrida ve Lyotard gibi isimlerden ibaret

olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Çağdaş etik dönemde Kendini Gerçekleştirme etiği ve Sorumluluk etiği olmak üzere iki temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. Bu nedenle Kendini Gerçekleştirme etiği bu kapsam içerisinde değerlendirilebilir. Aynı şekilde Badiou'da bir taraftan bu etik dönüşü eleştirileriyle öne çıkarken diğer taraftan bu etik dönüşü dahil olur. Ancak bu etik dönüşte farklı bir kıvrıma neden olduğu söylenebilir.

Badiou'nun Hakikatler etiği için iki temel kaynak *Etik; Kötülük kavrayışı Üzerine Bir Deneme* ve *Felsefe için İkinci Manifesto*'dur. Badiou, felsefenin varoluşunu ilan ettiği *Felsefe için Manifesto*'yu 1989 yılında yazdıktan dört yıl sonra *Etik; Kötülük kavrayışı Üzerine Bir Deneme* kitabını yazar ki bu kitap Badiou'nun Hakikatler Etiğini tüm yönleriyle verir. Badiou'nun sistemi için köşe taşı olarak görülen bu kitaptan on altı yıl ve ilk manifestodan yirmi yıl sonra 2009'da ise o, *Felsefe için İkinci Manifesto*'yu yazar. Bu kitapta Badiou, değişen dünyaya paralel olarak problematiğinde değiştiğini ve artık problemin felsefenin varoluşu olmaktan ziyade onun her yerdeliği olduğuna dikkat çeker. Yani dünya, bir etik çılgınlığına batmıştır. O hâlde bugün felsefenin varoluşunu iddia etmek yalnızca dört koşulunun zıtlıklar ahengini düşünmeye tekabül etmeyecek, aynı zamanda felsefenin belli bir *ahlaksızlaşmasını* da içermesi gerekecektir. Badiou'ya göre mesele artık felsefenin kendi özünü kurma meselesidir. Bu nedenle felsefe birazcık umursamaz olmalı ve gençliği yozlaştırmalıdır. *Felsefe için İkinci Manifesto* felsefenin her yerdeliği ile mücadele etme konusunda *Etik; Kötülük kavrayışı Üzerine Bir Deneme* kitabından ayrılrsa da aslında her iki kitapta aynı etik kaygılarla hareket eder ve her iki kitapta da Badiou'nun yapmaya çalıştığı şey felsefeyi ahlaksızlaştırmak ve onu ahlaki taklitlerinden ayırmak için kendi özünü kurmaktır. *Etik; Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* kitabında "Dünya bir etik çılgınlığına batmış haldeydi" ifadesi *Felsefe için İkinci Manifesto*'da yer alan felsefeyi ahlaksızlaştırmaya yönelik ifadeler ile paralellik arz eder. Bu arada Badiou, felsefenin evrensel hakikatlere bağlılığını kendi kendini ahlaksızlaştırmanın kendine özgü belirgin yolu olduğunu düşünür. Bu nedenle yeni bir etik öneri olarak Hakikatler Etiğini inşa eder. Etiğin başlangıç noktası olarak Badiou, kötünün engellenmesi prensibine karşı, iyinin içinde bir tartışma başlatır. Çünkü Badiou'ya göre kötü ve öteki nosyonları üzerine kurulu olan çağdaş etik tamamen zayıflatılmış bir dinin sonucudur. Badiou için bu ayrımları birleştiren tema ise Bir'dir. Bu nedenle Badiou bu yeni etik önerisini sunmadan önce ontolojik temelde Bir'i ortadan kaldırarak bir anlamda bu ayrımları temelsiz bırakmaya çalışır. Ayrıca

Badiou'nun etikteki evrenselliği soyut bir evrensellikten ziyade tikel bir evrensellik olarak görülebilir. Çünkü bu evrensellik geleneksel anlamdaki evrensellik değildir. Badiou, bu kavramın geleneksel anlamının tam aksine yaratıcı bir kavram olduğunu ve her zaman bir olayla açılan büyük bir sürecin sonucu olduğunu söyler. Buna göre evrensel bir şey yaratmak bariz farkların ve ayrımların ötesine geçmektir. Öyleyse Badiou hakikat teorisiyle soyut evrensellik ve tekillik arasında yeni bir tür evrensellik önerir. Her ne kadar hakikatleri başlatan süreç tekil olsa da sonrasında ortaya çıkan hakikatler, herkes için aynıdır.

Hakikatler etiği, soyut ve evrensel bir özne üzerine kurulmadığı için genel ve evrensel bir etik değildir. Hakikat sürecinde hakikatin kendi güçleri noktasında takınacağı ihtiyat tavrı Hakikatler Etiği'ni oluşturur ve o, hakikatler sürecinde yolları; karar verilemez, ayırt edilemez, türeyimsel ve adlandırılmayan gibi dört olumsuzla donatır. Çünkü Hakikatler Etiğinin, hakikatin inşasının getirdiği tehlikelerin, hakikatin kudretine getirdiği sınırlamalarda yattığı söylenebilir. Buna göre çıkarma ya da yasadan çıkarma olarak karar verilemez; farkın işaretlenmesinden ya da cinsiyetten çıkarma olarak ayırtedilemez; kavramdan sonsuz ve aşırı çıkarma olarak saf çoklu ya da bir'den çıkarma olarak türeyimsel ve sonuç olarak uygun isimden çıkarma olarak ya da tekilleştirilmeden çıkarılan tekillik olarak adlandırılmaz.

Badiou, kötülük meselesinde ise radikal kötülük temalarından bağımsız hareket ettiği gibi onun buradaki başvuru noktası Hakikatler Etiği'dir. O, kötülüğü hakikat sürecinde arar. Üç kötülük türü olarak verdiği taklit, ihanet ve felaketten; taklit olayla bağlantılıyken, ihanet sadakatle ilişkilidir ve felaket de hakikati ilgilendirir. Badiou, hakikatin kudretini sınırlandırarak kötülüğü kontrol etmeye çalışır. O, olay felsefesiyle, hakikat ve özne teorisiyle Post-temelci bir konuma yerleştirilirken, kötülük problemini ele alış noktasında temelci olarak görülür. Çünkü Badiou'da kötülüğün özcülük ve temelcilik figürü olarak sunulduğu iddia edilir.

Badiou'nun hakikatler etiğinin Çağdaş iki temel etik eğilimden hangisine daha yakın olduğu sorulursa Badiou Kendini Gerçekleştirme Etiği başlığı ile daha uzlaşır görünür. Bunun nedeni en temelde onun Sorumluluk Etiğinin önemli bir kavramı olarak Öteki kavramı ile ters düşmesi olabilir. Çünkü Badiou'nun etik konusunda eleştirilerinin üç odak noktası vardır: Antropolojik yaklaşım, öteki nosyonu üzerine inşa

edilen etik ve kötünün varoluşu hakkındaki uzlaşısı. Kendisi her fırsatta ötekiye yönelik bir etiği eleştirdiği gibi olanı tanımlayan fark'tan ziyade olacak olanı verecek olan aynı'dan hareket ettiğinin altını çizer. Bundan ötürü o ben karşısında sen'e bir öncelik tanımayı düşünmez. Yine arzu kavramı bu uzlaşmayı yapmamızda önemli bir etkidir. Badiou'nun "Arzudan vazgeçme" sloganını etiği için temel bir buyruk yapması bu anlamda önemlidir. O, insanı kendindeki bilinenden ziyade bilinmeyene yönlendirme anlamında önemli bir noktaya vurgu yapmış olur. Etik meselesinin felsefenin özünü kurma meselesi olduğunu söylemesi ve insan hayvandan özneye doğru bir gelişim süreci vermesi yine bu konuda önemli başlıklardır. Sonuç olarak; Badiou, döneminin hakikat karşıtlığına ve rölativist ya da komüniteryan eğilimlerine karşı bir hakikat teorisi ile öne çıkarken dünyanın batmış olduğu etik çılgınlığa ve etiğin bu antropolojik temellendirilmesine karşı öznenin sonsuzluk kapasitesini beyan etmeye çalışır. Bu hakikatler etiği ile de özgürleşmeyi teşvik eder. Yani Badiou için mesele bir taraftan felsefenin varoluşunu hakikat teorisi ile ilan etme meselesi iken diğer taraftan kendini ahlaki taklitlerinden ayırmak için bu görünenin dünyasında ilan edilir olarak özünü kurma meselesidir. Bu özünü kurma meselesi ve özgürlük pratiği bir Kendini Gerçekleştirme Etiği olarak görülebilecek olan Hakikatler Etiği'dir.

Badiou'nun etiği ile ilgili olarak temelde bir şeye dikkat çekmek gerekir. O da Badiou'da felsefe; kendisini bilim, sanat, siyaset ve aşkın üst dili olarak kurar ve O bu dört alanı ontolojiye indirger. Çünkü bu dört alan hakikat açısından ele alınmak zorundadır. O, Platon'un Hocası Sokrates'in ahlaki için ya da onun ahlaki değerleri için ontolojik bir temel sağlamaya çalıştığı gibi Badiou'da kendi etik teorisi için ontolojik bir temel oluşturur. Çünkü etik başkılığı ontoloji aynılığı anlatır. Eğer öyleyse Badiou ontoloji temelli etiğiyle aynı'yı etiğin temelinde yerleştirir. O hâlde Badiou'nun etiğinin çıkarımsal ontolojide köklenmiş bir Hakikatler Etiği olduğu söylenebilir.

Tüm bunlara ilaveten Badiou'nun etiğinin formalist olduğu iddia edilse de Zizek'in Kant için dediğini Badiou için söyleyebiliriz: nasıl ki Kant'ta "Ahlaki yasa bana görevimin ne olduğunu söylemez, sadece görevimi yerine getirmem gerektiğini söyler" ise Badiou'nun etiğinin önemi de aynı şekilde belirlenmemişliğinden gelir. Çünkü Badiou da insana yapılması gerekenler listesi vermek yerine her şeye rağmen "Arzudan Vazgeçme" der. Badiou'nun da kullandığı buyruklar vardır ama bunlar kendi deyimiyle dogmatik olmayan buyruklardır.

Bizim burada son olarak sormak istediğimiz; etiğe olan açıklıkla etik çılgınlığın paralel gittiği günümüzde, etiğin bu paradoksuna bir çözüm yolunun bulunup bulunamayacağıdır. Badiou, bir komünist olarak Hakikatler Etiği önerisiyle çağdaş felsefe için önemli bir adım olmakla beraber Foucault'nun dediği gibi bu etik “kendiliğin, arzunun, bilinçaltının vb. ne olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen” bir ahlaktan veya bir etikten başka bir şey de değilmiş gibi görünür. Şimdi aynı şekilde Badiou da Hakikatler etiğinin temelini “Arzundan vazgeçme!” ilkesini koyarak Foucault'yu haklı çıkarır. Ayrıca etik temelleri olan bir başkaldırı suya atılan bir taşın dalgaları gibidir. Hareketin temelini yönünün tüm insanlara açık olması gerekir. Badiou'nun Hakikatler Etiği de soyut evrensel bir etik öne sürmekten ziyade tekil bir durumla başlamasına rağmen “evrensel bir hitap alanına” sahip olmasıyla bu ilkeyi sağlar. Ancak Badiou'nun Marksizm ve Komünizm gibi bir yapının içinde yer alması etik için aranan tarafsızlığı bir noktada zedeler. Çünkü Komünist ideolojinin ayartıcılığı Badiou'nun yakasını bırakmaz.

KAYNAKÇA

- Adkins, Brent, “Deleuze and Badiou on the Nature of Events”, *Philosophy Compass* 7/8 (2012).
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1994.
- Akay, Ali, *Tekil Düşünce*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016.
- Althusser, Louis, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, (Çev.: Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *Filozof olmayanlar için Felsefeye Giriş*, (Çev.: İsmet Birkan), Can Yayınları, İstanbul 2018.
- _____, “Martin Heidegger’in 80. Doğum Günü vesilesiyle”, Güçlü Ateşoğlu (Ed.), *Varoluçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, (ss.123-136), Belge Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, “Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor” Gunter Gaus’la Söyleşi, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri*, (Haz.: Jerome Kohn), (Çev.: İbrahim Yıldız), Dipnot Yayınları, Ankara 2014.
- _____, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, (Çev.: Bahadır Sina Şener), İletişim yayınları, İstanbul 2016.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- Güçlü Ateşoğlu, “Çağdaş Felsefenin Macerasına Bir Ön-Hazırlık Ya da Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler”, *Varoluçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, Güçlü Ateşoğlu (Ed.), (ss.23-49), Belge Yayınları, İstanbul 2016.
- Aydoğan, Emine, “Şairleri Kovmak İsteyen Şair”, *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:1/1 (2017), 94-102.
- Aydoğan, Emine, “Felsefe ve Bilim İlişkisi”, *V. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu Tam Metin Kitabı*, Asos Yayınevi, Elazığ 2018, 39-44.

Backman, Jussi, “Bir, Bir Şey Değildir: Post-Metafizik Düşünce de Birlik ve Çokluğun Akıbeti”, *Sabah Ülkesi*, Sayı 51, 2017.

Badiou, Alain, *Başka Bir Estetik: Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Beckett: Tükenmeyen Arzu*, (Çev.: Zeynep Turan), Sel Yayınları, İstanbul 2018.

_____, *Being and Event*, (Trans.: Oliver Feltham), Continuum, London 2005.

_____, *Bir İdea Olarak Komünizm*, (Çev.: Ahmet Ergenç-Ebru Kılıç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Logics of World: Being and Event II*, (Trans.: Alberto Toscano), Continuum, London 2009.

_____, *Deleuze: The Clamor of Being*, (Trans.: Louise Burchill), University of Minnesota Press, United States of America 1999.

_____, *Deleuze: Varlığın Uğultusu*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2019.

_____, *Conditions*, (Trans.: Steven Corcoran), Continuum, London 2008.

_____, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Felsefe için Manifesto*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2015.

_____, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2011.

_____, “Felsefenin Kendisinin Geri Dönüşü”, *Felsefe için Manifesto*, (Çev.: Nilgün Tatal-Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir 2005.

_____, “Felsefenin Tanımı”, *Felsefe için Manifesto*, (Çev.: Nilgün Tatal-Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir 2005.

- _____, *Filozof Ahmed*, (Çev.: Ayberk Erkay), Pharmakon Yayınevi, Ankara 2016.
- _____, “Fransız Felsefesinin Macerası”, Güçlü Ateşoğlu (Ed.), *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası 1*, (ss.51-62), Belge Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, “Fransız Felsefesinin Macerası”, (Çev.: Savaş Yazıcı), *Baykuş Dergisi*, (ss.83-91), Sayı 1, Alef Yayınevi, İstanbul 2008.
- _____, *Gerçek Yaşam: Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı*, (Çev.: Işık Ergüden), Sel Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”, *MonoKL Lacan Seçkisi*, Monokl Yayınları Yaz, Sayı 6-7, 2009, 695-706.
- _____, *Heidegger, Nazizm, Kadınlar ve Felsefe*, (Çev.: Hayri Gökşin Özkoray), Monokl Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, “İdeası Komünizm olan Şeyin Gerçeği”, Alain Badiou-Slavoj Zizek (Haz.), *Komünizm Fikri*, Metis Defterleri, Berlin Konferansı 2010.
- _____, *Komünist Hipotez*, (Çev.: Oylum Bülbül), Encore Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, “Mathematics and Philosophy: The Grand Style and Little Style”, *Theoretical Writings*, (Ed. and Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano), Continuum, New York 2004.
- _____, *Metapolitics*, (Trans.: Jason Barker), Verso, London 2005.
- _____, *Model Kavramı*, (Çev.: Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, “Platon, Bizim Sevgili Platonumuz”, (Çev.: Mukadder Erkan-Ali Utku), *Özne*, Sayı: 25, Güz 2016, 285-287.
- _____, “Platonism and Mathematical Ontology”, *Theoretical Writings*, (Ed. and Trans. Ray Brassier and Alberto Toscano), Continuum, New York 2004.

_____, *Platon'un Devleti*, (Çev.: Savaş Kılıç-Nihan Özyıldırım), Metis Yayınları, İstanbul 2015.

_____, *Polemics*, (Trans.: Steven Corcoran), Verso, London 2006.

_____, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, (Trans.: Ray Brassier), Stanford University Press, California 2003.

_____, *Second Manifesto for Philosophy*, (Trans.: Louise Burchill), Polity Press, USA 2011.

_____, “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yle Söyleşi”, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Sonsuz Düşünce*, (Çev.: Işık Ergüden-Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2012.

_____, *Sonlu ve Sonsuz*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Tarihin Uyanışı*, (Çev.: Murat Erşen), Monokl Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Theory of the Subject*, (Trans.: Bruno Bosteels), Continuum, London 2009.

_____, “The Question of Being Today”, Ray Brassier-Alberto Toscano (Ed.), *Theoretical Writings*, Continuum, New York 2004.

_____, *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*, (Çev.: Barış Özkul-Erkan Ünal), Encore Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *Yüzyıl*, (Çev.: Işık Ergüden), Sel Yayınları, İstanbul 2010.

Badiou, Alain-Adam S. Miller, “An Interview with Alain Badiou ‘Universal Truths and the Question of Religion’ ”, *Journal of Philosophy Scripture*, 3(1), 2005, 38-42.

Badiou Alain-Aliocha Wald Lasowski, “Felsefe ile Siyasal Strateji Arasındaki İstinai Bağ: Alain Badiou ile Söyleşi”, *Althusser ve Biz*, Aliocha Wald Lasowski, (Çev.: Ayşe Meral), İletişim Yayınları, İstanbul 2019.

- Badiou, Alain-Elisabeth Roudinesco, *Dün Bugün Jacques Lacan*, (Çev.: Akın Terzi), İstanbul 2013.
- Badiou, Alain-Fabien Tarby, *Philosophy and The Event*, (Trans.: Louise Burchill), Polity Press, USA 2013.
- Badiou, Alain-Jean-Luc Nancy, *Alman Felsefesi Üstüne Diyalog*, Metis Yayınları, İstanbul 2017.
- Badiou, Alain-Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, (Çev.: Orçun Türkay), Can Yayınları, İstanbul 2011.
- Badiou, Alain-Peter Hallward, “Beyond Formalisation an Interview”, (Trans.: Bruno Bosteels and Alberto Toscano), *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* 8(2), August 2003.
- Badiou, Alain-Truong Nicolas, *In Praise of Theatre*, (Trans.: Andrew Bielski), Polity Press, Cambridge/UK, 2015.
- Badiou, Alain- Slavoj Zizek, *Felsefe ve Güncellik: Bir Tartışma*, (Çev.: Özgür Aktok), Encore Yayınları, İstanbul 2009.
- Barlett, A. J., “Plato”, A. J. Barlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou; Key Concepts*, (ss.107-117), Acumen, Durham 2010
- Başaran, Abdullah, *Postmodern: Felsefe, Edebiyat, Nekahet*, Dedalus Yayınları, İstanbul 2018.
- Başer, Nami, “Çağdaş Fransız Düşüncesi”, *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 3*, (Ed.: Ahmet Cevizci), Babil Yayıncılık, Ankara 2005.
- Bateman, Chris, *Kaos Etiği*, (Çev.: Senem Babaoğlu), Doruk Yayıncılık, 2017.
- Bauman, Zygmunt, *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Şansı Ne?*, (Çev.: Funda Çoban-İnci Kantarcı), De Ki Basım Yayın Ltd. Şti., Ankara 2010.
- _____, *Postmodern Etik*, (Çev.: Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Beistegu Miguel De, “The Ontological Dispute: Badiou, Heidegger and Deleuze”, Gabriel Riera (Ed.), *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*, (ss.45-58), State University New York Press, Albany 2005.

- Berkowitz, Peter, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, (Çev.: Ertürk Demirel 1988), Ayrıntı yayınları, İstanbul 2003.
- Bernauer, J.W., *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, (Çev.: İsmail Türkmen), Ayrıntı yayınları, İstanbul 2005.
- Bernstein, Richard J., *Radikal Kötülük*, (Çev.: Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin), Varlık Yayınları, İstanbul 2010.
- Besana, Bruno, "The Subject", *Alain Badiou: Key Concepts*, Bartlett and Justin Clemens (Eds.), Acumen, UK 2010.
- Best, Steven-Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, (Çev.: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Billington, Ray, *Felsefeyi Yaşamak; Ahlak Düşüncesine Giriş*, (Çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Blondel, Eric, *Aşk*, (Çev.: Esra Özdoğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.
- Bogue, Ronald, *Deleuze ve Guattari*, (Çev.: İsmail Öğretir- Ali Utku), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Bowden, Sean-Simon Duffy, "Badiou's Philosophical Heritage", *Badiou and Philosophy*, (Ed.: Sean Bowden-Simon Duffy), Edinburgh University, Edinburgh 2012.
- Brassier, Ray, "Science", A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.61-72), Acumen Publishing, UK 2010
- Brenkert, George, G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, (Çev.: Yavuz Al), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998
- Burchill, Louise, "Translator's Preface: Portraiture in Philosophy, or Shifting Perspectives", Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, (Trans.: Louise Burchill), University of Minnesota Press, United States of America 1999.
- Burke, Edmund, *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Okan Arslan), Kadim Yayınları, Ankara 2016.

- Burrell, Elisabeth, *Bearing Witness: Lyotard, Biography, Event*, (Doktora Tezi), Nottingham Trent University, ProQuest Dissertations Publishing, United Kingdom 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Çetinkaya, Hüsamettin, “Türeyimsel Düşünce”, *Felsefe için Manifesto*, Alain Badiou, (Çev.: Nilgün Tatal-Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir 2005.
- Cihan, Mustafa, “Felsefe ve Hoşgörü Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitü Dergisi*, Sayı: 10 (2010), 169-173.
- Clemens, Justin, “Platoncu Meditasyonlar: Alain Badiou'nun Yapıtı”, (Çev.: Volkan Ay), Sadık Erol Er-Birdal Akar (Ed.), *Yaşayan Platon: Çağdaş Fransız Felsefesinde Platon Okumaları*, (ss.203-236), Çizgi Yayınevi, Konya 2017.
- Clemens, Justin, “The Conditions”, A. J. Barlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.25-37), Acumen, Durham 2010.
- College, Brent, “Deleuze and Badiou on Nature of Events”, *Philosophy Compass*, 7/8 (2012): 507-516.
- Comte-Sponville, André, *Büyük Erdemler Risalesi*, (Çev.: Işık Ergüden), Işık Yayınları, İstanbul 2015.
- Corcoran, Steven, “Truth”, Steven Corcoran (Ed.), *Badiou Dictionary*, (ss.364-369), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- Corcoran, Steven, “Universality”, Steven Corcoran (Ed.), *Badiou Dictionary*, (ss.371-376), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- Critchley, Simon, *İmansızların İmanı*, (Çev.: Erkan Ünal), Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Critchley, Simon, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği Direniş Siyaseti*, (Çev.: Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- Crosby, Donald A., *The Specter of the Absurd: Sources & Critisims of Modern Nihilism*, State University of New York Pres, United States 1988
- Cündioğlu, Düccane, *Sanat ve Felsefe*, Kapı yayınları, İstanbul 2016.

- Çeçen, Anıl, *İnsan Hakları*, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2000.
- Dedeoğlu, Gözde, *Etik Düşünce ve Postmodernizm*, Telos Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Dekens, Olivier, *Yapısalcılık*, (Çev.: Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayın, İstanbul 2017.
- Deleuze, Gilles, *Anlamın Mantığı*, (Çev.: Hakan Yücefer), Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, (Fran. Çev.: Hakan Yücefer), OtonomYayınları, İstanbul 2014.
- Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (Çev.: Taylan Altuğ), Payel Yayınevi, İstanbul 1995.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, (Çev.: Ferhat Yaylan), Norgunk Yayınları, İstanbul 2016.
- Deleuze, Gilles-Guattari Felix, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*, (Trans.: Brian Massumi), Continuum, London 2008.
- Deleuze, Gilles-Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, (Çev.: Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.
- Deleuze, Gilles-Felix Guattari, *What is Philosophy?*, (Trans.: Hugh Tomlinson-Graham Burchill), Verso, London 1994.
- Demirhan, Ahmet, “‘Başlangıç ve Hayret’: Levinas'ta ‘Savaş ve Barış’” *Tezkire* 38-39, Ankara 2005.
- Demirtaş, Mustafa, *Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay*, Otonom Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Derrida, Jacques, “Konuksev(er-/mez-)lik”, (Çev.: Ferda Keskin-Önay Sözer), *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, (Haz.: Ferda Keskin-Önay Sözer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, 45-71.
- Derrida, Jacques, *Teoriden Sonra Hayat*, (Ed.: Michael Payne-John Schad), Agora Kitaplığı, İstanbul 2004.

- Derrida, Jacques, *Platon'un Eczanesi*, (Çev.: Zeynep Direk), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev.: K. Sahir Sel), Sosyal Yayınevi, İstanbul 1994.
- Descombes, Vincent, *Modern Fransız Düşüncesi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea yayınevi, İstanbul 1993.
- Descombes, Vincent, *Modern French Philosophy*, (Trans.: L. Scott-Fox and J. M. Harding), Cambridge University Press, Australia 2001.
- Diken, Bülent, *Nihilizm*, (Çev.: Aylın Onacak), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Direk, Zeynep, "Derrida ve Sorumluluk olarak Avrupa Fikri", *Cogito*, Sayı:47-48, Yaz-Güz 2006, 213-222.
- Donnelly, Jack, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, (Çev.: Mustafa Erdoğan-Levent Korkut), Yetkin Yayınları, Ankara 1995.
- Dönmez, Süleyman, "Bir Bilim Ahlakının İmkânı: Kuantum Teorisinden Ahlak Fenomenine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 1-15.
- Eagleton, Terry, *Marx Neden Haklıydı?*, (Çev.: Oya Köymen), Yordam Kitap, İstanbul 2014.
- Ergül, Savaş, "Alain Badiou", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç, Doğu Batı yayınları, İstanbul 2014.
- Ergül, Savaş, *Badiou'nun Varlık ve Siyaset Felsefesinde Birleşme ve Kopuş Anları Üzerine bir Tartışma*, (Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- Erşen, Murat, "Alain Badiou", Işıl Bayar Bravo-Hamdi Bravo-Banu Alan Sümer (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesi*, (ss.333-358), Phoenix yayınevi, Ankara 2019.
- Etil, Hüseyin, "Badiou'nun "Felsefe Kavgası": Varlık-Olay-Özne-Hakikat", *Dîvân Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 18(35), 2013, 243-275.
- Evink, Eddo, "Patocka ve Derrida: Sorumluluk üzerine", (Çev.: Ekrem Ekinci), *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz 2006, 256-272.

- Feltham, Oliver, "Biography and Early Works", A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou; Key Concepts*, Acumen Publishing, UK 2010, 8-10.
- Feltham, Oliver, "Philosophy", A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou; Key Concepts*, Acumen Publishing, UK 2010, 13-24.
- Finkelstein, Norman G., *Holokost Endüstrisi*, (Çev.: Utku Umut Bulsun), Kırmızı kedi, İstanbul 2010.
- Ferry, Luc, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- Foucault, M., "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği", *Seçilmiş Yazılar 2; Özne ve İktidar*, (Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Foucault, Michel, "Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Seçme Eserler 2: Özne ve İktidar*, (Çev.: Işık Ergüden-Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Foucault, Michel, "Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, (Çev.: Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Foucault, Michel, "Siyaset ve Etik", *Özne ve İktidar*, (Çev.: Işık Ergüden- Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Foucault, Michel, *Öznenin Yorumbilgisi*, (Çev.: Ferda Keskin), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015.
- Godmer, Laurent, "Alain Badiou's 'Counter-Ethics' and Philosophy of Emancipation in Perspective", *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Studia Europaea, LII, 1, 2007, 99-110.
- Göka Erol, "Benim Levinasım", *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 71-94.
- Gözel, Özkan, "Çekiver Kuyruğunu Ejderhanın!", *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, Sayı 33, 2012.
- Gözel, Özkan, "'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki", *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 56-70.

- Gültekin, Vahdet, *Jean Jacques Rousseau'nun Hayatı ve Eserleri*, Yayın Matbaacılık, İstanbul 1979.
- Gündoğan, Ali Osman, “Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği”, <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Ben-Oteki.pdf>(29.10. 2015).
- Güneş, Cevriye Demir, “Emmanuel Levinas ve Etik”, Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.173-209), Hece Yayınları, Ankara 2016.
- Güngör, Feyza Şule, “Levinas’ın Öteki Etiğini Badiou’nun Hakikat Etiği Perspektifinden Yeniden Düşünmek”, *Mediterranean Journal of Humanities*, 8(2), 2018, (ss.365-377).
- Hallward, Peter, “Ethics without others; A reply to Critchley on Badiou’s Ethics”, *Radical Philosophy*, 102 July/August 2000.
- Hallward, Peter, “Kant”, A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, Acumen Publishing, UK 2010.
- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, (Çev.: İsmail Öğretir-Ali Utku), Otonom Yayınları, İstanbul 2012.
- Haşlakoğlu, Oğuz, *Platon Düşüncesinde Tekhnê*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (Çev.: Levent Özşar), Asa Yayınları, Bursa 2001.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev.: Kaan Öktem), Alfa Yayınları, İstanbul 2018.
- Heywood, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, (Çev.: Levent Köker), BB101 Yayınları, Ankara 2016.
- Hewlett, Nick, *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*, (Çev.: H. İlksen Mavituna), Metropolis Yayınları, İstanbul 2018.
- Hughes Joe, *Deleuze'den Sonra Felsefe*, (Çev.: Fahrettin Ege), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 2012.
- Huizinga Johan, *Homo Ludens*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbey), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

- Irigaray, Luce, *The Sex Which is Not One*, (Trans.: Catherine Porter-Carolyn Burke), Cornell University Press, Ithaca 1988.
- Jöttkandt, Sigi, "Love", A. J. Barlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, (ss.73-82), Acumen Publishing, UK 2010.
- Kalaycı, Nazile, "Felsefenin Bugünü ve Yarını", *Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları I*, İzmir 2011.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı) İdea Yayınevi, İstanbul 1993.
- Kant, Immanuel, "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Immanuel Kant; Seçilmiş Yazılar*, Nejat Bozkurt, Sentez Yayınları, İstanbul 2015.
- Kılıç, Sinan, *Deleuze ve Guattari: Şizoanaliz*, Sentez Yayınları, Ankara 2013.
- Koestler, Arthur, *Gün Ortasında Karanlık*, (Çev.: Pınar Kür), İletişim Yayınları, İstanbul,
- Kuçuradi, Ioanna, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- Kuçuradi, Ioanna, "Felsefe ve İnsan Hakları", *İnsan haklarının Felsefi Temelleri*, (Haz.: Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1996, 49-54.
- Kuçuradi, Ioanna "Özet", *İnsan haklarının Felsefi Temelleri*, (Haz.: Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1996.
- Kundera, Milan, *Ölümsüzlük*, (Çev.: Aysel Bora), Can Yayınları, İstanbul 2017.
- Küçükalp, Kasım, "Anti-temelcilik", *Felsefe Ansiklopedisi Cilt I*, (Ed. Ahmet Cevizci), Etik Yayınları, İstanbul 2003, 481-485.
- _____, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu; Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2008.
- _____, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016.
- _____, "Deleuze-Guattari ve Etik", *Veli Urhan (Ed.), Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.269-296), Hece Yayınları, Ankara 2016.

- Lechte, John, *Elli Anahtar Çağdaş Düşünür: Yapısalcılıktan Postmoderniteye*, (Çev.: BarışYıldırım), Açılım Kitap, İstanbul 2006.
- Levinas, Emmanuel, “Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz”, *Levinas; Sonsuz Tanıklık*, (Çev: Merdar Atıcı, ..., Hakan Yücefer), (Haz.: Zeynep Direk-Erdem Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, “Hakikat ve Adalet”, (Çev.: Özkan Gözel), *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 182-204.
- _____, “Levinas ile Söyleyişi: Etik ve Siyaset”, (Çev.: Cemalettin Haşimi-Özkan Gözel), *Tezkire* 38-39, Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi, Ankara 2005, 147-157.
- _____, “Transcendence and Evil”, (Trans.: A. Lingis), *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, (Ed.: Anna-Teresa Tymieniecka), Analecta Husserliana, Springer Netherlands, 1982.
- Ling, Alex, “Ontology”, A. J. Barlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou; Key Concepts*, (ss.48-58), Acumen, Publishing, UK 2010.
- Lotta, Raymon-Nayi Duniya-K.J.A., *Alain Badiou Eleştirisi: Burjuva Dünyasına Hapsolmuş Bir Komünizm*, (Çev.: Selen Göbelez-Barış Şannan), Patika Kitap, İstanbul 2014.
- Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlak*, (Çev.: Osman Akinhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Lyotard, Jean François, “Ötekinin Hakları”, (Çev.: Zühtü Arslan), *Liberal Düşünce*, Sayı 14 1999.
- Lyotard, Jean François, *Postmodern Durum*, (Çev.: Ahmet Çiğdem), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Maggio, J., “The birt of truth: Alain Badiou and Plato’s banishment of the Poets”, *Philosophy and Social Criticism*, 2010, 36(5), 607-621.
- Magun, Artemy, “Komünizm’de Negatiflik: Ontoloji ve Siyaset”, *Komünizm Fikri*, (Haz.: Alain Badiou-Slavoj Zizek), Metis Yayınları, Berlin Konferansı 2010, İstanbul 2012.

- Marchart, Oliver, *Post-Foundational Political Thought; Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.
- Marks, John, "Ethics", *The Deleuze Dictionary*, (Ed.: Adrian Parr), Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.
- Marx, Karl, *Yahudi Sorunu*, (Çev.: Muzaffer İlhan Erdost), Sol Yayınları, Ankara 2014.
- Marx, Karl-Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, (Çev.: Tonguç Ok-Olcay Geridönmez), Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2013.
- May, Todd, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, (Çev.: Sercan Çalıcı), Kolektif Kitap, İstanbul 2017.
- Messina, Aicha Liviana, "İnsani Olanın Gözüpekliği Levinas & Badiou: etik üzerine bir çatışma", (Çev.: H. İlksen Mavituna), Monokl
- Murdoch, Iris, *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niye Dışladı?*, (Çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2008.
- Murdoch, Iris, "Felsefe ve Edebiyat: Iris Murdoch ile Söyleşi", (Çev.: Uygur Kocabaşoğlu), *Yeni Düşün Adamları*, Bryan Magee, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979.
- Nail, Thomas, "Devrim ve Metafiziğe Geri Dönüş: Deleuze ve Badiou", (Çev.: Eser Kömürcü), *Defterler*, 2017.
- Nail, Thomas, "Revolution and the Return of Metaphysics", Alain Beaulieu-Edward Kazarian-Julia Sushytskas (Eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics*, LexingtonBooks, United States of America 2014.
- Negri, Antonio, "Ortak Olanın İnşası: Yeni Bir Komünizm", Komünizm Fikri, (Haz. Alain Badiou- Slavoj Zizek), Metis Yayınları, Berlin Konferansı 2010, İstanbul 2012.
- Newman, Saul, *Bakuninden Lacan'a*, (Çev.: Kürşad Kızıltuğ), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.: Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.

- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, (Alm. Çev.: Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, (Alm. Çev.: Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche Wagner'a Karşı, Wagner Olayı*, (Çev.: M. Osman Toklu), Say yayınları, İstanbul 2012.
- Oranlı, İmge, "Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e 'Kavranamazlık' Mefhumu", *Cogito*, Sayı: 86, Bahar 2017, 214-227.
- Özden, H. Ömer, *İbn-i Sina Descartes*, Dergâh Yayınevi, İstanbul 1996, s.149.
- Özlem, Doğan, "Felsefe Açısından Bilim", *Tarım Ekonomisi Dergisi*, 2 (1994), (1-6).
- Özmkas, Utku, "Gayatri Chakravorty Spivak", Ahu Tunçel-Kurtul Gülenç (Ed.), *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, 850-866.
- Peffer, R. G., Marksizm, *Adalet ve Toplumsal Adalet*, (Çev.: Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Platon, *Kratylos*, (Çev.: Teoman Aktürel), Toplu Diyaloglar, Remzi Kitabevi, İstanbul 2015.
- Platon, *Lysis*, (Çev.: Tanju Gökçöl), Toplu Diyaloglar, Remzi Kitabevi, İstanbul 2015.
- Platon, *Timaios*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Power, Nina-Alberto Toscano, "Politics", A.J. Bartlett-Justin Clemens (Eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, Acumen Publishing, UK 2010.
- Puchner, Martin, "The Theatre of Alain Badiou", *Theatre Research International*, Volume 34 / Issue 03 / October 2009, 256-266
- Ranciére, Jacques, *Estetiğin Huzursuzluğu*, (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Rawls, John, *Bir Adalet Teorisi*, (Çev.: Vedat Ahsen Coşar), Phoenix Yayınevi, 2012.
- Riera, Gabriel, "The Ethics of Truth: Ethical Criticism in the Wake of Badiou's Philosophy", *SubStance*, 38(3), 2009, 92-112.

- Riera, Gabriel, "Introduction; Alain Badiou: The Event of Thinking", Gabriel Riera (Ed.), *Philosophy and Its Conditions*, State University of New York Press, United States of America 2005.
- Rousseau, Jean Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, (Çev.: İsmail Yerguz), Say yayınları, İstanbul 2009.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev: Ayşe Meral), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2015.
- Ruda, Frank, "Subtraction – Undecidable, Indiscernible, Generic, Unnameable", *Badiou Dictionary*, (Ed.: Steven Corcoran), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- Rutli, Evren Erman, "Yapısökümü Etik Açından Okumak: Derrida ve Konukseverlik Düşüncesi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı: 7, Temmuz 2017, 124-154.
- Sarup, Madan, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev.: Abdulkaki Güçlü), Pharmakon, Ankara 2017.
- Saygın, Alkım, *Levinas Etiğine Giriş*, Sertan Yayınları, Bursa 2013.
- Sokal, Alan-Bricmont Jean, *Son Moda Saçmalar*, (Çev.: Barış Gönülşen), Alfa Yayınları, İstanbul 2011.
- Solomon, Rober C., *Adalet Tutkusu*, (Çev.: Ertuğ Altınay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- Somers-Hall, Henry, "Deleuze'ün Felsefi Mirası: Birlik, Fark, Onto-Teoloji", *Cogito*, Sayı: 82, Kış 2016, 231-249.
- Spinoza, Baruch, *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Ethica*, (Çev.: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir mi?*, (Çev.: Dilek Hattatoğlu-Gökçen Ertuğrul-Emre Koyuncu), Dipnot Yayınları, Ankara 2016.
- Stocker, Barry, "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik", *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz 2006, 334-349.

- Sümer, Banu Alan, “Jacques Derrida ve Etik”, Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.139-171), Hece Yayınları, Ankara 2016.
- Tellioglu, Banu, “Çeviri Etiğini Dünü ve Bugünü”, Seda Taş (Ed.), *Çeviribilimde Güncel Tartışmalardan Kavramsal Sorgulamalara*, Hiperlink Yayınları, İstanbul 2018, 103-146.
- Tepe, Harun, *Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2016.
- Tezkire Giriş: “Neden Etik? Neden Levinas?”, *Tezkire* 38-39, Ankara Ağustos 2005.
- Torun Yıldırım-M. Hanifi Macit, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Orion Kitabevi, Ankara 2014.
- Türk, Duygu, *Öteki Düşman Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'de Etik ve Siyaset*, Metis Yayınları, İstanbul 2013.
- Türkyılmaz, Çetin, “Badiou’da Sonsuzluk ve Hakikat” *Felsefelogos* sayı 50, 2017.
- Urhan, Veli, “Michel Foucault ve Etik”, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.9-97), Hece Yayınları, Ankara 2016.
- Utku, Ali, “Çekiçle Felsefe Yapmak”, *Virgül* Nisan 1999,
- Utku, Ali, “Deleuze’ün Nietzsche’si: Seyyar Savaş Makinesini Yeniden Örgütlemek”, *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı: 25, (2003-2004),
- Uygun, Oktay, “İnsan Hakları Kuramı”, *İnsan Hakları*, A. Kadir Çüçen, Sentez Yayınları, Ankara 2013, 217-247.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Yeşiloğlu S., Demirdöğen, N. B., Köseoğlu, F., “Bilim Hakkında Ahmet İnam ile Görüşmeler ve Bilimin Doğası Öğretimi Üzerine Yorumlar”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi*, 11(4), Aralık 2010.
- Yılmaz, Nurten Kiriş, “Alain Badiou ve Etik”, Veli Urhan (Ed.), *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ss.211-268), Hece Yayınları, Ankara 2016
- Zizek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne*, (İng. Çev.: Şamil Can), Epos Yayınları, Ankara 2003.

- Zizek, Slavoj, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, (Çev.: Erkan Ünal), Encore Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Zizek, Slavoj, *The Plaque of Fantasies*, Verso, London 1988.
- Zlomislić, Marko, *Jacques Derrida's Aporetic Ethic*, Lexington Books, United Kingdom 2007.
- Zourabichvili, François, *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*, (Çev.: Aziz Ufuk Kılıç), Bağlam Yayınları, İstanbul 2001.
- Zupancic, Alenka, *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin "İki" Felsefesi*, (Çev.: Seyhan Bozkurt), Encore Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Zupancic, Alenka, *Gerçeğin Etiği*, (Çev.: Ahmet Süreyya Özcan), Epos Yayıncılık, Ankara 2005.
- Voelker, Jan, "Ethics and Evil", Steven Corcoran (Ed.), *Badiou Dictionary*, (ss.110-115), Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- Voloshin, Beverly R., "The Ethical Turn in French Postmodern Philosophy", *Pacific Coast Philology*, Vol. 33, No. 1 (1998), (ss. 69-86).
- Williams, James, "A Critique of Alain Badiou's Denial of Time in His Philosophy of Events", Sean Bowden-Simon Duffy (Eds.), *Badiou and Philosophy*, (ss.113-132), Edinburgh University, Edinburgh 2012.
- Wood, Allen, *Karl Marx*, (Çev.: Dilek Yücel-Barış Aydın), İletişim Yayınları, İstanbul 2017.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER	
Adı Soyadı	Emine AYDOĞAN
Unvanı	Araştırma Görevlisi
EĞİTİM DURUMU	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü 2006-2010
Y.lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Yüksek lisans Tezi	René Descartes Metafiziğinin Temel Problemleri
Doktora	Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü 2013-Halen
Doktora Durumu	Tez Aşaması
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Halen
İLETİŞİM	
E-posta Adresi	e.aydogan@atauni.edu.tr