

T. C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

ALAIN BADIOU'DA SİYASET VE ETİK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞE ÇİĞDEM KOCAMAN

141145213

Danışman Öğretim Üyesi

Yrd. Doç. Dr. Can ULUSOY

İstanbul, Ekim 2016

T. C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

ALAIN BADIOU'DA SİYASET VE ETİK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AYŞE ÇİĞDEM KOCAMAN

141145213

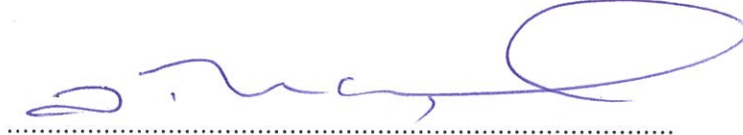
Danışman Öğretim Üyesi

Yrd. Doç. Dr. Can ULUSOY

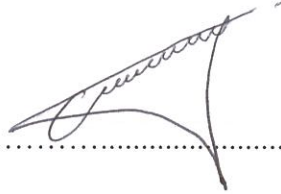
İstanbul, Ekim 2016

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

27.10.2016 tarihinde tezinin savunmasını yapan Ayşe Çiğdem KOCAMAN'a ait "Alain Badiou'da Siyaset ve Etik İlişkisi" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Tezli Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi Olarak **Oy Birliği/Oy Çoğunluğuyla** Kabul Edilmiştir.



Doç. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL
Başkan



Yrd. Doç. Dr. Can ULUSOY
(Üye) Danışman



Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ
Üye

Bu çalışmadaki bütün bilgileri akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak elde edip sunacağımı, çalışmada bana ait olmayan tüm veri ve sonuçların kaynağını göstereceğimi beyan ederim.

Ayşe ığdem KOCAMAN

“İŖe aŖkla baŖlamayan, felsefenin ne olduğunu asla bilemez.”

Platon

Bu alıŖma, tüm hayatını eğitime adayan, bilime inanan, sanatı seven, aldığı son nefese kadar yaŖama olan inancını kaybetmeyen ve bana her zaman yapacağım her iŖe aŖkla, sevgiyle ve “baŖaracađım” inancıyla baŖlamamı öğütleyen, ebediyete intikl etmiŖ olan emekli ğretmen annem Saliha İbŖirođlu’na ithaf edilmiŖtir.



ÖNSÖZ

Siyaset bir iktidar ve güç meselesi olarak insanı araçsallaştıran, insan için kötülük üreten ve dolayısıyla etik kavramıyla bir arada düşünülmesi imkânsız bir alan mıydı? Yoksa doğduğu andan itibaren, insanların kendilerini eğittikleri ve gerçekleştirdikleri bir yaşam biçimi olarak, etik kavramıyla birlikte düşünülen, en yüksek insansal iyiye ulaşmanın formülünü üretme arayışı mı? Tez konusu belirleme sürecini bu türden sorgulamalarla titizlikle yürüttüğüm sırada, öncelikle siyaset ve etik kavramlarının ne olduğunu farklı açılardan düşünmemi sağlayan bu çalışmayı yapmam konusunda bana cesaret veren, isteklerimi göz önünde bulundurarak her konuda kolaylık gösteren, desteğini, iyi niyetini ve sabrını bir an için bile esirgemeyen danışmanım Yrd. Doç. Dr. Can Ulusoy'a; iki yıl boyunca derslerine katılmama izin vererek felsefeye gönülden bağlanmamı sağlayan ve her cümlesiyle yol gösteren hocam Doç. Dr. Muttalip Özcan'a; çalışma sürecinde gösterdikleri anlayış ve yardımlarla her zaman yanımda olan sevgili aileme teşekkürlerimi sunarım.

Ekim, 2016

Ayşe Çiğdem Kocaman

ÖZET

Bu tez, insan için yeni, İyi ve evrensel olanı yani “hakikat”i arayan Alain Badiou’nun, bilim, sanat, aşk ve siyaset olarak belirlediği hakikat kategorilerinden siyasetin, etik kavramıyla olan ilişkisini incelemektedir.

Badiou, postmodern kültür ortamının ve her alanda hegemonyasını sürdüren kapitalizmin değer yargılarının gerçek bir etik anlayışın gelişmesini nasıl engellediğini, günümüz siyaset anlayışıyla paralel bir şekilde irdelemektedir. Bu bağlamda insanı aramız gereken yeri de sorgulayan Badiou’nun insanın neliğine ilişkin yürüttüğü soruşturma, siyaset ve etik ilişkisi açısından dikkate değer görülmüştür.

Genelde etik diye bir şey olamayacağını, sadece tekil hakikatlerin etiği olabileceğini savunan Badiou’ya göre siyaset, mevcut durum tarafından imkânsız ilan edileni mümkün kılan bir düşüncenin inşa sürecidir. Badiou’nun, insan için eşitlik ve özgürlük içeren hakikat süreçlerini ortaya çıkartan bir düşünce olarak nitelendirdiği siyaset ile tekil hakikatlerin etiği arasındaki ilişki, siyasetin, insan için trajedi yarattığı anlara karşı bir uyanış fırsatı yaratması açısından günümüze ışık tutmaktadır. Badiou, bu uyanışları potansiyel bir sürekliliğe “komünizm İdeası” ile taşımaktadır. Badiou’nun “komünizm İdeası”nı geçmiş mirasından kurtararak siyaset sahnesine yeniden çıkartmasının önemi; siyasetin, özünde çıkar gütmeyen eylem denen somut sürece dâhil bir düşünce olduğunu hatırlatmasıdır.

Badiou, “olay”, “özne”, sadakat” ve “hakikat” kavramlarıyla bir olay felsefesi ortaya koymakta, siyaset ve etik kavramlarını birbirinden ayırt etmeksizin aynı kaynaktan türetmektedir. Bu çerçevede Badiou’nun siyaset ve etik kavramlarına ilişkin görüşleri, “bu dünyanın var olmayanı olarak” yaşadığını düşünenlere, siyaseti “kişisel çıkarların bir aracı” haline getirenlere, mevcut halin kabul edilemezliğini ilan edip, “eşitliği, adaleti ve hakikati arayanlara”, siyaset ve etiğin gerçekte ne olduğunu “olan”dan yola çıkarak sorgulatmaktadır. Bu sorgulamaya küçük de olsa bir katkı sağlayabilmesi bu çalışmanın en önemli başarısı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Olay, Özne, Sadakât, Hakikat, Hakikatler Etiği, Özgürleştirici Siyaset, Komünizm İdeası.



Kocaman, Ayşe Çiğdem. *The Relationship Between Politics and Ethics in Alain Badiou*, Master's Thesis, Istanbul, 2016.

ABSTRACT

This thesis examines the relationship of politics, which seeks new, good and universal, or the “truth” in other words, for human, and which is one of the four categories of truth together with science, art and love, as determined by Alain Badiou, with the concept of ethics.

Badiou examines how the postmodern cultural milieu and the moral values of capitalism that maintains its hegemony in every domain prevent the development of a true ethical mentality, collaterally with today’s political comprehension. The work of Badiou, who also, in this sense, questions where the human should be looked for, that interrogates about human’s “being what” is considered significant due to its relationship between politics and ethics.

According to Badiou, who defends that there cannot be general ethics, but only the ethics of individual truths, politics is but a construction process of an ideal that makes possible the one recognized impossible by the present conditions. The relationship between the ethics of individual truths and the politics that Badiou defines as an ideal which reveals the truth processes containing equality and freedom for human sheds light upon today in terms of offering a chance of awakening against the moments when the human is driven to tragedy by politics. Badiou carries these awakenings to a potential continuity with “the Idea of Communism”. The importance of which Badiou redeemed “the Idea of Communism” from its past legacy and put it onto the political stage once again is that he reminds us the politics, in its essence, is an idea that belongs to a concrete process called non-self-seeking act.

Badiou manifests an event philosophy with his notions of “event”, “subject”, “loyalty” and “truth”, and he derives the concepts of politics and ethics from the same source without separating them. Within this scope, the opinions of Badiou on politics and ethics tell “the ones who think they live not as a part of this world” and “the ones who use politics as a means for their self-seeking purposes”, have the ones

who declare that the present situation is unacceptable and who seek for equality, justice and truth” to question what politics and ethics are in truth, by looking at “what is present”. Contributing to this questioning, even if at a minor level, would be the greatest success of this study.

Keywords: Event, Subject, Loyalty, Truth, Ethics of Truths, Liberatory Politics, Idea of Communism.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	12
ALAIN BADIOU’NUN GÜNÜMÜZ ETİK ANLAYIŞINA ELEŞTİRİLERİ	12
1.1. Günümüzde İnsan ve İnsan Hakları Etiği	19
1.2. Öteki’ne Hoşgörü Etiği ve Emmanuel Levinas Eleştirisi	28
1.3. Etik: Bir Nihilizm Figürü	43
2. BÖLÜM	54
ALAIN BADIOU’DA ETİK	54
2.1. Hakikat ve Hakikatler Etiği.....	55
2.2. Kötülük Sorunu ve Radikal Kötülük Teması	88
3. BÖLÜM	113
HAKİKATLER ETİĞİ DÜZLEMİNDE SİYASET VE ETİK İLİŞKİSİ	113
3.1. Felsefe, Siyaset ve Hakikat Arasındaki İlişki	114
3.2. Özgürleştirici Siyaset	132
3.3. Siyasi Olay, Siyasi Hakikat ve Siyasi Etik Özne	147
3.4. Özgürleştirici Etik Siyaset: Alain Badiou’da Komünizm İdeası	166
SONUÇ	181
KAYNAKLAR	189
ÖZGEÇMİŞ	197

GİRİŞ

Bu çalışma Alain Badiou'nun bilim, sanat, aşk ve siyaset olarak belirlediği felsefenin dört koşulundan biri olan siyaset ile radikal yenilenme potansiyelini içinde barındıran, insan hayvanı hakikat üretme kapasitesiyle özne olmaya çağıran, politik bir içeriğe sahip olan, olay felsefesiyle biçimlendirdiği etik görüşü arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

Siyaset ve etik insanın insanca yaşayabilmesine hizmet eden alanlardır. Buradan hareketle siyaseti, etik kavramından ayırmamanın gerekliliğine ilişkin bilgimiz ve inancımız bu çalışmanın yapılma amacıdır. Bu yönde bilgimiz ve inancımız ise insanın değeri ve değerlerinin bilgisinden hareket etmektedir. Öte yandan siyaset ve etik ilişkisinde Alain Badiou'nun ele alınmasının nedeni, Badiou'nun insanın insanca yaşayabilmesinin koşulu olan bu iki kavramı aralarında herhangi bir öncelik gözetmeksizin aynı anda ve aynı kaynaktan türettiğinin tespit edilmesidir.

Alain Badiou'ya göre bütün insansal etkinlikleri ve yapıp etmeleri kapsayan dört hakikat alanı mevcuttur. Bu alanlar bilim, sanat, aşk ve siyasettir. İşte bu hakikat alanlarından biri olarak siyaset, sadece insana özgü, kolektif, eşitlikçi bir etkinliktir. Etik de bu eşitlikçi etkinlik karşısında durumların tekilliğini göz önünde bulundurarak nasıl bir tutum sergilendiğiyle ilişkilidir. Çünkü Badiou için her durum tekil bir çokluktur ve her durum kendi tekilliği içerisinde değerlendirilmelidir (Badiou, 2013c). Dolayısıyla siyaset ve etik kavramları insanın değeri ve değerleriyle doğrudan bağlantılı, birbirinden ayrı düşünülemeyen iki alandır. Olay kavramıyla, siyaset ve etiği aynı kaynaktan türeterek birbirine kenetleyen Badiou'nun bu iki alan arasında kurduğu koparılmaz bağına dikkat çeken bu çalışma, günümüz siyaset ve etik anlayışını sorgulamayı da hedeflemektedir. Çünkü siyaset adı altında konuştuğumuz meselelere ilişkin yapıp etmelerimizin günlük dil içinde sıkça etik olup olmadığını tartışırken veya yaşamın çeşitli alanlarında sürdürülen ilişkilerde, yapılan eylemlerde ve gösterilen tutumlar karşısında “bu etik”, “bu etik değil” derken, kavramları doğru kullanıp kullanmadığımızı çoğu kez düşünmeyiz. İşte bu bağlamda amacımız, Badiou'nun kendine has oldukça geniş bir terminolojiyle bu noktaları fark ettirme

konusunda bize aktardıklarına aracılık etmektir. Çünkü Badiou'nun “olan”dan kalkışla günümüz siyaset ve etik kavramlarına ilişkin tespitleri “olması gereken”e doğru bir yol ağıştır. Yani “Alain Badiou'da Siyaset ve Etik İlişkisi” başlığını taşıyan bu çalışma, ‘olan’ ile ‘olması gereken’ arasındaki mesafeyi konu edinmekte ve bu mesafe, sorgulamanın başlangıç çizgisini oluşturmaktadır.

İnsan ilişkilerinin her geçen gün çeşitli yönlerden daha fazla çıkmaza girdiği günümüzde, siyaseti algılayış biçimimizden kaynaklı içinde bulunduğumuz düzenin kusurlu ve eksik yanlarını Badiou bize bir öz eleştiri yapmamızı sağlar şekilde aktarmaktadır. İnsanın kendisine yakışır bir yaşamı kurması için hepimizin “biri olma” sıfatıyla yapacak bir şeyleri olduğunu hatırlatması açısından Badiou'nun söylediklerinin dikkate alınması gerekmektedir.

Son yıllarda özellikle siyaset ve etik alanlarında geliştirdiği söylemlerle ön plana çıkan Badiou, bilim, sanat, aşk ve siyaseti, hakikat alanları ve felsefenin koşulları olarak görmektedir (Badiou, 2015b, s. 23). Badiou, “*felsefe onunla ilgilenen kişiden bilgin, sanatçı, militan ve aşık olmasını bekler*” (Badiou ve Truong, 2011, s. 11) derken, aslında kendisini de tek bir cümleyle anlatmaktadır. Bir bilginin titizliğini ve merakını, bir sanatçının yaratıcı gücüne eklemeyerek, bir aşığın sadakâtiyle, vazgeçmeden hakikati arayan Alain Badiou, 1937 Fas, Rabat'da doğmuştur. Louis Althusser'in öğrencisi olan Badiou'nun, 1967 yılında Althusser tarafından oluşturulan ve Jacques Lacan'ın etkisiyle hızla büyüyen bir çalışma grubuna katılması, onun felsefi görüşlerinin aldığı seyirde etkili olmuştur. Marksist düşünceye olan ilgisi ve özellikle 1968 olayları Badiou'nun felsefi, politik kariyeri açısından oldukça önemlidir. Akademik kariyerinin yanı sıra militan kişiliği ile de tanınan Badiou, Fransız radikal solunun en önemli filozoflarından birisi olarak kabul edilmektedir. Badiou'nun felsefi yapıtları, Platon, Kant, Hegel, Marks, Mao, Lacan ve Deleuze gibi çok farklı kaynakları bir araya getirmekte, bu filozoflarla köprüler kurmaktadır. Üniversite eğitimini felsefe üzerine tamamlamış olmasının yanı sıra, Platon'un matematiği ve özellikle geometriyi felsefenin koşulu olarak buyurmasına uygun bir şekilde Badiou'nun matematiğe olan ilgisi felsefi düşüncelerini etkilemiştir. Felsefeyi matematikselleştirerek, matematiği varlıkbilimi olarak ilan eden Badiou, çağdaş felsefenin büyük ölçüde hakikatten uzaklaştığını düşünmektedir. Bu düşüncesini çağdaş felsefenin bugünkü durumunu eleştirerek

savunan Badiou, Uluslararası Felsefe Okulu'nda, Ecole Normale Supérieure'de ve European Graduate School'da dersler vermektedir. Fransa'daki politik yaşama da etkin olarak katılan Badiou, halen komünist yoldaşlarıyla birlikte kurduğu L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesine devam etmektedir (<http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/biography/>, Erişim Tarihi: 06.02.2016)¹

Bu çalışma kapsamında Badiou'nun felsefi görüşleriyle paralel bir şekilde sorunsallaştırılan siyaset ve etik ilişkisini anlamak için, öncelikle günümüzde olan biteni bu iki kavram dâhilinde ortaya koymak gerekmektedir.

İnsanın yapısal olarak sahip olduğu olanakları kendisi için iyi olanı gerçekleştirmek üzere kullanabilmesi ancak siyaset alanının dışına itilmemiş olmasıyla mümkündür. Oysa günümüzde düşüncelerinin ve eylemlerinin siyasal karşılığını göremeyen, kendi hayatlarına ilişkin söz sahibi olduklarını dile getiremeyen, bu dünyanın “var olmayanı” olarak yaşayan, emperyalist müdahalelerle sindirilmiş topluluklar görmekte ve hatta korkuyla kendi topraklarını terk ederek ölüm yolculuğuna çıkan insanlara şahitlik etmekteyiz. Öte yandan hem gözlerimizin yaşanan bu manzaraların fotoğrafını çekmemesi için hem hafızalarımızın bu durumun yaşattığı bunalımdan çıkması için hem de insan ilişkilerinin yozlaşmışlığına çözüm aramak için, bilim dünyası, siyaset, kitle iletişim araçları, kamu kuruluşları veya eğitim alanı, etik kurullar kurarak, etik ilkeler yayınlamakta, kişileri belirgin bir şekilde etiğe yöneltmektedir. Ancak bu yönelimin, en büyük olanın elde edeceği fayda için daha küçük olanın feda edildiği bir anlayışla yapılmasına karşı çıkan Badiou, etik kavramının, siyasal iktidar mücadelesinde araçsal bir imkân olarak kullanıldığını düşünmektedir. Çünkü bir taraftan günümüzde etik kavramının rastgele kullanımlarından bu sözcüğe olan ilginin arttığını yeterince gözlemlerken diğer yandan kimi egemen devletler bazı bölgelere demokrasi, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi değerleri taşımak için siyasi ve askeri müdahaleyi kendilerine hak olarak görmekte, üstelik bu yöndeki eylemlerinin meşruiyetini savunmaktadırlar. Oysa temelde insan hakları adına başlatılan bu türden müdahalelerin evreleri ve bu devletlerin ortaya koyduğu siyasi tavırlar gözlemlendiğinde, amaçlarının insan hakları ve etik meselelerden daha çok ekonomik çıkarla ilişkili olduğu

¹ Ayr. Bkz: https://en.wikipedia.org/wiki/Alain_Badiou, Erişim Tarihi: 06.02.2016

görülmektedir. Bu bağlamda özellikle günümüz siyaset ve etik anlayışında bir takım problemler olduğunu düşünen Badiou, öncelikle etik kavramının tam mahiyetini sorgulamaktadır. Bu sorgulamanın ilk durağı “İyi” ve “Kötü” ayrıştırmasına sahne olan etik kavramının günlük kullanımına ilişkindir. Badiou’nun günümüz etik anlayışına olan ilk itirazı, kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinde kendilerine uygun bulmayarak sorun gördükleri kimi tutum ve davranışları etik bir problem olarak görmelerinedir. Başka bir deyişle, “bunun etik bir davranış olduğunu düşünmüyorum” ya da “bu yaptığım hiç etik değil” şeklinde kolayca sarf edilen söylemlerin, etik kavramıyla bir ilgisinin olmadığıdır. Çünkü Badiou’nun düşüncelerine göre bu türden yargılar etik kavramı açısından doğru ve yerinde kullanımlar değildir. Burada etik denildiğinde aslında kastedilen etik değil, ahlaktır. Bu türden epistemolojik karışıklıkların etik kavramının içeriğini bulandırdığını düşünen Badiou’ya göre bu bulanıklığın nedeni, yaşamın her alanında hegemonyasını sürdüren kapitalizmin değer yargıları ve postmodern kültür ortamının yarattığı çokkültürcülüktür. Böyle bir ortamda etik kavramının yükünün ağırlığına dikkat çeken Badiou, günümüzde gerek insan hakları şeklinde biçimlenen gerekse farklılıklara, Öteki’ne hoşgörü olarak nitelendirilen etik kavramına olan yaklaşımların, gerçek bir etik anlayışın gelişmesini engellediğini düşünmektedir. Çünkü üzerinde mutabakata varılmış önsel bir Kötülükler listesi oluşturulmakta ve bu liste doğrultusunda insanı Kötülüklerden koruyan bir perspektifle insan hakları adı altında bir etik anlayış yürütülmektedir. Ancak oluşturulan bu Kötülükler listesinin arka planındaki mutabakat Badiou’ya göre öncelikle Batı’lı düzenin ilkelerini ve çıkarlarını korumaya yöneliktir. Diğer yandan önsel bir Kötülük anlayışıyla insanı korumaya doğru yönelen ve insan hakları adı altında yürütülen etik anlayış, insanı bir mağdur statüsüne sokmaktadır. Yani insanı, Kötülüklerden korunmaya muhtaç, pasif ve salt bedeni varlığına hapseden bir kurban insan anlayışı yaratmaktadır. Oysa insanı arayacağımız yer onun Kötülüklerle karşı direnemeyen, pasif ve aciz bedeni değildir. Çünkü insanın kurban kimliğiyle örtüşmeyen, elindeki tüm araçları kullanarak direndiği, ferasetle taklitlere kanmayan, itidal halinde bütünlük aşırılığına kapılmayan, aktif bir şekilde, cesaretle, güttüğü davanın militanı olabilen bir yanı da mevcuttur. İşte Badiou’ya göre insanı aramamız gereken yer burasıdır. Dolayısıyla genel olarak pasif ve aciz bir kurban insan öznesi varsayarak, insanın maruz kalabileceği Kötülük’e evrensel bir sınır çizmeye çalışan, insanın sefaletine ve ölümüne karşı oluşturulan insan hakları fikrinin temellendirdiği insan

hak ve ödevleri listesinin Badiou'ya göre hiçbir dayanağı yoktur. Badiou, insanı Kötülüklerle karşı koruyan bir bakış açısı sergilediğini düşündüğü insan hakları kavramının dışında kalarak, öncelikle İyi'nin ne olduğundan yola çıkılıp, evrensel tanımlamaların bu yönde yapılması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan Badiou'ya göre günümüzde Batı kapitalizmi ve parlamenter demokrasi evrensel bir model olarak dayatılmaktadır. Bu dayatma, siyasetin kısırlaşmasına neden olan muhafazakâr bir düşüncenin ürünüdür. Bu muhafazakâr düşünce hem siyaseti sermayenin yozlaştırıcı ve yıkıcı gücüne maruz bırakmakta hem de siyaset ve etik kavramlarını kendi hükümlerinin değerlerini hâkim kılmak için bir araç olarak kullanmaktadır. Oysa insana özgü bu iki alanın araçsallaştırılması insan için tek bir şey yaratmaktadır ki o da Badiou'ya göre nihilizmdir. Bu hiçliğe karşı siyasetin ve etiğin suskunluğu, insanı verili bir zorunluluğa mahkûm etmektedir. Bu zorunluluklar alanı ise içinde hiçbir şekilde hakikat barındırmayan yerleşik bilgi ve kanaatlerden oluşmaktadır. Böylece çıkarlarının peşine düşmüş olan insan hayvanın toplumsallaşması yerleşik bilgi ve kanaatler alanına indirgenmektedir. Yani yerleşik bilgi ve kanaatler her türlü toplumsallığın ve iletişimin asli unsuru haline gelmektedir (Badiou, 2013c). Oysa kanaatler alanı, özgürlük ve eşitlik gibi çağdaş demokratik dünyanın değerlerini överken, gerçekte insanın maruz kaldığı ticari metalar karşısındaki özgürlük ve eşitliktir. Başka bir deyişle kanaatler rejiminin vaat ettiği özgürlük, satın alma özgürlüğünden ibarettir ve eşitlik garantisi de satın almakta özgür herhangi birinin, hukuken diğer herkesin eşiti olmasıdır (Badiou, 2016b). Bir yandan kanaatler alanının, kapitalist parlamenter demokrasinin sözde değerlerini insana mümkün dünyaların en iyisi olarak sunması diğer yandan günümüz siyaset ve etik anlayışının sermayenin zor gücüne hizmet eder hale gelmesi, Badiou'nun "evrenselleştirilebilir bir etik" anlayışına kökten karşı çıkmasına neden olmuştur. Badiou'nun, "evrensel bir etik" geliştirme girişimlerine itiraz etmesinin bir diğer nedeni de günümüzde etik kavramının Öteki'ne hoşgörü adı altında şekillenen ve temelleri Emmanuel Levinas'a dayanan niteliğidir. Oysa farklılıklara ve bütün kültürlerle saygı olarak tezahür eden ve Öteki ile bağ kuran etik talebi, Levinas, kendi tezlerinde dini bir kökenden türetmektedir. Ancak günümüzde Öteki'ne saygı ve hoşgörü etiği, dini kökenlerinden soyutlanarak, kimlik temelli bir tanıma mücadelesine dönüşmüştür. Kültürel görececiliğe ve çokkültürcülüğe davetiye çıkartan ve insan hakları gibi salt Kötülük görmeme hakkı olan bu türden etik yaklaşımları Badiou, "etik ideolojisi olarak" nitelendirmektedir. Badiou'ya göre

sorun, etik mutabakatın Kötü'nün tanınması üzerine kurulmasıyla birlikte insan hakları anlamında etik yaklaşımların ve farklılıklara, Öteki'ne saygı retoriğinin, “aynı”nın statüsünü belirleyememiş olmasıdır. Yani temel mesele bu türden etik yaklaşımların aslında hem bir kimliği, aynılığı tanımlıyor olmasıdır hem de “aynı”yı tanıma sorunudur. Başka bir ifadeyle Badiou'nun bu noktada tespit ettiği problem şöyle de dillendirilebilir. Bir kimliğin aynılığı tanımlıyor olmasından insan hakları bağlamında, korunmaya muhtaç, aciz ve pasif bir kurban insan tasavvurunu kasteden Badiou, genel bir insan tözü varsayımını sorun olarak görmektedir. Öte yandan Badiou, “aynı”yı tanıma sorunuyla, aslında Öteki'ne hoşgörü ve saygı olarak nitelendirilen etik anlayışın günümüzde hiçbir somut duruma çözüm üretmediğini savunmakta, bu farklılıkların üzerinde mutabık kalınmış farklılıklar olduğunu ve bunların dışında kalanların da saygıya ya da hoşgörüye maruz kalmadığını belirtmektedir. Günümüzde siyaset ve etik alanda farklılık, çeşitlilik, Öteki'nin hakları gibi kelimeler en çekici kavramlar arasında yer alsa da etik kavramıyla ilintilenen bu türden yaklaşımlar, farklılığın ideolojik olarak kutsanıp yüceltilmesine neden olmakta ve aslında pratikte, farklılıklara hoşgörü adı altında bir “iyi ötekiler” varsayımı işlemektedir. Dolayısıyla Badiou'ya göre, dini, kültürel veya ulusal toplulukların barış içinde yaşamaları için öne sürülen Öteki'ne hoşgörü temelli etik yaklaşımların ve insan hakları gibi soyut kategorilere bağlanan etik anlayışın terk edilmesi gerekmektedir. Çünkü Badiou'ya göre insan tüm kapasitesini hakikatin yoluna koyarak ulaşmaya muktedir olduğu ölümsüzlüğe, ne ölüme doğru şekillenmiş bir etik anlayışla ne de farklılıkların içinde kalarak ulaşamaz. Ölüm dürtüsüyle şekillenmemiş ve farklılıklara karşı kayıtsız kalan tek bir şey vardır, o da hakikatlerdir. Çünkü Badiou'ya göre hakikatler, bir olayın sonuçlarından oluşan çokluklardır. İnsanı, sahip olduğu tüm olanakları yaratıcı bir edimle hakikate adayabilen, hakikat sürecini taşıma potansiyelini içinde barındıran ve dolayısıyla özneleşme kapasitesiyle ölümsüzleşmeye muktedir bir varlık olarak gören Badiou için genelde etik diye bir şey yoktur. Sadece bir durumun imkânlarının sorgulandığı süreçlerin etiği yani tekil hakikatlerin etiği vardır. Yaşamın yeni bağlarını oluşturmayı hem etik hem de siyasi bir mesele addeden Badiou'ya göre hakikatler, kanaatlere karşıdır ve sadece tekil hakikatlerin yani insan için yeni, İyi ve evrensel olan hakikati yaratan bir şeyin etiğinden bahsedilebilir. Badiou'da hakikat, dört alanda tezahür eden, öngörülemez niteliği ile durumun boşluğunu açığa çıkartan olaysal bir eklentiyle başlayan, sonsuz, tamamlanamaz ve çok katmanlı döngüsel bir

sürece tekabül etmektedir. Felsefenin de koşullarını oluşturan bu dört hakikat alanı; bilim, sanat, aşk ve siyasettir (Badiou, 2013c). Çalışma sınırlarımız dâhilinde, bu dört alandan insan hayvanı bir özne olmaya ve bir hakikatin oluşumuna çağırın siyasetin, etik kavramıyla olan ilişkisi ele alınmaktadır. Ancak Badiou'da etik, hakikat kategorisinden ayrı düşünülemeden bir kavram olarak karşımıza çıkmakta, tekil hakikatlerin bir düsturu olan hakikatler etiğiyle ilişkili siyaset anlayışı da, günümüz siyaset anlayışından oldukça uzak bir düşünce bölgesine karşılık gelmektedir. Badiou'nun özgürleştirici siyaset olarak nitelendirdiği bu düşünsel bölge, imkânsızın imkânını ilan etmeye yani hakikatin tezahürüne muktedir bir olumlamadır ve itici gücünü de hakikatler etiğinin ilkelerinden almaktadır. Badiou'nun bir olay felsefesiyle şekillendirdiği hakikatler, henüz olmayanın oluşmasını sağlayan, bir imkânsızın imkânını yaratan olay kavramı üzerinden vuku bulmaktadır. Bu bağlamda hakikatler etiği, insan hayvanı "biri" olma sıfatıyla kaba çıkarlarının ötesine geçmeye, verili olandan bir kopuş yaratan olaya sadakât göstermeye, kendi varlığını aşmaya ve özne olmaya davet etmektedir. Badiou'ya göre iki ayaklı tüysüz insan hayvanı diğer canlılardan ayıran, bir hakikat sürecine katılabilme yetisine ve özne olabilme potansiyeline sahip olmasıdır. Özneyi, yerleşik düşünsel bir düzeni tersine çeviren, makbul değerlerin ötesinde yeni değerler yaratan bir muharebe meydanına çıkartan Badiou için olay, "dünyayı nasıl değiştirmeli?" sorusunun başlangıcıdır. Badiou, olayı verili olanın ve normal sayılanın dışına çıkan istisnai bir kopuş, bir kırılma anı olarak kurgulamıştır. Olayın öncesinde varlıklarından söz edilemeyen özneyi, siyaset ve etiği, olay sonrası düzlemin yeni zemininde tümüyle farklı bir biçimde kurgulayarak birbirine kenetleyen Badiou'nun savunulabilir bir etik teorisinin olup olmadığı da bu çalışma kapsamında analiz edilecektir. Diğer yandan bu çalışmanın ana izleği öncelikle Badiou'nun terminolojisini anlama, olay kavramıyla şekillenen siyaset ve etiğin ne ifade ettiğini analiz etme ve aralarındaki ilişkiyi sorgulama çabasıyla şekillenecektir. Yüzü hakikate dönük bu sorgulama içerisinde yer alan durum, olay, özne, sadakât ve hakikat kavramları ise bu çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturacaktır.

Günümüzde kapitalizmin kendi menfaatlerini dayatarak bir ahlaki terörizm yarattığını öne süren Badiou için siyaset, evrensel bir özgürleşme tahayyülüdür. Devlete mesafe alan bir siyasi mücadeleyi ifade eden, olay kavramıyla şekillenen, düşünsel zeminde hakikatler etiğinin düsturlarıyla yön bulan Badiou'nun

özgürleştirici siyaset anlayışı, mevcut düzenin kabul edilemezliğine ve bir dizi toplumsal karşıtlığa somut bir şekilde atıfta bulunmaktadır. Badiou, durumun mantığını ve düzenini kökten değiştirmeyi hedefleyen özgürleştirici siyaset anlayışını, düşün dünyasında devam eden tüm önyargıları bir kenara bırakarak, anlamını rehabilite etmeyi önerdiği “komünizm İdeası”nın ışığı altında kurgulamaktadır. Geçmiş mirasından bağımsız bir şekilde “komünizm İdeası” fikrini yeniden tartışmaya açan Badiou’nun amacı, doğru hayatı “idea olmadan yaşamak” olarak gösteren çağdaş demokratik materyalizme karşı, İdea mantığının etik işlevini göstermektir. Henüz tasavvur bile edilemeyen olasılıkların olanağını içinde barındıran İdea, her zaman yeni bir hakikatin tarihsel olarak mümkün olduğunun olumlanmasıdır. Badiou için gerçek siyasetin koşulu, bir İdea’nın var olmasına cesaret etmektir. Bu cesaretle tam da durum içerisinden bakıldığında, imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün gösteren özgürleştirici siyaset, devletin ve yerleşik kanaatlerin zihinsel hükümranlığından sıyrılabilen yeni bir “komünizm İdeası”yla mümkündür (Badiou, 2011d). Bu aşamada Badiou’ya göre bireylerin birlikteliğine dayanan yeni bir kolektif biçimlendirmenin siyasi inşasına karşılık gelen bu kurgunun, çıkar gözetmeyen, aktif düşünsel bir süreç, çaba ve emek ürünü olarak tasarladığı hakikatler etiğine uygunluğu, çalışmada izi sürülmesi gereken önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Badiou’nun fiili siyasal pratikte özgürleştirici siyaset görüşünü, “komünizm İdeası”yla işlevsel hale getirmesi, çalışmanın ana başlığı ve konusu açısından bir dizi soruyu da beraberinde getirmektedir. İyi-Kötü gibi kanaatlerle, değer biçmelerle yön bulan günümüz etik anlayışının ve mevcut haliyle siyaset düşüncesinin, insan için mutluluğu, hakikati ve evrenseli yaratamayacağına ilişkin eleştirilerle birlikte siyaset ve etik kavramları açısından bir takım sorunlara işaret eden Badiou’nun özgürleştirici siyaset kuramında cevabı aranacak olan bu soruları şu şekilde sıralamak mümkündür. Tüm durumlar için genel geçer yargılar içermeyen, görelî ahlak ve kanaatlerin pençesinden kurtulmayı vaat eden, her durumun kendi tekliği içerisinde değerlendirildiği ve mevcut bir durumda “yeni” bir şeyi ortaya koyabilen bir siyaset ve etik kavrayışı mümkün müdür? Durumlar karşısında, kanaatler anlayışının ve değer atfetmelerin dışında etik özellik taşıyan bir eylemle, insan için bir hakikat yaratan siyaset mümkün müdür? Bugün insana dayatılan mümkünler dünyasının dışında, insan için başka olasılıklar da mümkün müdür? Siyaseti, kapitalizm biçimlerinin analizi olmaktan kurtaracak, yeni bir şeyin yaratımı olarak tasavvur edebilir miyiz?

Kanaatlerin, ait olduğumuz kimliklerin ve dayatmaların ötesinde, insan için gerçek özgürlüğü, eşitliği ve adaleti vadeden, yaratıcı bir düşünce içeren, kolektif ve etik kavramıyla ayrılmaz bir bileşen oluşturan siyaset mümkün müdür?

Badiou bu sorulara tek bir cümleyle şöyle cevap vermektedir; “*Mümkün, mümkün, mümkün, mümkün olmalı*” (Badiou, 2013d, s. 93). Badiou’ya göre, mümkünler alanının bize tahsis edilenden daha geniş olduğunu, başka şeylerin de mümkün olduğunu görmeli, yeni bir kurgu keşfetme olanağına kavuşacağımızı ummalı ve sebat etmeliyiz. Bu yöndeki arzumuzdan vazgeçmeyerek sadakât göstermeyi etik bir mesele olarak addeden Badiou’nun “mümkün olmalı” cevabı ve bu bağlamda siyaset ve etik kavramlarının aynı kaynaktan nasıl türediği, çalışmanın sorunsalını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, Badiou’nun temel kavramları ve felsefesi izleğinde, siyaset ve etik ilişkisini, ayrılmaz bir bütünlük içinde okuma ve düşünme önerisi getirmeyi hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda Badiou’nun felsefi düşüncelerinin yer aldığı metinlerinin, siyasetle etik arasında kurduğu ilişkide tarihsel bağlamdan kopartılmadan irdelenmesi çalışmanın yöntemini oluşturmaktadır. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli noktalardan biri, Badiou’nun kendine has bir terminolojiyle ürettiği metinlerinin, oldukça zor anlaşılan ontolojisiyle iç içe geçmiş bir takım teorik göndermeler ve döngüsel betimlemeler barındırdığıdır. Bu bağlamda Badiou’nun metinlerini anlamak ve yorumlamak, siyaset ve etik arasında nasıl bir ilişki kurduğu sorusunu sürekli gündemde tutan bir çaba gerektirmektedir. Fakat söz konusu bu çabadan siyaset ve etik kavramlarına ilişkin farklı fikirler türetmenin mümkün olduğu da söylenebilir.

Badiou’nun siyaset ve etiği adım adım birlikte inşa edişine tanıklık eden bu tezin birinci bölümünde, Badiou’nun günümüzün etik anlayışına ilişkin getirdiği eleştirilere yer verilecektir. Kendi yaşamının belirleyici faili olarak insanı, içinde yaşadığı topluma mahkûm etmeyen Badiou, Marksist bir gelenekle, günümüz etik anlayışını salt kavram ve ilkeler üzerinden değil, onu ortaya çıkaran toplumsal koşulları da değerlendirerek eleştirmektedir.

Badiou’nun kuramında olay öncelikle “yeni” olanı şart koşar. Eğer bu yeni şey ortaya çıkabilmişse ve verili olan “bilgi ansiklopedisi”nde bir delik açabilmişse, hakikattir. Badiou’da yeniden anlamlandırılan hakikat, mevcut durumdan, düzenden

ve rutinden radikal bir kopuş sonucunda ortaya çıkar ve etiğin temel dayanak noktasını oluşturur. Siyaset ve etik ilişkisinin kurgusuna bir hazırlık niteliği taşıyan bu dayanak noktasının temellendirilebilmesi için çalışmanın ikinci bölümünde Badiou'nun kısaca ontolojisine, hakikat ve hakikatler etiği ile hakikatten bir sapma olarak İyi'nin kendisinden türediğini savunduğu Kötülük temasına yer verilecektir.

Hakikati, kanaatlerin, yaygın kabullerin ve inanışların ötesinde aramanın peşine düşen Badiou için dünyayı yorumlamak değil onu değiştirmek önemlidir. Her ölümlü insanın ölümsüzlük ve sonsuzluk için hakikati arayışı, hakikate temas eden eşitlikçi ve özgürleştirici, etik bir siyaset ile mümkündür. Bu olanağın irdelendiği çalışmanın üçüncü bölümünde, Badiou'nun günümüz siyaset anlayışıyla yüzleşerek hakikatler etiği doğrultusunda şekillendirdiği ve her türlü iktidar ve çıkar yaklaşımından ayırttığı özgürleştirici siyasetin ne olduğuna, “komünizm İdeası” bağlamında yer verilecek, hakikatler etiği düzleminde bir siyaset ve etik ilişkisinin imkânı sorgulanacaktır. Bu sorgulama kapsamında siyaset ve etiği aynı anda düşünme olanağı veren Badiou'nun siyasi olay, siyasi hakikat ve siyasi etik özne betimlemeleri yer alacaktır. Öte yandan bu kavramlar, Badiou'nun siyaset ve etiği birbirleriyle ilişkileri açısından nasıl konumlandığına da ışık tutacaktır. Böylece Badiou'nun siyaset ve etik anlayışının günümüz siyasal alanında yaşanan krizlere ve hayal kırıklıklarına direnebilme motivasyonunu içinde barındırıp barındırmadığı da değerlendirilecektir. Bu değerlendirmenin doğru bir temelle yapılabilmesi için de Badiou'nun felsefe, siyaset ve hakikat arasında kurduğu ilişki açıklığa kavuşturulacaktır. Bu bağlamda adalet, yasa, özgürlük, eşitlik, demokrasi, erdem ve devlet kavramları, bu kavramların birbirleriyle olan yakınlıkları ve mesafeli duruşları da irdelenecektir.

Badiou, öznenin düşüncesiyle pay aldığı hakikatin, dünyayı nasıl değiştirdiğini ve bu değişimin mutlulukla ilişkisini “biri” olma sıfatıyla vazgeçmeden deneyimlemek için herkese açık bir davetiye çıkarmaktadır. Olay kavramıyla doğrudan ilişkili bu davette öznenin sadakâtine ve bu yöndeki kararına kurucu bir rol atfeden Badiou'nun olay kavramı, verili bir durumun başka türlü olabileceğine de ilişkin ihtimaller taşımaktadır. Ancak bir olaya sadakâtin, zorunlu olarak bireylerin özne konumuna gelmesine yol açan dönüştürücü bir süreç olup olmadığı ve bu bağlamda olaya sadakât göstermeyen bireyleri, Badiou'nun kuramsal bir tartışmanın

içeriğine dâhil edip etmediği de sonuç bölümünde değerlendirilecektir. Öte yandan çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturan Badiou'nun durum, olay, özne, sadakât ve hakikat kavramlarıyla ortaya koyduğu, olay felsefesinin biçimlendirdiği siyaset ve etik kavramları arasındaki ilişkinin savunulabilir ve eleştirilebilir yanları yine sonuç bölümünde yer alacaktır.

Özcülüğü, çokkültürcülüğü ve bu dünyanın kendisini mümkün dünyaların en iyisi olarak sunmasını bir kenara koyan Badiou, Bir'in değil İki'nin bakış açısıyla, olumsuzlamanın değil olumlamanın önce geldiği, birlikte yaşamayı bencillikten, ortaklaşa olanı özel çıkardan üstün tutan bir sorumlulukla yapılandırılmış bir siyaset ve etik kavrayışı aramaktadır. Aynı sorumlulukla ve arayışla yapılan bu çalışma, Badiou'nun özgürleştirici siyasete ilişkin düşüncelerinin, günümüz siyasal alanında varlığını inkâr edemediğimiz kriz ve trajedi anlarına karşı bir uyanış fırsatı yaratabileceği savunmasıyla sonlandırılacaktır.

1. BÖLÜM

ALAIN BADIOU'NUN GÜNÜMÜZ ETİK ANLAYIŞINA ELEŞTİRİLERİ

İnsan dünyasına ait durumları tasvir eden, dilde anlam bulan ve yaşamın her alanında etkili olan, kısaca insana dokunan bazı soyut kavramlar vardır. Bu türden soyut kavramları sanki tam da o an içinde bulunulan durumu yansıtıyormuş gibi çoğunlukla gerçek anlamlarını düşünmeden büyük bir güvenle kullanırız. Ancak söz konusu kavramlar sorgulanmadan durumların üzerine adeta bir balık ağı gibi atıldığında, yakalanan rastgele anlamlar her kafadan ayrı bir ses çıkartır. Böylece durumla kavram arasındaki ilişki de karmaşıklaşır. Özellikle postmodernizmin çokkültürcülüğü içindeki kargaşada, üzerinde çoğu kez mutabakat sağladığımız kavramın içeriği, durumla arasındaki ilişkiyi yansıtamaz hale gelir. İşte o zaman bu güne kadar üzerinde mutabakat sağlanmış kavram için hiç sorgulanmadan benimsenenlerin yeniden gündeme getirilerek soru konusu yapılmasının zamanı gelmiş demektir. Çünkü içeriği bulanıklaşmış bir kavram tehlikeli bir hal almıştır (Kuçuradi, 2011, s.1). İşte Alain Badiou için de sorgulanmasının zamanı gelen, kendisinden çok şey beklenen, günümüzde çok sesli anlamlar yüklenen ve artık içi boşaltılarak tehlikeli bir hale gelen kavram; etiktir.

Günümüzde her alanda hegemonyasını sürdürmekte olan kapitalizmin yarattığı sömürü düzeninin ve değer yargılarının baskısı altında etik kavramının yükü oldukça ağırdır. Bu ağırlık Antik çağdan bu yana oldukça zengin bir düşün evreninden kaynaklanmakla birlikte insanlık durumlarının sonsuz olasılığını betimlerken çoğu kez özensiz kullanımından da kaynaklanmaktadır (Badiou, 2013c). Alain Badiou etik kavramının günümüzde ki konumunu şu cümlelerle tasvir etmektedir;

BAZI âlimane kelimeler, uzun süre sözlüklere ve akademik metinlere hapsedildikten sonra, - kaderine çoktan razı olduğu halde birdenbire, nedenini anlamadan herkesin gözdesi haline geliveren bir kızkurusu gibi- aniden parlak gün ışığına maruz kalma, halkın, avamın diline düşme, basında, televizyonda, hatta hükümet demeçlerinde zikredilme talihini ya da talihsizliğini yaşarlar. Etik kelimesi, bugün bu şekilde sahnenin ortasına yerleşmiş vaziyette (Badiou, 2013c, s.17).

Son yıllarda postmodernizmin şekillendirdiği kültür ortamı içinde etiğin iyice öne çıktığına dikkat çeken Badiou'ya göre “dünya bir etik çılgınlığına boğazına kadar batmış” haldedir (Badiou, 2013c, s. 11). Badiou'ya göre hâkim postmodern etik anlayışının yönlendirdiği ötekine, farklılığa saygı retorisi, hakiki bir etik anlayışının gelişmesini engellemektedir. Öte yandan siyasetin fikirsiz bir ilmihalin ikiyüzlülüğü ile karıştırılması, ahlaki terörizm kılığına bürünen Batı kapitalizmini, evrensel bir model olarak dayatmaktadır. Günümüzün etik anlayışının mevcut neoliberal iktidar yapılanmalarıyla bir suç ortaklığı içine girdiğini düşünen Badiou'ya göre insan hakları aslında yeni ve özgür düşünce şekilleri yaratmaya yönelik her türlü girişimi baltalamaktadır (Birkan, 2004, s. 7-10). Badiou'ya göre günümüz etik anlayışı Batı kapitalizmine hizmet etmektedir. Bu nedenle de Badiou “evrenselleştirilebilir bir etik” veya “global bir etik” geliştirme girişimlerine kökten karşı çıkmaktadır. Badiou'ya göre bugün genellikle kullanıldığı şekliyle etik kavramı, insan haklarıyla ya da onun türevi olarak canlı varlıkların haklarıyla ilgilidir (Badiou, 2013c, s. 21). Dolayısıyla bugün gündeme geldiği şekliyle, etikle ilgili bu türden epistemolojik karışıklıklar veya moda olan meslek etikleri, etiğin ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde geliştirilmesine engel olmaktadır. Bu şekilde en belirgin görünümünü değerler adına değer harcamalarında bulan etik kavramı, Badiou'ya göre nihilizmle aynı kapıya çıkan, içi boşaltılmış bir kavramdır (Badiou, 2013c, s. 42-49). Badiou etiğin “*olup bitenlerle nasıl ilişki kurduğumuzu belirleyen bir ilkeye, tarihsel durumlarla (insan hakları etiği), teknik-bilimsel durumlarla (tıbbi etik, biyo-etik), 'toplumsal' durumlarla (bir arada yaşama etiği), medya durumlarıyla (iletişim etiği) vb. ilgili*” düzenlemenin muğlak bir biçimine işaret etmesine karşı çıkmaktadır (Badiou, 2013c, s. 18). Bu nedenle “genelde etik” diye bir şey olamayacağını, sadece tekil hakikatlerin etiği olabileceğini savunan Badiou'nun öncelikli amacı, resmi kurumlar kadar kamuoyunda da günümüzün en önemli felsefi eğilimi olan etiğin tam mahiyetinin incelenmesidir (Badiou, 2013c, s. 18).

Yunancada “*iyi bir 'varoluş tarzı', bilgece bir eylem yolu arayışına*” karşılık gelen etik, “*felsefenin bir parçası, pratik varoluşu, İyi tasarımı etrafında düzenleyen bir parçasıdır*” (Badiou, 2013c, s. 17). Badiou, felsefeyi “*kabuğu Mantık, beyazı Fizik, sarısı da Etik olan bir yumurtaya*” benzeten ve etiği bu şekilde felsefi bilgeliğin bir parçası kılmakla kalmayıp onun çekirdeği haline getirenlerin başında da Stoacıların geldiğini belirtmektedir (Badiou, 2013c, s. 17). Öte yandan Badiou

etik kavramının, “*ahlakla ya da – Kant’ın diyeceği gibi – (teorik akıldan ayrı bir şey olarak) pratik akılla az çok eşanlamlı hale*” geldiğini belirterek (Badiou, 2013c, s. 17), özellikle bu bağlamda günümüzdeki yaklaşımın da Kant’ın “yargılama etiği”ne yakın olduğunu düşünmektedir (Badiou, 2013c, s. 18). Çünkü artık etik, “*öznel eylem ve onun temsil edilebilir niyetlerinin evrensel bir Yasa ile nasıl bir ilişki içinde olduğu*” meselesi olarak ister bireysel ister kolektif, bir öznenin pratiğini yorumlayan ve yargılayan ilke konumundadır (Badiou, 2013c, s. 17-18). Bu yorum ve kanaatler normu resmi kurumlar tarafından da desteklenmekte, gerek iş ve meslek kuruluşları, gerekse uluslararası örgütler kendisini etiği konusunda sorgularken, “iyi yönetim”, “iyi toplum” oluşturma niyetiyle çeşitli etik kodlar yayınlamaktadır. Hatta bir taraftan OECD (Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü) devletler için “iyi yönetim” kodları yayınlarken diğer taraftan “insan hakları etiği” adına askeri seferler düzenlenmektedir. Badiou, günümüzde etik konusunu irdelerken postmodern anlayışın dışında kalarak evrensel gerçekliğe ulaşmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. İnsanı Kötülük’e karşı koruyan bir bakış açısı sergilediğini düşündüğü insan hakları kavramı yerine, öncelikle İyi’nin ne olduğundan yola çıkılarak evrensel tanımlamaların yapılması gerektiğini belirtmektedir (Reyhanoğlu, 2004, s. 195). Badiou, kapitalizmin kendi menfaati için Kötü-İyi ayrıştırmasından hareketle bir nevi “etik hükümlerliliği” uygulamaya çalıştığını düşünmekte, etik kavramının, iktisadi sermayenin kendi otoritesini sağlama aracı olarak tasarlanmasına ve sermayenin zoruna hizmet etmesine karşı çıkmaktadır (Badiou, 2013c, s. 42). Çünkü hem üçüncü dünya ülkelerinin hem de pek çok mahut Batılı ülkelerin iç ve dış sorunlarıyla ilgili siyasetleri açısından etik meseleye olan yaklaşımları, Badiou’ya göre fotoğrafı çekilmemiş hikâyeleriyle ciddi bir sorun teşkil etmektedir (Erdem, 2004, s. 150). Bu nedenle Badiou’nun en önemli amacı, etik terimini soyut kategorilerden kurtarmaktır (Badiou, 2013c, s. 18). Diğer bir deyişle, insan, hak, hukuk, öteki, vb. soyut kategorilere bağlanan bir etik olgusu yerine, tikel durumlara gönderme yaparak, etik kavramını, insanı korunmaya muhtaç, pasif bir kurban olarak gösteren anlayışa duyulan merhametin bir veçhesinden kurtarıp, tekil süreçlerin kalıcı düsturu haline getirmektir. Böylece Badiou, etiğin insan hakları ya da onun türevi olarak canlı varlıkların haklarıyla ilgili genel kullanımına karşı çıkarak, etiği vicdan sahibi bir muhafazakârlığın sahasından, hümanizminin hayali yapılarından ve ideolojilerinden de arındırmaktadır. (Badiou, 2013c, s.18-22). Bu arındırmayı anti-hümanizmin sıkı bir savunusuna soyunarak yapan Badiou, “*teorik bir anti-hümanizm*”

geliştirilmesinin gerekliliğini, Michel Foucault ve Louis Althusser'e referansla temellendirmekte ve şöyle demektedir (Badiou, 2013c, s. 22);

(...) Michel Foucault, kurucu özne anlamında İnsan'ın, insan haklarını ya da evrensel bir etiği temellendirebilecek zaman aşırı apaçık bir ilke değil, belli bir söylem düzenine özgü inşa edilmiş, tarihsel bir kavram olduğunu ilan ederek okurlarının infiale kapılmasına neden oluyordu. Bu kavramı anlamlı kılan tek şey olan söylem türü tarihsel olarak miadını dolduralı beri onun da sonunun geldiğini beyan ediyordu. Keza, Louis Althusser de tarihin, Hegel'in düşündüğü gibi, Tin'in mutlak gelişimi ya da bir özne-tözün ortaya çıkışı değil, "öznesiz bir süreç" adını verdiği ve ancak belli bir bilim, tarihsel materyalizm bilimi sayesinde kavranabilecek olan rasyonel, düzenli bir süreç olduğunu ilan ediyordu. Buradan, insan hakları ve soyut anlamda etiğin hümanizminin hayali yapılardan – ideolojilerden – ibaret olduğu ve aslen, onun tabiriyle "teorik bir anti-hümanizm" geliştirmemiz gerektiği sonucu çıkıyordu (Badiou, 2013c, s. 22).

Diğer taraftan Badiou, etiği, hümanizmin hayali yapılandırmasından kurtarmak için insanın baştan verili doğal ya da tinsel hiçbir kimliği ya da tözü olmadığını belirtmekte ve bu noktada Jacques Lacan'ın psikanalizine başvurmaktadır (Badiou, 2013c, s. 22). Çünkü Badiou'ya göre Lacan, “ - hayatının büyük kısmını insanları dinleyerek geçiren tam bir klinik analist olmasının ötesinde – Amerikan psikanalizin ‘normatif’ yönelimine ve düşüncenin aşağılayıcı bir biçimde American way of life’a tabi kılınmasına karşı verdiği mücadeleyi tayin edici bir angajman olarak görüyordu” (Badiou, 2013c, s. 23). Lacan böyle bir angajmandan çıkmak için psikanalizi bütün psikolojik ve normatif eğilimlerinden koparmaya çalışmış, böylelikle Badiou'ya göre aslında salt hayali ve imgesel bir bütünlüğü olan ego'yu öznenen ayırmanın şart olduğunu göstermişti (Badiou, 2013c, s. 22). Badiou bu konuya ilişkin düşüncelerini şöyle ifade etmektedir; “[Lacan], *Hiçbir tözü, hiçbir ‘doğa’sı olmayan öznenin hem dilin olumsal yasalarının hem de arzu nesnelерinin her dem tekil tarihinin bir işlevi olduğunu gösteriyordu*” (Badiou, 2013c, s. 22). Badiou'ya göre buradan şöyle bir sonuç çıkmaktadır; “*analitik tedaviyi ‘normal’ bir arzu türünü tekrar devreye sokma aracı olarak gören*” her türlü yaklaşımın terk edilmesi gerekmektedir (Badiou, 2013c, s. 22). Çünkü Badiou için genel olarak bir ‘insan öznesi’ fikri temellendirmenin, bu temel doğrultusunda ona hak ve ödevler dile dökmenin, felsefenin görevi sayılacağı hiçbir norm yoktur (Badiou, 2013c, s. 22). Badiou'nun bu şekilde karşı çıktığı korunmaya muhtaç, başına her ne Kötülük gelirse gelsin direnmeyen, pasif, kendisini bir kurban olarak gören evrensel insan öznesi varsayımı, bu anlamda insanın bir tözü değildir. Çünkü insanın kurban kimliğiyle örtüşmeyen, aktif, feraset, cesaret ve itidal halinde olduğu, elindeki tüm araçları kullanarak ıstırabını sonlandırabilme kudretine sahip, güttüğü davanın

militanı olabilen bir yanı da mevcuttur (Badiou, 2013c, s. 25-55-92). Dolayısıyla da genel bir insan öznesi varsayarak, insanın maruz kalabileceği Kötülük'e evrensel bir sınır çizmeye çalışan insan hakları fikrinin temellendirdiği insan hak ve ödevleri listesinin hiçbir dayanağı yoktur. Çünkü Badiou'ya göre insan hakları, insanın sefaletine ve ölümüne karşı oluşturulan haklardır (Badiou, 2013c, s. 28). Badiou, böyle bir yaklaşımın, yaralanmaya açık, kurban insan tasavvurunu ve insanı maruz kalabileceği Kötülüklere karşı korumaya dayalı insan hakları perspektifini beslediğini düşünmektedir. İşte Badiou için günümüzde, insanı işkenceye, zulme, Kötülük'e maruz kalan ya da kalma potansiyeli olan bir mağdur "kurban" olarak, sadece etten kemikten oluşan iki ayaklı ölümlü bir insan hayvan statüsüne indirgeyen insan hakları etiğinin temelinde yatan tam da budur (Erdem, 2004, s. 151). Badiou'ya göre insan hakları, yeni bir kolektif kurtuluş siyasetinin terimlerini aramak için değil Batı'lı düzenin ilkelerini sürdürmek için kullanılmaktadır (Badiou, 2013c, s. 21). Başka bir deyişle "*insancı bireycilik ve örgütlü siyasi angajmanın dayattığı kısıtlamalara karşı liberal bir haklar savunusu*"dur (Badiou, 2013c, s. 21). Bu ilkelerin anlamı, insanı, ıstırap çeken, bir deri bir kemik kalmış, ölmekte olan ya da ölüme bu haldeyken direnen bir organizma ve beden statüsüne eşitleyen, insanı sadece hayvani altyapısıyla görerek, ona yapılan Kötülüklerin evrensel olarak tanınmasının mutabakatına varılmış apaçık bir Kötülükler listesinin oluşturulmasıdır. Bu listeye karşı güçlü bir bütünlük içinde harekete geçmek Badiou için kurban insan tasavvurunu maruz kalabileceği Kötülüklere karşı korumaya dayalı insan hakları perspektifinin özetidir (Badiou, 2013c, s. 24- 26). Bu özet bir yandan ortaya bir İyi koymadan Kötü'nün apaçık bir şeymiş gibi sunumu diğer yandan ise insanın İyi'ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğini ve durumların tekliğini düşünmemizi engelleyen rahatsız edici bir muhafazakârlık göstergesidir (Badiou, 2013c, s. 9-31-32). İnsan hakları kisvesi altında Batı dışı toplumlara müdahaleciliğin de bir kaynağı haline gelen ve Batı'nın kendinden memnun halini ifade eden günümüz etik anlayışı her türlü İyi arayışını önsel olarak reddeden bir kavrayışa sahiptir. Oysa Badiou'ya göre etik, hiçbir şekilde önsel bir Kötü ve insanın kurban kimliği üzerine kurulamaz (Badiou, 2013c, s. 32-38). İşte bu haliyle günümüzde salt "Kötülük görmeme hakkı" olarak anlaşılan etiği, Badiou "etik ideolojisi" olarak adlandırmaktadır (Türk, 2013, s.228).

Badiou'nun günümüz etik anlayışına itirazının bir başka boyutu, farklılıklara ve bütün kültürlerle saygı talebinin yarattığı, Ötekiyle bağ kuran şeyin nihai adına, Öteki'ne açıldığımız başlıca kanala yani Öteki'ne hoşgörü etiğine ve bu anlayışla da örtüşen günümüz etik anlayışının nihilist olarak nitelendirdiği karakterinedir (Badiou, 2013c, s. 33-49). Günümüz etiğinin kültürel farklılıklar etrafında hoşgörülü liberal toplulukçuluğun bir muhakemesi olarak çıkardığı sesin büyük ideali; kültürel, dini ve ulusal cemaatlerin barış içinde yaşaması, dışlamanın reddedilmesidir (Badiou, 2013c, s. 39).

Bugün etiğin savunucuları, farkında olsunlar olmasınlar, bize, işte bu düzenlenişten (configuration) yola çıkarak etiğin, (ötekini inkâr eden ırkçılığa karşı) “ötekini tanımak” demek olduğunu, (göçmenleri dışlayan tözcü milliyetçiliğe karşı ya da kadın varlığını inkâr eden cinsiyetçiliğe karşı) “farklılıklar etiği” demek olduğunu, (değişmez bir davranış modeli ve düşünsel yaklaşım dayatmalarına karşı) “çokkültürcülük” demek olduğunu ya da, düpedüz, başkalarının senden farklı biçimlerde düşünüp davranmalarından rahatsız olmamaktan ibaret olan o bildik, eski moda “hoşgörü” demek olduğunu açıklarlar (Badiou, 2013c, s.35).

Badiou, günümüzde Öteki'ne hoşgörü etiğinin temellerinin Emmanuel Levinas'ın tezlerinde bulunduğunu belirtmektedir. (Badiou, 2013c s. 33). Ancak “*bu 'yücegönüllülük' etiği, pratik gerçeklik karşısında güçsüzdür ve teorik olarak, dine referans vermeksizin dayanaksız kalmaktadır*” (Türk, 2013, s. 230-231). Çünkü Badiou'ya göre gerçek pratik ve felsefi sorun farklılıklarla ilgili değil “aynı”nın statüsüyle ilgilidir (Hallward, 2013, s. 144). Badiou için Levinas'ın “*felsefeyi azleden etiği, dindarlık demektir*” (Türk, 2013, s. 231). Levinas'a göre “*öteki ancak dolaysız olarak mutlak surette (ilahi surette) öteki olanı hissettiriyor ya da ifade ediyorsa öteki'dir*” (Levinas'tan aktaran Hallward, 2013, s. 153). Oysa Badiou'ya göre, “*gerçek etik sorunlar ancak özgül bir durum içinde ve ayırıştırıcı olmakla birlikte, esasen farklılıklara karşı kayıtsız olan, ötekinin kendisiyle, öteki olarak ötekiyle 'ilgilenmeyen' özneler içeren koşullarda*” ortaya çıkabilir (Badiou'dan aktaran Hallward, 2013, s. 153). Bu nedenle Badiou, Öteki'ni tanımaya dayalı, hiçbir güç ve hakikat içermeyen, “etik ideolojisi” ile paralellik taşıyan her türlü etik anlayışın reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir (Badiou, 2013c, s. 39). Çünkü belirli bir İyi fikri etrafında oluşan mutabakat ve verili olanı olduğu haliyle kabul etme anlamında statükoculuk yani verili ve zorunlu olanın dışında olan hakikatleri reddetmek, nihilizmin de kapısını aralamaktadır (Türk, 2013, s. 229).

ONU ister Kötü'nün mutabakata dayalı temsili olarak, ister ötekine yönelik kaygı olarak düşünelim, etik her şeyden önce, günümüz dünyasının bir İyi'yi adlandırma ve bu İyi'ye

ulaşmaya çalışma konusundaki tipik yeteneksizliğinin adıdır. Hatta daha da ileri gidip etiğin hükümranlığının, zorunluluk karşısındaki teslimiyet ile yıkıcı değilse bile bütünüyle olumsuz bir iradenin kendine özgü bileşiminin hükmü altındaki bir evrenin semptomu olduğunu söylememiz gerekir. Nihilizm olarak adlandırılması gereken de işte bu bileşimdir (Badiou, 2013c, s. 42).

Badiou, kendini açıkça mutabakatın manevi ilkesi olarak sunan günümüz etik anlayışının iç sesini bu noktada şöyle dillendirmektedir (Badiou, 2013c, s. 44); *“Farklılıklara saygı, elbette! Ama farklı olanın, parlamenter-demokratik, serbest piyasa ekonomisi yanlısı, ifade özgürlüğü, feminizm, çevre, vb. taraftarı olması koşuluyla”* (Badiou, 2013c, s. 38). Bu seslenişin içeriği şöyle de okunabilir; *“benim gibi ol ki farklılığına saygı duyayım”* (Badiou, 2013c, s. 38).

Günümüz etik bakış açısını ilk olarak insanı salt bedensel varlığına mahkûm etmesi nedeniyle eleştiren Badiou, ölüm dürtüsü tarafından biçimlenen, Kötülük görmeme hakları olarak insan haklarına yani kurban insan tasavvuruna karşı çıkar. Çünkü insanı düşünmeye kararlıysak onu bulacağımız yer ölümü ilgilendiren genel kabul birliğine dayalı kanaatler ve varsayımlar değildir. İnsan, aktif ve barbarlığa karşı mücadele edebilen, olumlayıcı düşüncesiyle bir durumun imkânlarını sorgulamaya muktedir, hayvanların en dirençlisi olarak ölümsüzlükle tarif edilmelidir (Badiou, 2013c, s. 26-32).

Badiou'nun ikinci eleştiri noktası ise insanı kültürel (dil, ulusal, etnik köken, din) kimliğine indirgeyen ve verili olanı aşma anlamında hakikat üretme kapasitesinden yoksun bir biçimde kavrayan düşünüşle birleşen “farklılık etiği”, “çokkültürcülük” ve “kültürel göreci” etik ideolojisinedir (Türk, 2013, s. 229).

Badiou'nun son itirazı da günümüzün nihilizm figürü olarak öne çıkan etik kavrayışınadır. Bu haliyle etik aslında saf bir nihilizmle, düşüncenin kendisini inkâr etme tehdidiyle aynı kapıya çıkmakta ve insan zorunluluk karşısında teslim olmakta, hiçbir şey istememektense hiçliği istemeyi tercih etmektedir (Badiou, 2013c, s. 18).

Buraya kadar ana hatlarıyla değinilen ancak alt başlıklarda detaylı bir şekilde incelenecek olan Badiou'nun günümüz etik anlayışına getirdiği eleştirilere geçmeden önce, tüm bu eleştiri ve itirazlarına temel oluşturan, günümüz insan hakları yaklaşımının, insan anlayışının ve kanılar kümesinin varsayımlarını Badiou şu şekilde sıralamaktadır;

1. Genel bir insan öznesi koyutlarız; bu öyle bir öznedir ki başına ne kötülük gelirse gelsin evrensel olarak saptanabilir (bu evrensellik çoğunlukla “kamuoyu” gibi bütünüyle paradoksal bir ad taşısa bile). Bu özne hem bir yandan pasif, dokunaklı ya da düşünen özne – ıstırap çeken özne – hem de öte yandan yargılarda bulunan aktif, belirleyici öznedir – ıstırapı saptarken, onun eldeki bütün araçlara başvurularak sona erdirilmesi gerektiğini de bilen özne.
2. Siyaset etiğe, yani bu anlayışta gerçekten önemli olan tek perspektife tabi kılınır: koşulları seyreden kişinin sempati ve hiddet ürünü yargısına.
3. Kötü, İyi'nin kendisinden türediği şeydir. Tersine doğru olamaz.
4. “İnsan hakları”, Kötülük görmeme hakları demektir: İnsanın hayatının (cinayet ve idam dehşeti), bedeninin (işkence, zulüm ve açlık dehşeti) ya da kültürel kimliğinin (kadınların, azınlıkların vs. aşağılanması dehşeti) taciz edilmemesi ya da kötü muamele görmemesi haklarına işaret eder (Badiou, 2013c, s. 25).

Özetlemek gerekirse, başına ne Kötülük gelirse gelsin, evrensel olarak saptanabilecek genel bir insan idesi vardır, siyaset etiğe tabi olmalıdır. Ayrıca Kötü, İyi'nin kendisinden türediği şey olarak vardır ya da İyi ancak bir Kötü varsa ortaya çıkar ve insan hakları, Kötülük görmeme hakları demektir (Yılmaz, 2009, s. 59).

Badiou'nun dört başlıkta topladığı günümüz etik yaklaşımının varsayımları İlk bakışta oldukça açık ve anlamlı görünmekle beraber çalışmanın ana izleğini oluşturan siyaset ve etik ilişkisi içinde bu argümanlar tek tek ele alındığında alt başlıklarda görüleceği üzere aslında pek çok problem ve tutarsızlığın kaynağını oluşturmaktadır (Badiou, 2013c, s. 32).

1.1. Günümüzde İnsan ve İnsan Hakları Etiği

İnsan nedir ve insan için yaşanmaya değer bir hayatı kurmak mümkündür? Bütün felsefe tarihi boyunca yanıt aranan ve gerçekten önemli olan temel sorulardan biri budur. Aslında bütün felsefi uğraş, insanın kendini tanıma çabasıyla, evrendeki yerinin ne olduğunu öğrenme isteğiyle ve yaşamına bir anlam verme uğraşısıyla birlikte, yaşanmaya değer bir hayatı nasıl kuracağına yöneliktir. Öte yandan yaşamın yaşanmaya değip değmeyeceği konusunda somut yaşamın içinde kalarak bir yargıya varmak, “insan nedir?” sorusuna ilişkin belirli bir yanıtı sahip olmayı gerektirir. Çünkü varolanın, bütün olarak evrenin ve yaşamın anlam ve değeri ya da anlamsızlığı insanla birlikte vardır. İnsanı çekip çıkardığımızda, insanı askıya aldığımızda geriye kalanın kendi başına ne anlamından ne de anlamsızlığından söz edebiliriz; geriye kalan sadece vardır. Buradan hareketle “insan nedir ve insan için yaşanmaya değer bir hayatı kurmak mümkündür? Sorusuna geri dönüldüğünde

“insan akıl sahibi bir varlıktır”, “insan irade sahibi bir varlıktır”, “insan özgür olan bir varlıktır” gibi benzer birçok yanıt vermek mümkün gözükse de hâlâ bu soru, üzerinde ortak karara varılan bir yanıtta yoksundur (Özcan, 2006, s. 9-19). Yani evrensel olarak tanınabilir bir insan öznesinin var olduğunu ve bu öznenin bir anlamda doğasından kaynaklanan haklara da sahip olduğunu varsayarak yaşamaya değer bir hayat kurmak mümkündür diyebilir miyiz? (Badiou, 2013c, s. 21). Badiou’ya göre insana yakışan bir hayat kurmak mümkün olsa da bu sorunun günümüzde insanın neliği ve haklarıyla ilintili olan bölümü problemlidir (Badiou, 2013c). Çünkü Badiou’ya göre günümüzde ortaya konulan genel insan öznesi dual bir yapıya sahiptir. Bu yapılardan biri pasif, dokunaklı ve ızdıraba maruz kaldığı için korunması düşünülen insan öznesi iken, diğeri bu ızdırap üzerine bizzat düşünebilen, yargıda bulunabilen, aktif ve bu bağlamda salt ölümlü varlıktan başka bir şeydir (Badiou, 2013c, s. 27). Badiou’ya göre insan; üzerinde mülk edinilemeyen, İyi’yi hayal etmesini bilerek kolektif güçlerini ona adayabilen, bilinmeyen imkânları keşfetme arzusundan vazgeçmeyerek gerçekleştirmek için çabalayan, cesaret, itidal gösterebilen, arzu ve çıkarların yozluğu ile ölümsüz bir hakikat arasında ayırım yapabilen, olandan radikal bir biçimde koparak, olumluyla düşüncesiyle ulaşmaya muktedir olduğu “ölümsüzle” tarif edilmelidir. Aksi takdirde bu sayılanlar çıkarıldığında geriye kalan hayvanların en düzenbazı, iki ayaklı tüysüz insan hayvanıdır ve inşa ettiği dev karınca yuvalarında arzu, iştah ve çıkarları doğrultusunda yaşadığı hayatı da köstebeklerinkinden ne daha az ne de daha çok saygındır (Badiou, 2013c, s. 31-32-64). İnsanın ölümsüz bir veçhe kazanmasını sağlayan bir konum alma yeteneğinin göz ardı edilerek, günümüz insan ve insan hakları anlayışının insanı ölümlü bir iki ayaklıya indirgediğini, insanı aciz bir varlık statüsüne düşürdüğünü belirten Badiou, insan hakları kavramının tekrar ele alınıp incelenmesi gerektiğini düşünmektedir (Yılmaz, 2014, s.4). Günümüzde artık etik alana dâhil edilen ve insan doğasına dayandırılan bu haklar kanıtla gerek duymayan açık haklar olarak ele alınmaktadır. Böylece etik bu hakları sorun edinme ve bunlara saygı gösterilmesini sağlama meselesi olarak gösterilmektedir (Badiou, 2013c, s. 21). Oysa Badiou’ya göre, insana doğası gereği sahip olduğu haklar atfetmek demek, onu sabit bir insan doğası tanımına hapsetmek anlamına gelir ki bu durum da felsefenin olanağını ortadan kaldırır (Türk, 2013, s. 227). Badiou bu noktayı şöyle açıklamaktadır;

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

Badiou için insan hakları adı altında günümüzde etiğe dönüş olgusu söz konusudur. Bu olgu, Kötü muamele görmeme, düşünce ve ifade özgürlüğü ile hükümet seçimlerinde demokratik tercihte bulunabilme vb. temel özgürlüklerden yararlanma hakkıdır. Bunların geniş bir mutabakat sonucu ortaya çıkmış kanıtı gerek duymayan apaçık haklar olduğu da savunulmaktadır. Badiou’ya göre bunun nedeni yani insanın doğal hakları öğretisinin geri dönüşü, devrimci Marksizmin ve esin verdiği tüm ilerici mücadele yöntemlerinin çöküşüyle bağlantılıdır. Bu çöküş, siyaset alanında “Tarih’in anlamı” fikrine sahip olmayan ve toplumsal olarak bir devrim ummaktan yoksun birçok entelektüel yaratmış ayrıca kapitalist bir ekonomi ve de parlamenter bir demokrasi mantığını kabullendirmiştir. (Badiou, 2013c, s. 21). Böylece insan hakları teması pratik gerçeklikte ikili bir özne yaratmıştır. Pasif, aciz ve acı çeken kurban özne ya da tam tersine elindeki bütün imkânları değerlendirerek kullanabilen ve ıstırabını sona erdirebilen, aktif, belirleyici özne (Badiou, 2013c, s. 25). İnsan hakları kavramı bu şekilde özneye yönelik çelişkili bir yapı ortaya koyarken öte yandan Badiou’nun çerçevesinde bu kavramın merkezinde genel kabul gören etik anlayış, siyasal olarak Batı dünyasının verili zenginliğini ve üstünlüğünü sürdürebilmesinin bir aracı olarak kullanılmaktadır (Badiou, 2013c, s. 29). Oysa ekonomik açıdan güçlü durumdaki devletler kendilerinden daha kötü koşullarda bulunan diğerlerine yardım etme konusundaki yükümlülüklerini düşünürken, aslında bu halkların yoksulluğuna önemli ölçüde katkıda bulunan küresel kurumsal düzenin destekleyicileri ve yandaşları olduklarını, bu nüfusla bu türden bir ilişki içinde bulduklarını görmezden gelmektedirler (Benhabib, 2014, s. 108). İnsan hakları Badiou için Batı’lı bir söylemdir ve altında her zaman siyasi bir çıkar olduğu da göz ardı edilmektedir (Badiou, 2013c, s. 28). Sözde insancıl müdahaleler adı altında kudretli ülkelerin güçsüz ülke ve toplumlar üzerinde bir erk oluşturmalarının aracı haline gelen insan hakları söyleminde Badiou’ya göre taraflar her zaman bellidir (Badiou, 2013c, s. 28). Bu tarafları Badiou ironik bir şekilde, “*medenilerden medenileştirici bir müdahale talep eden medeniyetsizler*” şeklinde betimlemektedir (Badiou, 2013c, s. 28-29). Yani rollerin değişmediği hep güçlü ve hep zayıf olan iki taraf bulunmaktadır. Bu ikiye bölünmüşlükte, aynı taraflara aynı rollerin verilmesini bir tesadüf olarak görmeyen Badiou’ya göre bu durum her zaman siyasi ve ekonomik

bir çıkar içermektedir. (Badiou, 2013c, s. 28-29). Badiou, insan hakları dağıtıcısı olarak güçlü devletlerin kendisinden daha zayıf diğer devletler üzerinde hegemonik bir otorite oluşturduğunu düşünmektedir. Bunun sonucunda da onları kendi menfaatleri doğrultusunda dönüştürerek değiştirdiklerini ve ortaya çıkan şeyin de medeniyetler olduğuna karar verdiklerini vurgulamaktadır. Zaten bir toplumun bulunduğu seviyede kalmasına müdahale etmek lütfu, bir tarafın güçlü olduğunun kabulüdür. Badiou'ya göre bir güç mücadelesi eşliğinde dağıtılan haklar eşitlik değil, etik bir hükümlanlık olarak değerlendirilmelidir. (Yılmaz, 2014, s. 5).

Badiou'ya göre Batı'nın çeşitli uluslararası kurum ve örgütleri de arkasına alarak, kendi kurdukları dünya düzenine karşı olan olası aktörleri "insan hakları" adına tutuklayıp, "insani müdahale" adı altında etkisizleştirmenin bir aracı haline gelen insan hakları etiği, "*işkence görmemiş, soykırımı uğramamış olanın sorunsallaştırılmadığı ve merkezi temasının 'kurbanlaştırılmış beden' olduğu bir bağlama da sahiptir*" (Türk, 2013, s. 228). Gerçekte insan, Batı'lı insan hakları söylemiyle hayvani yönüne indirgenmiş olan insan değildir. İnsanı, İyi'yi düşünebilme ve hakikat yaratabilme kapasitesinden yoksun bırakan ve kendi kendisiyle rekabet eden yabancılaşmış bir varlığa dönüştüren günümüzün insan hakları söylemi "Kötülük görmeme" hakkı olarak anlaşılan bir etik ideolojisine dönüşmüştür (Badiou, 2013c, s. 21-31). Badiou'nun perspektifinden insan hakları kavramının, güçlü Batı'lı devletlerin kendi çıkarları için üzerinde uzlaştığı adeta "*ideolojinin sıfır noktası, tüm tarihin indirimli satışı*" olduğu söylenebilir (Baudrillard, 2010, s. 86). Ancak Batı'nın ahlakçı bir vaazla meşrulaştırdığı demokratik totalitarizme ve kölece düşünme tarzına karşı, kısaca "*uğruna dünyanın egemen halini ve mutlak adaletsizliğini kabul etmeye mecbur edildiğimiz bu sefil ahlakçılığa karşı*" (Badiou, 2013c, s. 13) Badiou, özgür düşünebilen herkesin ayaklanması gerektiğini ve buna bugün her zamankinden daha çok ihtiyacımız olduğunu belirtmektedir (Badiou, 2013c, s. 13).

İyi ve Kötü arasındaki çekişmeye de sahne olan insan haklarının en temel varsayımı Kötü olana karşı savaş açarak tüm insanları Kötü'den korumaktır. Çünkü Kötü'ye ilişkin mutabakata varmak İyi'ye dair uzlaşma sağlamaktan daha kolaydır (Badiou, 2013c, s. 25-26). Badiou bunun Kilise deneyimi ile çoktan ortaya konulan bir olgu olduğunu şöyle ifade eder; "*Kilise liderleri için, ne yapılması gerektiğini*

göstermeye çalışmaktansa neyin yasak olduğuna işaret etmek – hatta bu tür sakıncalarla – yetinmek her zaman daha kolay olmuştur” (Badiou, 2013c, s. 26). Günümüz insan haklarının ele aldığı İyi ise *“önsel olarak saptanabilen bir Kötü’ye karşı kendiliğinden müdahil olan şeydir”* (Badiou, 2013c, s. 24). Hukuk ve yasa da her şeyden önce Kötü’ye karşı hukuktur ve yasadır. Hukuk devleti ilkesinin zorunlu olma nedeni ise bir tek onun Kötü’nün saptanacağı alana olanak tanınması ve mesele açık seçik olmadığı zaman bir hakemlik aracı sunmasıdır. Yani etik bakış açısından her şeyden önce Kötü’yü adlandırma özgürlüğü demek olan “kanaat özgürlüğü” de budur (Badiou, 2013c, s. 24-26).

Badiou’ya göre etik ideolojisinin yaptığı tam olarak Kötü’yü, İyi’yi önceleyecek biçimde düşünmek, İyi olanı Kötülük’ün yokluğuyla tanımlamak ya da İyi olanı basitçe Kötülük’ten bağımsız olmaya eşitlemektir (Türk, 2013, s. 228-229). Badiou için Kötülük insanın özünüle bağdaşmaz. Oysa günümüz insan haklarının dayandığı temel nokta, insanın özünüle bağdaşmayan Kötülük’e evrensel bir sınır çizmeye çalışmak, insanın ihtiyaçlarını, hayatta kalmasını veya ölümü ilgilendiren genel kabul birliğine dayalı yasalar oluşturmaktır (Badiou, 2013c, s. 23). Bu bağlamda Badiou düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

Aslında, "insanın ölümü" tematiği isyanla, yerleşik düzene karşı duyulan radikal bir hoşnutsuzlukla ve durumların gerçeğine kendini bütünüyle adayarak angaje olmakla bağdaşırken, etik ve insan hakları temasının, tam tersine, zengin Batı’nın halinden memnun bencilliğiyle, reklamcılıkla ve mevcut iktidarlara hizmet etmekle bağdaştığını gösteren kanıtlar bulmak hiç zor değildir. Gerçekler bunlardır (Badiou, 2013c, s. 23-24).

Bu yaklaşımın gerisinde İyi’ye yönelik kolektif iradenin yani eşitlik temelindeki bir siyasetin totaliter addedilmesinin yattığını da belirten Badiou için etik ideolojisi belirli bir İyi fikri etrafında oluşan siyasal örgütlenmeyi Kötülük yaratmakla özdeşleştirmektedir (Türk, 2013, s. 229). İnsanları olumlu bir İyi fikri etrafında birleştirme veya bu tür projelerle özdeşleştirme çabası söz konusu olduğunda “etik mutabakat”ın Kötü’nün tanınması üzerine kurulmasının, son on beş yıldır durmadan tekrarlanan argümanını Badiou şöyle özetlemektedir; *“ütopik damgası vurulan her devrimci proje totaliter bir kabusa dönüşür. Bir adalet ya da eşitlik fikri kaydetmeyi amaçlayan her irade beterdir. Her kolektif İyi iradesi Kötü’yü yaratır”* (Badiou, 2013c, s. 29). Badiou’ya göre bu bir suçlamadır. İlk başta ikna edici gibi görünen bu suçlamasının mütemadiyen önümüze konulması aslında

yakından bakıldığında kendini ele veren sahte bir düşüncenin argümanıdır (Badiou, 2013c, s. 29). Çünkü Badiou için düşünce ya olumsuzlayıcı bir yaratım ya da hiçbir şeydir (Badiou, 2013c, s. 29). Bu bağlamda bu suçlamanın gerçeklik içermeyen çıkarımı karşısında Badiou şöyle düşünmektedir; “(...) eğer tek gündemimiz, önsel olarak tanıdığımız bir Kötü’ye karşı verilecek etik bir mücadele olursa, mevcut durumu herhangi bir şekilde dönüştürmeyi nasıl tasavvur edeceğiz? İnsan zaten olduğu şey olma, yani ölümsüz olma gücünü hangi kaynaktan bulacak? Düşüncenin kaderi ne olacak?” (Badiou, 2013c, s. 29). İşte bu nedenle de “Gerçekte, etiğin ödediği bedel hazmı güç bir muhafazakârlıktır. Etik insan anlayışı, temelinin ya biyolojik (kurban imgeleri) ya da ‘Batılı’ (silahlı velinimetin kendinden memnuniyeti) olmasının yanı sıra, imkânlarla dair her türlü geniş, olumlu bakış açısını yasaklamaktadır” (Badiou, 2013c, s. 29). Burada günümüz etik anlayışının övünerek meşrulaştırdığı şey Kötü’nün sadece kendisinin sahip olmadığı ve yararlanmadığı bir şey olduğunu belirlemekle birlikte bir taraftan da insanın İyi’yi hayal etmesini ve kolektif güçlerini ona adanmasını engelleyerek malum Batı’nın çıkarlarını muhafaza etmesidir. Oysa insana, bilinmeyen olanaklarını ve imkânlarını gerçekleştirmek için çabalamasını yani olandan radikal bir biçimde koparak olabileceği düşünmesini yasaklamak demek bir nevi ona insanlığı yasaklamak demektir (Badiou, 2013c, s. 30). İşte tam da bu nedenlerle günümüzde etik “Her fikri, düşüncenin her tutarlı projesini yasaklayan, bunun yerine düşünülmemiş, anonim durumların üzerini salt insancıl lafazanlıklarla (daha önce de söylediğimiz gibi, bunlar herhangi bir olumlu insanlık fikri barındırmaz) doldurmaya uğraşan şeyin bir parçasıdır” (Badiou, 2013c, s. 44). Etik bu şekilde Kötülük’ü hem olumsuz hem de önsel bir biçimde belirlediği sürece insan, ona yakışan tüm eylemlerin mecburi kalkış noktası olan durumların tekilliğini düşünmekten aciz kalacaktır (Badiou, 2013c, s. 30). Bugün olduğu gibi etik kavramı her bir tek durumda, durumların tekilliğini düşünmemizi engelleyecek bir şekilde kurgulanmaktadır. Bunun sonucunda da örneğin, “etik ideoloji” saflarına geçmiş bir doktor, hastanın yasal ikamet belgeleri olmadığı ya da sosyal sigorta kurumlarına kayıtlı olmadığı gerekçesiyle hastanede tedavi görmemesinin engellenmesini kabullenmekte hiç güçlük çekmeyecektir. Üstelik bu durum kolektif sorumluluğun gereği olarak görülecektir. Bu durum Badiou’ya göre sağlık söz konusu olduğunda bile etik ideolojinin, bürokratik tıp ile girdiği bir tür suç ortaklığıdır. Çünkü devlet bütçesi, ölüm istatistikleri veya göçmen yasalarının gereklilikleri yüzünden doktorun tedaviyi yapmasını engellemek, hastaları birer

istatistik, belirsiz kurbanlar ve değersiz özneler olarak görmek demektir. Badiou'ya göre burada tam olarak olan şey sağlık harcamaları veya işletme sorumluluğu hakkında vaaz veren etik komisyonlarının hem insan hakları partizanlığı yapması hem de yasal belgeleri olmadığı gerekçesiyle gerçekten tıbbi sayılabilecek tekil durumun bütünüyle dışında kalarak, hastaları şekilsiz, değersiz insan kalabalıkları olarak görmeleridir. Oysa bu süreçte göz ardı edilen ve yok sayılan şey, aslında ortada tek bir tıbbi ve klinik durum olduğudur. Bu koşullarda da bir doktorun kendisinden tedavi talep eden bir hasta için bildiği her şeyi ve elinin altındaki her türlü aracı kullanarak hastayı tedavi etmesi gerekmektedir ve bunun için bir “etiğe” ihtiyacı yoktur. Badiou bu doktorun ihtiyacı olan tek şeyin duruma ilişkin açık seçik bir görüş olduğunu düşünmektedir. Çünkü Badiou için bu doktor ancak durumu azami imkân kuralına göre ele aldığı takdirde doktor sayılabilir (Badiou, 2013c, s. 30). Engellenecek olursa, duruma sadık kalarak, “*o zaman polis çağırın, demesi gerekir. Çağırırsalar bile, ettiği Hipokrat yemini onu polise, gerekirse kuvvet kullanarak direnmeye itmelidir*” (Badiou, 2013c, s. 31). “*Duruma sadık kalmak demek, onu mümkün olan en uç sınırına kadar izlemek demektir. Yahut bu durumun içerdiği olumlayıcı insanlığı mümkün olduğunca ortaya çıkarmak demektir. Veya bu durumun ölümsüzü olmaya çalışmak demektir*” (Badiou, 2013c, s. 30-31). Ölümsüz olmaya çağrılan “*sadece belli koşulların bir özne (...) oluşumuna girmeye – çağırıldığı belli türde bir hayvan vardır. Demek ki, belli bir anda, sahip olduğu ne varsa – bedeni, yetenekleri – bir hakikatin yoluna koyulmasını mümkün kılmaya çağrılır. İnsan, henüz olmadığı ölümsüz olmaya işte bu anda çağrılır*” (Badiou, 2013c, s. 50). Yani Badiou'ya göre bir hakikatin kısmi de olsa bir parçası ve bir olayın ölümsüzü olabilme kudretine sahip insan, hayatın karma karışık ve bazen zorbaca akışı içinde başına gelebilecek en kötü durumlarda bile kendisini ayrı bir yere koyabildiğinde; ölümsüzdür. İnsanı arayacağımız yer onun kırılğan bedeni değil, neyse o kalma doğrultusundaki inatçı kararlılığıdır (Badiou, 2013c, s. 27-28). İnsan “*Neyse o, yani tam da bir kurbandan başka bir şey, bir ölüm için – varlıktan başka bir şey ve dolayısıyla ölümlü bir varlıktan başka bir şey*”dir (Badiou, 2013c, s. 27). İnsanın bir vechesini düşünmek için bu ilkeden yola çıkılması gerekir ve buradan hareketle Badiou şöyle demektedir; “*insan hakları varsa da, bunlar kesinlikle hayatın ölüme karşı hakları ya da sefalete karşı hakları değildir. Ölümsüz'ün, kendi kendilerine dayanan haklarıdır ya da Sonsuz'un ıstırap ve ölüm denen olumsuzluğun üzerinde uygulanan haklarıdır*” (Badiou, 2013c, s. 28). Çünkü en nihayetinde hepimizin

ölecek olması, “(...) *İnsan’ın, koşulların onu maruz bırakabileceği hayvan-olma ayartısına karşı koyabilen biri olarak kendini olumladığı anda sahip olduğu ölümsüzlük kimliğini hiçbir surette değiştirmez. (...) her insanın – olağan ya da olağanüstü koşullarda, (...) hakikatler için, (...) ölümsüzlüğe ulaşmaya muktedir olduğunu biliyoruz*” (Badiou, 2013c, s. 29). Eğer bu noktadan yola çıkılmazsa insan canlı varlığın basit gerçekliğiyle eşitlenirse, geriye kalan yalnızca biyolojik bir tür yani hiç de cazip sayılmayacak iki ayaklı insan hayvan ve dünyanın sefaletine dayalı bir etik anlayışı olacaktır (Badiou, 2013c, s. 28). Badiou, insanın ölümlü ve yırtıcı bir hayvan türü olduğunu kabul etmekle birlikte bu özelliklerinin hiçbirinin insanı canlılar dünyası içinde ayrı bir yere koymadığını düşünmektedir. İnsan salt hayvani doğasıyla ele alındığında cellât rolündeki insanın, kurban rolündeki insandan bir farkı olmadığını anlama cesaretinin gösterilmesi gerekir. Çünkü Badiou’ya göre insanı arayacağımız yer, etiğin insan hakları adı altında onu bir kurban olarak tanımladığı yer değildir (Badiou, 2013c, s. 27). Çünkü eğer “*zindanların ve kampların işkencecileri ile bürokratları, kurbanlarına, kendileriyle hiçbir ortak yanı bulunmayan, mezbahaya gidecek hayvanlar gibi muamele edebiliyorlarsa, bunun nedeni kurbanların gerçekten de böyle hayvanlaşmış olmalarıdır*” (Badiou, 2013c, s. 27). Oysa işkence mağdurlarının anlattığı hikâyelerde bazılarının kendi içlerinde bu kurban kimliğiyle örtüşmeyen anlaşılmaz bir direnç hissettiklerini ve bunu kanıtlayan tanıklıklarda bulduklarını belirten Badiou için insanı düşünmeye kararlıysak onu arayacağımız yer tam da burasıdır (Badiou, 2013c, s. 27).

İnsan hakları kavramı, her dönemde kendine yer bulmuş ve çoğu zaman devletlerin hukuk sistemleri tarafından korunmuş haklar olmasına rağmen yaşanan insan hakları ihlalleri Badiou için mevcut yaklaşımdaki problemleri ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. Badiou’ya göre insan hakları insana özgü bir etik mesele olarak görülmektedir. Diğer taraftan insanı aciz ve pasif salt canlı bir organizmaya indirgeyerek, kavramın öznenin kurban kimliği üzerine kurulması, olumlayıcı düşüncesiyle hakikatin tezahürüne muktedir aktif öznenin unutulması, Badiou için insan hakları etiğini gerçekte insanı dikkate almayan bir ideoloji yapmaktadır. Oysa her bir insan teki değerlidir. Ancak bunu sadece Batı’lı muhafazakârların koruyabileceği anlayışına itiraz eden Badiou’ya göre insan haklarının safları değişmemektedir. Kurban hep kurban olarak kalmakta, güçlü tarafta hep sözde koruyucu ve erkini dayatıcı olmaya devam etmektedir. Bu nedenle

bu etik yaklaşım revize edilmelidir. “Kurban insan” ve “ölümlü, tüysüz iki ayaklı” insan hayvanı yerine, yapıp eden, üretimde bulunan, siyaset yapan, âşık olan, icat eden, yaratıcı olan, ölümsüz öznenin ön plana çıkarılması gerekmektedir. Badiou, insan hakları bildirge ve sözleşmelerinde yer alan tek tek haklara karşı değildir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde yer alan temel insan haklarının herkesi bağladığı düşüncesinden ve bu hakların apaçık bir ilke gibi gösterilerek evrensel olduğu iddiasıyla üzerine sorgulamaya tabi tutulmaksızın bir mutabakatla sınırlandırılmasından rahatsızlık duymaktadır. Ayrıca buna ek olarak, bu hakların temellendirmelerinin altında yatan ahlaki ve felsefi argümanların olmadığını ya da varsa bile problemlili olduğunu düşünmektedir. Eğer bu hakların temelinde bir argüman mevcut değilse meşrulukları nasıl denetlenecektir? Bu konuda hiçbir verinin olmamasına karşı çıkan Badiou, tek meşru iddiası evrensellik olan insan hakları söyleminin ve onun Kötü üzerine oluşturulmuş mutabakatının hangi ahlaki ve felsefi temele dayandığına ilişkin bir açıklama bulamaması onu günümüz insan hakları söylemi hakkında temkinli olmaya itmiştir (Yılmaz, 2014, s. 5-8).

Badiou tüm bunlardan hareketle günümüzdeki “*o has etik insan*”ın baştan sona yanlış olduğunu belirtmektedir (Badiou, 2013c, s. 32). Çünkü Badiou’ya göre bu türden bir etik anlayış durumların tekilliğini düşünmemizi engellemektedir. Bu nedenle Badiou, günümüzün etik anlayışına karşı üç yeni temel tez sıralamaktadır (Badiou, 2013c, s. 24).

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

2.Tez: Kötü’yü tanımlanırken, İyi’ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğimizden ve dolayısıyla imkanlar karşısındaki sınır tanımayan tavrımızdan, varlığın muhafazası da dahil olmak üzere muhafazakarlığı reddedişimizden yola çıkmalıyız. Tersini doğru değildir.

3.Tez: Bütün insanlığın kökü, tekil durumların düşünce içinde saptanmasına dayanır. Genel olarak etik diye bir şey yoktur. Sadece bir durumun imkânlarının sorgulandığı süreçlerin etiği vardır (Badiou, 2013c, s. 31-32).

Badiou’ya göre insan hayvan, teslim olmayı aklının ucundan bile geçirmeyerek, imkânlar karşısında sınır tanımayan korkusuz tavrıyla ve olumlayıcı düşüncesiyle, muhafazakarlığı, biçimsel ahlak taraftarlığını, toplumsal normların tanımladığı belli bir iyi fikrini reddederek, kendini düşünceye koşulsuzca açtığı anda, ulaşmaya muktedir olduğu tekil hakikatlerin ölümsüz bir öznesi olacaktır (Badiou,

2013c). Oysa günümüzün etik ve insan hakları anlayışı, insanı kırılgan ve pasif yapısıyla, bedensel, kültürel, dini, ulusal, etnik köken ve kimliğine indirgeyerek, kimlik temelli bir tanınma mücadelesi yürüten toplumsal hareketler yaratmaktadır. Badiou insan hakları söyleminin başlıca taşıyıcı aktörü olarak gördüğü Batı'nın, bu düzlemde bir etik anlayışı siyasal mücadelesinin temelini yerleştirerek, çokkültürcülüğe ve kültürel göreceliğe de kapı araladığını belirtmektedir. Pratikte, kültürel farklılıklara saygı adı altında “iyi ötekiler” varsayımının işlediğini belirten Badiou, farklılığa saygı duyulan ötekinin, piyasa ekonomisini, parlamenter rejimi ve insan haklarını kabul etmiş olduğu sürece, farklarından arındığını ve kabul gördüğünü vurgulamaktadır. İşte Badiou'ya göre günümüzün etik görüşü ile birlikte güncel siyasetin de dilini şekillendiren “Öteki” temalı yaklaşımın kökenini Emmanuel Levinas ve onun “etik radikalizmi”ne borçluyuz (Türk, 2013, s. 229).

1.2. Öteki'ne Hoşgörü Etiği ve Emmanuel Levinas Eleştirisi

Badiou, günümüz etik anlayışının diğer bir sorunlu kavrayışını Emmanuel Levinas'ın Öteki kavramına referansla eleştirmektedir. Çünkü etiğin günümüzdeki anlamının aslında Levinas'ın işaret ettiğinden çok uzaklaştığını düşünmektedir (Badiou, 2013c). Öncelikle çalışmanın bu bölümünde, Levinas'ın etiği ontolojiye önceleyerek, neden “ben”in kurulumunu Öteki'ne tabi kıldığı ve bunu gerektiren sebepler anlatılacaktır. Badiou'ya göre Levinas'da, “ben”in kendini Öteki'ne adayarak etik bir özne haline gelmesi, günümüzün hoşgörü etiğinin yani öteki etiğinin temelini oluşturmaktadır. Ancak Badiou'ya göre, günümüzün Öteki'ne karşı hoşgörü etiği onun dini bir öğretiyle şekillenen “farklılık hakkı” ideolojisinden son derece uzaktır ve çokkültürcülüğü de beraberinde getirmektedir. (Badiou, 2013c, s. 33-41). Badiou'nun etik radikalizmi olarak nitelendirdiği bu konudaki eleştirilerine değinmeden önce, Levinas'a göre “ben” kimdir? Öteki kimdir ve nerede aramız gerekir? Sorularının cevabına odaklanmak konuya açıklık getirecektir.

Levinas'a göre “ben” baştanbaca bütünüyle bir sorumluluğa karşılık gelmektedir (Levinas, 2010, s. 122). Öteki karşısında ki bu sonsuz sorumluluktan, “özneliğin özsel, ilksel, temel yapısı” kastedilmektedir (Levinas, 2010, s. 330). Sorumluluğu Öteki'nden sorumluluk olarak gören Levinas için bu kavram onun düşüncesinin ana merkezidir ve bunu şöyle ifade etmektedir “*Dünyada iki kişi*

olsaydık, ortada bir sorun olmazdı: Öteki benden önce gelirdi. Ve belli bir ölçüde – Tanrı beni, gündelik bir kurala indirgenir gibi buraya indirgenmekten korusun – öteki beni sıkırsa da, bana azap da çektirse, ondan sorumluyumdur” (Levinas, 2010, s. 244).² Levinas, insan olmayı “ben”den değil, Öteki’nin önceliğinden ve ona karşı olan sorumluluktan başlatarak düşünen, konukseverlikle mümkün bir hümanizmi savunmaktadır (Direk, 2010, s. 23). Levinas’ın bu bağlamdaki hümanizmi “*Aynı’nın Başka’ya konuksever olabilmesinin bir koşulu da, kendisini yabancılaştıran, özdeşliğini bozan savaşa ve totaliter rejimlere karşı çıkmaktır*” (Direk, 2010, s. 23). Levinas için sorumluluğun “ben”i özerk değildir, “*çünkü o dışarıdan sorgulanmayla meydana gelir. Dışarıdan sorgulanma, başkasının kendi başına anlam ifade eden yüzünün beni sorgulamasıdır, yüz yüze ilişkide benim kendi kendimi sorgular hale gelmemdir*” (Direk, 2010, s. 23). Diğer taraftan Levinas’da Öteki’nin kurgulanışı ve anlamı da birçok nitelendirmeyi bünyesinde barındırır. “Ben”in kendini tanınmasına giden bir yol olarak Öteki, Levinas için aynı zamanda “ben”in hayat bulduğu bir kaynaktır. Adeta zıddı olmadan diğerinin anlamı olmadığı gibi Levinas için Öteki olmadan da “ben”in anlamı yoktur (İspir ve Erdoğan, 2014, s. 47-48).

Felsefi çalışmalarında Husserl ve Heidegger’den etkilenen Levinas, Başkası’nın filozofu olarak da tanınmaktadır (Levinas, 2010, s. 261-290). Hocası Heidegger’in Alman Nazizmine destek vermesinin yarattığı hayal kırıklığı ile ikinci Dünya Savaşı sonrasında, özellikle “*Ontoloji Temel midir?*” (Is Ontology Fundamental?) makalesi ile birlikte, Heidegger felsefesiyle hesaplaşmaya girişen Levinas’ın felsefi çalışmalarının odak noktası ontoloji eleştirisi olmuştur. Sonrasında Heidegger ve Husserl’e ilişkin eleştirilerini genişleterek genel olarak tüm Batı felsefe yapma geleneğine de yönelten Levinas, “aynı’nın tahakkümü” ile beslendiğini

²Emmanuel, Levinas. (2010). *Sonsuza Tanıklık, Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar*. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran (Yay. Haz.). İstanbul, Metis Yayınları. Eserde “Öteki” ve “öteki” şeklinde çeviri ve kullanımlar mevcuttur. Bu farklılık söz konusu alıntıda olduğu gibi her zaman Tanrı “Öteki” ve insan “öteki” ayrımına karşılık gelmemektedir. “Öteki”nin aşkınlığını ve yüksekliğini belirtmek amacıyla metin içinde doğrudan alıntılar hariç “Öteki” şeklinde kullanılacaktır. Benzer şekilde “başka”, “Başka”, “Başkası”, “başkası” sözcüklerinin “Öteki” veya “öteki” yerine çevirileri ve eş anlamlı kullanımları mevcut olup, metin içinde doğrudan alıntılar hariç “Başka”, “Başkası” şeklinde kullanım sunulacaktır. Doğrudan alıntılarda eserin çevirisinde sözcüklere değiştirilmeden yer verilecektir. Konuyla ilgili olarak belirtilen eserin “Sunuş” bölümünde de bir açıklamaya rastlanmıştır (s. 18-19). Ayr. Bkz. Duygu, Türk. (2013). *Öteki, Düşman, Olay*. İstanbul, Metis Yayınları, s. 45. 39 No.lu dipnot.

söylediği Batı metafiziği karşısına, farklı olanın farklılığına şiddet uygulamadan, onu bozmadan veya yok etmeden, ona karşı sorumluluğu temel alan bir felsefe ortaya koymuştur. Heidegger'in ontoloji ve unutulmuş varlık sorusunu merkeze alan felsefi duruşuna karşılık olarak etiği ilk felsefe yapmaya çalışan Levinas, etiğin ilk felsefe olduğu tezini yaşamı boyunca savunmuş ve tüm felsefi kuramını bu varsayım üzerine oturtmaya çalışmıştır. Farklılık temelli bir etik düşüncenin toplumsal ilişkilere ve insanların birlikteliklerine katkıda bulunacağını savunan Levinas, pasif ve birbirini görmeyen insanların birbirine karşı kayıtsız kaldıkları bir toleransın yerine, temelde herkesin birbirine sorumlu olduğu bir etik anlayışı ön plana çıkarmıştır. (Apaydın, 2006, s. 7-8). Badiou, Husserl ve Heidegger ile örnek bir biçimde hesaplaştığını düşündüğü Levinas'ın eserlerini etik lehine felsefeyi azletmeye adanmış olduğunu belirterek şöyle demektedir; “*şu anki modadan çok önce ortaya çıkan bir tür etik radikalizmini ona borçluyuz*” (Badiou, 2013c, s. 33).

Levinas'a göre, insan varoluşunun en başta gelen ve değişmez niteliği Başka'larıyla birlikte olmaktır ve bu da öncelikle sorumluluk anlamına gelmektedir. Öznelliğin asıl, birincil ve temel yapısı olan sorumluluk, Öteki için sorumluluktur (Yüksel, 2015, s. 18). Öteki'ne karşı sorumluluk duymak Levinas için özne olmanın en başta gelen özelliğidir. Öteki'ne karşı sorumlu olmak, kendi eylemim olmayan, hatta benim için önemli görünmeyen şeylere karşı da sorumluluk hissetmektir. İnsanın kendisini bir özne olarak inşa etmesi demek sorumlu hale gelmesi demektir veya tersinden okumak gerekirse: Sorumlu hale gelmek, insanın kendisini özne olarak inşa etmesidir (Sarıbay, 1998, s. 59). Ayrıca Başkası'ndan sorumlu olmayı, onun yerine geçerek bedel ödemeyi de gerektirdiğini düşünen Levinas bu noktada sorumluluk anlayışını şöyle dillendirmektedir; “*Sorumluluk, yalnızca benim üzerime düşen ve insan olarak reddedemeyeceğim bir şeydir. Bu yük, biricik olana ait en üst düzeyde haysiyettir. Yeri doldurulamaz olan ben, yalnızca sorumlu olduğum müddetçe benim. Herkesin yerine geçebilirim ama kimse benim yerime geçemez*” (Levinas, 2010, s. 334).

Etik temellendirmeyi Öteki'nin varlığına saygı ve Öteki'ne sorumluluk üzerinden düşünen ve geliştiren Levinas için Başka'nın yaraları, ihtiyaçları ve talepleri onun felsefenin en temel meselesidir. Levinas felsefesinin kurucu taşları “ben” ile Başkası arasındaki varoluşsal bağıdır. Bu bağ, “yerine geçme” kavramıyla

etik olanın inşasına karşılık gelmektedir. Yani “ben” kendisinden vazgeçip Başkası’nın saf buyruğuna geçerek, etiğe devredilmektedir. Öteki’nin sonsuz çağırışı karşısında, “ben”in edilgen ve Öteki’ne tabi olduğu söylenebilir. Hatta bu tabi olma durumuna çoğunlukla bir eziyet, ızdırıp ve yaralanma ile birlikte travma da eşlik etmektedir. Kendi, varlığının bu ağırlığını kaldırabilmeyi başarmalıdır. “Ben”, Başkası için, Başkası’na sorumlu olmaktan hiçbir zaman geri durmamalıdır (Çelebi, 2010, s. 13-14).

Levinas’ın etik düşüncesinde “ben”in önceliği yoktur ve “ben” adeta nefret edilendir (Levinas, 2010, s. 275). Çünkü Levinas’a göre “*Başkası karşısında inkâr edilemez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir ‘ben’ yapar*” (Levinas, 2010, s. 276). Dolayısıyla Levinas için “ben”, Başkası yararına merkezi konumundan feragat etmelidir. Böylece kendini tahttan indirip merkezi makamından vazgeçen “ben”, etik bir “ben” haline gelecektir (Levinas, 2010, s.276). Levinas’ın etik “ben” ile ilgili benzetmesi şöyledir; “*Kitab-ı Mukaddes’in dediği gibi: Ruhunu yitiren onu kazanır*” (Levinas, 2010, s. 276). Ayrıca “*etik ben, var olmaya hakkı olup olmadığını soran ve var olduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır*” (Levinas, 2010, s. 276). Bu şekilde özneleşen etik “ben”, Başkası önünde diz çöktüğü ve kendi özgürlüğünü Başkası’nın daha önce gelen çağırısına feda ettiği ölçüde öznedir ve Levinas’a göre etik özgürlük zor bir özgürlüktür (Levinas, 2010, s. 275-276). Batı felsefesinin baş tacı ettiği özgürlük ve özerklik, Levinas’a göre Başka’yı “aynı”ya indirgemektedir (Direk, 2010, s. 33). Levinas’ın anlatımıyla etik özgürlük;

Başkası karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür. Sonuç olarak, başkası varlıkların en zengini ve en yoksuludur: Etik düzeyde, daima benden önce geldiği için – onun varolma – hakkı benimkini öncelediğinden – en zengindir; ontolojik ve politik düzeyde ise, bensiz hiçbir şey yapamadığı için – bütünüyle incinebilir ve maruz kalmış bir halde olduğundan – en yoksuldur. Başkası bizim ontolojik varoluşumuza musallat olur ve ruhu, kulağı kirişte bir uykusuzluk hali içerisinde uyanık tutar. Ontolojik olarak başkasını reddetmekte özgür olsak bile, rahatsız bir vicdanla, daima suçlu olarak kalırız (Levinas, 2010, s. 276-277).

Başkası karşısında yükümlü olunan yaderk özgürlükle; “ben”in kendisinden kurtularak kendisini yapı-sökümüne uğrattığı, özerk olmayan, Öteki’ne karşı sorumluluk içeren, bir özgürlük kastedilmektedir (Levinas, 2010).

Aynı zamanda yaderk etik (Heteronom etik)³, Immanuel Kant'ın etik anlayışı ile Levinas'ın etik anlayışı arasındaki mesafedir. Kant'ın etik felsefesinde temel rol oynayan istem, ödev, gereklilik ve özerklik gibi kavramlara karşı, Levinas'ın felsefesinde “ben”in kendisinden kurtularak Öteki’ne karşı hem sorumluluk hem de özgürlük anlamında yaderkliği söz konusudur (Direk, 2010, s. 33). Levinas'ın etik anlayışı, Kant'ın etik anlayışından öncelikle kaynağı konusunda ayrılmaktadır. Kant'ın aklın otonomluğunu öne çıkartan etik anlayışı yerine, Levinas'ta heteronom (yaderk) bir etik söz konusudur ve etiğin başlangıç noktası artık akıl değil Başkası'dır (Tunç, 2010, s. 487). Yani “*artık akıldan gelen bir yasa ve evrensellik söz konusu değildir. Levinas'ta bu evrensellik başkasından gelir, soyut bir prensipten değil*” (Tunç, 2010, s. 487). Başka bir deyişle Levinas'a göre etik deneyimin çekirdeği, Kant'ın akıl olgusundan ziyade, Başkası, Öteki olgusudur ve ona karşı olan sonsuz sorumluluk deneyimidir. Yani etik ilişki, başkasının yüzü tarafından sorgulanma deneyimi yaşandığı zaman başlar (Critchley, 2010, s. 20-66). Bu noktada Levinas'ı Kant'tan ayıran, “*etik deneyimin bir öznenin özerkliğine karşılık gelmeyen, hatta bu özerkliği sorgulayan bir talebin olgusallığı etrafında dönmesidir. Etik deneyim yaderktir, başkasının talebi olgusu, onun yüz'ünden gelip beni kendi seçmediğim bir yükümlülük altına sokan çağrı benim özerkliğimi sorgular*” (Critchley, 2010, s. 66-67). Levinas'a göre Batı felsefesinin başlıca iki eğilimi özerklik ve yaderklikdir (Critchley, 2010, s. 67). Ancak Levinas'ta özerklik yerine yaderklik kavramı öne çıkmaktadır (Direk, 2010, s. 33). Batı felsefesinde öne çıkan özerklik için “*en yüksek değer öznenin özgürlüğüdür, felsefi ve toplumsal olarak ortadan kaldırılması gereken şey ise özgürlüğün yolunu kesen şeydir*” (Critchley, 2010, s. 67). Oysa Levinas'ın iddiası sorumluluğun özgürlükten önce geldiğidir (Critchley, 2010, s. 67). Yani “*etik özne özerklikte değil, yaderklikte bulunur, çünkü başkasına karşı duyduğu 'metafizik arzu' onun başkasının yüzünün buyurduğu 'öldürmeyeceksin' emrini almasını sağlar*” (Direk, 2010, s.33). Böylece Levinas, “ben”in özerk özgürlüğü olgusu yerine başkasına karşı sorumlu olan etik öznenin yaderkliğini geçirir. Yaderklik, Öteki'nin etkisi altındaki “ben”in varlıkta kalarak bir nevi varlıktan çıkması, öznenin yarılmasıdır. Yaderk bir talep özne için sorumluluğun önceliği anlamına gelmektedir (Critchley, 2010, s. 67).

³ Ayr. Bkz. Türk Dil Kurumu Sözlüğü içinde; “Yaderk (heteronom) etik: Yasanın başka bir yerden gelmesi”.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=118051
Erişim Tarihi: 01.06.2016.

Levinas'a göre Öteki'ne kayıtsız şartsız bir tabi olma durumu ile mümkün olan etik, Öteki'den beslenir ve Öteki'yle sınanır (Badiou, 2013c, s. 34-41). Adeta insan olmak Öteki'ni öncelemektir (Türk, 2013, s. 107). Yani "ben"i sorgulayan ve sınırlayan bir Öteki olmaksızın "ben"in yıkıcı özgürlüğü, etrafındaki her şeyi kavrayan bir tümlük inşasına girişecektir. Böylece varolanların çeşitliliği yok sayılacak, önemsizleşecek her şeyi yapmaya muktedir bir özne fikri meşrulaşacaktır. Oysa tümlük fikrinin meşrulaşması Levinas için henüz unutulmayan siyasal bir deneyim olan Nasyonal Sosyalist iktidarın dehşetidir. Levinas'ın ontolojinin hükümran "ben" öznesini, Aydınlanmanın her şeyi bilen, kavrayan öznesini, liberal bireyin sahip olduklarını varlığının bir uzantısı olarak gören mülkiyet sahibi öznesini vb. öznelere yerine Öteki'ne koşulsuz sorumluluk duyan etik özneyi geçirmesinin nedeni "kendinin efendisi" öznenin kolaylıkla "Öteki'nin efendisine" dönüşebilmesindedir (Türk, 2013, s. 36-38). İşte bu nedenle etiği ontolojiye önceleyen Levinas için "*ilk felsefe bir etiktir*" (Levinas, 2010, s. 323). Levinas bunu şöyle ifade etmektedir; "*Gerçekte, benim bütünlük eleştirim henüz unutamadığımız politik bir deneyimden sonra gelmiştir*" (Levinas, 2010, s. 324). Levinas'ın tümlük oluşturmamayan etik kavrayışı Nasyonal Sosyalizm deneyiminin gölgesinde şekillenmiştir (Türk, 2013, s. 39). Böylece "*Aynı'nın despotizminden yola çıkarak Öteki'ne / Başka'ya dair sahici bir düşünceye (ve dolayısıyla Öteki'yle / Başka'yla ilişkiye dayalı bir etiğe)*" ulaşmayı hedeflemiştir (Badiou, 2013c, s. 33). Levinas'ta adaletin temeli olan Öteki'ne karşı sorumluluk "ben"in koşulsuz özgürlüğünden önce geldiği için özgürlüğü adaletle önceleyen Batı felsefesi Levinas'a göre bir adaletsizlik felsefesidir (Türk, 2010, s. 37).

Levinas, ahlak ve etik kavramlarını da birbirinden ayırtmıştır (Levinas, 2010, s. 278-279). Etik, tüm diğer yapıların dayandığı indirgenemez bir kavrayış olarak önceliklidir (Türk, 2013, s.30). Ahlak ise bir arada yaşamayı düzenleyen, yazılı olmayan, toplumdan topluma değişiklik gösteren, daha çok gelenek ve göreneklere ilişkin davranış kurallarıdır. Ahlak kurallarının tersine Levinas'a göre etik, düzene çağırın, toplumsal veya siyasi çıkarı gözetmeyen bir olgu değildir (Direk, 2010, s. 34). Etik, "*öznenin başkasının çağrısını duyması, ben'in varlıktaki çıkarını gözetmekten vazgeçmesi ve başkasının başkahlığını yok etmeden, ona boş ellerle yaklaşmayarak yanıt vermesidir*" (Direk, 2010, s. 34). Levinas ahlak ve etik arasındaki bu ayrımı şöyle ifade etmektedir; "*Ahlaktan, toplumsal davranışla ve*

yurttaşlık göreviyle ilgili bir dizi kuralı anlıyorum. Ancak ahlak, bu şekilde, beşeri hayatımızın idame ettirilmesinin örgütlenmesi ve iyileştirilmesinin toplumsal ve siyasal düzeninde işlerlik gösterdiği halde” (Levinas, 2010, s. 278), etik “*bir çıkar gözetmezlik*”dir (Levinas, 2010, s. 279). Ancak burada Levinas’ın sözünü ettiği “*çıkarcı gözetmezlik*” bir kayıtsızlık hali değildir (Levinas, 2010, s. 279). Levinas bunu şöyle açıklamaktadır; “*söylemek istediğim şey, bunun Varlıktaki çıkarımızı / ilgimizi, mülkiyete bağlı olan ve kendisinden başkasını temellük eden bir dünyada olma olarak (...) başkasının çağrısına duyurgaları açık bir edilgenlik biçimi olduğudur*” (Levinas, 2010, s. 279). Levinas ahlakı, siyasi çıkarı ve “*yurttaşlar arasındaki toplumsal mübadeleler dünyasını*” yöneten bir kavrayış olarak görmektedir (Levinas, 2010, s. 279). Bu nedenle de siyasetle ahlakı birbirine zıt bir biçimde konumlandırmaktadır (Levinas, 2010, s. 91). Siyaseti savaş ile ilişkilendiren Levinas için savaş; tüm ahlaki yükümlülüklerin yok sayıldığı ve ahlaki buyrukların geçerliliğini yitirdiği katı bir gerçekliktir. Ahlakiliği askıya alan savaş, kimsenin arasına bir mesafe koyamayacağı bir düzen yaratır. Böylece dışında kalınması mümkün olmayan belirleyici bir güç olarak savaş, siyasetin öngörüsüdür. Ancak burada hatırlanması gereken en önemli nokta, Levinas’ın siyaset kavrayışının Nasyonal Sosyalizm deneyiminin gölgesinde şekillenmiş olduğudur. Bu nedenle Levinas’a göre savaş öngörme ve ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı olarak siyaset ahlakiliğin tam karşıtıdır (Türk, 2013, s. 30-33-39). Levinas için savaş, ahlaki askıya alır ve ahlaki gülünç kılar (Levinas, 2010 s. 91). Çünkü “*Savaşı öngörme ve her yolu kullanarak kazanma sanatının – politikanın – aklın kullanımının ta kendisi olduğu buyrulmuştur*” (Levinas, 2010, s. 91). Ancak bu bir işe yaramamış, her şeyi aynılaştırarak kendisinde eriten “*tümlük*”, bir fikir ve bir olgu olarak yansımaları felsefede, varlıkbilimde (ontoloji), siyasette ve savaşta bulmuştur (Türk, 2013, s. 31). Diğer bir deyişle, “*dışsallığı yok eden ‘tümlük’, fikren ontolojide olgusal olarak da siyasette*” baskın bir unsur olmuştur (Türk, 2013, s.31). Levinas için savaşın katı gerçekliğine ve tümlük anlayışına mahkûm olmuş Batı düşüncesi, savaşa karşı barışı temellendirememiştir. Çünkü akla uygun olarak barışı akıldan türetmek Nazi deneyimini engelleyememiştir. Aksine bu tür yaklaşımlar ahlakiliği bir sağduyuya ve barışı da bir kanıya indirgemmiştir. Ahlakın ve barışın, siyaset ve savaş karşısında güçlü bir şekilde konumlanması için tümleyici bir sistem yaratan ontolojinin ötesine geçmek gerekmektedir. Levinas için Ontolojinin ötesine geçmek metafizik aşkınlığı işaret etmektedir (Türk, 2013, s. 31-32). Yani amaç düşüncüyü, “*aynı*”nın

mantığından, tözün ve özdeşliğin önceliğinden kurtarmaktır (Badiou, 2013c, s. 33). Bunun için de “ben” öznesinin varlığın salt kendine referansla kurulması ya da dışsallığı yok ederek tümlüğün aynılığı olumlaması yerine, “ben”in, Öteki’nden sorumlu bir şekilde onun çağrısına tabi olarak özneleşmesi gerekmektedir (Türk, 2013, s. 32-57). Yani Levinas’ın çerçevesinde metafizik aşkınlık, “ben” öznesine eylemlerini kendi kendine meşrulaştırma özgürlüğünü tanımamaktadır. Tam aksine bu özgürlük öznenin kendi varlığını ve edimlerini sorgulaması anlamına gelmektedir (Türk, 2013, s.35). Bu noktada varlığın sorgulanarak “ben” öznesinin bütünlüğünün kırılması, tümlük oluşturmeyen bir etik kavrayışa karşılık gelmektedir. “Ben” ile Öteki arasındaki bu kavrayışın inşa edilmesindeki en önemli araçlar da dil ve dindir. Dil her zaman bir konuşma edimi olarak bir karşılık yani muhatap arar. Söylenenin içeriğinden önce başkasına yönelimle gerçekleşen konuşma Levinas için Öteki’yle karşılaşmadır (Türk, 2013, s. 42-46). Levinas dilin asli önemini şöyle ifade etmektedir; *“Doğrusu bana göre, söylenen (le dit), söyleme’nin (le dire) kendisi kadar önemli değil. Söylenen’in malumat olarak içeriği bakımından önemi bu söylenen’in bir muhataba yönelmesi olgusundan daha az önemli”* (Levinas, 2010, s. 307-308). Ayrıca Levinas için *“başkası öncelikle muhatabım, seslendiğimdir; ona konuşmaksızın yaklaşmam olanaksızdır ve toplumsallığı kuran bu ilişki anlamayı önceler ve temellendirir”* (Direk, 2010, s. 20). Buradan Levinas’ın başkasıyla muhatap olmadan özerk ve özgür öznenin dilsiz, anlamsız kalacağı saptamasında bulunmak mümkündür (Türk, 2013, s. 42). *“Birini anlamak, onunla konuşmaktır. (...) Söz özgün bir ilişki tarzıdır. Burada dilin işlevini, başkasının mevcudiyetinin, onunla komşuluğun ya da biraradalığın bilincine varılmasına tâbi kılarak algılamak gerekir. Dil, bu ‘bilincine varma’nın koşuludur”* (Levinas, 2010, s. 81). Aynı zamanda, *“Dil söyleme olduğunda başkasına etik bir açıklıktır”* (Levinas, 2010, s. 278). Levinas için, “ben” ve Öteki yüz yüze geldiğinde, daima aşkın ve efendi konumunda olan Öteki’dir (Türk, 2013, s. 43). “Ben”in, Öteki’yle girdiği diyalogda yüz ve söylem birbirine bağlıdır. Levinas için *“Yüzün anlamlı olması, onun kendisini bir gösterge olarak sunmasıyla eşdeğer değildir, kendini ifade etmesiyle, yani kendini şahıs olarak sunmasıyla eşdeğerdir”* (Levinas, 2010, s. 109). Ayrıca *“Başkası, yüceliğini yüzde ifade eder; bu yücelik, Başkası’nın indiği şu yüksekliğin ve tanrısallığın boyutunu oluşturur”* (Levinas, 2010, s. 110). Öteki’nin, Başka’nın “ben”e seslenişi ve “ben”i sorgulaması yüzün mevcudiyetiyle mümkündür (Levinas, 2010, s. 139). Diğer taraftan yüz, Mutlak Başka’nın tezahürüdür (Levinas, 2010, s.

121). Dolayısıyla “ben” ile Öteki arasındaki etik ilişki zemini yüz yüze ilişkiyle kurulmaktadır (Türk, 2013, s. 205). Bu ilişkide yüz konuşur ve “*asla öldürmeyeceksin*” yüzün ilk sözüdür (Levinas, 2010, s. 327-328). Levinas’a göre “*bu bir emirdir. Yüzün belirmesinde bir emir vardır, sanki bir efendi benimle konuşuyormuş gibi*” (Levinas, 2010, s. 328). Bu nedenle Levinas için yüz ve yüz’e yaklaşım sorumluluğun en temel zeminidir (Levinas, 2010, s. 272). “*Yüzün incinirliğe kendimi maruz bırakmak, ontolojik varolma hakkımı tartışma konusu etmektir*” (Levinas, 2010, s. 272), diyen Levinas için “*etikte başkasının varolma hakkı benimkinden önde gelir*” (Levinas, 2010, s. 272). Bu önde gelirlilik aynı zamanda “*Adam öldürmeyeceksin*” buyruğuyla Kitab-ı Mukaddes’in On Emri’nden biridir⁴ (Kutsal Kitap, 2001, s. 92). Levinas’ın “*On Emrin “öldürmeyeceksin” buyruğunu duymadık mı?*” (Levinas, 2010, s. 194) sorusu, Öteki’nin hayatını da tehlikeye sokmayacaksın emriyle birleşerek, Başkası’nın varolma hakkını “ben”e öncelemektedir (Levinas, 2010, s. 272). Öteki’nin yüzü karşısındaki sorumluluk ve başka insanla olan ilişki bir anlamda Tanrı ile olan ilişkidir (Levinas, 2010, s. 248). Levinas’a göre “*Bu bir mecaz değildir*” (Levinas, 2010, s. 248). Çünkü Levinas için “*ötekinde Tanrı’nın gerçek mevcudiyeti vardır*” (Levinas, 2010, s. 248). “*Tanrı, büyük Ötekinin küçük adıdır*” (Badiou, 2015g s.106). Ayrıca Levinas şöyle demektedir; “*Ötekiyle olan ilişkimde, Tanrı’nın sözünü duyarım. (...) Ötekinin Tanrı olduğunu söylemiyorum, ama Yüzünde Tanrı’nın Sözünü duyduğumu söylüyorum*” (Levinas, 2010, s.248). Levinas için din, “olan” olarak Öteki insanla olan ilişkidir (Levinas, 2010, s.83). Yani din; toplumsallığın, “ben” ile Öteki arasındaki etik ilişkiyle şekillenmesidir. Levinas, “ben” ile Öteki arasında tümlük yaratmadan kurulan bağı din olarak adlandırmaktadır. Tümlüğe dönüşmeyen bir toplumsallığın işareti olarak, tümleştirmeye karşıtlık içinde olan Tanrılı toplumdur din (Türk, 2013, s. 45). Levinas’ın kuramı, “*tektanrıcılığı sahiplenerek hem mutlak Öteki olarak tek Tanrı fikrini hem de ‘tümlük yaratmayan çokluk’u bir arada düşünmeye çalışır*” (Türk, 2013, s. 310). Tek başına varlık düşüncesi tümlük inşa edeceğinden, Tanrı, “mutlak Öteki” olarak, tümlüğü kıran aşkın unsurdur. Güç ve adaletsizlik felsefesi olarak gördüğü ontolojinin hiyerarşisini, etik lehine çevirmeye çalışan Levinas, Öteki’nin önceliğini ve üstünlüğünü düşünmeye elveren etiği ilk felsefe ilan eder. Hakikati ve koşulunu, Öteki ile kurulan ilişkinin doğruluğunda yani etik oluşunda

⁴ Ayr. Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Eski Ahit. Mısırdan Çıkış, BAP: 20. On Buyruk; “13- Adam Öldürmeyeceksin”.

gören Levinas'ta özne, ancak Öteki'ne tabi olarak özneleşir. Öteki'nin yüzü birincil, temel olandır ve Öteki'nin yeniliği mutlaktır (Türk, 2013, s. 306-312). Yani “*Mutlak biçimde yeni olan, Öteki'dir*” (Levinas'tan Aktaran Türk, 2013, s. 307).

Levinas'ın çerçevesinden anlatmaya çalıştığımız “ben”in radikal bir şekilde pasifleştirilerek, Öteki'ne tabi kılınması ile mümkün olan etik kavramının “*adlandırdığı şey tam da teorik düşüncede ötekiyle ilişki etiğinin, aynıdan-önceki-varlıkta temellenen önceliğidir*” (Badiou, 2013c, s. 34). Levinas'ta “*Kimliğin inşasını ontolojik açıdan önceleyen Öteki'ye radikal, asli bir açıklık*” (Badiou, 2013c, s. 33-34), Badiou'ya göre “*temelini Yahudi geleneğinde*” bulmaktadır (Badiou, 2013c, s.34). Çünkü Badiou, Yahudi geleneğine göre yasa ve şeriatın gerçekten neyin var olduğunu değil, ötekilerin varlığının ne dayattığını söylediğini belirterek, Öteki yasasının, gerçeğin yasalarının karşı kutbunda yer aldığını vurgulamaktadır (Badiou, 2013c, s. 34). Öteki temalı etik anlayışını “etik radikalizmi” olarak değerlendiren Badiou'ya göre Levinas'ın etik temellendirmesi “mutlak Öteki” olarak Tanrı'nın zorunlu varlığına işaret etmektedir (Türk, 2013, s. 230). Levinas'ın, felsefeyi teolojiye tabi kıldığını belirten Badiou bunu şöyle ifade etmektedir (Badiou, 2013c, s. 37); “*Levinas'a göre, etik, düşüncenin, 'mantıksal' zincirlerini (özdeşlik ilkesini) fırlatıp atarak kurucu başkılığın Yasa'sına peygamberce itaati benimseyen düşüncenin yeni adıdır*” (Badiou, 2013c, s. 34). Yani Badiou'ya göre “*Levinas'ın girişiminde, Öteki'nin / Başka'nın aynının teorik ontolojisi üzerindeki etik önceliği, bütünüyle dini bir aksiyoma bağlıdır*” (Badiou, 2013c, s. 37). Öte yandan Levinas'ın yaklaşımı etik kavramını Yunanca'daki kullanımından da uzaklaştırmaktadır (Badiou, 2013c, s. 37). Çünkü “*Yunan düşüncesine göre, yeterli eylem, deneyim üzerinde en baştan teorik bir hâkimiyet kurmuş olmayı gerektirir; bu hâkimiyet eylemin varlığın rasyonalitesiyle uyumlu olmasını sağlar. Şehrin ve eylemin (çoğul) yasaları bu kalkış noktasından çıkarılır*” (Badiou, 2013c, s. 34). Ancak Levinas'ın başvurduğu anlamda “*Yahudi etiğine göre ise, her şey, Öteki'ye açıklığın düşünümsel özneyi silahsız bırakan dolaysızlığı içinde temellenir. “Sen” her zaman “ben”e baskın çıkar. Yasa'nın / Şeriat'ın bütün anlamı budur*” (Badiou, 2013c, s. 34).

Öte yandan Badiou, Levinas'ın etiğe verdiği anlama başlıca itirazını şöyle ifade etmektedir; “*Öteki'ye adanmışlığımın (dé-vouement) önceliği nereden gelir?*” (Badiou, 2013c, s. 35). Badiou'ya göre, Levinas'ın temellendirdiği bu öncelik “*Yüz,*

okşama, sevgi hakkındaki fenomenolojik analizler”dir (Badiou, 2013c, s. 35). Ancak bunlar “*tek başlarına, Bütünlük ve Sonsuz yazarının ontoloji-karşıtı (ya da özdeşlikçilik karşıtı) tezini temellendiremezler*” (Badiou, 2013c, s. 35). Öteki’nin öncelendiği bu düzlemin yetersizliği konusunda Badiou ayrıca şöyle bir açıklama yapmaktadır;

Öteki’ne ilk olarak kendi imgemin yansımasında ulaştığımı savunan “mimetik” bir anlayış, bu ötekinin kavranışına damgasını vuran o kendini-unutma unsurunu da aydınlatır: Tam da bilincim için “nesneleştirilmiş” olması sayesinde beni istikrarlı bir inşa olarak, dışsallığıyla ulaşılabilen bir içsellik olarak kuran benimle-arasına-mesafe-konmuş-kendimdir bağırma bastığım. Psikanaliz, Ego’nun böylece ötekiyle özdeşleşme içinde inşa edilmesinin (...) narsisizmle (benim tarafından görülebilecek hale getirilmiş kendim rolü oynadığı için ötekinin dışsallığından hoşlanırım) saldırganlığı (ötekine kendi ölüm dürtümü, kendimi imha etmeye duyduğum arkaik arzuyu yatırırım) nasıl birleştirdiğini parlak bir biçimde açıklar (Badiou, 2013c, s. 35-36).

Badiou’nun bu aşamada temel sorunu, Başka veya Öteki gibi soyut kavramların evrenselleştirilmesidir. Çünkü Badiou’ya göre etik, Tanrı, Başka, Öteki gibi soyutlamalarla değil somut durumlar ile ilişkilendirilmelidir (Critchley, 2010, s. 53). Bu soyutlamaların Levinas’ın etik anlayışının radikal iddiasına güçlü bir zemin sunmadığını düşünen Badiou için “*Levinas’ın etiği başka bir isme bürünmüş dinden ibarettir*” (Critchley, 2010, s. 53). Bu düşüncesini şöyle açıklamaktadır;

Öteki’nin / Başka’nın Aynı karşısındaki etik önceliği, başkalık deneyiminin bir mesafe deneyimi, ya da asli bir özdeşsizliğin deneyimi olarak yaşanmasını ontolojik olarak “garanti” altına almayı gerektirir; etik deneyimin kendisi de bu özdeşsizliği kat etmekten ibaret olacaktır. Ama basit öteki fenomeninde hiçbir şey böyle bir garanti içermez. Zira ötekinin görünüşünün sonluluğu benzerlik ya da taklit olarak kavranabilir ve böylece bizi Aynı’nın mantığına geri götürebilir. Öteki bana her zaman, en başta onun başkalığına maruz kalındığı varsayımının ille de doğru olmasını sağlamayacak kadar çok benzer. Demek ki öteki fenomeni (onun yüzü) 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. Bu demektir ki etiğin anlaşılabilir olması için, Öteki’nin bir şekilde, salt sonlu deneyimi aşan bir başkalık ilkesi tarafından taşınması gerekir. Levinas bu ilkeye “Bütünüyle Öteki” adını verir ki bu bariz biçimde Tanrı’ya verilen etik addır. Eğer Bütünüyle Öteki’nin dolaysız fenomeni değilse Öteki diye bir şey olamaz. (...) Tarife gelmez Tanrı yoksa etik de olamaz (Badiou, 2013c, s. 36).

Levinas’ın etik kavrayışının dini temellendirmesine bu şekilde bir eleştiri getiren Badiou ayrıca Levinas’ın, “aynı”nın despotizminden yola çıkarak Öteki’ne ulaşmaya çalışmasını ve Başka’ya dair gerçek bir düşüncüyü bu temelle kurgulamasını da imkânsız olarak görmektedir (Badiou, 2013c, s. 33). Çünkü söz konusu despotizm “*Öteki’yi tanımaktan acizdir* (Badiou, 2013c, s. 33). “*Ontolojik olarak*” *kendiyle-özdeşlik’in (...) hâkimiyeti altında olduğu düşünülen bu Aynı-*

Başka/Öteki diyalektiği, fiili düşünce içinde Öteki'ne yer olmamasını sağlamış olur, her türlü sahici Öteki deneyimini bastırır ve başkalık karşısında etik bir açıklığa ulaşmayı önler” (Badiou, 2013c, s. 33). Öteki'yle kurulan ilişkide farklı olan Öteki yine bir “ben” merkezinden yola çıkarak belirlenmektedir. Yani Öteki, “bana göre farklı olan” olarak, “ben-olmayan” olarak ele alınmaktadır. Badiou, tam da bu nedenle bu tür ilişkilerde hoşgörüden, fanatizme veya narsizmden saldırganlığa kaymanın mümkün olduğunu belirtmektedir (Kalaycı, 2011, s. 10). Günümüzde hoşgörü temelli etik yaklaşımların gerçekte Öteki deneyimini bastıran Levinas kavrayışıyla ortaya çıkmasını Badiou şöyle yorumlamaktadır;

Bugün etiğin savunucuları (...) etiğin, (ötekini inkâr eden ırkçılığa karşı) “ötekini tanımak” demek olduğunu, (göçmenleri dışlayan tözcü milliyetçiliğe karşı ya da kadın varlığını inkâr eden cinsiyetçiliğe karşı) “farklılıklar etiği” demek olduğunu, (...) çokkültürcülük demek olduğunu ya da, (...) başkalarının senden farklı biçimlerde düşünüp davranmalarından rahatsız olmamaktan ibaret olan o bildik, eski moda “hoşgörü” demek olduğunu açıklarlar. Sağduyuya dayalı bu söylemin ne gücü vardır ne de hakikati. “Hoşgörü” ile “fanatizm” arasında, “farklılık etiği” ile “ırkçılık” arasında, “ötekini tanımak” ile “özdeşlikçi/kimlikçi” saplantı arasında olduğunu ilan ettiği rekabette peşinen yenilmiş durumdadır. Felsefenin onuru adına, her şeyden önce, “öteki kültürler” karşısındaki günümüz yüce gönüllülüğünün amentüsü olan bu “farklılık hakkı” ideolojisinin, Levinas’ın asıl kavrayışından son derece uzak olduğunu kabul etmek gerekir. (Badiou, 2013c, s. 35).

Özellikle Levinas’ın etik kuramında yer alan sorumluluk, Kitab-ı Mukaddes’in öğrettiği bir sorumluluktur ve bu sorumluluktan feragat söz konusu değildir (Levinas, 2010, s.286). Bu nedenle de Başkası için ilksel sorumluluğu içinde barındıran ve Öteki'ne koşulsuz adanmışlık düzleminde kurgulanan Levinas’ın etik görüşü, Badiou için dindarlık söylemine ait bir kategoridir (Badiou, 2013c, s. 35-37). Günümüzde Levinas’a referansla geliştirilen Öteki'ne saygı ve hoşgörü temelli etik yaklaşımların dini zemini yok sayması konusunda Badiou şöyle demektedir; “*Levinas düşüncesinin birleştirdiklerini ayırabileceğimize inanmak, onun düşüncesinin mahremine, öznel katılığına ihanet etmektir*” (Badiou, 2013c, s. 37). Badiou her ne kadar bu ihaneti hoş görmese de diğer taraftan Levinas’ın etik kavramını dini olana imlemesini yani “*Bütünüyle Öteki'nin tarife gelmez otoritesi altında Öteki'yle bağ kuran şeyin nihai adı haline*” getirmesini de eleştirmektedir (Badiou, 2013c, s.37). Çünkü Levinas’ın bu girişimi Badiou’ya göre etik kavramını, “*felsefe adı altında toplanabilecek her şeyden bütün bütüne*” uzaklaştırmıştır (Badiou, 2013c, s.37). Çünkü Levinas için Mutlak Başka olarak Tanrı’ya gitmek, beşeri Başka’ya giderek mümkündür. Bu gidiş, insanın Başkası’yla veya Tanrı’yla bağ kurarak, ilişkisini biçimlendirmektedir (Levinas, 2010, s. 271). Levinas bu konuda şöyle demektedir;

Tanrıya doğru gitme, klasik ontolojinin anladığı anlamda, zamansal varoluşun Başlangıcı veya Sonu olan Tanrı'ya dönüş, Onunla yeniden bir birleşme olarak anlaşılmalıdır. “Tanrı'ya gitme”, benim ilksel bir biçimde başka kişiye gidişimin ifadeleriyle anlaşılmalıdır hiçbir anlam taşımaz. Ancak başka kişi için etik bir biçimde kaygılanıyorsam ve onunla etik bir biçimde ilgileniyorsam, Tanrı'ya doğru gidebilirim. Etik, inancı önceden varsayar demiyorum. Bilakis, inanç, bizi ötekine açan dünyada-olmamızın kesintiye uğratılışı olarak etiği önceden varsayar (Levinas, 2010, s. 271-272).

Badiou'ya göre günümüz etik anlayışı Öteki'ni tanımayı, hoşgörüyü ön planda tutarken, Levinas'ın yukarıda yer alan söylemindeki dini ve felsefeyi azleden yönünü maskeleymiştir (Badiou, 2013c, s. 37). Böylece Badiou'ya göre “*Bozulmuş bir din olarak etik, (...) dindar olmayan dindarca bir söylem, beceriksiz hükümetlerin kullanmaktan hoşlandığı manevi bir dolgu malzemesi ve yeni moda vaazlarda rahmetli sınıf mücadelesi yerine vazedilen bir kültür sosyolojisi*” haline gelmiştir (Badiou, 2013c, s. 37).

Levinas'a göre “*İnsanlararası bir ilişki var mıdır ki etik olmasın? Etik, bir bölge veya gerçeğin bir süsü değildir; etik, kendi başına, ancak travma yoluyla mümkün olabilecek bir çıkar gözetmezliktir; ki bu travmada mevcudiyet, kendi mevcut olmağında ayak direyen mevcudiyet, Başka tarafından rahatsız edilir. Rahatsız edilir ya da uyandırılır*” (Levinas, 2010, s. 235). Levinas'ın bu söyleminde açıkça anlatmak istediği, etik uyanışın; “*Aynı'nın Başka tarafından yırtılması*” olduğudur (Levinas, 2010, s. 236). Oysa Badiou bu türden bir etik anlayışa ilişkin şüphesinin ne zaman uyandığını adeta Levinas'a bir cevap niteliğinde şöyle anlatmaktadır; “*Şüphelerimiz ilk olarak kendilerini etik ve “farklılık hakkı”nın müridi ilan edenlerin canlı bir biçimde ayakta tutulan farklılıktan açıkça dehşete kapıldıklarını gördüğümüz zaman uyandı*” (Badiou, 2013c, s. 38). Yani Badiou için bu uyanışın anlamı şudur; “*farklılıklara saygı, elbette! ama tam da bizimle aynıysa*” (Badiou, 2013c, s.38). Başka bir deyişle Badiou'ya göre, Levinas'ın betimlediği “aynı”nın Öteki tarafından rahatsız edilerek uyandırılmasıyla mümkün olan etik anlayış, günümüzde farklılıklara saygıyı sadece zengin Batı kimliğinin İyi ve evrensel saydıklarına tâbi kılmaktadır (Badiou, 2013c, s. 38). Badiou bu noktayı şöyle ifade etmektedir;

Onlara göre, Afrikalıların âdetleri barbarca, Müslümanlar korkutucu, Çinliler de totaliterdir vb. Aslında bu meşhur “öteki” ancak iyi bir ötekiyse kabul edilebilir – yani tam da bizimle aynıysa demek değilse nedir bu? (...) farklı olanın parlamenter-demokratik, serbest piyasa ekonomisi yanlısı, ifade özgürlüğü, feminizm, çevre, vb. taraftarı olması koşuluyla (...) makul ölçüde tutarlı olan farklılıklar için geçerlidir (Badiou, 2013c, s. 38).

Badiou'ya göre sorun; *“farklılıklara saygının ve insan hakları etiğinin bir kimliği / aynılığı tanımlıyor”* olmasıdır (Badiou, 2013c, s. 38). Bu duruma Fransa'daki göçmenleri örnek olarak gösteren Badiou, göçmelerin *“etik partizanların gözünde, ancak ‘entegre’ olduklarında, ancak entegre olmak istedikleri takdirde (biraz düşünürsek bu şu demek: ancak farklılıklarını bastırmak istedikleri takdirde) kabul edilebilir bir farklılık”* sergilediklerini belirtmektedir (Badiou, 2013c, s.38). Bu nedenle de *“farkları tam da farklılıklara saygı göstermemekten ibaret olanlara”* saygı duyulamayacağını ifade eden Badiou (Badiou, 2013c, s. 38), buna kanıt olarak *“etik partizanlarının İslamcı ‘fundamentalist’ e benzeyen herhangi bir şey karşısında ifade ettikleri saplantılı hıncı”* göstermektedir (Badiou, 2013c, s. 38). Badiou'ya göre etik ideoloji'nin *“Benim gibi ol ki farklılığına saygı duyayım”* gizli mesajının en büyük ideali (Badiou, 2013c, s.38), dini cemaatlerin, kültürel ve ulusal toplulukların birlikte barış içinde yaşamasını mümkün kılmak olsa da bu türden dışlamanın reddedilmesi, Badiou'ya göre hiçbir somut durumu aydınlatmaz. Üstelik bu farklılıklar düşünceyi de ilgilendirmez (Badiou, 2013c, s. 38-40). Çünkü farklılıklar zaten olan şeylerdir ve *“farklılıklar tam da hakikatlerin lağvettiği ya da önemsizleştirdiği şeylerdir”* (Badiou, 2013c, s. 40). Badiou'ya göre varlık Bir-siz çokluktur (Badiou, 2013c, s. 38). Bu nedenle de *“bunlar insanlığın, Irak'ın Şii ‘cemaati’ ile Teksas'ın şişko kovboyları arasındaki fark kadar benimle Lyon'lu kuzenim arasındaki farkta da açıkça görülen sonsuz ve apaçık çokluğundan öte bir anlam taşımazlar”* (Badiou, 2013c, s. 40). Yani Badiou'ya göre farklılıklar zaten vardır ve *“Her modern kolektif düzenlenişte, farklı yeme ve konuşma tarzları olan, başlarına farklı şeyler takan, farklı dinlere inanan, cinsellikle karmaşık ve farklı ilişkileri olan, otoriteyi ya da düzensizliği tercih eden, her yerden gelen birçok insan vardır; dünya zaten böyle bir yerdir”* (Badiou, 2013c, s. 40). Dolayısıyla Badiou'ya göre farklılıklar gerçekte var olduğu için kabul edilmelidir. Oysa son yıllarda postmodern kültür ortamı içinde Öteki'ne ve farklılığa saygı retorisiyle ortaya çıkan etik görüş, gerçek bir etik anlayışının geliştirilmesine engel olmaktadır (Birkan, 2004, s. 9). Farklılık, çeşitlilik, Öteki gibi kelimeler günümüzde en çekici kavramlar arasında yer almakta en çok da kültürel ve siyasi alanlarda yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Sorun farklılıkların beşeri ve kültürel meseleler üzerinden sürdürülerek, farklılığın “kendinde” bir şey olmaktan çıkıp, “kendisi için” bir etkinlik konusu haline getirilmesidir (Öğün, 2010, s. 17-23). Ancak bu bağlamda dinsel boyutu göz ardı edilen günümüz etik anlayışında farklılıkların ideolojik düzeyde

kutsanıp yüceltilmesi, kültürel görececilik ve çokkültürcülüğe kaynak olmaktadır (Badiou, 2013c, s. 39-40). Bu nedenlerle Badiou şöyle düşünmektedir, “*ötekini tanımaya dayalı her türlü etik hüküm kesinlikle terk edilmelidir. Çünkü gerçek sorun – ki son derece güç bir sorundur – Aynı’yı tanıma sorunudur*” (Badiou, 2013c, s. 38-39). Badiou bu noktada kendi aksiyomlarını şu şekilde ortaya koymaktadır;

Tanrı yoktur. Bu aynı zamanda şu demektir: Bir yoktur. Çoklu “birsiz”lik – her çoklu varlık da bir çokluklar çokluğundan başka bir şey değildir – varlığın yatasıdır. Tek durma noktası boşluktur. (...) Aslında, her durum, her biri kendi içinde birer çokluk olan sonsuz sayıda unsurdan / elemandan oluşan bir çokluktur (Badiou, 2013c,s. 38-39).

Yani, Badiou’ya göre “*Sonsuz çokluk olarak başkalık kendinde bir değer taşımaksızın zaten varlığın kendisidir*” (Türk, 2013, s. 231). Badiou tam da bu noktada Öteki’ni, farklılıkları ve bunların etik açısından tanınma meselesinin nasıl değerlendirilmesi gerektiğini şöyle anlatmaktadır;

Sonsuz başkalık zaten olan şeydir. Her türlü deneyim, sonsuz farklılıkların sonsuz açılımıdır. Görünüşte düşünümsel olan kendilik deneyimim bile, hiçbir şekilde bir birlik sezgisi değil, bir farklılaşmalar labirentidir; Rimbaud “ben bir başkasıdır” dediğinde kesinlikle yanılmıyordu. Mesela bir Çinli köylüyle Norveçli genç bir iş adamı arasında, benimle kendim de dahil başka herhangi biri arasındaki kadar çok fark vardır. Ama o kadar fark, ne daha fazla ne daha az (Badiou, 2013c, s. 39).

Öteki’nin, Başka’nın bu derecede önemsiz sayılmasının nedeni “*güçlüğün Aynı’nın tarafından gelmesidir*” (Badiou, 2013c, s. 40). Yani “aynı”, “olan” değil “olacak olan” olarak, tek bir şeyle vuku bulabilir, ortaya çıkabilir; Hakikatle (Badiou, 2013c, s. 40). Badiou için “*farklılıklara kayıtsız olan tek şey, bir Hakikattir*” (Badiou, 2013c, s. 40-41). Ayrıca “*Bir hakikat herkes için aynıdır*” (Badiou, 2013c, s.41). İşte tam da bu noktada “*Felsefenin görevi, kutsal-dışılığı, ‘düşünebilme’nin zorunlu temeli olarak yeniden olumlamak; varlığı, hakikati ve özneyi, Tanrının ve Tanrı fikrini şu veya bu şekilde imleyen Bir kategorisinin reddi zemininde düşünebilmektir*” (Türk, 2013, s. 231). Çünkü Badiou’ya göre, insan muktedir olduğu ölümsüzlüğe kültürel farklılıkların içinde kalarak ulaşamaz. İnsanın ölümsüz oluşu, onun hakikat kapasitesidir (Badiou, 2013c, s. 41). Yani “*bir hakikatin kendi ‘aynılığına’ davet ettiği o ‘aynı’ olma kapasitemizdir*” (Badiou, 2013c, s. 41).

Çalışmanın buraya kadar ele alınan bölümünde; Badiou’nun, günümüzün etiğe dönüş olgusunun insan hakları kavramı adı altında ampirik gerçekliklerden bağımsız, genel buyruk ve ilkeler şeklinde olmasına yönelttiği eleştirilere ve ayrıca Öteki

etiğinin düşünürü Levinas düzleminde, günümüz hoşgörü etiğinin somut gerçeklikleri aydınlatmadığına ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Badiou'ya göre insana doğası gereği sahip olduğu haklar atfetmek onu sabit bir insan doğası tanımıyla birlikte verili ve zorunlu olana hapsedmektir. Çünkü Badiou'nun düşünsel çerçevesinde bu yaklaşımın siyasal bir karşılığı bulunmaktadır. Bu karşılık Batı dünyasının zenginliğini ve üstünlüğünü sürdürebilmesidir. Etik kavramının da evrensel bir mutabakatla bu duruma hizmet eder bir araca dönüştürülmesi Badiou'nun temel itirazlarından biridir. İnsanlığın İyi'ye yönelik kolektif iradeyi oluşturmaları yolundaki düşünsel zeminin totaliter bir felaketle sonuçlanacağına addedilmesi bir kanaatler rejimidir. Badiou'nun etiğin günümüzde Öteki'ne hoşgörü düşüncesine yaslanarak Kötü'yü tarif edişi etik kavramını nihilist bir çıkmaza sokmaktadır. Bu çıkmazda kapitalizmle birlikte çıkarlarının peşine düşmüş insan hayvan için gerçekte etik diye bir şey yoktur. Olan sadece insan hayvanın toplumsallaşmasını sağlayan kanaatlerdir. Kanaatlerin sesi İyi'ye yönelik kolektif iradenin totaliter bir Kötülük (örneğin; Nazizm) yaratacağını söylemektedir. Oysa bu söylem Badiou'ya göre statükoculuktur. Bunun anlamı, insanı İyi'yi ve yeni olanı düşünebilme kapasitesinden yoksun sayarak, verili ve zorunlu olanın dışında olan hakikati reddetme anlamında nihilizme kapı aralamaktır (Badiou, 2013c, s. 24-41-49). Etik düşüncüyü verili olanla sınırlayıp kısırlaştıran kapitalist parlamenter demokrasi birlikteliğinin insanlığın nihai ufku olarak sunulması (Türk, 2013, s. 225), Badiou'ya göre bir "hiçlik" istemidir (Badiou, 2013c, s. 42). Badiou'nun, düşüncenin her tutarlı projesini yasaklayarak, herhangi bir olumlu insanlık fikri barındırmadığını düşündüğü bu nihilist etik eleştirisine, günümüz siyaset ve etik anlayışının aydınlatılması açısından yakından bakmak gerekmektedir (Badiou, 2013c, s. 44).

1.3. Etik: Bir Nihilizm Figürü

Badiou'ya göre, günümüz etik kavrayışının nihilizm olarak adlandırılmasını gerektiren ikili bir bileşim söz konusudur (Badiou, 2013c, s. 42-49). Bu bileşimin ilk ögesi "*zorunluluk karşısındaki teslimiyet*"tir (Badiou, 2013c, s. 42). Badiou'nun zorunluluktan kastı, sermayenin hükmüdür. Badiou'ya göre, sermayenin zoru altındaki etik hükümlerinin temel işlevi, yaşam üzerinde tam manasıyla bir hâkimiyet kurmayı hedeflemesidir (Badiou, 2013c, s. 42-49). Badiou, "*Etiğe içsel olan bu hâkimiyetin özünde her zaman kimin ölüp kimin kalacağına karar verme*

gücü vardır” (Badiou, 2013c, s. 46) diyerek, etiğin nihilist diğer bileşeninin temelini şöyle açıklamaktadır; “*Etik nihilisttir çünkü temel kanısı birinin başına gerçekten gelebilecek tek şeyin ölüm olduğudur*” (Badiou, 2013c, s. 46). Sadece insanın ölümünü düşünen, sermayenin yozlaştırıcı ve yıkıcı gücü altında bir etik anlayışının insanlığa ne verebileceğini sorgulayan Badiou için cevap açıktır; “hiçlik” (Badiou, 2013c, s. 42-49).

Öteki’ne hoşgörü gerekçesiyle sözde insani müdahalelerle Kötülük’e meydan okuyan günümüz etik görüşü, sermayenin hükümranlığı altında aslında sadece kimin yaşayıp kimin öleceğine karar vermektedir. Yani Badiou için bir tarafta sermayenin mantığı diğer tarafta ise bu sermayeyi elinde bulunduran zengin Batı’nın ölüm üzerindeki hâkimiyeti, etiğin İyi’yi adlandırmasının ve İyi’ye ulaşmasının önünde olumsuz bir engeldir (Badiou, 2013c, s. 42-49). Diğer taraftan siyaset de artık şu en önemli soruya cevap verememektedir; kapitalizmin şiddetli tahrip gücüne ve azami kuvvetine hiçbir şeyin diremediği bir yozlaşmanın içinde olan insanlık nasıl tedavi edilecek? İnsanlık, yeniden doğru yola, “yaşamın”, cesaretin, yaratımın yoluna nasıl koyulacak? (Edelman, 2001, s. 58). Bu sorular karşısında siyaset suskundur. Çünkü siyasetin düzenleyiciymiş gibi olduğu rolü günümüzde “*ekonomi denen seyirlik gösteri*” almıştır (Badiou, 2013c, s. 43). Sermayenin mantığı, parlamenter rejimleri de kendi mantığına zorunlu kılmıştır (Badiou, 2013c, s. 42). Badiou bunu şöyle ifade etmektedir; “*Bildiğimiz gibi zorunluluğa verilen modern ad, ‘iktisat’tır. Parlamenter rejimlerimizin, üzerinde zorunlu görünen her şeyi peşinen onaylamaya mahkûm edilmiş bir öznellik ve bir kamuoyu örgütledikleri temel iktisadi nesnelliktir – adlı adınca söyleyelim: Sermaye’nin mantığıdır*” (Badiou, 2013c, s. 42). Badiou’ya göre bugün uygulandığı şekliyle parlamenter siyaset; işsizlik, eşitsizlik, el emeğinin değersizleşmesi, üretim anarşisi gibi konularda hedefler koyarak, bir takım ilkelerden hareketle bu hedefleri gerçekleştirecek araçlar icat etmekten acizdir (Badiou, 2013c, s. 42-43). Çünkü siyasetin çözmesi gereken tüm bu sorunlar, Badiou’nun “*hava kadar değişken*” (Badiou, 2013c, s. 42) dediği ve tutarlılıktan uzak gördüğü, belirsiz iktisat biliminin mutabakatına bırakılarak, değerlerin içi boşaltılmıştır (Badiou, 2013c, s. 42). Sermaye, siyasetin çözmesi gereken sorunları kendi mantığı içine hapsetmiş ve siyaseti kendi varlığının yeniden üretilmesi için araçsallaştırmıştır (Badiou, 2013c, s. 42-43). Parlamenter siyaset, “*Ekonomi denen seyirlik gösteriyi, hissiz (ama açıkça istikrarsız) bir kamusal mutabakatın nesnesi*” yapmıştır (Badiou,

2013c, s. 43). Oysa “*Ekonomi, kendi içinde ne iyi ne kötüdür; (ticari değer ve genel eşdeğerlik biçimi olarak para dışında) hiçbir değer olmadığı yerdir. Sadece şu ya da bu ölçüde iyi gider*” (Badiou, 2013c, s. 43). Rutin siyaset “*bu nötr dışsallığın öznel uğrağı ya da fiyat biçici uğrağı*” (Badiou, 2013c, s. 43) olmuş ve ekonomi tarafından hükümsüzleştirilmiştir (Badiou, 2013c, s. 43). Siyasetin, “*ekonomik göndergenin dışsal nötrlüğü tarafından*” sınırlandırılarak hükümsüzleştirilmesi sonucunda (Badiou, 2013c, s. 43), iktidarsızlığın yarattığı boşluk Badiou’ya göre “*seçimler ve parti liderlerinin yaygaraları ile doldurulmaktadır*” (Badiou, 2013c, s. 43). Badiou etiğin, sermayenin kendini var etmek için yarattığı ve hiçbir değer olmadığı bu boşluğa eşlik eden bir rol oynadığını düşünmektedir. Böylece etik, özneliğin kamuoyu olarak kurulduğu ilk andan itibaren aslında herhangi bir proje, özgürleştirici siyaset veya gerçekten kolektif bir dava olmadığını kendi kendine onaylamış olmaktadır. (Badiou, 2013c, s. 43). İşte etiğin, sermayenin zorunluluğuna olan bu teslimiyeti Badiou’ya göre onun “*bir arada tuttuğu kamu ruhunun ne tek ne de en kötü bileşenidir*” (Badiou, 2013c, s.45). Çünkü bu hiçbir değer olmadığı boşluğa her teslimiyet bizi Nietzsche’nin düsturuna götürmektedir. Yani her istememe ve her iktidarsızlık bir hiçlik istemi veya diğer adıyla ölüm dürtüsü tarafından biçimlenmektedir (Badiou, 2013c, s.45). Böylece Badiou’ya göre etik, hiçbir şey istememektense hiçliği istemeyi tercih ettiğini gayet net bir biçimde göstererek ve aynı siyaset gibi sessiz kalarak, “*Kör zorunluluğun bir tür dublörü*” olmuştur (Badiou, 2013c, s. 42). Bu hiçlik istemini nihilizm olarak gören Badiou, etiğin, “*Kötülük yaftası yapıştirip insan haklarından dem vurarak, imkânların pozitif bir biçimde belirlenmesine giden yolu*” tıkadığını düşünmektedir (Badiou, 2013c, s. 43). Böylece “*zorunluluk oyununu tüm değer yargılarının nesnel temeli kabul etmiş olur*” dediği etik (Badiou, 2013c, s. 43), ideolojik bölünmelerin yerine geçerek, mutabakata ve statükoya teslim olmuş, belirsiz zorunluluğun dalgalı seyrini kabullenmiştir (Badiou, 2013c, s. 43). Oysa müjde olarak selamlanan ünlü ideolojilerin sonu her yerde etiğe dönüşün yolunu açarken aslında Badiou’ya göre bu “*ilkelerin aktif, militan değerinin alabildiğine içinin boşalması anlamına*” gelmektedir (Badiou, 2013c, s. 43). Hatta Badiou’ya göre Marks’ın “*Komünist Parti Manifestosu*”nda yüz kırk yıl önce yaptığı betimleme halen geçerlidir ve bu anlamda gözden geçirilmesi gereken hiçbir şey yoktur (Badiou, 2015b, s. 49). Marks, sermayenin yozlaştırıcı ve yıkıcı gücünü şöyle anlatmaktadır;

Burjuvazi, yönetimi ele geçirdiği her yerde, tüm feodal, ataerkil ve kırsal ilişkilere son vermiştir. İnsanoğlunu “doğal efendileri”ne bağlı kılan çapraşık feodal bağları acımasızca kesip atmış, insanla insan arasında katıksız çıkardan, katı “nakit ödeme”den başka bir bağ bırakmamıştır. Dinsel azgınlığın, soylu tutkuların, sığ duygusallığın en ulu coşkunculuklarını bencil çıkarıcılığın buzlu sularında boğmuştur. İnsanoğlunun kişisel değerini değişim değerine dönüştürmüş ve onca kazanılmış, geri alınmaz özgürlüğün yerine o tek, vicdansız özgürlüğü, Serbest Ticareti geçirmiştir. Sözün kısası, dinsel ve siyasal aldatmacaların peçesi ardına gizlenen sömürünün yerine çırılçıplak, utanmasız, dolaysız, acımasız sömürüyü geçirmiştir (Marx ve Engels, 2016, s. 52).

Buradan hareketle, Badiou kapitalizm ve sermayenin yıkıcı gücüyle ilintili olarak şunların çok iyi anlaşılması gerektiğini düşünmektedir; Kapitalist nihilizmin gelip dayandığı evre, herhangi bir dünyanın varolmaması evresidir. İnsan ilişkilerinin çıplak menfaate ve duygusuz nakde indirildiği tek bir buyruğun hükmü altındaki bir evrende, paranın tekbiçimciliğine tabi kıldık. Artık günümüzde dünya diye bir şey yoktur. Olan sadece yozlaşmadır. Bu nihilist düzendeki yozlaşma her türlü ilkedden yoksun olduğu halde, kendini olabilecek dünyaların en iyisi olarak sunmakta ve kendisinden nemalanan birçok kesim tarafından da gerçekten öyle olduğu varsayılan bir dünyadır. Çağdaş demokratik dünyanın övdüğü özgürlük ve eşitlik anlayışı ise insanı sadece ticari metalarla yüz yüze bırakan bir anlayıştır. Verilen özgürlük garantisi, özgürlüğü özgürce kullanma garantisi değildir. Çünkü özgürlüğü kullanma şekli aslında sermayenin zor gücü tarafından çoktan kodlanmış ve yönlendirilmiş durumdadır. Bu nedenle de düşünmenin itaatsizlik, yani isyan olabileceği fikrine yoğun bir baskı mevcuttur. Kapitalizm bu soyut özgürlük ve eşitlik anlayışından kendi soyut öznesini yaratmıştır. Bu soyut özne, satın alıcı sıfatıyla ve sahip olduğu soyut insanlığıyla başka herkesle aynıdır ve sadece metalar karşısında eşittir. Artık gezegende yaşayanların çoğunluğunun bir adı bile yoktur. İster kadın olsun ister erkek, ne olduğunun hiçbir önemi yoktur. O, aynı vitrine baktığı sürece, başka herkesle aynı olan soyut bir öznedir. O soyut öznenin adı; tüketicidir. Alış veriş yapan insandır. Dolayısıyla bu soyut eşitliğin ve özgürlüğün anlamı, satılan herhangi bir şeyi hukuken satın almakta özgür herhangi biri, diğer herkesin eşitidir. Bir başkasından daha az parasının olması, dolayısıyla satın almadaki eşitsizliği ikincil öneme sahiptir. Zaten bu kimsenin de bir hatası değildir. Hatta belki de yakından bakıldığında insanın kendi hatasıdır (Badiou, 2013d, s. 38; 2016b, s.12-115 ve Critchley, 2010, s. 104). Çünkü insanın, “yapmalısın”, “etmelisin” diye konuşan kendisinden önce yaratılmış olan yerleşik kanaatlere gözü kapalı teslim olması gerekir. İnsanın kendisinden önce yaratılan bu değer yargılarına göre davranmaması, içinde bulunduğu bu değerleri tartışması söz konusu bile

değildir. Hem kendisinin hem de çoğunluğun rahatlığı için kendi gözleriyle bakıp yorulmasına, tedirginlik yaşamasına gerek yoktur. Aksi takdirde kafası karışacak ve korkacaktır. İnsanın içinde bulunduğu sürüde kuvvetli olmasının yegâne koşulu, sürünün yerleşik değer yargılarının otomatik olmasıdır. (Kuçuradi, 2009, s. 27-52). İşte Badiou'ya göre kendini mümkün dünyaların en iyisi olarak sunan bu dünyanın insan için ortaya koyduğu gerçekler bunlardır. Bu dünyanın öğrettiği veya öğrettiğini iddia ettiği şey; gerçekleşmiş şekliyle kendisinin şimdiden özgür bir dünya olduğunu ilan ederek, daha iyisinin istenmesine ve umut edilmesine yer vermeyen muhafazakâr bir düşüncedir. Bu dünyanın özgürlüğü, insanı çoktan kapitalizme, meta üretiminin sonsuz döngüsüne, para dolaşımının sınırsız otoritesine, yerleşik kanaat ve değer yargılarının sınırlarına hapsedmiş, insana dair bir kimlik yokluğu yaratmıştır (Badiou, 2015d, s. 19-22). İnsan kendi isteklerine yön vermekten aciz bir şekilde, “yapmalısın”, “etmelisin” buyruklarına itaat ederken, dünyanın sonunun geldiğini rahatça düşünebildiği halde kapitalizmin ve sermayenin gücünün sona erebileceğini düşünemez olmuştur. Yani insan “niçin?” sorusundan mahrum bırakılmış ve siyasal alan sosyo-ekonomik alana indirgenerek, ancak verili koşullar altında varlık gösteren bir nevi sürü insanı yaratılmıştır (Badiou, 2013c, s. 42-49). Bu şu anlama gelmektedir; en büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi, bir gaye yokluğu ve “neden” sorusuna bir cevap bulunamaması yani nihilizm (Nietzsche, 2014, s. 27). Badiou'nun söylemiyle de bu kendinden emin “bir hiçlik istemi”dir (Badiou, 2013c, s. 45).

Aynı iklimde, aynı koşullar ve gereksinimler altında yaşayan insan, ortak bir ruhun (ulusun) ve dolayısıyla bu ortak ruhu dile getiren değer yargıları tablosunun içine doğar. İçine doğduğu topluluktaki değer yargılarını sorgusuz sualsiz benimseyen insan Nietzsche için sürü insanıdır. Sürü insanı yapıp ettiklerini sorgulamaz ve değerlendirmez. Çünkü içinde bulunduğu topluluktaki sürü başının baş değer olarak gösterdikleri onun için de baş değerdir. Oysa Nietzsche'ye göre özgür insan içinde yaşadığı toplumun ya da çağın baş değerlerinin aslında dayanaksız olduğunun farkına vararak bunlara hayır diyen insandır (Özcan, 2006, s. 304-310). Özgür insan, içinde yetiştiği ve yaşadığı sürüden koparak, kendi yolunu ararken, insana dair her şeyi kendi gözleriyle görmek ister (Kuçuradi, 2009, s. 53). Yani Özgür insan olmak için ilk adım “büyük kopma”dır (Özcan, 2006, s. 310). İnsanın elini ayağını bağlayan bağlardan çözülmesi ve o zamana kadar değerlere yüklenen

anlamaların boş olduğunu görmesidir (Kuçuradi, 2009, s. 56). İşte tam da bu noktada yani anlam ve değer bulunmadığı yerde, Badiou, o zamana kadar bilinmeyen imkânların ortaya çıkmasına olanak sağlayacak her türlü özgürleştirici projenin bu sürü bilincinde dolayısıyla yerleşik bilgi ve kanaatlerde açacağı deliği, hakikatin hesaba gelmez yeniliği olarak görmektedir (Badiou, 2013c, s. 43). Hakikatin hesaba gelmez yeniliği, muhafazakârlığın imkânsız ilan ettiği şeyi istemektir. Böylece hiçlik arzusuna kaşı düşüncenin tasarlamaya muktedir olduğu hakikatleri olumlayarak nihilizmden kopuş mümkündür. Çünkü Badiou'ya göre, egemen kanaatlerden büyük kopuşun sürü bilincini bölerek, bir muhalefetle karşılaşmadan duruma dâhil oluşuyla ortaya çıkan hakikatin hesaba gelmez yeniliği, bazı kimselerin değil herkesin yararına hizmet edecektir (Badiou, 2013c, s. 43-44-49). Oysa egemen kanaatlerin bir mutabakatı olan etik bugün herkes için olan tek şey değildir. “Çünkü bu kanaatler her zaman için, herkesin değil bazı kimselerin yararına hizmet ederler” (Badiou, 2013c, s. 44). Badiou her çağın kendi nihilizm figürü olduğunu düşünmektedir (Badiou, 2013c, s. 49). Badiou, “nihilizm ile tam olarak bağın geleneksel figüründen kopuş, bağ gibi görünen her şeyin varlığının bir biçimi olarak bağı-çözme” olarak anlaşıldığı ölçüde, çağımızın nihilizme tanıklık eden bir çağ olduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtmektedir (Badiou, 2015b, s. 49). Her çağda isimleri değişse de değişmeyen tek şey bu figürlerin her zaman muhafazakâr propagandaya bir felaket arzusuyla eklenmesi ve sermayenin soyut gücüne direnememesidir. Badiou'ya göre çağımızın nihilist figürü etiktir ve bu figür bazı kimselerin yararına hizmet ederken onların ayrıcalıklı konumlarından, sermayelerinden veya medya üzerindeki kontrollerinden yarar sağlamaktadır. Aynı zamanda etik, egemen yargı ve kanaatlerle yanı başındaki kötülüğü tanımlarken korku ile keyif arasında kaçamak bir tavır sergilemektedir (Badiou, 2013c, s. 44-49). Badiou bu düşüncesine eski Yugoslavya'daki savaş hakkında yapılan yazı ve yorumları örnek olarak göstermekte ve şöyle demektedir (Badiou, 2013c, s. 45-49);

Eski Yugoslavya'daki savaş hakkındaki yazı ve yorumlarda sık sık tekrar edilen bir cümle dikkatimizi pek çekmiyor, oysa çekmeli: Bir tür öznel heyecanla, süs kabilinden bir pathosla bu gaddarlıkların ‘Paris’ten uçakla sadece iki saat uzakta’ meydana geldiğine dikkat çekiliyor. Bu metinlerin yazarları, doğal olarak, bütün ‘insan hakları’ndan, etikten, insani müdahaleden, (‘totalitarizmler’in çöküşüyle kökünün kazındığı zannedilen) Kötülük’ün feci bir biçimde geri dönmüş olduğundan dem vuruyorlar. Ama o zaman söz konusu gözlem gülünç kaçmıyor mu? Eğer mesele etik ilkeler, İnsan’ın özü gereği kurban oluşu, ‘hakların evrensel ve baki’ olması meselesiyse, uçuş mesafesiyle ne demeye ilgileniyoruz? ‘Ötekini tanıma’nın yoğunluğu, bu öteki bir anlamda neredeyse menzilem içinde olduğunda daha bir artıyor mu? (Badiou, 2013c, s. 45).

Badiou, medeni sığınağın kapısını çalan bu Kötülük'ün, Öteki'ne hoşgörü etiğiyle birleşerek, bir etik ideolojisi karışımı oluşturduğunu düşünmektedir. Sermayenin mantığının zorunlulukları karşısında teslim olan ve yorgun düşen etik adeta bu karışımdan beslenmektedir (Badiou, 2013c, s. 45-46). İnsanı salt ölüm için varlık olarak gören etik, Badiou'ya göre bir nihilizm figürü olarak ele alındığında iki arzu arasında gidip gelmektedir (Badiou, 2013c, s. 49). Badiou bu konuda şöyle demektedir;

Bunlardan birincisi, bizim 'Batılı' konumumuza özgü düzenin –dizginsiz ve hissiz bir ekonominin bir hukuk söylemiyle iç içe geçtiği düzenin –meşruiyetinin küresel olarak tanınmasını sağlamaya çalışan muhafazakâr bir arzudur. İkincisi de hayat üzerinde tam bir hâkimiyet kurma imkânını, bir ve aynı jestle hem savunan hem de gömen –ya da var olanı "Batı'nın" ölüm üzerindeki hâkimiyetine mahkûm eden –canice bir arzudur (Badiou, 2013c, s. 49).

Diğer taraftan Badiou'ya göre aslında etik, hiçbir zaman Öteki için kaygılanma meselesi veya şimdiye kadar araştırılmamış imkânları araştırmayı salık verme meselesi olmamıştır. Hatta Kötülüklerle ilgili yargı ve kanaatleri düzene bağlayan "Yasa"nın temelini ele alarak, onu ayakta tutan muhafazakâr kimliğin sorgulanması söz konusu bile değildir (Badiou, 2013c, s. 44). Badiou etiğin, "*bir kez daha, muhafazakâr mutabakatın bir değişkesinden başka bir şey*" olmadığını Fransa'dan örnekle şöyle anlatmaktadır; (Badiou, 2013c, s. 45).

Herkesin bildiği gibi, Vichy döneminde Yahudilerin statüsünü düzenleyen bir yasayı onaylamış olan ve tam da şu anda da "yasadışı göçmen" adıyla bilinen bir sözde iç düşmanı ırksal olarak teşhis edecek yasaları onaylamak için oylama yapmakta olan Fransa; öznel olarak korku ve iktidarsızlığın hükmü altında olan Fransa bir "yasa ve özgürlük adası"dır. Etik bu tecridin ideolojisidir ve bu yüzden de –dünyanın dört bir yanında ve "müdahale" etmenin verdiği gönül rahatlığıyla- Yasa'nın savaş gemilerini yüceltir. Ama bunu yaparak, her yerde evcil bir kendini beğenmişliğin ve korkakça bir halinden memnuniyetin bayraktarlığını yaparak, burada ve şimdi ne yapılabileceğine (ve dolayısıyla ne yapılması gerektiğine) dair canlı bir fikir etrafındaki her türlü kolektif toplanmayı kısırlaştırır (Badiou, 2013c, s. 44-45).

Badiou'ya göre etik fikrinin kısırlaştırıcı etkisi aynı zamanda imkânsızın imkânını gerçekleştirmeye muktedir her türlü özgürleştirici düşünceyi de esir almıştır. Bu esaret, düşünceyi içinde herhangi bir olumlu insanlık fikri barındırmamaya ve durumların üzerini salt insancıl lafazanlıklarla doldurma uğraşına mahkûm etmektedir (Badiou, 2013c, s.44). İmkânsızın imkânını tehlikeli gören ve istikrarsızlıktan ibaret olan şeyi gerçeklik olarak sunan günümüz etik görüşünün, mutluluk düşüncesi bile ölümden beslenmektedir (Badiou, 2013c, s. 44-48). Badiou bu noktada ötenazi kelimesinin sorunu çok net bir şekilde ortaya koyduğunu

belirterek bu kelimenin anlamını şu soruyla ortaya koymaktadır “*Mutluluk fikrimiz adına birini ne zaman ve nasıl öldürebiliriz?*” (Badiou, 2013c, s. 46). Badiou bu sorunun tam da “*etik hissiyatın bağlı olduğu değişmez çekirdeği*” son derece iyi tanımladığını belirtmektedir (Badiou, 2013c, s. 46). “*Etik ‘düşünce’nin durmadan ‘insan haysiyeti’nden bahsettiğini hepimiz biliriz. İşte ölüm-için-varlık ile haysiyetin bileşimi tam da ‘haysiyetli bir ölüm’ fikrini inşa eder*” diyerek (Badiou, 2013c, s. 46), etik düşüncenin insan haysiyeti ile ölümü birleştirdiğini düşünmektedir (Badiou, 2013c, s. 46). Bir tarafta insan haysiyetinden, Kötülük’e meydan okuyan insan haklarından ve mutlu yaşamdan bahseden etik düşünce, diğer taraftan haysiyetle ifa edilen bir ölümün etik tanımını yapmaktadır (Badiou, 2013c, s. 46-47). Badiou bu durumu hem çelişkili hem de tehlikeli bularak şöyle demektedir;

Komisyonlar, raportörler, yargıçlar, siyasetçiler, rahipler, doktorlar, hukukun da icazetiyle, haysiyetle ifa edilen bir ölümün etik tanımını tartışmaktadırlar. İstirap ve çürüme ‘haysiyetli’ şeyler değildir elbette. İnsan ve hakları hakkında kafamızda geliştirdiğimiz pürüzsüz, genç, iyi beslenmiş imgeye uymazlar. Ötenazi hakkındaki ‘tartışma’nın her şeyden önce yaşlılık ve ölüm konusunda bugün elimizde bulunan simgelerin radikal yoksulluğuna, bunların yaşayanlar için tahammül edilemeyecek manzaralardan ibaret oluşlarına işaret ettiğini göremeyen var mı? Burada etik sadece görünüşte çelişkili olan iki dürtünün kesişme noktasındadır. Etik, İnsan’ı Kötü olmayanla ve dolayısıyla ‘mutluluk’ ve yaşamla tanımladığı için, ölüm karşısında hem büyülenir hem de onu düşünceye kaydetmeyi beceremez. Bu ödün sonucunda, ölümün kendisi, mümkün olduğunca gizli bir seyirlik gösteri haline, salt bir yokoluş haline dönüştürülür; böylece yaşayanlar kendinden memnun cehalete dayalı kuruntulu alışkanlıklarının ölüm tarafından bozulmayacağını umma hakkını korurlar. Nitekim etik söylem hem kadercidir hem de kararlı bir biçimde gayri trajiktir: Ölümü ‘kendi haline bırakır’, onun karşısına bir direnişin Ölümsüz’ünü çıkarmaz (Badiou, 2013c, s.46-47).

Badiou’ya göre kendi meşruiyetinin evrenselliğini ilan eden etik düşünce, statükoya teslim olmuş bir konsensüsün içinde aslında hakikatlerin belirsizliğinden korkmakta ve bu belirsizlikten sadece insana dair ölümü görmektedir. Oysa Badiou, insan ile ölüm-için-varlık olarak insan arasında bir seçimin zorunlu olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir (Badiou, 2013c, s. 46);

Hakikatleri inkâr ettiğimiz sürece, bu hakikatlerin verili herhangi bir durumda gerçekleştirdikleri ölümsüz aykırılığa da meydan okumuş olduğumuz doğrudur. Hakikatlerin belirsizliğinin (aléa) olası temeli olarak İnsan ile ölüm-için-varlık (ya da mutluluk-için-varlık, ikisi aynı şeydir) olarak insan arasında bir seçim yapmak zorundayız. Felsefeyi ‘etik’ten ya da hakikatlerin cesaretini nihilizmden ayırmak için de aynı seçimin yapılması gerekir (Badiou, 2013c, s. 46).

Badiou’nun “*İnsan ile ölüm-için-varlık (ya da mutluluk-için-varlık, ikisi aynı şeydir)*” saptamasının kökeninde (Badiou, 2013c, s. 46), “*belli bir açıdan mutluluğa dayalı her İnsan tanımının nihilist olması yatar*” (Badiou, 2013c, s. 48). Çünkü

burada mutluluk için varlık düşüncesi, ıstırap çekenleri görmek istemez ve haysiyetli bir şekilde yok edilmelerini (ötenazi) ya da kötünün, istenmeyenini ayıklanarak, insan ırkının genetik yollarla ıslah etme çalışmalarını (öjeni), biyo-etik olarak karşımıza çıkartmaktadır (Badiou, 2013c, s. 47-48). Badiou'ya göre "etik" ile "biyo"nun bir araya gelmesi başlı başına tehlikeli bir şeydir ve "*biyo-etik'le ilgili ciddi devlet komisyonlarının ortaya çıkmış olması hayra alamet*" değildir (Badiou, 2013c, s. 47). Badiou, "biyo-etik" olgusunu ve devletlerin ötenazi hakkındaki tartışmalara sessiz kalmasını Nazizme ait kategoriler olarak görmekte ve bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklamaktadır (Badiou, 2013c, s. 46-49);

Nazizm temelde bir hayat etiğinin daniskasıydı. Kendine özgü bir 'haysiyetli hayat' fikri vardı ve haysiyetsiz hayatlara son vermenin zorunluluğunu amansızca kabul ediyordu. Nazizm, 'etik' yönelimin, elinin altında gevezeliğin ötesine geçebileceği siyasi araçlar olunca açığa çıkan nihilist çekirdeğini tecrit edip nihai sonucuna götürüyordu (Badiou, 2013c, s. 47).

Badiou, bu noktada, bilimin hızlı ilerleyişinin her türlü genetik manipülasyonu yapma imkânını verdiği düşünüldüğünde, tam da Nazizm nedeniyle hayat ve haysiyet hakkını koruyan yasalar çıkartmak gerektiğine ilişkin bir takım itirazların olabileceğini belirterek, bu itirazlardan etkilenilmemesi gerektiğini düşünmektedir (Badiou, 2013c, s. 47). Aksine "*İsrarla, bu tür devlet komisyonlarının ve bu tür yasaların gerekli oluşunun, vicdanlarda ve zihinlerde, bütün sorunsalın esasen hâlâ şaibeli olduğunu gösterdiğini ileri sürmeliyiz*" (Badiou, 2013c, s. 47). Badiou'ya göre, Biyo-etik komisyonlarının hastalık barındıran insan soyunu korumak adına kurduğu bu tür dışsal barikatların anlamı, nihilist dürtüye karşı konan gülünç bir suç ortaklığıdır. Bu suç ortaklığına yurttaşlık etiğine övgüler yağdıran siyasetçiler de dâhildir (Badiou, 2013c, s. 48). Kendi yurttaşlarının mutluluğu için dünyanın tüm sefaletini kendi ülkelerine buyur edemeyeceklerini söylerken, sefaletin içeri buyur ettikleri kısmını, ölecekleri yerlere geri dönmelerini talep ettikleri kısmından ayıracak ölçüt ve yöntemlere "*hem mutluluğumuzun hem de 'etiğimizin' önkoşulu olan o paylaşılmayan zenginliklerin keyfini çıkarmayı sürdürebilelim*" diye hiç değinmemektedirler (Badiou, 2013c, s. 48). O nedenle de;

(...) biyo-etik komisyonlarının öjeni ile ötenazi arasında, beyaz adamın bilimsel ilerlemesi ile mutluluğu arasında ve canavarların, ıstırap çekenlerin ya da görmenin rahatsızlık vereceği hale gelmiş olanların "haysiyetli" bir biçimde yok edilmeleri arasında ayırım yaparken başvuracağı değişmez, "sorumlu" ve elbette "kolektif" ölçütler üzerinde anlaşmak da kesinlikle imkânsızdır (Badiou, 2013c, s. 48).

Badiou için biyo-etik uzmanlarının oluşturduğu o medyatik komisyonlardan bin kat daha değerli olan bir şey varsa o da şans, yaşam koşulları ve inançlar ağı birleşiminin, klinik duruma gelmiş olan herkese canla başla menfaat gözetmeksizin uygulayacakları tedavidir (Badiou, 2013c, s. 48).

Sonuç olarak Badiou, etik kavramını, hem kapitalizmin, statükonun ve sermayenin gücünün tahakkümü içinde yapılanmasından dolayı hem de Batı'nın ölüm üzerindeki hâkimiyetine teslim olmasından dolayı eleştirmekte ve en nihayetinde bir nihilizm figürü olarak karşımıza çıkartmaktadır. Etik, insanı başına gelebilecek en kötü şeyden yani ölümden korumayı hedeflerken aynı zamanda biyo-etik gibi oluşumlarla hayat üzerinde çelişkili bir hâkimiyet kurmaya çalışmaktadır. Badiou'ya göre bu çelişkiyi en iyi anlatan öjeni ve ötenazi kavramlarıdır. Etik, günümüzde ki gibi statükonun zoru altında, Kötü'nün mutabakatının bir temsili olduğu sürece hem muhafazakâr düşüncenin hem de imkânsızlığın bir temsili olmaya devam edecektir. Badiou için günümüzde etik, en başta insan ve canlı varlıkların haklarıyla ilintili olarak Kötü - İyi ayrıştırmasından hareket etmekte ve kavramın içeriği Kötü'den türetilmekle birlikte ölüm gibi son noktadan giriş yapmaktadır. Diğer taraftan Öteki'ne saygı ve hoşgörü adı altında farklılıkların zaten var olan şeyler olduğunu göremeyen etik aynılığı inşa etmekte, insana biri olma sıfatıyla kendi varlığını nasıl aşacağına dair rehberlik edememektedir. Bu noktada günümüzdeki etik anlayışa ilişkin sorun, insan için olması gerekenin ne olduğu sorusuna, farklılara kayıtsız kalan bir meşruiyet düzeyinde cevap verememesidir. Kötülük'e karşı dünyayı soyut bir yasanın egemenliğine tabi tutmayı reddeden Badiou için gerçek içeriği ölüme karar vermektan ibaret olan İyi yaşama etiğine karşı ve hiçlik arzusuna karşı, aşkı doğuran her karşılaşma, her bilimsel, her sanatsal icat ve özellikle özgürleştirici siyaset, imkânsızın imkânını ilan etmeye yani hakikatin tezahürüne muktedirdir (Badiou, 2013c). Badiou'ya göre koşullar ne olursa olsun hakikat, aşkta, bilimde, sanatta ve siyasette insanı ölümlü ve sonlu varlığı ile özdeşleştirmek yerine özneleşme kapasitesi ile ölümsüzleştirmenin zeminini kurar. Hakikat kavramı Badiou'da özgün süreçlere denk düşer. Bu nedenle de hakikatin içeriksel değil biçimsel nitelikleri mevcuttur (Türk, 2013, s. 284). Bu biçimsel alanların her biri aynı zamanda felsefenin dört koşulunu ya da türsel usulünden birini tanımlamaktadır (Hallward, 2013, s. 140). Bu alanlar: Aşk, sanat, bilim ve siyasettir, ayrıca bu dört alan "*bireysel ya da kolektif biçimleriyle öznenin olası kertelerine*

karşılık gelirler” (Hallward, 2013, s. 140). Bu koşullar insan hayvanı bir özne olmaya ve bir hakikatin oluşumuna çağırır (Badiou, 2013c, s. 50). Her insan hayvanın, koşullara bağlı olarak ve verili bir tekil hakikate katılarak, bilimde, aşkta, sanatta ve siyasette hakikatlerin üretilmesine dâhil olabileceğini belirten Badiou şöyle demektedir; *“bence bütün hakikatler bu evrensel adlardan birine (...) aittir. Ancak (...) kültürel görecelik temeli üzerinde bir ‘etik’ inşa etmeye kalkıştık ve bunun için korkunç bir tarihsel bedel ödeyeceğiz. Çünkü buna kalkışmak, salt olumsal bir durumun bir Yasa kurabileceğini zannetmek demektir”* (Badiou, 2013c, s. 41). Ayrıca Badiou için ne kadar hakikat varsa o kadar özne ve ne kadar hakikat usulü varsa da o kadar öznellik tipi vardır. Yani tek bir özne yoktur. İnsan hayvanın, bilimsel, sanatsal, aşkî ve siyasi öznellik tiplerinden birine dâhil olacağını belirten Badiou’ya göre genel anlamda etik diye bir şey yoktur, sadece bir şeyin etiği (bilimin, sanatın, aşkın ve siyasetin) vardır (Badiou, 2013c, s. 41). *“Tek sahici etik, hakikatlerin etiğidir – daha doğrusu tek etik, hakikat süreçlerinin, dünyaya bazı hakikatler getiren emeğin etiğidir”* (Badiou, 2013c, s. 41). Egemen konumdaki ahlakçı ortodoksinin biçimlendirdiği günümüz etik anlayışına yönelik çağdaş bir meydan okuma olarak nitelendirilebilecek (Hallward, 2013, s. 163), Badiou’nun “hakikatler etiği”, çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir.

2. BÖLÜM

ALAIN BADIOU'DA ETİK

Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle Badiou'nun "etik ideolojisi" olarak nitelendirdiği, durumların tekilliğini göz ardı eden ve evrensel bir takım kabullerle ortaya konulan günümüz etik kavramının, insanın neliği noktasında yarattığı problemlere yer verilmiştir. Etik kavramının genel olarak insanın doğal hakları öğretisiyle ilgili görülmesine ve bu yolda ilerlemesine Badiou'nun getirdiği itirazlar irdelenmiştir. Özellikle de insan hakları öğretisinin insanı neden bir kurban anlayışına indirgediği üzerinde durulmuştur. "Etik ideolojisi"nin neden olduğu hem toplumsal hem de siyasal varyantları radikal bir şekilde eleştiren Badiou'ya göre bu varyantlar, insan hakları alanıyla bağlantılı olarak iki yönlü çıktı vermektedir. Bunlardan ilki, insani müdahaleler adı altında yapılan şekilsiz "demokrasıcılık"tır. Bir diğeri ise etik kavramının farklılıklara, Öteki'ne hoşgörü adı altında biçimlenerek kültürel göreceliğe kapı aralamasıdır. Verili bir insan doğasına sıkıştırılan etik kavramının siyasi boyutu olarak insan hakları öğretisinin gösterilmesi ve bu noktada Kötü'ye, Kötülük'e ilişkin tanımların hukuksal boyutta yapılması, Badiou açısından siyaseti, üzerinde mutabık kalınan muhafazakâr bir etik anlayışına tabi kılmaktır. Oysa etik kavramına ilişkin bu türden düşünsel eğilimleri dini ya da ahlaki vaazların birer çeşitlemesi ve en kötü haliyle de ölüm dürtüsünün şekillendirdiği bir muhafazakârlık olarak gören Badiou'nun asıl arayışı, insanın bazı sonsuz hakikatlere girme yeteneğini olumlayan bir etik anlayışıdır. Zaten bu arayış da çalışmanın ana konusu olan siyaset ve etik ilişkisini kuran bir düzlem yaratmaktadır. Çünkü insanı aciz bir yapıya indirgeyerek Kötülük ve ölümden koruyan bir etik anlayışının yerine koyulabilecek yeni bir şeyin gerekliliğine inanan Badiou, için yaşamın yeni bağlarını kurmak hem etik hem de siyasi bir meseledir (Badiou, 2013c).

Bu nedenle ikinci bölümde, Badiou'nun, düsturu hakikatlerin gelişimine tabi olan ve olay felsefesiyle şekillenen bir etik anlayışı nasıl inşa ettiği anlatılacaktır. Badiou'nun hakikatler etiği dört temel hakikat üzerinden gelişmektedir; sanat, bilim, aşk ve siyaset. İşte hakikatin kendini gösterdiği dört alandan biri olan siyasetin de etikle kurduğu ilişki, Badiou'nun kuramında, aslında hakikatle kurulan bir ilişkiye

karşılık gelmektedir (Badiou, 2013c, s. 91). Ancak bu bölümde Badiou'nun kendine özgü bir terminolojiyle ortaya koyduğu hakikatler etiğinin biçimsel bir tanımlamasını yapmadan önce, söz konusu terminolojiye ilişkin kavramlara, özellikle de hakikate dair görüşlerine yer verilecektir. Çünkü böyle bir başlangıç yapmak, hem hakikatler etiğinin anlaşılmasında hem de Badiou'nun içeriği politik olan etik anlayışının siyasetle ilişkisini açıklığa kavuşturmakta büyük önem taşımaktadır.

2.1. Hakikat ve Hakikatler Etiği

Alain Badiou, günümüz etik anlayışına getirdiği eleştirilerle her ne kadar etik kavramının içini boşaltsa da “*Aristoteles'ten sonra bu kelimeyi makul bir biçimde kullananlar uzun ve onurlu bir gelenek oluşturuyor*” diyerek (Badiou, 2013c, s. 50), etik kelimesine yine de sahip çıkmakta ve etik kavramını hakikatler etiği olarak, olay, durum, varlık, özne, sadakât ve hakikat kavramlarıyla yeniden şekillendirmektedir (Badiou, 2013c, s. 50-63). Bu nedenle Badiou'nun hakikat, olay, durum, varlık, özne, sadakât kavramlarını sistematik bir biçimde yeniden formüle edişi dikkatli ve ayrıntılı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir (Hallward, 2013, s. 163).

Badiou, hakikat kavramını döngüsel bir biçimde tanımlamaktadır (Badiou, 2013c, s. 50-53). “*Hakikat, hem olay'ın açığa vurduğu veya olay'dan çıkarsanan bir varsayıma, hem öznelerin ürettiği bir sürece ve hem de sürecin bir aşamasında durumu dönüştürücü bir güce karşılık gelecek şekilde kullanılmaktadır*” (Türk, 2013, s. 283). Badiou hakikati kendisine göre hareket etmemiz beklenen yani uğruna eyleme geçmemiz gereken önceden verili aşkın bir norm olarak değil, bir üretim olarak tasavvur etmektedir (Saraç, 2013, s. 90). Badiou bu noktaya şöyle bir açıklık getirmektedir;

Belli bir anda, türsel bir usulün, bir hakikat - usulünün aktörleri onun [hakikatin] ne olduğundan kesinlikle habersizdirler, onu bilmezler. Bu çok önemli bir noktadır. Demek ki hiç kimse, hakikati *bildiği* için, onun nasıl bilinmesi gerektiğini belirleyecek kişi olduğunu söyleyecek konumda değildir, zira hakikat kendi kendisinin üretimine bağlıdır (Badiou, 2013c, s. 114).

Badiou'ya göre hakikat özel bir sürecin sonucu olarak üretilmekte ve bu süreç hakikat süreci olarak adlandırılmaktadır. Tüm diğer süreçler gibi bu süreç de bir dizi açıkça tanımlanmış kavramı, eylemi ve kararı içermektedir (Saraç, 2013, s. 90). Bu

nedenle öncelikle Badiou'ya göre hakikat nedir? Hakikat sürecinin ilk adımı nasıl atılmaktadır? Sorularının cevabına yer verilerek, hakikatin üretim koşullarının irdelenmesi gerekmektedir.

Badiou için hakikat ne bir denkleştirme ne de bir yapı değildir (Badiou, 2015c, s.126). Hakikat, “*Rastgele bir biçimde bir noktadan kaynaklanan sonsuz bir süreçtir*” (Badiou, 2015c, s.126). Bir hakikatin sonsuzluğunu Badiou şöyle açıklamaktadır, “*Bir hakikatin sonsuzluğu, söz konusu hakikatin yerleşik bilgilerle basit ve saf özdeşlikten sıyrılmasını sağlayan şeydir*” (Badiou, 2013a, s. 21). Bir hakikatin sonsuz çalışması onun türeyimsel bir usulüdür ve bir özne olmak da bu türden bir usulün yerel ve de etkin bir boyutu olmaktır (Badiou, 2006, s. xiii). Diğer taraftan bir hakikat, eylemini sürdürdüğü boşluk itibariyle öznenin ilkesidir. Bir hakikat mevcudiyet değil, eylemdir (Badiou, 2015c, s. 131). Badiou hakikat kavramıyla metafiziğin bize devrettiği hakikati değil, dünyanın mevcut halini dikkate alarak yeniden kurulabilen bir hakikati kastetmektedir (Badiou, 2016b, s. 21). Bu nedenle Badiou için hakikat, her şeyden önce yeni bir şeydir (Badiou, 2001, s. 249). Ancak yeni bir şey olarak hakikat bilgidен de ayrılmaktadır (Badiou, 2006, s. 328). Çünkü bir hakikat özü itibariyle bilinemez olma özelliği ile bilgi biçimleri arasında bir delik oluşturmaktadır (Badiou, 2009b, s. 699). Bir durum içerisinde bilginin temel işlevi, muhakeme ve sınıflandırmadır, tekrarlanan ve aktarılan şey olarak bilgiyi hakikatten ayırt eden de budur (Badiou, 2006, s. 328; 2016b, s. 29). Çünkü hakikatin olaya dayalı ve farklı türdeki doğası ansiklopedik bilgi sıralanışının ve içeriğinin bütünüyle dışındadır (Badiou, 2015b, s. 26). “*Ansiklopedi, bilgide delik açan hakikatin değil bilginin bir boyutudur*” (Badiou, 2015b, s. 26). Badiou'nun, “bilgi ansiklopedisi” olarak kullandığı tabir, verili duruma içkin olan bilgiye karşılık gelmektedir ve hakikatten ayrılmaktadır (Türk, 2013, s. 275). Çünkü bilgi tikeli açıklarken, hakikat türsel boyutuyla düşünceye yargı olarak değil gerçek bir süreç olarak sunulmaktadır (Badiou, 2016b, s. 29 ve Türk, 2013, s. 275). Bu noktada doğru ve hakikati de birbirinden ayıran Badiou için doğru (veridical), ansiklopedik bir bilgiye cevap verebilir nitelikte olmasıyla birlikte, “bir bilgi tarafından kontrol edilebilen olarak”, durumun bir parçasıdır. Bir durumun sonsuz parçası olan hakikat, doğrudan bu noktada ayrılmaktadır (Badiou, 2006, s. 332-333). Badiou, *Varlık ve Olay* (2006) adlı eserinde her durum içinde durumun diline bağlı bir bilgiler ansiklopedisi olduğunu ileri sürmekte, hakikat de bu ansiklopedide bir delik açarak kendini ondan çıkartan

bir yenilik köşegeni olarak ortaya çıkmaktadır (Badiou, 2013c, s. 131). Yani “*Hakikat sürecinin ilk adımı, mevcut olandan farklı olan olarak tanımlayabileceğimiz yeniyi fark etmektir*” (Saraç, 2013, s. 90). Badiou için hakikatin yeni bir şey olması ile ilgili temel mesele, hakikatin ortaya çıkışı yani “oluşu” meselesidir. Hakikat sürecinin başlaması için tekrardan başka bir şey olmasına yani mevcut bilgi durumunda “olandan” başka bir şeye ihtiyaç vardır. Olanın tekrarından başka bir şey yaratan hakikatin bu yeniliğinin teyit edilmesi için, “*ortada bir eklenti olması gerekir*” (Badiou, 2016b, s. 29-30). Yani bir hakikati düşünebilmek için, mevcut bir şeyin biçimi ile bu biçimden kopan şeyin beraberce ortaya çıktığı noktanın tespit edilmesi gerekir (Badiou ve Roudinesco, 2013, s. 28). Bir rastlantıya bağlı olan, öngörülemez ve hesaplanamaz bu noktanın eklentisini Badiou “olay” kavramıyla karşılamaktadır (Badiou, 2016b, s. 30). Badiou’nun olayla başlayan hakikate ilişkin düşünceleri şöyledir;

Heidegger’e göre, hakikat örtü açmadır. Althusser’e göre kurallı bir üretilimdir. Bana göre bir olay tarafından açılan ve sonsuz bir türeyimsel küme inşa eden bir süreçtir. Lacan’a göre, konuşmanın Öteki’ne emanet edilmesidir. Yani hakikat düşünce ile nesne arasındaki doğru bir ilişkiden başka bir şeydir. (...) Düşünce ile gerçek arasında bir delik, bir uçurum, bir boşluk vardır diyelim. Hakikat herşeyden önce bir ayrılığın, bir kaybın ya da bir boşluk açılışının sonucudur. Örneğin, Heidegger’e göre hakikat bir unutuş yapısı içinde ortaya çıkar. Hakikatin tarihi varlığın unutuluşunun tarihidir. Bana göre, hakikat bir olayla başlar, ama bu olay her zaman ortadan kaybolmuş ya da yok olmuştur; ona dair hiçbir bilgi olmayacaktır. Dolayısıyla olay hakikatin gerçek ve namevcut nedenini oluşturur (Badiou, 2016b, s. 50).

Bir hakikat yalnızca onu destekleyen düzenden bir kırılmayla mümkündür ve Badiou hakikati başlatan bu tür kırılmalara olay adını vermektedir (Badiou, 2006, s. xii). Yani olaysal bir eklenti, olanın ötesinde olma özelliği ile “*tekrarı kesintiye uğrattığı için bütün yeniliği içinde bir hakikat ortaya çıkar*”tır (Badiou, 2016b, s. 30). Çünkü olay hayatın olağan akışı içinde bir kesinti yaratarak, durumun bütün normal yasaları tarafından dışlanmaktadır (Badiou, 2013c, s. 51). Olay mevcut durum içinde vuku bulmasına rağmen duruma ait değildir ve durumun kurumsal bilgisiyle kavranamaz. Çünkü mevcut bilgimiz tekrarlanan yaygın şeylere aittir ve olay hali hazırda bildiklerimize meydan okur (Saraç, 2013, s. 90). Bu özelliği ile olay, dünyanın yasalarından çıkarsanamayan ve dünyanın sıradan seyrinde gerçekleşen yerel bir kopuş, bir kırılma anıdır (Badiou, 2015d, s. 57). Örneğin, “*Aiskylos’la birlikte teatral Tragedya’nın ortaya çıkışı; Galileo’yla birlikte matematiksel fiziğin zuhur edişi; bütün bir hayatı değiştiren bir aşk karşılaşması; 1792 Fransız Devrimi*” (Badiou, 2016b, s. 30) ve ayrıca “*Çin’deki Kültür Devrimi*”

(Badiou, 2013c, s. 51), “*Fransa’daki Mayıs 68*” (Badiou, 2015d, s. 59) Badiou’ya göre birer olaydır. Badiou olayın tanımlanabilmesi için karar verilemezlik kriterini önermektedir. Yani “*Halihazırda sahip olduğumuz bilgilerle herhangi bir yeniliğin mevcut duruma ait olup olmadığına karar veremiyorsak veya yeniliğin ortaya çıkışını öngöremiyorsak yeni bir şeyin olduğunu söyleyebiliriz*” (Saraç, 2013, s. 90). Badiou her olayın karar verilemez kavramına bağlı olduğunu şöyle açıklamaktadır;

“Bu olay duruma aittir” cümlesini ele alalım. Yerleşik bilgi kurallarını kullanarak bu cümlenin doğru mu yanlış mı olduğuna karar vermek mümkünse, o zaman mahut olay olay değildir. Ortaya çıkışı durum içinde hesaplanabilir. Burada bir hakikat başlıyor dememize izin veren bir şey yoktur (Badiou, 2016b, s. 30).

Yerleşik bilgi ve kanaatler kullanılarak bir yargıda bulunulabiliyorsa, karar vermek mümkünse o zaman Badiou’ya göre söz konusu olay, olay değildir. Diğer bir deyişle, olayın ortaya çıkışı durum içinde hesaplanabilir ise olay denemez ve burada Badiou için bir hakikatin vuku bulması veya hakikat başlangıcı söz konusu değildir. Oysa bir olayın bir duruma ait olup olmadığına karar verilemiyorsa, bir olayın gerçekleşmiş olduğu söylenebilir ve bu söylem kararıyla olay başlamaktadır (Badiou, 2006, s. 181-182). Başka bir ifadeyle de, hakikat, olayın gerçekleşmiş olduğunu söyleme kararıyla yani hakikat aksiyomuyla başlamaktadır (Badiou, 2016b, s. 30). Yani bir olayın olduğunun beyanı, yeni bir doğrulama, büyük bir “evet”, daha önce olanaksız olan bir şeyin mümkün olduğu yönünde bir olanaklılık vaat ederek, bir hakikat süreci başlatmaktadır (Badiou, 2015d, s. 61). Badiou, bir hakikat sürecinin “*Bundan böyle durumla, durumun olaysal (événementiel) eklentisi perspektifinden ilişki kurma kararından*” kaynaklandığını belirtmekte ve buna sadakât demektedir (Badiou, 2013c, s. 51). Badiou sadakât sözcüğünü kendi felsefi jargonunda alışıldık bağlamından farklı bir şekilde kullanmaktadır. Badiou için sadakât kelimesi, rastlantısal bir karşılaşmadan zorunlu görülecek kadar sağlam bir oluşuma geçişi ifade etmektedir (Badiou ve Truong, 2011, s. 42). Sadakât kavramında göz ardı edilmemesi gereken bir nokta, olayın içerisindekiler için sadakâtın, devlet ve benzeri bir kurumsallaşmaya dönüşme riskini içinde taşımasıdır. Fakat o zaman sadakât olayın yeniliğini görelî hale getiren bir rol oynamış olacaktır. İşte tam da bu noktada hatırdaki tutulması gereken önemli bir ayrıntı devreye girmektedir ki o da olayın verili bir durum içinde ortaya çıkmadan önce, durumun içinden bakılıp değerlendirildiğinde düşünülemez ve gerçekleşemez olduğudur. Yani durumun verili bilgisi içinde “imkânsız” olan olay, duruma göre yeniliğini korumasıyla ayırt

edilmektedir (Türk, 2013, s. 257). Bu nedenle “*Sadakat, yani bir hakikate bağlılık; çıkar gözetmeyen bir coşku, zorlayıcı bir iş ya da davaya kendini bütünüyle verme, bir yücelme, bütün önemsiz, özel ya da maddi kaygıları aşan bir şeyin ardına düşme hissi*” olarak tanımlanabilir (Hallward, 2013, s. 139). Bu noktada Badiou için her hakikat, bir olay tarafından askıya alınmış, yerleşik bilgilere indirgenemeyen ve sadece bu olaya sadık olanların faaliyetleri tarafından belirlenen sonsuz bir üretilerdir (Badiou, 2015b, s. 77). Badiou’ya göre bir olaya sadık olmak demek, bu olayın eklendiği durumun içinde, durumu olaya göre düşünerek hareket etmek ve bir olayın neticelerini kabul ederek değişimin öznesi hâline gelmektir (Badiou, 2013c, s. 51; 2015d, s. 61). Badiou’nun, olayın neticelerinden kastettiği; “*olanaksız olanın farklı olanaklılık biçimlerini geliştiren, dünyadaki somut bir süreçtir. Yine bu yüzden adeta mutluluğun icra gücüdür*” (Badiou, 2015d, s. 61). Badiou’ya göre bu süreç olaya sadakât olarak adlandırılmakta ve aynı zamanda insan hayvanı kendisi için yeni bir varlık tarzına karar vermeye yönelterek durum içinde yeni bir davranma biçimi icat etmeye zorlamaktadır (Badiou, 2013c, s. 51; 2015d, s. 61). Burada “*Zorlama, bir hakikatin, ne denli tamlıktan uzak olursa olsun, neyin var olduğunun değil, eğer hakikat tamamlanacak olursa ne olmuş olacağının bilgisini öngörmeye izin verdiği nokta*” olarak düşünülmelidir (Badiou, 2009b, s. 702).

Olay durumun içinden bakıldığında karar verilemez olandır ve olayın karar verilemez oluşu, olayın öznesinin ortaya çıkışını teşvik etmektedir. (Badiou, 2016b, s. 30). Badiou’ya göre özne bahis şekline bürünen şu cümleyle kurulmakta ve ortaya çıkmaktadır, “*Bu olay olmuştur, benim ne değerlendirebileceğim ne kanıtlayabileceğim ama sadık kalacağım bir şey bu*” (Badiou, 2016b, s. 30). Özne kendi iradesinden başka bir dayanağı olmayan bir karar vermekte ve bu olumlamaya sadık kalarak hakikat sürecini başlatmaktadır. Diğer bir deyişle, özne kararına bağlanarak dünyayı karar öncesinden farklı bir yer haline getirmektedir (Saraç, 2013, s. 90). Olay öncesi bir öznenen söz etmek mümkün olmamakla birlikte (Badiou, 2016b, s. 31), herhangi bir birey bir hakikat sürecine dâhil olarak özneye dönüşebilmektedir (Saraç, 2013, s. 90). Badiou’ya göre özne en başta karar verilemez bir olayın olduğuna karar verme riskini üstlenerek olayı sabitleyen şeydir (Badiou, 2016b, s. 31). Özne tam da tekilliğin, olayın ve hakikatin ussal olarak düğümlendiği nihai nokta olarak tasavvur edilmektedir. Özne bir hakikatin yönlendirme protokolü olup, hakikat ile özne mutlak surette birbirine bağlıdır

(Badiou, 2015d, s. 80). Öte yandan Özne *“bütünüyle dünyanın yasalarının öznesi değildir zira neticelerinin kendisi bir olaydan türer ve olay dünyanın olağan düzeninden bir kopuştur”* (Badiou, 2015d, s. 62). Badiou için ancak bir hakikat usulünün öznesinden bahsedilebilir (Badiou, 2015c, s. 13). Bu özne, *“tekildir / benzersizdir”* (Badiou, 2015d, s. 41). *“Çünkü bir hakikat içinde onu kuran her zaman bir olay”* vardır (Badiou, 2015d, s. 41). Bu bağlamda özne soyut da değildir. *“Başka bir ifadeyle, bir özne hem mümkün ussallığın bir yeri hem de olayın hakikat noktası diye adlandırılabilir şeydir”* (Badiou, 2015d, s. 41). Badiou için özne hiçbir şekilde deneyimin anlamının örgütleyicisi değildir ve özne nadirdir. Bu haliyle özne insan hakları kavramının ve günümüz etik anlayışının var kabul ettiği evrensel soyut öznesine karşıt bir sunumdur (Badiou, 2006, s. 391-392). İşte *“Genelde etik diye bir şey yoksa, bunun nedeni onu kendisine kalkan edecek soyut bir Özne'nin yokluğudur”* (Badiou, 2013c, s. 50) diyen Badiou için özne, *“Tüm olumsuzluğu ve tahmin edilemezliği ile bir hakikat-Olayı'nın gerçekleştiği yer ve ânda, Hakikat'ini bu Olay'ın oluşturduğu bir Durum bünyesinde izlerini arayarak bu Olay'a sadakatini göstermesi için (...) vardır”* (Badiou'dan Aktaran Žižek, 2007, s. 193). Badiou'ya göre bu, koşulların özne haline gelmeye yönelttiği türden hayvanlardan ibaretiz anlamına gelmektedir. Yani Badiou varoluşun önemli bir kısmında hayvan olduğumuzu kabul etmekte bunu da *“insan hayvan”* deyişiyle sık sık dile getirmektedir. Badiou'ya göre insanın varoluşunun önemli bir kısmı hayvani varoluş içinde yakalanmış, hacedilmiştir. Badiou için bu bir değer yargısı oluşturmaz. Ancak eğer hakikat usullerinden söz edilecekse, başka bir şeyden bahsedeceğimiz anlamına gelir. Badiou'nun bu başka şey olarak nitelendirdiği, hayvani evren içinde salt insana özgü olan şeydir. Badiou kendini, insandaki hayvanlığı önyargı nesnesi olarak gören klasik ahlakçılardan ayırmakta ve insanın ne ölçüde hayvan olduğunu hatırlatan her şeye şefkâtle yaklaştığını belirtmektedir. Bu düşünceyi kendi maddeciliğinin bir parçası olarak gören Badiou için insanlar yetenek sahibi hayvanlardır. Badiou'ya göre bizi nelerin oluşturduğu açısından bakıldığında, maddeden başka bir şey yoktur. Bir hakikat usulü de maddiliğin yakalanmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle de bu tikel hayvan bazen inayet yoluyla düşüncenin hayvansallık düşüncesine indirgemeyi başaramadığı bir hakikate yakalanır (Badiou ve Hallward 1998, s. 128). Bu yakalanış insanın özneleşme yönünde attığı bir adımdır. Dolayısıyla Badiou'da özne, insanın olduğu bir şey değil, haline geldiği, kendini bir durumda algıladığı ve olaya sadakâtle şekillendirdiği, oluş

halindeki şeydir (Critchley, 2010, s. 55). Oysa günümüzde etik barbarca olanın ne olduğunu ortaya koyarak, Kötü'yü ortadan kaldırmaya çalışan ve bunu da siyasi yargı vasıtasıyla yükümlülük haline getiren bir araç konumunda olup, önsel bir Kötülük anlayışı ve mutabakatıyla soyut, pasif, dokunaklı bir yapıya sahip olduğu varsayılan, önceden verili genel bir insan öznesi koyutlamaktadır. İşte Badiou bu anlayışın varsaydığı genel insan öznesinin karşısına tekil hakikatlerin öznesini çıkartmakta ve bu öznenin İyi'den önce adlandırılmış bir Kötü'den korunmaya değil, bir olaya ardışık hakikat ve sadakât düşüncesine ihtiyacı olduğunu belirtmektedir (Badiou, 2013c, s. 23-51). Badiou bunu şöyle ifade etmektedir;

(...) bir özne'nin bir şeyin olmuş olmasına, 'olan' içindeki bildik kaydına indirgenemeyen bir şeyin olmuş olmasına ihtiyacı vardır. Gelin bu eklentiye olay diyelim ve hakikat değil sadece kanaatler meselesi olan çoklu-varlık ile bizi yeni bir varlık tarzına karar vermeye zorlayan olay arasında bir ayırım yapalım (Badiou, 2013c, s. 51).

Badiou'ya göre sadece belli koşulların bir özne olmaya yani bir özne oluşumuna girmeye çağırdığı belli türde bir insan hayvan vardır. İşte bu belli türde insan hayvan, belli bir anda, sahip olduğu bedeni ve tüm yetenekleri ile hakikatin yoluna koyulmasını mümkün kılmaya çağırılır. Badiou bu çağırışı, insanın henüz olmadığı ölümsüz olma yolunda bir davet olarak da betimlemektedir. (Badiou, 2013c, s. 50). Özne için bir hakikat sürecine dâhil olmak demek, insanın hayvansal tarafının çıkarları etrafında şekillenen gündelik hayatın sınırlarını aşması ve hakikatin yaratıcısı olarak ölümsüzlüğe ulaşması demektir (Saraç, 2013, s. 90). Badiou, *"birini bir öznenin oluşumuna çağıran her neyse, onun, fazladan bir şey, durumlar ve durumların içindeki alışılmış davranış biçimleriyle izah edilemeyecek şekilde ortaya çıkan bir şey olduğunu varsaymamız gerekir"* diyerek (Badiou, 2013c, s. 50-51), hem olay kavramını hem de özne oluşumunu, hakikatin koşulları için vazgeçilmez görmektedir (Badiou, 2013c, s. 51).

Badiou'ya göre hakikat, hem tekil hem de evrenseldir. Tekildir, çünkü bir olayın saptanmasını ve ona sadık kalınmasını içeren tekil bir sürecin sonucudur. Hakikat evrenseldir, çünkü herkesin hizmetindedir (Saraç, 2013, s. 90-91). Bu noktada Badiou'nun evrensel olana ilişkin düşüncesi hakikatin ta kendisidir de denilebilir. Başka bir deyişle Badiou için hakikat ve evrensel aynı şeydir. Çünkü Badiou'nun hakikat kuramında evrensel olan, tikel değildir, tekil olandır. Evrensel ya da hakikate ait bir süreç, elde bulunan bütün bilgide bir kırılma yaratmaktadır. Bu

kırılma, evrensel olanın hiçbir şekilde hesaplanabilir, betimlenebilir ve bilinebilir bir yapı olmadığı anlamına gelmektedir. Badiou için bilinebilirlik içinde tasvir edilen kavramlarla birleştirilen her şey tikeldir, “özgül”dür (Badiou, 2009a, s. 38). Ancak bir durumda süreç boyunca işlemesine rağmen hiçbir kavramsal betimlemeyle tanımlanamayan her şey de tekildir. Yani her evrensellik bir tekilliktir. Çünkü tekillik herkese ait olan tek niteliğe karşılık gelmekte, her türlü farklılığın ötesinde evrensel olana işaret etmektedir. Tikel olanın evrensel olması Badiou için mümkün değildir. Günümüzde tikelliklere karşı saygı gösterilmesi gerektiği düşüncesi neredeyse evrensel bir kurala dönüşmüş olsa da Badiou için bu oldukça tutarsız bir düşüncedir. Çünkü tikelliklere saygı gösterme fikrinin, evrensel bir değer ve kabul görmesi için öncelikle İyi ve Kötü tikel olma biçimleri arasında bir ayrımın yapılabilmesi gerekir. Başka bir deyişle betimlenebilir kavramlar arasında bir hiyerarşi oluşturmak gerekir ki bu da farklılıkları kutsamak anlamına gelir. Tekil olanın evrensel olandan ayrılmaz bütünlüğü, evrensel olarak hakikatin de her türlü verili tikel nitelikten arınmış olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü Badiou’ya göre insanların sahip olduğu dinsel, kültürel, dilsel veya etnik özellikleri evrensel bir hakikatin temeli olamaz. Bu noktada Badiou için dünyada farklılıkların doğal olarak var olduğunu hatırlamamız gerekmektedir (Badiou, 2009a, s. 37-41). Öte yandan bu bağlamda hakikat zaten olan değil yeni olandır. Bu yeni olanı kuracak olan da olay kavramıdır. Yani “*Evrensel olana dair ne varsa, olayda ortaya çıkar*” (Badiou, 2009a, s. 41). Olay durumların tikelliğini değil, evrensellik ile tekillik arasındaki bağlamı hedef alır. Olayın bu bağlamdaki hedefi, durumun içinden bakıldığında mevcut bilgililik açısından karar verilemez olana karar veren özneyi de kurmaktadır (Badiou, 2009a, s. 41-51). Badiou özneyi de “*elde bulunan bilginin bütünlüğünü bozan bir sürecin içinde ortaya çıktığı ölçüde, ‘düşünme’ olarak*” nitelendirmektedir (Badiou, 2009a, s. 37). Bu noktada evrensel olanın temel unsurlarından birinin de “düşünme” olduğu söylenebilir. Bu “düşünme”, olaysal eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergâhta hakikat tarafından taşınarak, durumun egemen dilinden, yerleşik bilgi ve kanaatlerden içkin bir kopuş yaratmaktadır (Badiou, 2013c, s. 52). Bu nedenle Badiou’da hakikat, iletişim kodlarını dönüştürerek, fikirlerin kuralını değiştirmektedir. (Zupančič, 2005, s. 225). Dolayısıyla Badiou’nun hakikat düşüncesi, kanaatlere karşıdır (Badiou, 2010b, s. 176). Çünkü Badiou kanaatleri, hakikati olmayan temsiller ve “*dolaşımdaki bilginin anarşik artıkları*” olarak nitelendirmektedir (Badiou, 2013c, s. 58). Badiou, günümüzde kanaatin her türlü toplumsallığın ve iletişimin asli unsuru haline

geldiğini belirtmekte, zerre kadar hakikat barındırmayan, hatta yanlışlık içeren kanaatleri ve iletişimsel etik anlayışını şu şekilde eleştirmektedir (Badiou, 2013c, s. 59);

Artık kanaatler toplumsallığın çimentosudur. İstisnasız bütün insan-hayvanları ayakta tutan şeylerdir, başka türlü iş göremeyiz: Hava durumu; son filmler; çocuk hastalıkları; düşük ücretler; hükümetin kötülüğü; tuttuğumuz futbol takımının performansı; tatiller; eve çok uzak ya da yakın yerlerde yapılan gaddarlıklar; Cumhuriyetçi okul sisteminin başına gelen aksilikler; bir hardrock grubunun son albümü, kişinin ne denli hassas bir ruhu olduğu; çok fazla göçmen olup olmadığı; kurumsal başarılar; küçük faydalı reçeteler; en son nelerin okunduğu; ihtiyacımız olan şeyleri iyi bir fiyata bulduğumuz dükkânlar; arabalar; (...)... Bütün bunlar Şehrin hayvanları arasında dolaşmazsa biz sefil yaratıkların hali nice olur? Kendimizi hangi kasvetli sessizliğe mahkûm etmiş oluruz? Kanaat her türlü iletişimin asli malzemesidir. Bugün iletişim teriminin sahip olduğu ayrıcalığın hepimiz farkındayız ve kimilerinin onda demokrasi ve etiğin temelini gördüklerini biliyoruz. Evet, sık sık önemli olanın “iletişim kurmak” olduğu, her etiğin “iletişimsel etik” olduğu ileri sürülüyor. “İletişim kuralım, iyi güzel de neyi ileteceğiz?” diye soracak olursak cevap kolaydır: Kanaatleri, bu özel çokluğun, insan-hayvanın, çıkarlarının inatçı belirlenimi içinde araştırdığı bütün çokluklar alanıyla ilgili kanaatleri (Badiou, 2013c, s. 59).

Badiou’ya göre tek görevi iletilebilir olmaktan ibaret kanaatler; “*doğru ile yanlışın aşâğısında*” olup, iletişim yalnızca kanaatlere uygundur (Badiou, 2013c, s. 59). Hakikat sürecinden kaynaklanan gerçek, iletilen bir şey değildir. Badiou bu noktada Jürgen Habermas’ın sosyoloji, dilbilim, antropoloji gibi belli başlı disiplinleri tartışarak ele aldığı ve sosyal bilimlere dilbilimsel kavramlarla buluşturduğu “*İletişimsel Eylem Kuramı*”na (Habermas, 1991), eleştirel bir gönderme yaparak şöyle demektedir; “*Habermas ‘demokratik’ rasyonaliteyi, iletişimi antropolojisinin temellerine dâhil ederek genişletmeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında, ‘etik’ akımın felsefi altyapısı diyebileceğimiz şeye, Lévinas’inkinin zıttı bir konumdan katkıda bulunur*” (Badiou, 2013c, s. 59, 2. Dipnot).

Badiou’ya göre “*Hakikatlerle ilgili her şeyde, bir karşılaşma olmalıdır*” (Badiou, 2013c, s. 59). Çünkü Badiou’ya göre öznenin olmaya muktedir olduğu ölümsüzlük “*iletişimsel toplumsallığın etkileriyle kıskırtılamaz, doğrudan doğruya [Öznenin] sadakat tarafından yakalanması gerekir. Yani [Öznenin] çoklu-varlığı içinde, içkin bir kopuşun güzergahı tarafından parçalanması ve son olarak, bilgisi dahilinde olsun olmasın, olaysal eklenti tarafından çağrılması (requis) gerekir*” (Badiou, 2013c, s. 59). Çünkü Badiou için hakikat, sıradan gözlem ve deneyimleri takip ederek, başat fikirleri benimseyerek değil, dünyanın seyrinden olaysal bir eklentiyle kopmanın varoluşsal olarak duyumsanan etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle de Badiou’ya göre hakikatin, dünyanın yasalarına bir istisna teşkil ettiği

söylenbilir (Badiou, 2015d, s. 15-80). “*Kanuların dolaşımının ve iletişiminin, entelektüel fetişlerimizin en aslisi olan “kanaat/görüş özgürlüğü”nü nasıl hiçliğin en yüksek yeri haline getirdiğini görünce hakikatlere, hakikatlerin varoluşuna ve sonuçlarına dayanmak gerektiğini savunuyorum*” (Badiou, 2011c, s. 32), diyen Badiou’ya göre hakikat ve sürecini teşvik eden şey olarak olay, yerleşik kanaatlere, bilgilere ve durumun egemen diline göre hiçbir anlam ifade etmez (Badiou, 2013c, s. 59). Bu özelliğiyle de hakikat durumdan bir “kopuş”tur. (Badiou, 2013c, s. 52). Dolayısıyla, Badiou’nun hakikatler etiği, iletişim etiğinin tam tersidir (Badiou, 2013c, s. 60). Öte yandan, “*Bir hakikatler cenneti yoktur*” (Badiou, 2013c, s. 52). Badiou için hakikat durumun içinde ortaya çıkar bu sebeple de hakikat duruma içkindir (Badiou, 2013c, s. 52). Tam da bu noktada “*Hakikatin, ancak içinde varlığını sürdürdüğü durumun hakikati olduğu söylenebilir*” (Badiou, 2009b, s. 698). Bu nedenle de durum kavramı Badiou için özellikle önemlidir (Badiou, 2013c, s. 52).

Durum sadece birçokluktan ibaret değildir. Durumun ayakta tuttuğu ilişkiler ağı hesaba katıldığında birçokluğun durum içinde nasıl ortaya çıktığını anlamak önemlidir. Badiou’ya göre durum, hem varlık içinde saf birçokluk olarak, hem de görünüşü içinde aşkın bir yasamanın sonucu olarak kavranmalıdır (Badiou, 2013c, s. 13). Durumlar kendi varlıklarında saf kayıtsız çokluklardır (Badiou, 2006, s. xii). Yani Badiou’nun hareket noktası “bir yoktur” önermesi ile birlikte varlığın “boşluk” olarak adlandırabileceğimiz sonsuz ve tutarsız çokluktan oluştuğudur (Ergül, 2015, s. 64). Bu bağlamda Alain Badiou’nun temel eseri sayılan “*Varlık ve Olay*”, Badiou’nun ontolojisini anlamak için başvurulacak ana kaynaklardan biridir. Badiou’ya göre “varlık olarak varlığı” düşünmenin alanı, yani ontoloji, matematik, özel olarak da küme teorisidir. Badiou’nun “*Varlık ve Olay*” adlı eserinde hem felsefe tarihine karşı geliştirdiği eleştiriler hem de basit ve ileri düzeyde matematiksel bilgiye dayanılarak ispatlanan önermeler mevcuttur. İlgili eserin ilk metni “*Meditation One: The One and the Multiple: a priori conditions of any possible ontology*”, Platon’un Parmenides diyalogundan başlayarak tüm felsefe tarihi boyunca sorgulanan “varlık bir midir, çok(luk) mu?” sorgulamasına verilen yanıt temelinde şekillenmekte ve ilgili soruya ilişkin bir açılım eserin tamamında yer almaktadır (Badiou, 2006, s. 23; Türk, 2013, s. 240). Badiou’nun ontolojik önermesi, “varlık olarak varlık”ın arı birçokluk olduğu yönündedir (Badiou, 2015d, s. 68). Badiou varlıkla ilgili durumu şöyle açıklamaktadır;

Varlık kuşkusuz öğelerden mürekkeptir ama bu öğeler, kendileri de çokluklardan oluşan çokluklardır. Yine de bir durma noktasına varılır ama bu kesinlikle Bir değil – Bir ister istemez bir atom olacaktır – boşluktur. İşte benim varlık üzerine önermem bu. Varlığın bilinmesine gelince, önermem ontolojiyi – varlık üzerine söylemi - , arı çokluğun bilimi, “niteliksiz” ve Birsiz çokluk olarak düşünülen matematikle özdeşleştirmek. Zaten *Varlık ve Olay*, ilkinin üstüne binen ikincil bir izlek olarak, bir hakikatler teorisi geliştirir, bu hakikatlere ilişkin *biçimsel* bir teoridir: Hakikatler, her şey gibi, çokluklardır. Tekillikleri, bunların bir olaya dayanmasından oluşur, olay dağılıp giden bir çokluktur, vuku bulduğu durum içinde hiçbir temeli bulunmayan bir çokluk. Bir hakikat bir olayın sonuçlarından oluşan ve dolayısıyla temellenmemiş bir varlığa asılı çokluktur. O zaman söz konusu olan, bir hakikat diye adlandırılacak bu paradoksal ve hayli nadir çokluğun ne çeşit bir şey olduğunu anlamaktır. Bu yüzden kitap [*Varlık ve Olay*] hem bir varlık teorisini hem de bir hakikatler teorisini ele alıyor ve bunların hepsini, zaman zaman temellenmemiş bir ortaya çıkışın etkilediği arı bir çokluk teorisi çerçevesinde yapıyor. Bu bakış açısından, alttan alta işleyen duygu – ontolojik işleyiş – esas itibarıyla bilimsel anlamının (burada çokluklar matematiğinin) doğurduğu kutluluktur (Badiou, 2015d, s. 68-69).

Badiou'nun bu açıklamasından hakikat tanımının “*öze dayalı ya da içkin bir inşadan değil farka dayalı bir yaklaşım*” sergilediği sonucuna da varılabilir (Badiou, 2015d, s. 81). Badiou'nun “*Varlık ve Olay*”, adlı eseri iki alan üzerinden şekillenmektedir. Bunlardan ilki durumun bilgi düzenine bağlanan ontoloji bölgesidir. Diğeri ise onun karşısında yer alan, varlığın düzenindeki boşluktan doğan olayın meydana getirdiği hakikatin düzenidir. Bu iki düzlemden de anlaşılacağı üzere Badiou'nun felsefesi ve bu felsefeye ilişkin terminolojisi, varlık ve olay arasındaki yarılmadan doğan “yeni” bulma yolunda ısrar eden bir sunumdur. Badiou'nun felsefesinin iki temel bölgesini, bilginin bölgesi olarak adlandırabileceğimiz, kümeler kuramını model alarak yol alan ontoloji görüşü ve hakikatin bölgesi olan bir özne kuramının geliştirildiği olay görüşü oluşturmaktadır (Ergül, 2014, s. 816-817). Badiou bu iki bölge arasındaki ilişkinin nasıl konumlanacağına odaklanırken ontoloji bölgesi, Bir'in, Bütün'ün varolmamasından ve henüz düzenlenmemiş, saf ve tutarsız çokluklardan oluşmaktadır. Bu nedenle de Badiou'ya göre varlık bir değil, çokluktur. “Bir”, teolojik bir kavram olup, var değildir; var olan sadece saf haliyle çokluktur (Ergül, 2014, s. 817). Badiou'da varlık, “*Bilgi'nin erişimi dahilindeki ontolojik düzeni, deneyimizdeki niteliklere göre türlere ve cinslere ayrılıp kategorik olarak 'kendini sunan' şeyin o sonsuz çoğulluğunu anlatır*” (Žižek, 2007, s. 155). Yani ontoloji bu sonsuz çokluğu düşünmenin alanıdır (Türk, 2013, s. 241). Diğer taraftan bu saf ve çokluğun birliği ancak bir sayma işleminin (bir gibi sayma) eseri olabilir (Ergül, 2014, s. 817). Badiou'ya göre “bir”in yalnızca “bir sayma işlemi olarak” anlamı vardır ve ayrıca “bu bir sayma işlemi” ile tutarsız çokluk, tutarlı birçokluğa dönüşmektedir (Badiou, 2006, s. 24-25). Yani saf çokluk üzerine düşünen ontoloji, varlığın tutarsız çokluk hali üzerinde bir “işlem” gerçekleştirmek aracılığı ile “bir

olarak sayma” işlemini yapmaktadır. Badiou, bu nedenle de saf varlığın hem anlaşılabilir hem kavranabilir hem de sunulabilir (presented) olmasını sağlayan bu işlemi “bir olarak sayma”, “bir gibi sayma” şeklinde adlandırmaktadır. Dolayısıyla bir yoktur” fakat “bir olarak sayma” işleminin bir sonucu olarak birlik veya birleştirme kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü tutarsız çokluk olarak varlığı düşünebilmek için onu tutarlı biçimde sunma işlemi gerekmede aksi halde çokluk olarak varlık düşünülemez olmaktadır. Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta, bu sayma işleminin çokluğu bir’e indirgemeyi gerektirmeksizin, tutarsız çokluğu bir “durum” içinde tutarlılaştırmaktır (Türk, 2013, s. 241). Sayma işlemiyle, tutarsız çokluklar tutarlı bir biçime sokularak bir durumu (situation) oluşturmaktadır. Yani her tutarlı çokluk bir durumu meydana getirdiği için durum kavramı Badiou’nun ontolojisinin temel kategorisini oluşturmakta ve çokluklar daima bir durum içerisinde sunulmaktadır (presentation). Dolayısıyla doğal, toplumsal ve siyasal durumlar “bir sayma” işleminin sonucu olan tutarlı çokluklardır (Ergül, 2014, s. 817). Bir işlem aracılığı ile anlaşılır hale getirilen saf tutarsız çokluğun hâlâ çokluk olarak kavranabilmesi ve bir’den kaçınabilmesi için o işlemin “tanımlamaya” değil, “aksiyomlara” dayanması zorunlu hale gelmektedir. İşte bu nedenle tüm bu unsurları içeren matematik Badiou için ontolojinin adıdır (Türk, 2013, s. 242). Badiou için matematik varlığı betimlemez, temsil etmez, yorumlamaz veya gerçek dünyanın olgularına ilişkin bir denetim de sağlamaz. Fakat varlığın düşünülebilmesini ve varlığın saf sunumunu ancak matematik yerine getirebilir. Yani “*matematiğin kesinliği, onu telaffuz eden varlığın kendisi tarafından doğrudan güvence altına alınır*” (Ergül, 2015, s. 69). Çünkü Badiou için matematik; “*bilincin deneyimleriyle hiç ilgisi olmayan düşünme tarzıdır; gerçeklik ile hiçbir ilgisi olmayan ama harfler ile gerçeği birbirine düğümleyen düşünme tarzıdır; biçimselleştirme idealine uyduğu için boşlukla yüzleşen düşünmedir*” (Badiou, 2016b, s. 52). “Varlık olarak varlık”ın biliminin, matematik olduğunu belirten Badiou için varlığı bir’e indirgemeksizin çokluk olarak düşünülmesinin tek yolu Cantor’la birlikte matematiksel küme teorisidir. Yani küme adı altındaki meselenin, Badiou için varlık meselesi olduğu söylenebilir (Türk, 2013, s. 242).

Badiou’ya göre “bir olarak sayma” varlık açısından olagelen bir işlemdir ve ilki “üye olma” diğeri ise “kapsama” olmak üzere iki şekli söz konusudur (Yenisoy, 2015, s. 107). Bunlardan ilki durumun öğelerinin bir durum içinde sunulmasıdır

(Ergül, 2014, s. 818). Bu düzenlenişte öncelikle birçokluk başka birçokluğa ait olabilir ya da başka birçokluğun üyesi olabilir. İkinci olarak ise birçokluk başka bir çokluk tarafından kapsanabilir. Bunlardan ilki bir sunum mekanizması (presentation) oluşturmakta ve Badiou bu alanı “durum (situation)” olarak adlandırmaktadır. Bir temsil (representation) mekanizması kuran ikinci sayma işlemi ise durumun öğelerinden olmayan ama öğelerin kalıcılığını ve sabitliğini sağlayarak durumu yapılaştıran “durumun hali (state of situation)” veya meta-yapı (metastructure) olarak nitelendirilmektedir (Ergül, 2014, s. 818 ve Yenisoy, 2015, s. 107). Durumun hali, durumun öğelerinden biri değildir. Durumun hali (state of situation), durumun öğelerinin sunumunu sağlayan ve durumu temsil eden (representation) sayma ilkesidir ve bu sayma ilkesinde yapıya ait öğelerin bir bilgisi bulunmaktadır. Bu noktada durumun hali (state of situation) hem öğelerin kalıcılığını ve sabitliğini sağlamakta hem de toplumsal ve tarihsel bir gerçekliğin anlatisına dönüşmektedir (Ergül, 2014, s. 818). Badiou bir sunum mekanizması oluşturan “durum (situation)” ile bir temsil mekanizması kuran “durumun hali (state of situation)”ni yani her iki mekanizmayı gayet incelikli bir varlık analizi için çalıştırmaktadır (Badiou, 1998, s. 169). En altta saf çokluğun sunuluşuyla en baştan beri verili olan şey yani deneyimin henüz simgesel olarak yapılanmamış çoğulluğu yer almaktadır. Ancak bu çoğulluk bir “birler” çoğulluğu değildir. Çünkü henüz sayma edimi gerçekleşmiş değildir. Bir’i elde etmek için saf çokluğun “bir olarak sayılmış” olması gerekir (Žižek, 2007, s. 155-156). “Badiou, her tikel ve tutarlı çokluğu (Fransız toplumu; modern sanat, vs.) bir ‘durum’ olarak adlandırır; durum yapılanmış bir şeydir ve onu ‘Bir olarak saymamızı’ sağlayan şey de, sahip olduğu bu yapıdır” (Žižek, 2007, s. 155). Diğer taraftan bir durumun yapısının tutarlı çoklukları düzenlediği yerde, meta-yapı ya da durumun hali, bu tutarlı çoklukların herhangi bir düzenlemesini “bir olarak saydığından” daima durumun kendisini aşar (Ergül, 2014, s. 818). Yani “*temsil edici çokluk her zaman sunumcu çokluktan daha fazla güce sahiptir: temsil daima sunuma aşırıdır*” (Ergül, 2014, s. 818). İşte bu noktada, varlık’ın ontolojik yapısındaki o ilk çatlaklar da belirmeye başlar (Žižek, 2007, s. 155). Çünkü tutarlı / tutarsız çokluklar, sunum / temsil, durum / durumun hâli, meta-yapı, fazlalık, eksiklik ve boşluk diyalektiğini içermekle birlikte (Ergül, 2014, s. 818), çoklukların “bir olarak sayılmasından” önce, durumun halinin bakış açısından bakıldığında, kendi öncesindeki çokluk saf çokluk, bir değil, hiçlik olarak görünür (Žižek, 2007, s. 156). “*Dolayısıyla hiçlik, bir olarak sayma işleminden önce yani simgeleştirilişinin*

öncesindeki haliyle Varlık olarak Varlık'ın asıl adıdır” (Žižek, 2007, s. 156). Öte yandan bir durumda ona ait olup sayılan öğeler olduğu gibi mevcut duruma ait olduğu halde sayılmayan öğeler de bulunur. Bu noktada Badiou, Cantor'un kümeler kuramını ontolojisine örnek olarak almakta ve nasıl ki her kümenin sahip olduğu altkümelerden biri boş kümeysen, kümeler şeklinde yapılaşan her durumun da sunmadığı en az bir öğesinin, bir boşluk noktasının var olduğunu belirtmektedir. Çünkü bir hâkim yapının kendini sürdürebilmesi için, durumda ikamet eden belirli öğeleri dışlaması, saymaması gerekir. Bu öğeler bir şekilde durumda sunulmuş olsalar da temsilden yoksundurlar. Böylece boş küme veya boşluk olarak adlandırılan şey, bir durumun hakikati olmaktadır. İşte kararlı gibi görünen ancak durumu kararsızlaştırıp, boşluğu açığa çıkararak bu fazlalık ve eksiklik diyalektiğinde boşluk; durumdan kaçan, durumun saymadığı bir gerçek noktası ve durumun kendisinde yarılma yaratan bir deliktir. Aynı zamanda bir duruma kayıtsız olan boşluk, durumun tüm bilgisel düzeninin değişmesini sağlayarak bir istisna bölgesi olmakla hakikatin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Küme kuramını önemli kılan husus, olay sayesinde ortaya çıkan hakikatin şartlarını ve içinde dolaştığı uzamı kurmasıdır. Buradan Badiou için hakikatin, duruma ait olmayan, ona aşırı olan, durumun mantığını kökten değiştirerek, bizzat varlığı düzeyinde bilginin elinden kaçan bir kavram olduğu sonucuna varılabilir (Badiou, 2015d, s. 81 ve Ergül, 2014, s. 818-820). Ayrıca hakikatin de durum içinde gerçekleşen bir çözümlemeyi oluşturan ardışık işlemler sayesinde durumu oluşturan kümenin bir altkümesi olarak ortaya çıktığı söylenebilir (Badiou, 2009b, s. 697-698).

Toparlamak gerekirse Badiou, Cantor küme teorisinde şunu göstermeyi hedeflemiştir: bilgilerde dolaşan yüklemeler tarafından ayırt edilmeye izin vermeyen, ayırt edilemez birçokluğun var olabileceğini ve bu çokluğun türeyimsel olduğunu (Badiou, 2015d, s. 81). Türeyimsel çokluk *“hakikati hem tekil bir usûlün çoklu-sonucu hem de adlandırılabilirin alanında bir delik ya da çıkarma / eksilme (soustraction) olarak düşünmeye”* izin verir (Badiou, 2015b, s. 106). Öte yandan ansiklopedik bilginin dışında, durumun alt kümesi olarak duruma ait olana, onun öğelerinden biri olana yani herhangi bir tikel özelliğin sonucu olamayana karşılık gelen türeyimsel çokluk; *“hakikatten vazgeçmeden ve dilsel değişkenin kurucu niteliğini kabul etmek zorunda kalmadan, saf bir çokluk ontolojisini benimsemeyi olanaklı kılar”* (Badiou, 2015b, s. 106). Ayrıca Badiou'ya göre türeyimsel çokluk

kategorisi, felsefenin dört koşulunu yani bilim, sanat, aşk ve siyaseti birlikte olanaklı olacak şekilde bir araya toplayabilen bir düşünce alanının çerçevesini oluşturmaktadır (Badiou, 2015b, s. 106-107). Badiou, türeyimsellik kavramının, “*bir çokluk durumunu tamamlayan bir olayın bu çokluk durumuna içkin etkilerini izah etmek için*” işin içine sokulduğunu belirtmektedir (Badiou, 2015b, s. 107). Badiou için bu kavram “*bir durumun içinde eşzamanlı olarak yer alan kimi çoklukların statüsünü belirtir*” (Badiou, 2015b, s. 107). Dolayısıyla bu kavramdan “*duruma ait olmak için bir kimliğin, belli bir özelliğin bir sonucu olmayan bir çokluk anlaşılmalıdır*” (Badiou, 2009a, s. 53) . Çünkü bir kümenin elemanlarının toplamı ile bu kümenin elemanlarının altkümelerinin toplamı hiçbir zaman aynı değildir. Başka bir deyişle kümenin elemanlarının toplamı, bu kümenin türeyimsel kümesinin elemanlarının toplamından azdır (Kalaycı, 2011, s. 11-12). Yani, eldeki bilgilerle düşünölmeye izin vermeyen ayırt edilemez birçokluk söz konusudur ve eldeki bilginin hiçbir yüklemi bu çokluğu teşhis etmeye imkân vermemektedir (Badiou, 2015d, s. 81). Bu şu anlama gelmektedir, kümenin elemanlarının altkümelerinin toplamında “*temsil edilemeyen*” bir fazlalık söz konusu olup, bu fazlalık boş kümedir. Bu noktada kümenin sonsuzca büyütöldüğünü düşündüğümüzde ortaya bir paradoks çıkacaktır. Çünkü her şeyi kapsayan kümenin türeyimsel kümesinin elemanlarının toplamı, her şeyi kapsayan kümenin elemanlarından fazla olacaktır. Daha açık bir ifadeyle her şeyi kapsayan küme aslında her şeyi kapsamamaktadır. Yani varolduğu halde her şeyi kapsayan kümenin elemanı olmayan ve orada temsil edilmeyen şeyler vardır. İşte Badiou temsil edilmeyen bu unsuru olay olarak adlandırmakta ve bunu türeyimsel hakikat görüşünün temel kavramı yapmaktadır. Badiou’nun Cantor’un küme teorisiyle dile getirdiği aslında kendi türeyimsel hakikat görüşü olup, Cantor’un kümesini toplum olarak yorumlayarak, düşüncelerini hem hakikat kavramıyla hem de hakikat kavramının siyasetle ilgisinde genişletmektedir (Kalaycı, 2011, s. 11-12). Bu noktada Cantor’un küme teorisinin de yardımıyla Badiou’nun durum terimine yüklediği belirsizlikten iki farklı anlam da çıkmaktadır; “*Bu terim bir yandan statükoyu anlatan ‘durumun hali’ni, öte yandan da (tüm siyasal anlamıyla) Devlet’i imler – kısaca, kendi bünyesinde toplumun yapısını temsillendiren, çiftleyen bir ‘devlet / hal’ olmaksızın tek başına bir ‘toplumun hali’de düşünölemez*” (Žižek, 2007, s. 156). Bu ifadelerin hem toplumsal hem de siyasi bir tercümesini yapmak gerekirse şöyle özetlenebilir: Durumun üyeleri bir mekânda yaşayan insanlardır ve devletin ayırt edici yönü, kayıt altına aldığı yurttaşları

sınıflandırmasıdır. Yani devlet yurttaşlarla bireyler olarak değil, onları “vergi mükellefleri, askerler, sosyal güvencesi olanlar, suçlular, ehliyet sahipleri vb.” gruplandırarak ilişki kurmaktadır. Başka bir deyişle, devlet, bireyler arasındaki veya bireyler ile devlet arasındaki ilişki üzerine kurulu olmayıp, kapitalist toplumun (yani durumun) içinde zaten yapılandırılmış olan sınıflar arasındaki ayrışma üzerine kuruludur. Nitekim Marksist devlet teorisinin meziyeti de bu noktada yatmaktadır (Badiou’dan aktaran Türk, 2013, s. 245-246,). Çünkü Marks, kendini özgürleştiren insanlığa türeyimsel insanlık adını vermiş, “*Proletarya*” – “*proletarya*” adı - , *insanlığın kendi kendini olumladığı türeyimsel bir imkân*” olarak karşımıza çıkmıştır (Badiou, 2013d, s. 84). Badiou, Marks’a göre “türeyimsel” kavramının “*insanın oluş halindeki evrenselliğini*” tanımladığını belirtmektedir (Badiou, 2013d, s. 84). Ayrıca Badiou, “*Proletaryanın tarihteki işlevi bize insanın bu türeyimsel biçimini kazandırmaktır*” diyerek (Badiou, 2013d, s. 84), Marks’ta siyasi hakikatin tikellik alanında değil de türeyimsellik alanında konumlandırıldığını vurgulamaktadır (Badiou, 2013d, s. 84). Dolayısıyla siyasi hakikat, zorunluluk içeren bir yasaya tabi olma sorunu değil, “*arzu, yaratım veya buluş sorunudur*” (Badiou, 2013d, s. 85). Devlet de “bir-leştirme” işlevi görürken, aynı zamanda toplumsal bağ üzerine değil aksine bir çözümlenin veya ilişkisizliğin varlığına dayanmaktadır (Badiou, 2006, s. 109 ve Türk, 2013, s. 246). Çünkü devletin kökeninde antagonizma yoktur. Bu nedenle de antagonizma olarak boşluk ve aşırılığın diyalektiği düşünülemez. Hatta siyaset de varoluşunu bu boşluk ve aşırılıkla olan ilişkisine göre tesis eder (Badiou, 2006, s. 110). İşte hakikatler etiği siyasi içeriğini hem bu noktada hem de özellikle kendini yapılandığı durum, olay, özne, sadakât ve hakikat kavramlarıyla kazanmaktadır (Badiou, 2006). Hakikatler etiğini tesis eden terimlerden biri olan durum kavramının devleti imlemesinin, devletin niteliğine ilişkin diğer anlamını, Badiou’nun “*Varlık ve Olay*” adlı eserinin “*Meditation Nine: The State of the Historical-Social Situation*” bölümünde bulmak mümkündür (Badiou, 2006, s. 104-111). Badiou’ya göre “*Devlet, toplumsal bağ üzerine kurulmaz. Fakat ifade edeceği şey budur. Tersine bağımsızlığa dayanır, fakat bu da yasakladığı şeydir. Daha açık olmak gerekirse, Devletin ayrı varlığı sunumun tutarlılığındansa, tutarsızlığın tehlikesinin bir sonucudur*” (Badiou, 2006, s. 109). Badiou, devletin toplumu kusursuzca bir şeffaflık içinde temsil etmediğini aksine daima temsil ettiği şeye bir müdahale gösterdiğini düşünmektedir (Žižek, 2007, s. 156). Bu müdahale Badiou’ya göre kapalı bir bir-lik inşası ve bir nevi güvenlik operasyonudur (Türk, 2013, s. 246).

Ayrıca devlet “*sabitlenemeyen bir tutarsızlık noktası olarak ‘boşluğun’ durum için yarattığı ‘tehlike’ye bir cevap niteliğindedir; diğer bir ifadeyle devlet boşluk ile baş etmenin aracıdır*” (Badiou’dan aktaran Türk, 2013, s. 246-247). Boşluk kavramı ve bu kavramın yarattığı etki Badiou için önemlidir. Çünkü durumda temsilden yoksun kalan öğeler, olağan düzenin rejimini ve mantığını tam da bu boşluk noktasında cereyan eden olayla altüst etmektedir. Bir duruma kayıtsız kalan boşluk, durumun tüm bilgisel düzeninin değişmesini sağlayan istisna bölgesi olmakta ve dolayısıyla bir hakikatin ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Ergül, 2014, 819-820). Bu noktada, duruma ait olmayıp, aksine duruma aşırılığıyla durumun mantığını kökten değiştiren hakikat; durumda sunulmayan, durumun bilgisine tabi olmayan, mevcut durumun perspektifini aşan, bir durumda asla öngörülemeyen ve hesaplanamayan, durumda bilinen her şeye aşırı olan, durumdan yaratılamayan veya türetilmeyen, bir boşluk noktasında durumun tutarsızlığını açığa çıkararak durumun boşluğuna ilişkin olay aracılığıyla gerçekleşmektedir (Ergül, 2014, s. 820).

Olaya sadık kalmanın gerçek sürecini ve bu sadakatin durum içinde ürettiği şeyi hakikat olarak adlandıran (Badiou, 2013c, s. 52), Badiou’ya göre günümüzdeki yaygın düşünce, felsefeyi bir hakikat süreci olarak ele almamakta, daha çok hakikatin kaybına işaret etmektedir (Ergül, 2014, s. 823). Bu noktada Platoncu bir tutumu benimseyerek, felsefeyi hakikat sürecinin dışında düşünen görüşe kesin ve açık bir şekilde karşı çıkan Badiou, çağdaş felsefenin temel yönelimlerini üç grup altında sınıflandırmaktadır (Badiou, 2016b, s. 13). Bu üç yönelimden ilkinde, Alman romantizminden kaynaklanan yorumbilgisel yönelim adının verilebileceğini belirten Badiou için bu yönelimin düşünürleri Heidegger ve Gadamer’dir. Yorumbilgisel yönelimin temel kavramı yorumdur (Badiou, 2016b, s. 14). Yorum da, görünen dünyada kapalı olanı anlama çabasıyla “dünyanın şifrelerini çözme”nin aracıdır (Türk, 2013, s. 232). İkinci yönelim, Viyana çevresi ile birlikte doğan Anglosakson dünyada hâkim olan analitik yönelimdir (Badiou, 2016b, s. 14). Analitik yönelim geleneğinin temel uğraşısı dilin analizi olup, felsefenin amacı, anlamda uzaklaşmaya olanak tanıyan kuralları tespit ederek, anlamlı olan ile olmayan ifadeleri kesin bir biçimde birbirinden ayırmaktır (Türk, 2013, s. 232). Üçüncü ve son yönelim ise her iki yönelimden bazı unsurlar ödünç alan postmodern diyebileceğimiz yönelimdir (Badiou, 2016b, s. 14). Postmodern yönelimde felsefenin amacını, özne, ilerleme, devrim, insanlık, bilim gibi modern kategorilerin ve tümlük düşüncesinin yani

modernliğe dair kabul görmüş olguların yapıbozumuna maruz bırakılması olarak gören Badiou'ya göre her üç yönelimde ortak olan hakikat sorununun terk edilmesidir (Badiou, 2016b, s. 14-15 ve Türk, 2013, s. 232). Daha doğru bir ifadeyle bu üç yönelimde de ortak paylaşım “hakikatin reddi” ve yerine anlamlar çoğulluğunun geçirilmesidir. Badiou hakikate ulaşmanın bir felsefi ideal olarak terk edilmesinin gerisinde iki ortak temanın, “son” temasının ve “dil”in merkezi konumunun yer aldığını belirterek, farklı felsefi yönelimleri ortaklaştıran bu kabulleri dünyanın verili gerçekliğiyle fazlasıyla uyumlu görmektedir. Çünkü para ve malumat ticaretine tabi olan dünyamız, evrensel hakikat yerine anlamın çok değerliliğine dayanmakta, kültürel, dini ve milli cemaatlerin çoğulluğu da dil merkezli felsefi yaklaşımı, “cemaat ve bilgi türü kadar farklı sayıda dilin varlığı” gerçeğini takiben, dil çokluğunun tasvirine indirgemektedir (Badiou'dan aktaran Türk, 2013, s. 232). Badiou'ya göre *“eğer hakikat kategorisi görmezden gelinirse, eğer anlamın çokdeğerliliğinden başka bir şeyle asla karşılaşmıyorsak, o zaman felsefe para ve malumat ticaretine tabi bir dünyanın kendisine yönelttiği meydan okumaya asla karşılık veremeyecektir”* (Badiou, 2016b, s. 19). Badiou için, para, ürün ve imajın mübadele edildiği, az çok kurallı ve kodlanmış akışlardan oluşan bir anarşi olarak gördüğü böylesi bir dünyada, felsefenin arzusunu ayakta tutabilmesi ancak bir kesintiye uğratma ilkesi önermesiyle mümkündür (Badiou, 2016b, s. 19).

[Felsefe] Düşünceye bu sonsuz dolaşım rejimini kesintiye uğratan bir şey önerebilmelidir. Felsefe bir kesinti noktasının olabirliğini incelemelidir, bütün bunların kesintiye uğratılması için değil, hiç değilse düşüncenin kendisini bu dolaşımdan çıkarabilmesi ve kendini bir dolaşım nesnesinden başka bir şey olarak yeniden sahiplenmesi için (Badiou, 2016b, s. 19).

Badiou'ya göre böyle bir kesinti noktası felsefenin varolmasının olmazsa olmaz koşuludur (Badiou, 2016b, s. 19). Çünkü Badiou için felsefe verili olanı olduğu haliyle sunmaktan ibaret bir alan değildir (Badiou'dan Aktaran Türk, 2013, s. 232). Böylesi bir kesinti noktası dilin, düşüncenin “mutlak ufku olmadığını” ve felsefenin temel ilkesinin “evrensel olarak aktarılabirliği” olduğunu anlamamızda gerekli olup, hakikat kategorisinin yeniden inşa edilmesinde ya da yeniden ortaya çıkmasında büyük önem taşımaktadır (Badiou, 2016b, s. 19 ve Türk, 2013, s. 232). Badiou'nun belirttiği bu üç yönelimden farklılaşan bir felsefe yöntemi sunması, hakikati anlamayı, dilsel göreceliğe tabi olmamayı, felsefenin, insanın, öznenin ve etik anlayışın “son” temasının yarattığı karamsarlıktan kopmayı gerektirmektedir (Badiou, 2016b, s. 25). Badiou bunu şöyle dile getirmektedir *“Felsefenin hasta*

olduğuna Şüphe yok. (...) Hakikat iki hastalıktan mustarip. Bana kalırsa, dilsel görecelikten, yani anlamların uyuşmazlığı sorunsalına dolanmış olmaktan mustarip; ayrıca da tarihsel karamsarlıktan mustarip ki buna kendisi hakkındaki karamsarlığı da dahil” (Badiou, 2016b, s. 22). Bu nedenle Badiou’ya göre, dünyanın verili haline mesafeli duran ama aynı zamanda bu verili hale için “dramatik Şiddetin” felsefeye bir çağrı yaptığının da farkına varan bir felsefeye ihtiyaç vardır (Türk, 2013, s. 232-233). Yani ihtiyacımız olan felsefe, temelde Şeylerin yapısına dair bir felsefe değil, olup bitenlerin indirgenemez tekilliğine açık, beklenmedik olanın getirdiği sürprizle beslenebilecek bir tekillik felsefesidir (Badiou, 2016b, s. 24-25). Badiou’ya göre, “*Böyle bir felsefe bir olay felsefesi olacaktır*” (Badiou, 2016b, s. 25). Badiou böyle bir felsefi kurgunun başlı başına bir program olduğunu belirtmekte ve bu programı gerçekteşirmek için bahsedilen üç felsefe eğiliminin ötesine geçilmesi gerektiğini düşünmektedir (Badiou, 2016b, s. 24-25). Daha belirlenmiş ve buyurucu olan ama aynı zamanda daha mütevazı, betimleyici, gerçek bir felsefe yapısal olgularda yani kültürel, dilsel ve inşacı değil, hesaplanamazın ortaya çıkışı şeklinde gerçekteşecektir (Badiou, 2006, s. xii). Badiou bu felsefeyi Şöyle tanımlamaktadır;

Olayın tekilliği ile hakikati rasyonel bir biçimde iç içe geçiren bir felsefeye [ihtiyacımız var]. Rastlantıya, ama aklın yasasına tabi rastlantıya açık bir felsefeye; koşulsuz ama teolojik-olmayan bir yasaya tabi ilkeleri sürdüren bir felsefeye [ihtiyacımız var]. Bu bize yeni bir özne öğretisi önerme imkânı verecektir – ki bence temel hedef budur (Badiou, 2016b, s. 25).

Badiou’nun olay felsefesi, “*zamanın düşüncelelerinin bir mekânını inşa etmek yoluyla birbirine benzemez oluşlarını şekillendirdiği kendi koşullarının sistemi bakımından, hakikatlerin usûle ilişkin gerçelikleri ile zamansal varlıklarına dair açık soru arasında bir köprü işlevi*” görmektedir (Badiou, 2015b, s. 27). Badiou’nun olay felsefesinin ortaya koyduğu özne öğretisi de evrensel değil tekindir çünkü “*her zaman özneyi bir hakikat olarak kuran bir olay olacaktır*” (Badiou, 2016b, s. 25). Durumların indirgenemez tekilliğini oluşturan olay aynı zamanda hem kendi bütün bölgesini sunan hem de kendi çokluğuna için kendi saf göstereni aracılığıyla kendini sunan tekil çokluktur (Ergül, 2014, s. 821-822). Badiou’da olay bütünlük zemini üzerinde için bir etkinlik, bir yaratım, süreklinin içselliginde düşünülebilir bir yenilik, yaşamsal bir atılım olarak düşünölmelidir (Badiou, 2015c, s. 120).

Varlık’ın alanından hakikat alanına geçiş “*tümüyle olumsal ve tahmin edilemez bir şekilde, çok farklı bir boyuta (varlık-dışına) ait olan bir Olay*” ile

gerçekleşmektedir (Žižek, 2007, s. 156). Olay bir durumun olayı olduğundan aynı zamanda bir durumun da hakikatini oluşturmaktadır (Ergül, 2014, s. 821). Örneğin on sekizinci yüzyıl sonlarındaki Fransız toplumu ele alındığında, toplumun o zamanki hali, ekonomik, siyasi ve ideolojik bölünmeleri bilginin erişimine tamamen açık olmasına karşın, hiçbir bilgi “Fransız Devrimi” adlı açıklanamaz olayın bir şekilde öngörülmesini sağlayamamıştır. İşte bu nedenle tam da bu katî ve kesin anlamda alındığında olay, hiçten, yoktan doğmaktadır (Žižek, 2007, s. 156). Yani olay “*Eğer durumun elverdiği terimlerle açıklanamıyorsa, bu onun Dışarıdan veya Öteden yapılmış bir müdahale olduğu anlamına gelmez – kendisini durum bünyesinde açılan Boşluk’a, o içsel tutarsızlık noktasına ve/veya fazlalığa iliştiriverir. ‘Resmî’ durumun ‘bastırmak’ zorunda olduğu şeyi görünür/anlaşılır kıldığı için, Olay durumun Hakikat’idir*” (Žižek, 2007, s. 156-157).

Olay durumun boşluk bölgesinde doğma özelliği ile bir olayın olduğuna, onun bölgesinin duruma ait olmasına, durumun bakış açısından karar verilemezdir. Bir olay olduktan sonra kaybolur fakat gerçekleşip gözden kaybolan her olay da arkasında bir iz bırakır. Bu iz aracılığıyla kesin bir bilgiye varmak mümkün olmadığından, burada ancak bir karar söz konusu olabilir. Bilgisel ölçütün eksik olduğu bir durumda, karar verilemeyen üzerine bir kararda bulunmak için öznenin karar vermesi, adlandırması ve olaya sadakât göstermesi gerekmektedir. Adlandırma, sadakât ve karar verme edimi sonsuzluğa bağlanan bir olaya işaret ederken, Badiou için bu süreç aynı zamanda bir hakikatin olaysal şeklini de oluşturmaktadır (Ergül, 2014, s. 821-822). Her hakikat için bir durumdan kopuş olma özelliği ile bütünüyle icat edilen olarak durumun kurumsallaşmış bilgilerinde bir delik açmaktadır. Hakikatin açtığı bu delik aynı zamanda olayın bir durum içinde yasa ötesi olmasından da kaynaklanmaktadır (Badiou, 2013c, s. 52-53). Olayın yasa ötesi olması onun seyrini kurala bağlayan bir şeyden yoksun olması anlamındadır. Çünkü olayı destekleyen aksiyom yerleşik bilgilere ait bütün kuralların dışından devreye girmiştir (Badiou, 2016b, s. 31.). Bu özelliğiyle olay duruma aşırı olduğundan, bir olayın olup olmadığına dair verilen bir karar da duruma ve bilgiye aşırı olacaktır. İşte Badiou için özne; bir olayın olduğunu beyan edip karar veren ve ona sadakât gösterendir (Ergül, 2014, s. 821). Bir hakikat tarafından taşınan özne her zaman “sonsuz” olan bir hakikatin “sonlu” noktasını ve onun maddi dayanağını oluşturur (Hallward, 2013, s. 139). “*Salt ‘nesnel’ birey, sıradan bir ölümlü olan her özne, bu*

ölümlü nesnelliğin tamamen dışındaki bir alanda tutarlı olabilen bir hakikati olumlayarak (ya da onun tarafından dönüştürülerek) ölümsüzleşir” (Hallward, 2013, 139-140). Badiou, özne tanımını şöyle yapmaktadır “*bir sadakatin taşıyıcısına, yani bir hakikat sürecini taşıyan kişiye ‘özne’ diyorum. O halde, özne hiçbir surette süreçten önce varolmaz. Olaydan ‘önce’ durum içinde kesinlikle yoktur. Diyebiliriz ki hakikat süreci bir özneye sebep olur”* (Badiou, 2013c, s. 52). Bu noktada hakikat sürecinin yerel oluşumu olan özne, Badiou için tikel ve kıyaslanamaz tümevarımlardır (Badiou, 2013c, s. 53). Badiou’da “*Bu şekilde tasarlanan ‘özne’nin, psikolojik özneye, hatta (Descartes’in kullandığı anlamda) düşünümsel özneye veya (Kant’ın verdiği anlamda) aşkın özneye çakışmadığını anlamak önemlidir”* (Badiou, 2013c, s. 52). Badiou, hakikatin üretildiği alanlara (bilim, sanat, aşk ve siyaset) ilişkin özne tanımlarını şu şekilde örneklendirmektedir;

Örneğin, bir aşk karşılaşmasına sadakatin sebep olduğu özne, aşkın öznesi, klasik ahlakçıların anlattığı ‘aşık’ özne değildir. Zira bu tür psikolojik özne insan doğasının sahası içine, ihtirasın mantığı içine girer, oysa benim bahsettiğim şeyin ‘doğal’ bir ön-varoluşu yoktur. Aşıklar, her ikisini de aşan tek bir aşk öznesinin oluşumuna girerler. Keza devrimci bir siyasetin öznesi de militan birey değildir; hele sınıf-öznesi denen hayal hiç değildir. Farklı farklı adlar alan (bazen ‘Parti’, bazen başka bir yapı) müstesna bir üretimdir. Militan bu öznenin oluşumuna girer elbette, ama yine de bu özne onu aşar (onu ölümsüzlük mertebesine ulaştıran şey, tam da bu aşırılık, bu fazladır). Yine, bir sanatsal sürecin öznesi sanatçı (‘deha’ vs.) değildir. Aslında, sanatın özne-noktaları sanat eserleridir. Ve sanatçı bu öznelerin oluşumuna girer (eserler ‘onun’dur) ama biz bunları hiçbir şekilde ‘o’na indirgeyemeyiz (Badiou, 2013c, s. 52-53).

Badiou için ontolojik düzeyde hakikatin yerel bir noktası, bir anı ve bir uğrağı olan özne, fenomenolojik düzeyde ise özneleşebilir bir beden inşasının yönlendirici bir işlevidir (Badiou, 2015d, s. 82). “*Bir hakikat noktasına veya rastlantısallığı içinde yakalanan bir hakikatin transit geçtiği bir noktaya”* özne diyen (Badiou, 2015c, s. 30) Badiou, nesnesiz bir özne doktrinini yani “*kaynağı sebepsiz bir olaysal ekte bulunan bir usulün yitme noktası olarak özne doktrinini”* savunmaktadır (Badiou, 2015c, s. 32). Badiou’nun nazarında “*öznenin, bir hakikatin hakikatini teşkil ettiği durum haricinde, bir öteki-varlığı yoktur”* (Badiou, 2015c, s. 32). Bir hakikatin kumaşına dokunarak örülmüş özne “*şeffaf dahi olsa hiçbir içsellige, bir kendilik sorusunun üreyebileceği hiçbir dışarı – içeriye sahip değildir. Hatta tam anlamıyla sorgulanamaz, zira bir yanıtın, bir durumun varlığına ilişkin olaysal yanıtın ortaya konması ona bağlıdır”* (Badiou, 2015c, s. 31). Bu bağlamda öznenin sadık etkinliğiyle bilmenin dibinin delindiği noktada meydana gelen hakikati de Badiou, “*uğruna eyleme geçmemiz gereken önceden verili aşkın bir norm olarak*

değil, bir üretim olarak” tasavvur etmektedir (Badiou ve Hallward, 2013, s. 114). Badiou’ya göre özne, olaya dayalı aktif ve etkin bir sadakâten başka bir şey değildir ve bu da öznenin hakikatin bir militanı olduğu anlamına gelmektedir. Ancak hakikatin bir militanı olarak özne aynı zamanda felsefenin dört koşulu olan bilimin, sanatın, aşkın ve siyasetin de militanıdır (Badiou, 2006, s. xiii).

Badiou günümüzde hakikatleri üretmeye elverişli bu dört alanı bilim, sanat, aşk ve siyaset olarak belirlemekte ve bu alanları felsefenin koşulları olarak görmektedir. Bu koşullar aynı zamanda hakikatin usulleridir (Badiou, 2015b, s. 23). Bu noktada hakikatin usulleri olan *“felsefenin koşulunun şu olduğu söylenebilir: kanıtlanabilir oldukları her düzende hakikatler vardır”* (Badiou, 2015b, s.23). Felsefenin koşulları hem hakikat usullerini belirlemekte hem de öznenin içinde yer aldığı bir düşünce dinamiği oluşturmaktadır. Felsefenin hakikat bakımından bu dört koşula bağlı olmasının bir yansıması da büyük harfle tek bir “Hakikat”ten değil artık hakikatlerden yani bilimin, sanatın, aşkın, siyasetin hakikatlerinden ve dolayısıyla bu dört alana ilişkin hakikatler etiğinden söz edilebileceğidir (Badiou, 2015b, s. 26-27). Badiou bunu şöyle ifade etmektedir *“Felsefe hakikati değil, hakikatlerin uygun bir biçimde rastlaşmasını (conjoncture), yani düşünülebilir bir biçimde aynı zamanda yer almasını (conjonction) dile getirir”* (Badiou, 2015b, s. 26). Böyle bir felsefi kurgu, zamanının hakikatlerini durum içinde cereyan eden ancak duruma ait olmayan olaysal bir eklentinin sonuçlarına, sadakâtini dirençle koruyan öznelere sayesinde mümkün görünmekte ve radikal yenilenme (devrim, buluş, dönüşme...) potansiyelini de içinde taşımaktadır (Hallward, 2013, s. 138). Badiou’ya göre *“felsefe hakikatlerle karşılaşmaların aracısıdır, hakiki olanın çöpçatanıdır”* (Badiou, 2013a, s. 20). Badiou, felsefe ve hakikat arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmaktadır;

Felsefe, daha doğrusu bir felsefe, daima bir hakikat kategorisinin geliştirilmesidir. Felsefe kendi başına hiçbir fiili hakikat üretmez. Hakikatleri kavrar, gösterir, sergiler; hakikat diye bir şeyin olduğunu dile getirir. Bunu yaparken, zamanı ebediyete doğru döndürür, zira her hakikat, türeyimsel sonsuzluk sıfatıyla, ebedidir. Nihayet, ayrı ayrı hakikatleri birlikte-mümkün kılar ve bundan dolayı, içinde işlediği zamanın ne olduğunu – o zaman içerisinde ortaya çıkan hakikatlerin zamanı olduğunu –söze döker (Badiou, 2013a, s. 26)

Badiou’nun felsefesinin ana bileşenlerinden biri olan hakikatin ve hakikat sürecinin öznesi olmak demek, “biri” olma sıfatıyla *“Düşünmeyi nasıl sürdüreceğim? Yani, bir hakikatin bir öznenin oluşumu içinde benim üzerimden meydana getirdiği Ölümsüz’ü, kendi çoklu-varlığımın tekil zamanı içinde ve sadece*

bu varlığın maddi kaynaklarıyla korumayı nasıl sürdüreceğim?” (Badiou, 2013c, s. 58), sorularını düşünmek demektir. Çünkü Badiou'nun da belirttiği gibi *“bir hakikatler etiği'nden bahsetmek – belki de – ancak bu tür öznelere bağlantılı olarak meşru”* olacaktır (Badiou, 2013c, s. 53). İşte artık bu noktada söz konusu sorularla bağlantılı olarak *“hakikatler etiği”*nin biçimsel bir tanımlamasına girişmek gerekmektedir.

Badiou'nun hakikatler etiği'nin en önemli ve dolaysız esin kaynağı Jacques Lacan'dır. Lacan'ın bir psikanaliz etiği arayışı, Badiou'ya usule özgü bir yaklaşım modeli sunmakta, Lacan'ın ünlü *“arzundan vazgeçme”* buyruğu ise bu türden bütün usuller için geçerli soyut bir ilkeyi oluşturmaktadır (Hallward, 2013, s. 146).

Çünkü arzunun kendine özgülüğüne bu şekilde bağlı kalmak, öncelikle *“belli bir iyi fikrini kökten reddetmeyi”* gerektirir; yani salt mutabakata dayalı bütün toplumsal normları (mutluluk, haz, sağlık, vb.) reddedip, *“değeri”*nin ille de kanıtlanması ya da iletilmesi gerekmeyen istisnai bir olumlamayı benimsemeyi gerektirir (Lacan'dan Aktaran Hallward, 2013, s. 146).

Arzu bilinçdışının öznesini kurarken (Badiou, 2013c, s. 55), *“bizim mutluluğumuzu umursamadığı gibi başkalarının onayını da umursamaz”* (Hallward, 2013, s. 146). İşte bu noktada etik sorun, daha çok insanın gerçek (reel) karşısındaki konumu yani *“senin deneyiminin travmatik, indirgenemez, esasen sosyal olmayan ve simgesel olmayan tikelliği”* açısından dile getirilmelidir (Lacan'dan Aktaran Hallward, 2013, s. 146). Çünkü *“Normal, bilinçli hayat (psikolojik 'statüko') bu Gerçek'in bastırılması üzerine kurulduğu için, ona 'esaslı bir karşılaşma' (yani, Badiou'nün bir olay, her türlü yapısal 'normallik'ten kaçan bir oluşum diyeceği şey) yoluyla ulaşılmalıdır”* (Lacan'dan Aktaran Hallward, 2013, s. 146-147). Yani etik, *“öznenin bu karşılaşmaya ve sonuçlarına dayanmasına yardımcı olan şeydir”* (Hallward, 2013, s. 147). Tam da bu noktada şöyle bir değerlendirme yapılabilir; Badiou'nun etik anlayışı, yasallık, görev ve yükümlülük içermediği gibi, yasa uğruna davranma talimatından da son derece uzaktır (Hallward, 2013, s. 152). Ayrıca diğer taraftan *“hiçbir şey de onun özne anlayışına, salt önsel ilkeler tarafından yönlendirilen bir irade fikri kadar yabancı değildir”* (Hallward, 2013, s. 152). Badiou, günümüz etik anlayışının Kant'ın da etkisiyle evrensel bir etik anlayışı olduğunu vurgulamakta ve bu evrenselliğin, durumun tekilliğini göz ardı ettiğini belirterek, Kant'ı açıkça eleştirmektedir (Badiou, 2013c, s. 16-26). Badiou'nun, Kant'ın etik anlayışına ilişkin öne sürdüğü eleştirisi, tüm durumlar için geçerli

olabilecek bir yargının öne sürülemeyeceğidir (Hallward, 2013, s. 151). Kant'ın belirttiği gibi, eylemde bulunan her rasyonel varlığın öznel ilkesi olan maksimin genel bir yasa olmasının isteneceği şekilden başka türlü davranmamak yani evrensel geçerliliğini kendi içinde taşıyan bir düstura göre davranmak veya daha açık bir ifadeyle genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulunmak (Kuçuradi, 2002, s. 17-38), evrensel olanı öznenin eylemlerinin tek meşru temeli yapmaktadır (Hallward, 2013, s. 150). Bu noktada Badiou'nun Kant gibi etik sorunları her türlü duyarlılıktan soyutlayarak, sadakâti sadece öznenin kendi kendine koyduğu kuralda temellendirerek olaya sadakât ile biçimlendirdiği hakikatler etiğinin, Kant'ın etik anlayışı ile ilgi çekici bir benzerlik gösterdiği düşünülebilir. Yani Badiou'nun, hakikatler etiğine, özneye ve sadakâte ilişkin düşüncelerini, Kant yaklaşması olarak görmek ve bu paralellikte okumak mümkündür (Zupančič, 2005). Öte yandan yine başka bir düzlemden bakıldığında varlığa ilişkin pozitif bilginin düzeni ile bundan tümüyle farklı olan olay arasındaki ayrımın gizliden ama gayet Kant izleğinde olduğuna ilişkin görüşler de mevcuttur. Çünkü bilginin bakış açısından olay söz konusu dâhi değildir. Olayın izleri sadece olayın destekçisi olanlarca bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu da Kant'ın numenal özgürlük olgusu tasavvurunun tekrarlanması şeklinde okumak olasıdır. Ayrıca hakikat bir durumun hakikati olarak her ne kadar evrensel ve zorunlu olsa da durumun tümünü adlandıramamakta sadece durumun içinde sınırsız ve durdurak bilmeyen olayın izlerini bulabilmek için harcanan çabanın suretinde varolmaktadır. Bu açıdan bakıldığında olay, özne, öznenin sadakâti ve hakikat, Kant'taki sınırsız etik çabalayış ile bir türdeşlik göstermektedir. Tam da bu noktada Badiou'nun hakikatin ufkunu daralttığına ve gizli Kantçılığını ilan ettiğine ilişkin değerlendirme yapmak mümkündür (Žižek, 2007, s. 201-202). Ancak bu değerlendirmeler her ne kadar Badiou'nun Kant paralelliğinde bir duruş sergilediğini ortaya koysa da Badiou'nun etik anlayışını “*Kant'ın kategorik buyruğundan açıkça ayıran şey, her türlü etik yükümlülüğün tikel ve istisnai karakteri üzerindeki şaşmaz ısrarıdır*” (Hallward, 2013, s. 151). Badiou'nun Kant'ta itiraz ettiği nokta; “*hakikatin 'hayvansallıktan ve bütün duyular dünyasından bağımsız' sonsuz bir gerçeklikle ilişkilendirilmesinden çok, bu gerçekliğin aşkın bir normallik ile ilişkilendirilmesidir*” (Hallward, 2013, s. 152). Aşkın Bir'i ontolojisinden sürmüş olan Kant, ahlak yasasının otoritesini, özgürlük olgusunda ve akıl yetisinde temellendirerek aslında yine aşkın Bir'e dönmektedir. Badiou ise tam tersine, sadece ontolojik sonsuzluğun normal olduğunu;

her türlü öznel (yani etik) sonsuzluğun, ahlaki kurallar da dâhil bütün kurallar için bir istisna olduğunu ileri sürmektedir (Hallward, 2013, s. 152).

Badiou'nun hakikatler etiği, “*bir hakikat-sürecinin devamını teşvik eden ilkedir – yahut, daha kesin ve karmaşık bir ifadeyle, birinin, bu hakikat sürecinin sebep olduğu özne oluşumunda mevcut oluşuna tutarlılık kazandıran şeydir*” (Badiou, 2013c, s. 53). Bu noktada tutarlılıktan ne anlaşılması gerektiği önemlidir. Badiou “tutarlılık”ı şöyle özetlemektedir;

Basit: Bir *bilinmeyen yasası* vardır. Zira eğer “biri” bir hakikat öznesinin oluşumuna ancak kendini olay-sonrası bir sadakatle “bütünüyle” açarak giriyorsa, o zaman geriye, bu “biri”nin bu sınama deneyimi sayesinde ne *hale geleceğini* bilme sorunu kalıyor demektir. İnsan denen hayvanın normal davranışı Spinoza'nın “varlıkta sebat” dediği şeyle ilgili bir meseledir, yani çıkarının peşine düşmekten ya da kendini korumaktan başka bir şey değildir. Bu sebat, kendini bildiği sürece “biri”ni yönlendiren yasadır. Ama hakikatin sınanması bu yasa kapsamına girmez. Duruma ait olmak herkesin doğal kaderidir, ama bir hakikat öznesinin oluşumuna ait olmak belli bir rotayla, kalıcı bir kopuşla ilgilidir ve bu oluşumun o basit benlik-sebatına nasıl ilave edileceğini ya da onunla nasıl birleştirileceğini bilmek çok güçtür. Bu ilave ya da bileşim ilkesine “tutarlılık” (ya da “öznel tutarlılık”) adını vereceğim. (...) Son tahlilde, tutarlılık kişinin tekilliklerinin (hayvani “biri”nin) bir hakikat öznesinin sürdürülmesine angaje olmasıdır. Ya da: Bilinenin sebatını bilinmeyene özgü bir süreye teslim etmektir (Badiou, 2013c, s. 55).

Hakikat sürecinin sebep olduğu özne oluşumuna tutarlılık kazandıran ve aynı zamanda bir hakikat sürecinin devamını da sağlayan “hakikatler etiği”ni Badiou şu buyruklarla şekillendirmektedir; bir hakikat sürecinin içkin kopuşu içinde, “biri” olma sıfatıyla, “*Arzundan Vazgeçme!*” (Badiou, 2013c, s. 55) ve “*Devam et!*” (Badiou, 2013c, s. 60). Bu buyruklar; “*Kendinin bilmediğin parçasından vazgeçme!*” (Badiou, 2013c, s. 55), “biri” olma sıfatıyla “*Sebatını aşan şeyde sebat edebilmek için elinden geleni yap. Kesintiye uğratmakta sebat et. Seni yakalayıp parçalamış olanı senin kendi varlığında yakala*” (Badiou, 2013c, s. 56) ve “*Bir hakikat – sürecine yakalanmaktan vazgeçme!*” (Badiou, 2013c, s. 56), anlamına gelmekte ve en önemlisi de hakikatler etiğinin biçimsel tanımlamasını yapmaktadır.

Badiou için hakikat süreci, sadakâte karşılık gelmektedir. “Vazgeçme!” buyruğu ise bir tutarlılık düsturu, dolayısıyla hakikat etiğinin ilkesi olmaktadır. Böylece “*biri için meselenin bir sadakate sadık kalma meselesi*” olduğu da söylenebilir (Badiou, 2013c, s. 56). Badiou için bu, “biri”nin neyse o olmaktadır sebatına yani kendi sürekliliğini oluşturan ilkesine sıkı sıkıya bağlanmasıyla mümkündür. Yani “*Bilineni bilinmeyene bağlayarak (zira tutarlılık tam da bir bağlamadır) başarılabilir*” (Badiou, 2013c, s. 56). Ayrıca bu “biri”nin hakikat

sürecinde olmayı başardığı özne oluşun tutarlılığına, insan çokluğunun sahip olduğu bütün malzemeler dâhildir. Tüm bu malzemeleri incelikle işleyen tutarlılık tekniği aynı zamanda “söz konusu ‘biri’nin ‘hayvani’ özelliklerine bağlı olarak her zaman münferittir” (Badiou, 2013c, s. 56). Çünkü “biri”nin, “Bir hakikat-süreci tarafından çağrılıp yakalandıktan sonra kısmen başardığı özne-oluşun tutarlılığına, bu tikel ‘biri’ kederini ve heyecanını, bu öteki uzun boyunu ve sakin mizacını, bir başkası doymak bilmez hâkimiyet isteğini, daha başkası da melankolisini ya da ürkekliğini, vb. katacaktır” (Badiou, 2013c, s. 56). Yani insan hayvana dair çeşitli özelliklerin bir aradalığını sağlayan tutarlılık diğer taraftan tüm bunların karşısına ataleti de koyacaktır. Bu yönüyle de “biri”ni, “sürekli bir vazgeçme, sırf ‘normal’ duruma ait olmaya dönme, bilinmeyen etkilerini silme ayartısına” maruz bırakacaktır (Badiou, 2013c, s. 56). Bu noktada şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür; “biri”nin tüm varlığını oluşturan çoklu malzemenin iki işlevi arasındaki kronik çatışma, Badiou için etiğin yerini göstermektedir. Şöyle ki; “Bir yanda söz konusu malzemenin basit kullanımı, ‘biri’nin duruma ait oluşu, ya da çıkar ilkesi diyebileceğimiz şey; öte yanda, tutarlılık, bilinenin bilinmeyene bağlanması, öznel ilke diyebileceğimiz şey” (Badiou, 2013c, s. 56).

İnsanın eylemde bulunduğu alanı birbiriyle çakışabilen ama birbirinden de kesin olarak ayrışacak şekilde iki alt alanda inceleyen Badiou için bunlardan ilki yerleşik çıkar ve farkların mevcut olduğu, pekiştirilmiş kimliklerin adlandırıldığı, bu adlandırma ile onları tanımaya ve bir yere oturtmaya yarayan, onaylanmış bilgilerin bulunduğu, “sıradan alan”dır. Diğeri ise “istisnai alan” olup, kendilerini bir hakikatin özneleri olarak veya güttükleri davanın “militanları” olarak kuran sayılı insanların eylemleriyle varlığını sürdürerek ayakta kalan hakikatlerin bulunduğu alandır (Hallward, 2013, s. 138). Hakikatler etiğinin tutarlılık deneyimi, çıkar ilkesinden ve sıradan alandan son derece uzak olup bir istisnai alan oluşturmaktadır. Çünkü Badiou’ya göre, etik tutarlılık, çıkar gözetmeyen çıkarı imlemektedir. Hakikatler etiğinin yerleşik bilgileri azlederek kanaatlere karşı çıkan bir tutarlılık tezahürü göstermesinin ve fenomenolojik taslağının yansımasını “varlıkta sebat” etme üzerinden de açıklamak mümkündür. Çünkü etik tutarlılık “biri”nin kendi içindeki hayvani çıkarlarıyla hiçbir alakası olmayan ve hatta bu türden çıkarların sürmesine kayıtsız kalan bir sadakâte karşılık gelmektedir (Badiou, 2013c, s.57). Badiou bu noktayı şöyle açıklamaktadır; “eğer çıkarı ‘varlıkta sebat’ (bu da, hatırlarsak, çokluk

durumlarına ait olmaktan ibarettir) olarak tanımlarsak, o zaman etik tutarlılığın çıkar-gözetmeyen çıkar olarak tezahür ettiğini anlayabiliriz” (Badiou, 2013c, s. 57). Badiou hem “varlıkta sebat”ı açıklamak hem de çıkar gözetmeyen çıkarı betimlemek için çıkar sözcüğünün aynı zamanda “ilgi” anlamına da gelmesine dayalı” (Badiou, 2013c, s. 57)⁵ olarak “çıkara [intérêt] sözcüğünün muğlaklığı üzerinde” (Badiou, 2013c, s. 57), oynamakta ve konuya şöyle bir açıklık getirmektedir;

Matematik tutkunu, koltuğunun kenarına ilişmiş tiyatro seyircisi, suret değiştirmiş âşık, heyecanlı militan, yaptıkları şeye – kendi içlerinde bilinmeyen Ölümsüz’ün, muktedir olduklarını bilmedikleri şeyin zuhur edişine – kesinlikle müthiş bir ilgi [intérêt] gösterirler. Dünyada başka hiçbir şey varoluşun yoğunluğunu, Hamlet’le karşılaşmamı sağlayan bu aktörden, iki kişi olmanın ne demek olduğuna dair bu algıdan, sayısız dallanıp budaklanışlarını birdenbire keşfettiğim bu cebirsel geometri probleminden ya da yaptığım siyasi beyanın gerçekten de insanları bir araya getirip onları dönüştürdüğünü onaylayan, fabrika girişi önündeki bu açık hava toplantısından daha fazla uyaramaz. Yine de, ölümlü ve yırtıcı bir hayvan olarak sahip olduğum çıkarlar/ilgiler açısından, burada olup bitenler beni ilgilendirmez; hiçbir bilgi bana bu koşulların benimle bir alakası olduğunu söylemez. Burada bütünüyle mevcudumdur, bir hakikatin içinden geçmesinin sebep olduğu o *beni aşan fazla* sayesinde kurucu unsurlarımı birbirine bağlarım. Ama bunun sonucu olarak, aynı zamanda da askıya alınmış, parçalanmış, hükümsüz kılınmış, kendi çıkarımı gözetemez / kendime ilgi gösteremez (dés-intéressé) hale getirilmiş durumdayımdır. Çünkü, etik tutarlılığın tanımı olan sadakate sadakat içinde, kendimle ilgilenip kendi çıkarlarımın peşine düşmem. Varlıkta sebatım demek olan bütün çıkar gözetme / ilgi duyma kapasitem, bu bilimsel problemin çözümünün ilerideki olası sonuçlarına, dünyanın aşktaki iki-kişi-oluşun ışığı altında incelenmesine, bir gece ölümsüz Hamlet’le karşılaşmamdan ne çıkaracağıma ya da fabrika önündeki toplantı dağıldıktan sonra siyasi sürecin bir sonraki aşamasına *odaklanmıştır* (Badiou, 2013c, s. 57-58).

Badiou’nun “varlıkta sebat”ı ve çıkar gözetmeyen çıkarı bu şekilde açıklamasından sonra artık istisnai alana özgü hakikatler etiğine ilişkin en önemli ve üzerinde durulması gereken bir sorunun da dillendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Badiou’ya göre aslında “*Hakikatler etiğinde her zaman tek bir soru vardır: ‘Biri’ olma sıfatıyla, kendi varlığını aşmayı nasıl sürdüreceğim? Bildiğim şeyleri, bilinmeyene yakalanmanın etkileri üzerinden tutarlı bir biçimde birbirine nasıl bağlayacağım?*” (Badiou, 2013c, s. 58). Bu soru hem “biri” için hakikatler etiğinin biçimsel tanımlamasına zemin oluşturmakta hem de bu “biri”nin bedeni ve muktedir olduğu her şeyiyle, olaysal eklentinin ortaya çıkarttığı içkin bir kopuş olan hakikate tutarlılıkla sadakât göstererek, nasıl bir hakikat öznesi oluşumuna gireceğine de ışık tutmaktadır (Badiou, 2013c, s. 53-54). Öte yandan bu sorunun bir diğer açılımı şudur; “biri” olma sıfatımızla, bize bağışlanmış tek yaşamımızda, konformizmin bize tayin ettiği sınırları kesinlikle umursamadan, bir hakikatin ölümsüz öznesi olabilmek

⁵ Intérêt sözcüğünün “ilgi” anlamına gelmesine ilişkin açıklama, dipnot şeklinde çevirmen notudur Alain, Badiou, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Tucay Birkan (Çev.), İstanbul, 2013, Metis Yayınları, s. 57.

için, bedeli ne olursa olsun kendi içimizdeki insan hayvanını, kendisini aşan şeye olabildiğince maruz bırakmalıyız (Badiou, 2015e, s. 122). Ancak öncelikle “biri”nden ne anlaşılması gerektiğini açıklamak gerekmektedir. Badiou “Biri”ni “*insan türüne ait bir hayvan*” ve “*yerleşik bilgiler tarafından türe ait olduğu belirtilen*” tikel çokluk türü olarak tanımlamaktadır (Badiou, 2013c, s. 53). Bu noktada “*sadık bir süreç şeklindeki kalıcı formuna bürünmüş içkin bir kopuşun ve bununla beraber bir olayın meydana gelmiş olduğu*” varsayıldığında, Badiou için, “*bir ‘hakikat noktası’ nun oluşumuna*” bu “biri”nin bedeni ile birlikte muktedir olduğu her şey dâhildir (Badiou, 2013c, s. 54). Badiou “biri” ile ilgili örneklendirmesini şu şekilde yapmaktadır;

Nitekim “biri”, düşüncesi tetiklenmiş, gösterişli bir yangına yakalanmış, onunla büyülenmiş olan ve böylece bir sanat anının karmaşık düzenlenişine giren *bu* seyirci olabilir. Ya da bıkmış usanmadan bir matematik problemiyle uğraşan, karanlıkta çalışmanın getirdiği nankör ve tüketici kafa karışıklığından sonra tam zamanında çözümü bularak aydınlığa kavuşan bu araştırmacı olabilir. Ya da aşklarını ilan ettikleri ânı ötekinin varlığı sebebiyle daha güçlü bir biçimde hatırladığı için gerçeklik anlayışı karışmış ve altüst olmuş şu sevgili olabilir. Ya da zorlu bir toplantının sonunda, herkesin de kabul ettiği gibi, mevcut durumda izlenmesi gereken şeyi ilan eden ve o âna kadar bir türlü bulunamamış öneriyi ifade edecek sözleri bulmayı beceren bu militan olabilir. Temel noktalarından biri olarak hakikat-sürecine ait olduğuna tanıklık eden şeye bu şekilde katılmış olan “biri”, aynı zamanda hem *kendisidir*, sadece kendisidir, diğer bütün tekillikler arasında fark edilebilen çoklu bir tekilliktir, hem de *kendini aşmıştır*, kendinden fazla bir şeydir; çünkü sadakatin o belirsiz yolu *onun içinden geçer*, onun tekil bedenini mıhlar ve onu zamanın içinden bir sonsuzluk anına kaydeder (Badiou, 2013c, s. 54).

Badiou’ya göre “biri”nin hakkında bilebileceklerimiz bütünüyle bir hakikat sürecinin içkin kopuşu içinde cereyan eden olup bitenlere bağlı olmakla birlikte, aslında “*ortada maddi olarak bu bilgi göndergesinden başka bir şey*” de yoktur (Badiou, 2013c, s. 54). Çünkü “*hem kendi (siyasi, bilimsel, sanatsal, aşkî...) durumuna hem de oluşan hakikate ait olan ‘biri’, onun içinden, yani o bilinen çokluk içinden ‘geçen’ bu hakikat tarafından içeriden ve gözle görünmez bir biçimde yarılır ya da delinir*” (Badiou, 2013c, s. 54). Daha sade ve açık bir ifadeyle Badiou’ya göre “biri” “*[önceden], hem bir duruma hem de bir hakikatin tehlikeli yoluna böyle aynı anda ait olabileceğini, böyle özneleşebileceğini bilecek konumda değildir*” (Badiou, 2013c, s. 54-55). Yani “biri” özne oluşumuna girdiği ölçüde yani kendi kendini özneleştirdiği ölçüde vardır “*ama [o] bunu bilmez*” (Badiou, 2013c, s. 55). Ancak hakikat sürecinin sadakât olduğu hatırlandığında ve “Vazgeçme!” buyruğunun da bir tutarlılık düsturu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu bilinmezlikte “biri” için özneleşme yolunu açan şey, sadakâte sadık kalmayı ve öznel tutarlılığını “Devam

et!” buyruğuyla sürdürmesidir (Badiou, 2013c, s. 56-61). Diğer taraftan radikal anlamda hayvani çıkarlar söz konusu olduğunda bu öznel tutarlılığın “biri” tarafından sürdürülüşü “varlıkta sebat”ı altüst etmekte olduğu için “Çoklu varlığımızın malzemeleri artık o basit çıkarımızın peşine düşme işi tarafından değil özne oluşumu tarafından, bir sadakate sadakat tarafından” düzenlenmektedir (Badiou, 2013c, s. 61). Bu noktada özneleşme yolundaki “biri” açısından hakikatler etiğinin bir feragat veya çilecilik olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Çünkü “hakikatler etiğinin insanı kanaatler ile kendisi arasına, ona düpedüz asosyal denmesini gerektirecek kadar dikkate değer bir mesafe koymaya zorladığı kesindir” (Badiou, 2013c, s. 61). Badiou bu noktada şöyle demektedir;

Hakikatler etiği çileci midir? Bizden her zaman feragat mi talep eder? Bu soru, felsefenin doğumundan beri süren çok önemli bir tartışmanın konusudur. Felsefecinin, hakikat peşindeki insanın hazcı tirandan “daha mutlu” olduğunu ve bu nedenle duyumsal hayvanın hayatını İde’lere adamakla asli hiçbir şeyden feragat etmiş olmadığını kanıtlamaya kararlı olan Platon’un bile dertlerinden biri buydu (Badiou, 2013c, s. 60).

Hakikatler etiği terminolojisine dâhil olan sözcüklerden biri olan “feragat”i Badiou şu şekilde tanımlamaktadır;

Çıkarlarımızın peşine düşmekten – hakikatin dışında, çoklu varlığımızın tamamını oluşturan bu uğraştan – vazgeçmemiz gerektiği inancına “feragat” diyelim. Bir hakikat beni yakaladığında feragat mi söz konusudur? Kesinlikle hayır, çünkü bu yakalanma eşi görülmedik varoluş yoğunluklarıyla tezahür eder. Bunları adlandırabiliriz: Aşkta mutluluk vardır; bilimde sevinç (...);siyasette şevk; sanatta da haz vardır. Bu “hakikat duygulanımları”, birinin bir özne oluşumuna girdiğinde işaret ettikleri anda, her türlü feragat kaygısını boşa çıkarırlar. Deneyimler bunu yeterince, hatta bol bol gösterir (Badiou, 2013c, s. 61).

Badiou’ya göre toplumsal kanaatler ve iletişim, insan hayvanı sürekli kendi kaba, radikal çıkarının peşinde koşmaya yönlendirmektedir. Hakikatler etiği iseözne olma yolunda “biri”ni kanaatlerden olabildiğince uzaklaştırmakta ve dolayısıyla çıkar peşine düşmeyi kısıtlamaktadır. Badiou, hakikatler etiğinin insanı kanaatlerden “asosyal” dedirtecek kadar ayrı tuttuğunu vurgularken, “asosyal” oluşu “büyük devrimci militanların yalıtılmış olma kaderlerinde; ‘yalnız deha’ temasında” ya da “En basitinden, günümüzde ‘entellektüeller’e yönelik alaycı yaklaşımlarda” veya bir “militanın ille de ‘dogmatik’ ya da ‘terörist’ biri olarak temsil edildiğinde” görebileceğimizi belirtmektedir (Badiou, 2013c, s. 61-62). Diğer taraftan, “özne oluşumuna dahil olan ‘ben’ ile çıkarlarının peşine düşen benin özdeş olduğunu fark etmemiz” gerektiğini belirten Badiou için bu durum ikili bir sorun yaratmaktadır (Badiou, 2013c, s. 62). Çünkü “Bir eleman, kanaat tarafından ele alındığında, her

zaman inşa edilebilir bir küme (sınıflandırmalar yoluyla anlaşılabilen bir küme) içinde kavranır. Oysa aynı eleman, bir hakikat-süreci açısından ele alındığında, bir türsel kümeye (kısaca söylersek: bütün yerleşik sınıflandırmalardan kaçan bir kümeye) dahil olur” (Badiou, 2013c, s. 62, 4. dipnot). Buradaki asıl sorun “*olay-sonrası sadakat ile işlerin normal gidişatı arasında, hakikat ile bilgi arasında aşılmaz”* bir çarpışma ama tam manasıyla ontolojik bir çarpışma olması sorunudur (Badiou, 2013c, s. 62). Çünkü insanın “*toplumsal şansları kapışircasına değerlendirme yönündeki hayvani arzusuyla”* özne oluşa sebat etme arzusu arasında bir karar verilemezlik söz konusudur (Badiou, 2013c, s. 63). Bu karar verilemezlik, insan hayvanın mal mülk ve zenginliğin vaat ettiği rahatlık yüzünden bir siyasi davaya ihanet etmesi veya “biri”nin neyse o olma sebatından ve arzusundan vazgeçmesi şeklinde tezahür edebilir. Ancak bu vazgeçmenin tam tersi de vuku bulabilir. İşte bu vazgeçmenin tam tersinin vuku bulması durumunda, çıkar gözetmeyen çıkar, basbayağı çıkardan ayırt edilebilecektir. Yani özne artık temsil edici kurguların ve kanaatlerin muğlâk yönlendirmesinden kurtulduğunda yoluna deyim yerindeyse kendi yağıyla kavrularak devam etmelidir. Ancak bu noktada Badiou, hakikat öznesinin saf benlik olarak ortaya çıkması için cesarete ihtiyacı olduğunu belirterek, Lacan’ın iyimserliğinden destek almayı önermektedir (Badiou, 2013c, s. 62-63). Çünkü Lacan’a göre “*Arzu, yani arzu denen şey (Lacan burada öznel bilinmeyenden bahsediyor), hayatın korkaklar yaratmasının hiçbir anlamı olmayacağını kanıtlamaya yeter”* (Lacan’dan Aktaran, Badiou, 2013c, s. 63). İşte tam da bu noktada sıradan bir birey için özne oluşumuna sebep olan, hakikat sürecinin devamını sağlayan ve hakikatler etiğini şekillendiren “*Arzundan Vazgeçme!*” ve “*Devam et!*” buyruklarıyla birlikte hakikat sürecine olan bağlılıktır (Badiou, 2013c, s. 50-60). Öte yandan Badiou’ya göre kişinin arzusundan vazgeçmemesini söyleyen etik buyruk bugün halen bütün güncelliğini de korumaktadır (Badiou ve Roudinesco, 2013, s. 71). Badiou bu noktayı kendi cümleleriyle şöyle ifade etmektedir; “*Bir kriz durumunda, gerçekten de kendimizi tarumar olmuş gibi, bir keşmekeşte kısıtılmış gibi hissedebiliriz. Eğer gerçek anlamda bu askıda kalma durumuna direnmek istiyorsak, kendimizi koyvermeme, körü körüne bu akıntıya kapılmama – daha doğrusu arzularımızdan vazgeçmeme – yolunda güçlü bir irade göstermemiz gerekiyor”* (Badiou ve Roudinesco, 2013, s. 71).

Badiou'nun hakikat felsefesine ve hakikatler etiğine ilişkin düşüncelerini toplamak gerekirse; belli koşulların özne olmaya çağıracağı belli türde bir hayvan vardır. Yani şeylerin dışında durarak olaylar düzenine etki eden genel bir özne yoktur. Özne olmaya çağıran koşullar ampirik farklılıklar ya da nesnel durumlar değil, bir simgesel düzen içinde adlandırılmaz olan ve hâlihazırda ki hakikat rejimini bozan “olay” ya da “eklentî” denilen, sıra dışı, belirlenemez ve rastlantısal olan şeydir (örneğin, devrimler, keşifler vb.). Olay hakikatin üretilmesine olanak sağlayan bir boşluk ya da açıklık özelliği taşımaktadır. Olay, herhangi bir varolan olarak değil, varlık olarak varlık şeklinde düşünülmelidir. Bir olayın temel ontolojik özelliği, kendi için olay olduğu şeyin boşluğunu kaydetmek, adlandırmaktır. İşte bir hakikat sürecini başlatan şey olay ile ilişki kurma kararı yani sadakâttir. Sadakât, özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar ki bunun koşulu da olayı duruma göre değil, durumu olaya göre düşündürmektir. Sadakâtın durum içinde ürettiği şey hakikattir ve hakikat, olaysal bir eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergâh, içkin bir kopuştur. Özne olaya sadık kalarak hakikatin taşıyıcısı olmakta, böylelikle hakikat süreci bir özneye sebep olmaktadır. Lacan'ın “Arzundan vazgeçme!” ilkesi, Badiou'nun hem hakikatler etiğinin hem de özne kuramının esin kaynağıdır. Arzu bilinçdışıdır ve arzu bu özelliği ile bilinçdışının öznesini kurar. Bilinçdışı bilinmeyendir ve dolayısıyla bu ilke “kendinin bilinmeyen parçasından vazgeçme” şekline bürünür. Çünkü bu bilinmeyen, olaysal eklentinin uzak bir sonucudur. Bu nedenle de Badiou için özne bilinçdışının öznesidir. Bir hakikat sürecinin devam etmesini teşvik eden ilke olan hakikatler etiği, iletişim etiğinin tam tersidir. Çünkü iletişim etiği gerçek bir karşılaşmaya değil, kanaatlere dayanır. Oysa Badiou'ya göre hakikatle ilgili her şeyde bir karşılaşma gerekmektedir. Bir hakikatin öznesi olmak, ancak başa gelen bir durum olabilir ve bunun yolları da bilim, sanat, aşk ve siyasettir (Kalaycı, 2011, s. 12-13).

Bilim, sanat, aşk ve siyaset yani bu dört alan hakikatin üretildiği alanlardır. Hakikatin dört eklektik şekli (sanatsal, bilimsel, aşkî ve siyasi) hakikatin usullerini ve evrensel kategorilerini oluştururken aynı zamanda bu dört alan hakikatler etiğinin üretim koşullarına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Badiou için etik söz konusu olduğunda ancak bu alanlara ilişkin bir “tekil”in etiğinden bahsetmek mümkündür (Badiou, 2013c, s. 50-60). Öte yandan Lacan'ın “Arzundan vazgeçme!” düsturundan yola çıkan Badiou için etik, bir hakikat felsefesi açısından kavrandığı şekliyle “öznel

bir sadakati korumaya ya da teşvik etmeye yardım eden şeyi tasvir” etmektedir (Hallward, 2013, s. 141) . Badiou için etik, “Devam et!” buyruğuyla kendini düpedüz hiçe sayarak bir davaya adamayı içermektedir (Hallward, 2013, s. 141).

Badiou’da hakikate, statükonun durum üzerindeki tahakkümünü saptayarak, bu tahakkümden kaçmayı başaran bütünüyle öznel bir usul sayesinde ulaşıldığı göz önünde bulundurulduğunda, hakikatin bilinenin tikelliğinden ve statükonun sınıflandırmasından yapılan bir “çıkarma” işlemi olduğu ve hakikatin yörüngesinin onu üstlenen öznelere dayalı olduğu söylenebilir. Diğer taraftan bu “çıkarma” işlemi sayesinde bir hakikatin yerinin ve vesilesinin tekil ama hitap alanının ve etkisinin evrensel, eylem olarak da yenilik olduğu sonucuna varılabilir. Bu durumda statükonun sınıflandırmalarıyla ulaşılamayan hakikatin, içinde varolduğu durumun özüne ait olduğu ancak onunla sınırlı olmayan bir evrensel tekillik sergilediği de varılabilecek diğer sonuçlardan biridir (Hallward, 2013, s. 139).

Badiou’nun hakikatler etiği anlayışının, savunulabilir bir etik teori olup olmadığını değerlendirmek gerekirse; bu etik usulün ve usule özgü hakikatin üretim koşullarının görece olumsuzluğu gözden kaçırılmamalıdır (Badiou ve Hallward, 2013, s. 115). Çünkü *“hakikate angaje olma esasen bir aksiyomatik müdahale meselesi, olay lehinde ya da aleyhinde (daha doğrusu, durumun şu ya da bu elemanın olayla bağlantısı ‘lehinde’ ya da ‘aleyhinde’) fiilen dolaysız karar verme meselesidir”* (Hallward, 2013, s. 166). Bu noktada Badiou ilkeleri ne denli mantıklı olursa olsun, diktatörce bir öznel angaje olma modelinden de kaçınmak istemektedir. Fakat burada önemli olan, herhangi bir öznel müdahalede ne türden bir eleştirel veya düşünümsel mesafenin varsayıldığıdır. Çünkü *“Sorun, her siyasi durumda olduğu gibi, birden fazla bireyle karşı karşıya olduğumuz zaman iyice vahimleşir”* (Hallward, 2013, s. 166). Badiou’nun bu konuya cevabı şöyledir;

Genel bir kural olarak, her türsel usul, onun bir yandan kendini üretirken bir yandan da irdeleme kuralını ürettiğini anladığımız sürece, kesinlikle irdelemeye açık bir süreçtir aslında. Ve artık irdeleme kuralının ürünü olan önceden belirlenmiş bir normla kısıtlanamaz. Farklı örgütlerde, farklı siyasi düzenlerde ve farklı siyasi tarzlarda irdeleme kuralının bütünüyle değiştiğini görmek için şöyle bir bakmak yeterlidir. (...) Ne zaman bir bireyler çokluğu, bir insan-özneler çokluğu bir hakikat süreci içine dahil olsa, bu sürecin inşası, bu üretimi yapacak ve kendisi de değişken olan sorgulayıcı ve kolektif bir figürün inşasını da beraberinde getirir (Badiou, 2013c, s. 115).

Badiou, her türsel usulün kendini üretirken bir yanda da irdeleme kuralını ürettiğini söylemektedir. Ancak bu noktada;

Sorun tam da bu irdelemenin, asgari ölçüde değişmez bir tür süreç üzerinde birçok çeşitleme yapılması anlamında *değişken* mi, yoksa (...) verili bir usule özgü bir çok *ex nihilo* (yoktan var edilen) icat yapılması anlamında sonsuza kadar *farklı* mı olduğudur. Burada Badiou'nun "yarı-aşkın" bir iletişimsel rasyonalite şeması – (herhangi bir durumda) *fikir ayrılığına düşebilmemiz için* üzerinde hepimizin fikir birliği etmesi gereken asgari (temel) – sunan geniş anlamda Habermasçı girişimle hesaplaşması gerekebilir. Çünkü bir hakikatin geliştirilmesine içsel olan tam manasıyla *özel* irdeleme ile salt ideolojik bir muhalefet arasındaki sınırı tam olarak nereye çizmemiz gerektiği sorusu cevapsız kalır (Hallward, 2013, s. 167).

Diğer taraftan Badiou'nun temelden "ayrıştırıcı" etik görüşü, çıkarı, ayrıcalıkları ve statüko tarafından dayatılan ayrımları dikkate almaz. Dolayısıyla bu ayrıcalık ve ayrımları savunanlara karşı yani yapıbozumcu ya da çokkültürcü etik görüşlerin yaslandığı temelin içini boşaltmak gibi ciddi bir iş de başarmaktadır. Hakikatler etiği, durumda herkese hitap eden kurgusuyla evrensellik iddiası taşımaktadır ve Öteki'yle bağlantılı iç içe geçmiş etik öğretiler karmaşasından uzaktır (Hallward, 2013, s. 143-168). Çünkü "*Öteki (ya da ötekiler) etik bir kategori değildir ve bu da, varlığın mecrasının bizatihi sonsuz çokluk olması gibi basit bir nedene dayanır. Radikal fark etiğın kayıtsız kaldığı bir meseledir*" (Hallward, 2013, s. 169). Ayrıca hakikatler etiği yerleşik bir mutabakatın temeli olarak yapılanmamıştır. Hakikatler etiği, bir hakikatin tikelliğine tabi olan yapısıyla, "*statükodan bir olay sayesinde koparak, kıvılcımını durum içinde sınıflandırılmayan bir olaydan*" almaktadır (Hallward, 2013, s. 143). Dolayısıyla Badiou'ya göre "*Evrensel olarak insani olan şeyin, her zaman tikel hakikatler içinde, aktif düşüncenin tikel düzenlenişleri içinde kök salmış olması gibi basit bir nedenle, 'genelde etik' diye bir şey olamaz, genel bir insan hakları ilkesi olamaz*" (Hallward, 2013, s. 143-144). Öte yandan Badiou, önsel bir Kötü'nün mutabakatına dayandırılarak insanı kurban olarak gören insan hakları etiğinin, insani müdahalelerin, biyo-etiğın, şekilsiz "demokrasiciliğın", farklılıklar etiğinin ve kültürel göreceliğın karşısına, hakikatler etiğini çıkartmaktadır (Badiou, 2013c, s. 91). Çünkü Badiou'nun etik ideoloji dediği anlayış, önce önsel bir "Kötü" (totalitarizm, şiddet, ıstırap) varsaymaktadır. Sonra da savunmacı bir karakterde negatif özgürlüklere ve insan haklarına saygı dayatmaktadır (Hallward, 2013, s. 142). "*Burada 'etik' sadece tacizkâr müdahalelere karşı korunma anlamına gelir. Bu da statükonun düşünsel olarak haklılaştırılmasıyla aynı kapıya çıkar. Sadece mutabakat*

alanında, ‘apaçıklıklar’ alanında işleyen etik, bünyesi gereği muhafazakârdır” (Hallward, 2013, s. 142). Oysa Badiou’nun hakikatler etiği “Önce İyi (bir hakikatin olumlanması), sonra (İyi’den sapma olarak) Kötü riski” öngörerek, etik ideolojinin tam tersi bir çıkarım yapmaktadır (Hallward, 2013, s. 142).

Kötü nedir? Kötü var mıdır? Kötü varsa hangi perspektiften kavranarak, nasıl ayırt edilebilir? Sorularını, Badiou İyi ile Kötü arasındaki mantıksal ilişkiyi irdeleyerek ve bir Kötülük teorisi taslağı çizerek cevaplamaktadır. Böylece hem hakikat düşüncesi içinde İyi’nin ve Kötü’nün ne olduğunu anlamamızı kolaylaştırmakta hem de Kötülük karşısında hakikatler etiğinin duruşunu aydınlatmaktadır. Dolayısıyla hakikatin tezahür ettiği dört alandan biri olan siyaset ile Kötülük arasındaki bağı da açıklığa kavuşturmuştur. Bu noktada Badiou’nun Kötülük’ün, bir siyasi düzenin tekiliğinden nasıl türediğini tespit etmesi önemlidir. Çünkü Badiou bu analizi yaparken yani hakikat bağlamında Kötülük’ün biçimlerini açıklarken, Kötü-İyi gibi değer biçmelerden uzak, her durumun kendi tekiliği içerisinde değerlendirildiği ve mevcut durumda yeni bir şeyi ortaya koyabilen bir siyaset anlayışının ipuçlarını vermektedir (Badiou, 2013c, s. 64-89).

2.2. Kötülük Sorunu ve Radikal Kötülük Teması

İnsanlığın var olduğu ilk günden beri Kötülük de var olmuş ve bu kavram hem dini hem felsefi hem de siyasi açılardan çokça tartışılmıştır.

“İlk günah” ile bağlantılı olarak Kötülük kavramının kökü *Eski Ahit*’in başlarında şöyle anlatılmaktadır (Coşkun, 2013, s. 17). Tanrı, İyiliği ve Kötülüğü bilme ağacının meyvesini Âdem ve Havva’ya yasaklamıştır. Fakat bilgelik ağacının meyvesini yerlerse gözlerinin açılacağını ve İyi ile Kötü’nün bilgisini edinerek Tanrı gibi olacaklarını söyleyen bir yılan Havva’yı kandırmıştır. Yılana kanan Havva meyveyi koparıp yemiştir, yanındaki kocasına da vermiştir. Âdem’de yasağa uymamış ve yasak meyveyi yemiştir. Böylece yasak meyveyi yiyen insanın gözleri açılmış, “iyiyle kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu (...) Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemeli” diyen Tanrı tarafından insan cennetten kovulmuştur (Kutsal Kitap, 2001, s. 4-5). Böylece İyi’liğin ve Kötülük’ün bilgisine erişen insanın, bir ceza olarak hayat ağacına uzanması ve Tanrı

gibi ölümsüz olması engellenmiştir. Öyleyse, insanın ilk günahı, Tanrı'ya itaat etmemesi, daha doğrusu; Tanrı'ya benzemeyi arzu etmesi yani İyi'nin ve Kötü'nün bilgisine sahip olmak istemesidir (Coşkun, 2013, s. 18). Ancak kovulduğu dünyada İyi'nin ve Kötü'nün bilgisine sahip olan insan, hastalıklar, felaketler, savaşlar, açlıklar, soykırımlar, doğal afetlerle yüz yüze kalmış ve Kötülük'ün varlığını, yaratılmış bir dünya görüşünden hareketle, dinsel kaynaklarda aramıştır. Yani öncelikle Tanrı ile Kötülük arasındaki ilişkiyi sorgulamıştır (Kiriş, 2008, s. 81). Bu sorgulama, M.S. II Yüzyılda yaşamış bir kilise babası olan Lactantius'un (ö. M.S. 340) aktarımına göre mantıksal bir ikilem şeklinde ilk olarak Epicurus (M.Ö. 341-270) tarafından şöyle formüle edilmiştir (Yaran, 1997, s. 11).

Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz; veya kaldıracak ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister, ne de kaldıracak; yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldıracak. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldıracak fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldıracak; hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir, eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldıracaksa, ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır? (Yaran, 1997, s. 11-12).

Evrendeki Kötülük'lerin mutlak İyi bir Tanrı ile nasıl bağdaştığına ilişkin Epicurus'un bu sorgulaması halen yanıtlanmamış bir şekilde insanlığın gündemini meşgul etmektedir. Ancak diğer taraftan, her şeye gücü yeten Tanrı düşüncesi ile evrendeki Kötülük'ün varlığını uzlaştırma girişiminin, Kötülük problemini çözmeyeceğine ilişkin görüşler, Kötülük problemini ilk çıkış noktasından yani dini kökenlerinden kopartmıştır. Çünkü Kötülük'ün Tanrı tarafından yapıldığını ya da yapılmadığını formüle etmek Kötülük'ün varolmasını engellemektedir (Kiriş, 2008, s. 87-93). Böylelikle her an her yerde maruz kaldığımız Kötülük, "*mutluluğa, ideallere, amaçlara ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan niteleme olarak*" (Cevizci, 1999, s. 524), insan tekleri arasında bolca tecrübe edilen bir ilişki haline dönüşmüştür (Kiriş, 2008, s. 87-93).

"Kötü insan", "Kötü davranış", "Kötü niyet", "Kötü düşünce", "Kötü yönetim" ve buna benzer birçok nitelendirmeyi günlük yaşantımızda sıkça kullanırken yani herhangi bir insana, eyleme, duruma veya düşünceye Kötü derken gerçekte ne anlatmak isteriz? Böyle yargılamalarda bulunurken, Kötü olanı İyi'den nasıl ayırt ederiz? (Coşkun, 2013, s. 13). Bu türden soruları, gerek her insan teki için gerekse

her durum için ayrı ayrı ve ard arda sıralamak, çoğaltmak pekâlâ mümkündür. Ancak Badiou'nun düşünce koridorlarında ilerlerken söz konusu sorulara Kötü'nün mutabakatına ve apaçıklığına dayalı kanaatler yönünde cevaplar aramak demek, günümüz etik ideolojisinin köklerine yönelmek demektir. Oysa bu yöntem ihtiyacımız olan en son şeydir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Kötü nedir? Kötü var mıdır? Kötü varsa, Kötü denilen şeyler hakkında bir yargıda bulunurken, neyin başvuru noktası olarak alınacağı yani Kötü'yü Kötü yapan şeyin ne olduğu ve Kötülük'ün kaynağı, Badiou'nun hem hakikat hem de hakikatler etiği anlayışı doğrultusunda irdelenecektir (Badiou, 2013c, s. 64-89).

Badiou, günümüz etik ideolojisinin köklerini “*Kötülük'ün mutabakata dayalı apaçıklığında*” görmektedir (Badiou, 2013c, s. 64). Oysa İyi'yi temel alan Badiou'nun hakikatler etiği “*Kötü'nün varlığından hareket etmez. Ona göre, öncelikle bir kötülük saptayarak, yani Kötü'den başlayarak düşünmek, İyi'yi yalnızca Kötü'den kaçınma olarak kavramayı da beraberinde getirecektir ve bu 'etik ideolojisi'nin yaptığı şeydir*” (Türk, 2013, s. 289). Kötü'yü düşünmek için önce İyi'nin varsayılması gerektiğini belirten Badiou'ya göre hakikat kavramının en temel özellikleri, evrensel, yeni ve İyi kavramlarına özdeş olmasıdır (Türk, 2013, s. 284-289). Badiou bu noktayı şöyle açıklamaktadır; “*Bu 'hakikat' başka bir isim de alabilir elbette. (...) Herhangi bir felsefede benim 'hakikat' diye adlandıracağım şeyi tespit edebilirim. Bu 'İyi', 'tin', 'etkin kuvvet', 'numen' vs. diye adlandırılabilir. Ben 'hakikat'i seçtim*” (Badiou, 2015d, s. 98). Badiou'ya göre İyi; “*bilimde, sanatta, aşkta ve siyasette bir boşluğu adlandırabilme kaygısı ve bu adlandırılana bağlılık, sebat ve en kötü şartlarda bile devam etme kaygısıdır*” (Erdem, 2004, s. 155). Yani bu kavrayışta önem arz eden nokta, Kötülük'ün yerini, İyi'nin varlığından hareketle anlamaktır. Öncelikle İyi'den kalkış, hakikatlerin olumlayıcı sürecinde, hem olası özne oluşumunun hem de bu oluşuma giren “biri” için, sebatkâr bir etik anlayışının temel çekirdeğidir (Badiou, 2013c, s. 64-65). Ancak tüm bunlar Kötülük kavramının bir geçerliliği olmadığına yeter kanıtlar değildir, yani Kötülük yoktur denemez. Çünkü böyle bir reddedişin Badiou'da ki karşılığı Kötülük'ün bariz bir biçimde dini kökenlerine iade edilmesi gerektiğidir (Badiou, 2013c, s. 64). Oysa Kötü “*İyi'nin –ve onun basit bir sonucu olarak*” vardır (Badiou, 2013c, s. 65). Çünkü insan denen hayvan kendine özgü yeteneğini hakikatlerin yani İyi'nin yolu üzerinde kullanabildiği gibi, sadece hayatta kalmak arzusu adına kendi gücünü acımasızca

kaba çıkarını tatmin etmek için de kullanabilmektedir. Badiou, hakikatleri üretme gücüne sahip insanın bu olanağını salt kaba çıkarı adına ölümlü hayatının hizmetine koşmak için kullanmasını Galileocu fiziğin teknik makinelere ya da atom teorisinin nükleer santrallere dönüşmesi ile açıklamaktadır (Badiou, 2013c, s. 64-65). Badiou'ya göre bu durum “Çıkar-gözetmeyen-çıkarın kaba çıkara dönmesidir. Bilgilerin bir avuç hakikatle zorlanmasıdır” (Badiou, 2013c, s. 65). Bunun sonucunda da insan denen hayvan kendi gezegeninin mutlak hâkimi haline gelmiştir. Badiou, bu haliyle insanı hayvanların en düzenbazı olarak tanımlamaktadır ve bu “Böyle kavrandığında (ki biz onu böyle biliriz) insan hayvanın ‘kendi içinde’ hiçbir değer yargısı içermediği açıktır” (Badiou, 2013c, s. 64-65). Bu nedenle de “İnsanlığı yaşam gücünün normuyla değerlendirip onun esasen masum olduğunu, kendi içinde İyi’ye de Kötü’ye de yabancı olduğunu ilan eden Nietzsche şüphesiz haklıdır” (Badiou, 2013c, s. 65). Ancak Badiou'ya göre Nietzsche'nin yanıldığı bir nokta vardır ki o da “o güçlü Papaz figürünün başını çektiği gölgeli, hayat-söndürücü girişimden kurtulup bu masumiyete geri dönecek bir üstinsanlık hayal etmesidir” (Badiou, 2013c, s. 65). Çünkü Badiou'ya göre “Hiçbir hayat, hiçbir doğal güç İyi ile Kötü'nün ötesinde olamaz” (Badiou, 2013c, s. 65). Bunun anlamı şudur; insan hayvanın ki de dâhil olmak üzere her hayat, İyi ile Kötü'nün aşağısındadır (Badiou, 2013c, s. 65). Badiou bu konuya şöyle açıklık getirmektedir;

Eğer Kötü varsa, onu İyi'den kalkarak kavramamız gerekir. İyi ve dolayısıyla hakikatler hesaba katılmadığında, geriye sadece hayatın acımasız masumiyeti, hem İyi'nin hem de Kötü'nün aşağısında olan masumiyeti kalır. Sonuç olarak –bu sav ne kadar tuhaf gelirse gelsin– Kötü'nün, hakikatlerin olası bir boyutu olması kesinlikle şarttır (Badiou, 2013c, s. 66).

Badiou, bu noktada hakikatin basit yokluğu olarak görülen ya da İyi'nin bilinmeyişi olarak tanımlanan Kötü ve Kötülük düşüncesini de yeterli bulmamaktadır. “Çünkü bilgisizlik fikrinin kendisini kavramak güçtür” (Badiou, 2013c, s. 66). O halde karşımıza cevabı aranması gereken bir soru çıkmaktadır; bir hakikat kimin için yoktur? Badiou'nun bu soruya cevabı şöyledir; “Çıkarlarının peşine düşme işine gömülmüş insan-hayvan için hakikat falan yoktur, sadece toplumsallaşmasını sağlayan kanaatler vardır” (Badiou, 2013c, s. 66). Bu tespitle Badiou'nun insan için neyin Kötü olduğunun apaçıklığına dayalı bir tür “doğal hukuk” ve “biçimsel etik” olduğunu belirten Rousseau'ya ve Kant'a hiçbir taviz vermediği açıktır (Badiou, 2013c, s. 64). Çünkü Badiou'ya göre “doğal hukuk” ve “biçimsel etik” anlayışları zeminsizdir. Her iki yaklaşım özneyi veya Kötülük'ü bir

biçimde veri olsa da, “*Kimi edimlerin ‘kötü’ addedilip reddedilişinin doğal değil, tarihsel ve kültürel bir olgu oluşu bir tarafa; öznenin varoluşunu önceleyen bir insan-hayvan için iyi ya da kötü bir doğallıktan söz edilemez. Doğallığıyla özdeşleştirildiği sürece insanda İyi ve Kötü kategorilerinin bir karşılığı yoktur*” (Türk, 2013, s. 289). Diğer taraftan, evrensel buyruğa dayanan “biçimsel etik” anlayışı özneyi her durumda veri almaktadır. Ancak Badiou’nun kuramında öznenin daima olay ile koşullu olduğu hatırlandığında, özne oluşumunun evrenselliği açık olsa da “evrensel bir özne” den söz etmenin imkânı yoktur. Çünkü Badiou’nun öznesi, evrensel bir buyruğun ve bu buyruğu içeriklendirecek evrensel yasaların takipçisi ya da uygulayıcısı olmaktan son derece uzaktır. Yani Badiou’ya göre özne her durumda aynı formüle göre hareket etmez (Türk, 2013, s. 289-290). Özne “*hakikatten yoksun olamaz, çünkü kendini sadık yörünge şeklinde verili olan hakikatten ve yalnızca bu hakikatten yola çıkarak kurar*” (Badiou, 2013c, s. 66). Ayrıca Badiou’nun perspektifinden evrensel bir yasa aynı zamanda evrensel bir Kötü’nün karşılığı anlamına geldiği için “biçimsel etik” yaklaşımı, Kötü’nün aşikâr, apaçık olduğu varsayımıyla hareket etmektedir. Bu durum da Kötü’nün ya yine doğallaştırılmasına ya da yine bir uzlaşmanın sonucu olarak görülmesine yol açmaktadır. Böylece varsayılan Kötü, kanaatler doğrultusunda uzlaşılan bir değer biçme aracına ya da öznenin edimlerinin etik olup olmadığını belirleyen bir ölçüye dönüşmektedir ki bu tam da etik ideolojinin yaptığı şeydir. Oysa Badiou’ya göre neyin veya hangi edimin Kötü olduğu, olaya sadakât düzleminde yer alan öznenin değerlendirmesine tabidir (Türk, 2013, s. 290). Dolayısıyla Badiou için Kötü’nün ne olduğunu bildiren öznedir ve bu nedenle Badiou’ya göre genel olarak Kötü diye bir şey yoktur. Çünkü insan yeteneklerini çıkar-gözetmeyen-çıkarmak ile hakikat yoluna koyabildiği gibi tam aksi yönde kaba çıkar için de kullanabildiğinden, Kötü, çoklu varlığın bir şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda da Badiou’ya göre Kötü; “*İyi’nin kendisinin (olası) sonucu olarak*” veya “*hakikatin gücünün zapt edilemeyen bir sonucu*” olarak düşünülmelidir (Badiou, 2013c, s. 66).

Genel anlamda bir Kötü düşüncesinin varlığını ve Kötü’nün önsel bir mutabakatla tanınması fikrini bütünüyle reddeden Badiou, Kötü’nün varlığını ancak hakikatler var olduğu için kabul etmektedir. Dolayısıyla Kötü, bu hakikatlerin öznesinin olay düzlemindeki davranışlarının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. (Badiou, 2013c, s. 66). Yani Badiou Kötü’yü, hakikatin veçheleriyle ilişkilendirerek,

bir hakikat sürecinin olası üç boyutundan bir sapma olarak tanımlamaktadır. Bu üç boyut; *“bir olayın bir durumun boşluğunu açığa çıkarması; sadakatin belirsizliği; ve bilgilerin bir hakikat tarafından zorlanması”*dır (Badiou, 2013c, s. 75). Her birinin hakikat sürecinin bu üç boyutundan bir sapma olarak karşımıza çıktığı Kötü’nün de üç adı vardır. Badiou Kötülük biçimlerini “taklit”, “ihanet” ve “felaket” olarak adlandırmaktadır (Badiou, 2013c, s. 75). Badiou Kötü’nün üç şekline ilişkin şöyle bir açıklama yapmaktadır; *“Bir olayın eski durumun boşluğunu değil doluluğunu açığa çıkardığına inanmak, taklit ya da terör anlamında Kötü’dür. Bir sadakate yaraşır biçimde yaşamayı başaramamak, ihanet anlamında, kişinin olduğu Ölümsüz’e ihanet etmesi anlamında Kötü’dür. Bir hakikati bütünselci, totaliter güçle özdeşleştirmek, felaket anlamında Kötü’dür”* (Badiou, 2013c, s. 75-76). Badiou’nun Kötü’yü, hakikatler etiği kuramından kalkışla tanımladığı ve Kötü’nün bu üç türünün ancak hakikat süreci yoluyla gerçek imkânlar haline geldiği açıktır. Yalnız burada gözden kaçırılmaması ve hatırlanması gereken husus, “taklit”, “ihanet” ve “felaket” olarak bu üç tür Kötülük şeklinin bir hakikat sürecinden sapma yoluyla ortaya çıktığıdır. Dolayısıyla Badiou’nun kendi kuramından türettiği bu üç tür Kötülük şekli yine onun hakikatler etiği düşüncesiyle savuşturulacaktır. Çünkü Badiou’nun hakikatler etiği, İyi’yi temel alan, Kötü’yü, İyi’den bir sapma olarak düşünmeyi öneren, “taklit”, “ihanet” ve “felaket” anlamında Kötü’yü savuşturmaya çalışan bir kuramdır. Badiou, Kötü’nün varlığına ve aldığı bu üç biçime tümevarımsal bir şekilde ilerleyerek ulaşırken, Kötülük’e dair en önemli durak noktası “radikal Kötülük” temasıdır. Bu nedenle öncelikle Badiou’nun Kötülük’ün en radikal şeklini nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır (Badiou, 2013c, s. 67-76).

Badiou’ya göre “radikal Kötülük” olarak adlandırılan varsayım dinsel bir temadır ve “radikal Kötülük” fikrinin günümüzdeki karşılığı tek bir tarihsel örneği işaret etmektedir: Avrupa’daki Yahudilerin Naziler tarafından imha edilmişlerini (Badiou, 2013c, s. 67). Badiou’ya göre Kötü’nün saptanması her ne kadar etik ideolojiyi savunanlar için açık bir kanaat meselesi olsa da “radikal Kötülük” düşüncesine ilişkin stratejileri, “ötekini tanımak” konusunda Levinas’ın izlediği stratejiyle aynıdır (Badiou, 2013c, s. 67). Çünkü etik ideolojiyi savunanlar *“Tezlerini radikalleştirirler. Nasıl Lévinas’ın Öteki’ne açılmanın orjinelliğini, sonuç olarak Bütünüyle-Öteki varsayımına bağlı hale getirirse, etik savunucuları da Kötü’nün mutabakatla saptanmasını bir radikal Kötülük varsayımına bağlı hale getirirler”*

(Badiou, 2013c, s. 67). Badiou bu noktada sistematik olarak tek bir örnek üzerine temellendirilen “radikal Kötülük” ile ilgili şöyle düşünmektedir (Badiou, 2013c, s. 67).

“Örnek” sözcüğünü hafifseyerek kullanmıyorum. Sıradan bir örnek gerçekten de tekrarlanabilecek ya da taklit edilebilecek bir şeydir. Nazilerin yaptığı katliamı radikal Kötü’ye örnek vermek ise, taklit ya da tekrar edilmesi ne pahasına olursa olsun engellenmesi gereken şeye işaret eder, daha doğrusu tekrar etmemesi bütün durumları yargılamak için kullanılacak bir norm oluşturan şeye. Suçun “örnekselliği”, negatif örnekselliği buradan gelir. Ama örneğin normatif işlevi bakidir: Nazilerin Yahudileri imha edişi, zamanımız için, saf haliyle Kötü’nün benzersiz, rakipsiz – ve bu anlamda aşkın ya da dile getirilemez – ölçüsünü sunduğu için radikal Kötülük’tür. Lévinas’ın Tanrısı başkılığı değerlendirmek konusunda neyse (Öteki’nin kıyaslanamaz ölçüsü olarak Bütünüyle Öteki), bu katliam da tarihsel durumların değerlendirilmesi konusunda odur (Kötü’nün kıyaslanamaz ölçüsü olarak Bütünüyle Kötü) (Badiou, 2013c, s. 67-68).

Badiou, Nazilerin yaptığı bu imhanın hem düşünülemez hem dile getirilemez hem de öncesi sonrası tasarlanamaz bir Kötü’nün mutlak biçimi olarak tanımlandığını belirterek, “*ne zaman kanaatler arasında bir Kötü’nün farkında olma efekti yaratılmak istense sürekli bunlara başvurulur, bunlarla kıyaslama yapılır – çünkü genel olarak Kötülük’e sadece tarihsel bir radikal kötülük durumunda ulaşılabilir*” demektedir (Badiou, 2013c, s. 68). Badiou’ya göre burada bir paradoks mevcuttur. Bu paradoks kavramın kendisine yani aşkınlığa geçişine ilişkindir. Çünkü bütün Kötülük’lerin ölçümünde ölçülemez bir ölçüye başvurulmaktadır: (Coşkun, 2013, s. 37).

İmha aslında hem (kendisi bütün ölçülerin ötesinde olduğu için) zamanımızın yapmaya muktedir olduğu her türlü Kötülüğü ölçen şey, hem de Kötülüğün bariz kesinliği açısından yargılanması gerektiğini söylediğimiz her şeyi onunla kıyaslamamız (dolayısıyla durmaksızın ona göre ölçmemiz) gereken şeydir. Bu suç, nihai olumsuz örnek olarak taklit edilemez, ama her suç onun taklididir (Badiou, 2013c, s. 68).

Buradan anlaşılan önceden bir “radikal Kötü” varsayımıyla yapılandırılan bir yargıya tabi kılınmanın mahkûmiyetinden kurtulmak gerektiğidir. Bu noktada da Badiou’nun asıl reddettiği şey Kötü’nün ve Kötülük’ün kanaat sahiplerinin üzerinde mutabık kalarak tanıdıkları tek bir örneğe dayandırılmasıdır. Diğer bir deyişle, Kötülük sorununun kanaatler alanında sağlanacak uyumla saptanmasının bir “radikal Kötülük” varsayımına bağlı hale getirilmesidir (Coşkun, 2013, s. 37). Oysa Badiou’ya göre “*bu döngüden çıkmak için, radikal Kötülük, ölçüsüz ölçü temasını terk etmemiz gerektiği açıktır. Tıpkı Bütünüyle Öteki teması gibi, bu da dine ait bir temadır*” (Badiou, 2013c, s. 69). Diğer taraftan, söz konusu imhanın “tekilliğini”

yani “Yahudilerin imha edilmesinin indirgenmezliğini” de kabul eden Badiou için bütün mesele bu tekilliği konumlandırmaktır (Badiou, 2013c, s. 69). Badiou bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir;

Avrupalı Yahudilerin imha edilmesinin iğrenç bir devlet suçu olduğunu söylemeye bile gerek yok elbette; bu öylesine korkunç bir olaydır ki neresinden bakarsak bakalım, (...) Tarihsel sürecin geçici zorunlulukları arasında sınıflandırılmayacak olan bir Kötülük’le karşı karşıya olduğumuzu biliriz. Bu imhanın tekilliğini de kayıtsız şartsız kabul ediyorum. (...) “totalitarizm” kavramı, Nazizm ve Stalinizm siyasetlerini, Avrupalı Yahudilerin imha edilmesi ile Sibiryalı’daki katliamları tek bir grup altında toplamak için uydurulmuştur. Bu alışıma düşüncemizi, hatta Kötülük hakkındaki düşüncemizi hiçbir şekilde netleştirmez. Yahudilerin imha edilmesinin indirgenmezliğini kabul etmemiz gerekir (tıpkı Stalinist Parti-devletin indirgenmezliğini kabul etmemiz gerektiği gibi). (...) Temelde, insan hakları ideolojisini savunanlar, saf kanaat hedeflerine uygun olarak, bunu doğrudan doğruya Kötü’de konumlandırmaya çalışırlar. Kötü’nün dini bir edayla mutlaklaştırılmasına yönelik bu girişimin tutarsız olduğunu gördük. Üstelik, düşüncenin karşısına geçilmez bir “sınır” çıkaran her şey gibi, çok da tehlikelidir. Zira, taklit – edilemez gerçeği sürekli taklittir ve her yerde Hitler’ler görmekle onun ölmüş olduğunu ve gözlerimizin önünde olup bitenin yeni Kötü tekilliklerin yaratılması olduğunu unutmamız olamaz. Aslında, Yahudilerin imha edilmesinin tekilliğini düşünmek demek, her şeyden önce, siyasi bir düzen olarak Nazizmin tekilliğini düşünmek demektir. Bütün sorun budur. Hitler devasa bir askeri harekâtla bu imhayı gerçekleştirebilmişti, hem de baş vurduğu kategoriler arasında “Yahudi” terimi de olan bir siyaset adına (Badiou, 2013c, s. 69).

Badiou’ya göre etik ideolojiyi savunanlar, söz konusu imhanın tekilliğini doğrudan Kötülük ile konumlandırarak, Nazizmin siyasi bir düzen olduğunu unutmakta veya göz ardı etmektedirler (Badiou, 2013c, s. 70). Oysa Badiou’ya göre “Nazizmi ‘siyasetin suça dayalı türü’ (*criminal type of politics*) olarak ‘düşünmek’ bir görevdir” (Badiou’dan Aktaran Türk, 2013, s. 295-296). Badiou’ya göre böyle düşünmemek hem zayıf hem de korkakça bir duruştur. Zayıftır, çünkü milyonlarca insanın imhasını mümkün kılan şey “Nazizmin siyasi bir düzenlenişin parçası olarak Yahudi sözcüğünü içinde barındıran ‘kitleli’ bir öznel olarak kurulmasıdır. Korkakçadır, çünkü organik kategorileri ve öznel talimatları canice olan siyasi düzenlerin mümkün olduğunu tasavvur etmeyi reddedersek siyaset üzerine sağlıklı düşünmek imkânsızlaşır” (Badiou, 2013c, s. 70). Siyaset üzerine sağlıklı bir düşünce üretmenin önemine dikkat çeken Badiou, insan hakları demokrasisi yanlılarının siyaseti bir birlikte olma aşaması olarak tanımlamayı tercih ettiklerini ve bu düşüncenin de daha çok Hannah Arendt’ten yola çıkan bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Arendt’e göre eylem; “şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinliktir; insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan’ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyada ikamet ettikleri gerçeğine karşılık gelir” (Arendt, 2013, s. 36). İnsanlık durumunun da “bir şekilde

siyasetle ilişkili olmasının nedeni, her türlü siyasi hayatın koşulunu çoğulluğun oluşturmasıdır. (...) Ondandır ki, belki de bildiğimiz en siyasi halk olan Romalıların dilinde ‘yaşamak’ ve ‘insanlar arasında olmak’ (...) ile ‘ölmek’ ve ‘insanlar arasında olmaktan çıkmak’ (...) sözcükleri eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı” (Arendt, 2013, s. 36). Badiou’nun siyaseti, Arendt gibi bir grup insan tarafından oturularak paylaşılan, başkalarıyla birlikte olunan bir masa metaforu olarak görmediği açıktır (Arendt, 2013, s. 92-96). Bu düşünce Badiou’nun nazarında bir peri masalından ibarettir. “Çünkü birlikte olma, öncelikle ilgili topluluğu (ensemble) tanımlamalıdır ve bütün mesele de bundan ibarettir” (Badiou, 2013c, s. 70). Yani, Badiou’nun, Arendt ve onun gibi düşünenler ile arasındaki farklılık siyasetin tanımıyla bağlantılıdır. Badiou’ya göre siyasetin özü, “birbirlerine bir talimatın pratik sonuçlarıyla bağlanan düşünce ve eylemle ilgili” değildir (Badiou ve Hallward, 2013, s. 114). Birlikte yaşama ve birlikte yaşamanın bir Cumhuriyet olarak ya da bir kamusal alan olarak düzenlenmesi Badiou’nun gözünde siyaseti “sadece yargı ve son tahlilde de kanaat kertesine indirger” (Badiou ve Hallward, 2013, s. 114). Böyle bir bakış açısı da hem Nazizmin siyasi özünü hem de siyasetin Kötülük’le olan ilişkisinin ne olduğunu kavramayı başaramaz. Nitekim Badiou’ya göre Almanların birlikte olmasını kimse Hitler kadar arzulamamıştır (Badiou, 2013c, s. 70). Çünkü “Nazilerin ‘Yahudi’ kategorisi, içeriden gözetlenebilecek bir dışarı inşa etme (...) yoluyla Alman içselliğini, bir birlikte olma mekânını adlandırmaya hizmet ediyordu – tıpkı ‘bütün Fransızların birlikte olması’nın kesinliğinin, ‘yasadışı göçmen’ kategorisine girenlere burada ve şimdi eziyet etmemizi öngerektirmesi gibi” (Badiou, 2013c, s. 70). O halde Badiou’ya göre Nazilerin düşüncesi neydi? Naziler ne düşünüyordu? Badiou’nun perspektifinden Nazilerin ne düşündüklerini anlamak iki açıdan önemlidir. İlki, bu soruların cevabının Badiou’nun siyaset görüşüne ilişkin açıklamalar yapacak olmasıdır. Bir diğeri ise Badiou’nun Kötülük’e dair çizdiği taslağın, kanaat sahiplerinin en radikal örneğiyle arasındaki örtüşme ve farkları açığa çıkaracak olmasıdır (Badiou, 2013c, s. 67-71). En önemlisi de “Nazilerin ne düşündüklerini düşünmemek, ne yaptıklarını düşünmeyi de engeller ve sonuç olarak, bunu tekrar yapmayı yasaklayan her gerçek politikayı da engeller. Nazi düşüncesi düşünülmedikçe, bizim aramızda, düşünülmemiş, dolayısıyla yıkılmaz olarak kalır” (Badiou, 2010b, s. 10).

Badiou'ya göre Nazilerin yaptıklarının düşünülemez ya da sözle ifade edilemez bir düzlemde olduğu fikri üzerine düşünmek gerekmektedir. Çünkü bu düşünce iyi tahlil edilmeden söylendiğinde önemli bir nokta unutulur ki bu nokta da aslında Nazilerin ne yaptıklarını çok büyük bir dikkat ve kararlılıkla düşünüp, dile getirerek yapmış olduklarıdır. Öte yandan Nazizmin bir düşünce olduğunu yadsımak ya da daha genel bir deyişle barbarlığın düşünmediğini, düşünülemez bir Kötülük yaptığını belirtmek aslında bir nevi onu temize çıkarmanın sinsisi bir yoludur (Badiou, 2010b, s. 10-11). Badiou'nun bu duruma ilişkin düşünceleri şöyledir;

Aslında tek bir politikanın öne çıkması olan, günümüzdeki “tek düşünce”nin biçimlerinden biridir bu. Politika bir düşüncedir, barbarlık bir düşünce değildir, dolayısıyla hiçbir politika barbar değildir. Bu tasım, günümüzde bizi belirleyen kapitalist parlamentarizmin aşikâr barbarlığını gizlemeyi hedeflemektedir. Bu gizlemeden kurtulmak için, yüzyılın tanıklığı içinde ve bu tanıklık aracılığıyla, Nazizmin kendisinin de bir politika, bir düşünce olduğunu savunmak gerekir (Badiou, 2010b, s. 11).

Bu değerlendirme, Badiou'nun Nazizmi ve dahası Stalinizmi birer Kötülük simgesi olarak görmediğini akla getirebilir. Ancak tam tersine Badiou, onları düşünce ya da politika olarak tanımlayarak, yargılama araçlarını elinde tuttuğunu düşünmektedir. Oysa Nazizmi düşünülemez bir Kötülük olarak görmek demek yargıyı “*hipostaz*”⁶ haline getirerek tekrarını korumak demektir (Badiou, 2010b, s. 11). Nazizmi tarih üstü, düşünülemez, mutlak, teolojik bir “radikal Kötülük” olarak görmek yerine, 20. Yüzyıl devrimler çağının bir Kötülük'ü ve canice bir ideolojik projesi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu durumda Nazizmin ispat ettiği tek şey, tikelliğe dayalı “yeni bir insan” yaratma projesinin neden olduğu caniliktir. Badiou bu konuda şöyle demektedir; “(...) *bir devletin ırksal, mitsel veya dini bir noktadan hareketle, veya daha genel olarak, tikelliğe referansla belirlenmesinde daima canice bir şey vardır*” (Badiou'dan Aktaran Türk, 2013, s. 296). Badiou, tikelliklere dayalı bir siyasetin nasıl işaret edilebilir bir Kötülük yarattığını Nazizim örneği üzerinden aktarmaktadır. Ancak bu noktada unutulmaması gereken bir husus da siyasetin, hakikatin üretildiği dört alandan biri olmasıdır. O zaman siyaset ile Kötülük arasındaki ilişkide Badiou'nun altını çizdiği konu tam olarak, Nazizmin yani tikelliklere dayalı bir siyasetin, ancak İyi olandan hareketle bir Kötülük olduğudur.

⁶ Hipostaz: İsim, felsefe, Fransızca hypostase; Bazı felsefe ve din kuramlarının dayandığı temellerden her biri, uknum “Hristiyanlık inancına göre Tanrı kavramında üç hipostaz vardır: Baba, oğul ve kutsal ruh” http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=H%C4%B0POSTAZ, Erişim Tarihi: 01.08.2016.

Badiou'ya göre Nazi siyasetinin tekilliği onun “*fethedici bir öznellik yüklenecek [bir] tarihsel topluluğu beyan etmesidir. Öznel zaferini garanti altına alan ve Yahudilerin imhasını gündeme getiren de bu beyan olmuştur*” (Badiou, 2013c, s. 70). Öte yandan Nazizmin “radikal Kötülük” olarak kodlanması Badiou'ya göre “Yahudi” sözcüğünde kendi simetriğini yaratmaktadır. Çünkü anti-semitizmi tüm diğer ırkçılıklardan ayırarak ona özsel bir ayrıcalık atfetmek demek, “ölçüsüz ölçünün”, “kurban” üzerinden tekrarı demektir. Oysa bu şekilde bir “kurban ideolojisi” yaratmak hem “Yahudi” sözcüğüne hem de bir kimliğe tekil bir değer atfeder. Yani burada Badiou'nun itiraz ederek dikkat çektiği iki nokta mevcuttur. Bunlardan ilki, kurban ideolojisinin kabul edilemez oluşudur. İkincisi ise kurban statüsünün kuşaklar boyu taşınışıyla birlikte hiçbir edimin bu tikel kimliğe aidiyeti kurban statüsünden çıkartamayışıdır. Nitekim tikel bir kimliğe atfedilen bir değer, bu değeri reddedeni de “anti-semitik” ilan edecektir ki Badiou'nun nazarında bu tür bir yaklaşım, Nazilerin yaptığı gibi Yahudi sözcüğünü “istisnaileştirmek”tir. Bu istisnai varoluş Badiou'ya göre güncel anlamda iki sonuç doğuracaktır. Birincisi, İsrail Devleti'nin sorgulanmasının engellenmesidir. İkincisi ise “Yahudi” kelimesinin “dokunulmaz” kılınmasıdır. Bu dokunulmazlığın “Yahudi” sözcüğünü dini ve devletçi bir bağlama hapsedeceğini düşünen Badiou'ya göre yapılması gereken, sözcüğü özcü ve ırkçı yorumlarından kurtarmaktır. Ayrıca dini geleneklerle olan bağı kopararak devletten de bağımsızlaştırmak gerekmektedir (Türk, 2013, s. 296-297). Badiou'nun Nazizm ile görmemize yardımcı olduğu şey tam olarak, öznel bir siyasi düzen, öznel bir dil ve öznel bir Kötülük arasındaki ilişkidir (Coşkun, 2013, s. 37). Badiou bu konuda şöyle düşünmektedir;

Yine de, soykırımı örgütlemeye hizmet ettiği için, “Yahudi” adı Nazilerin siyasi bir yaratımıydı, önceden varolan bir göndergesi yoktu. Kimsenin Nazilerle aynı anlamı, taklidi ve taklide sadakati öngerektiren anlamı veremeyeceği bir “ad”dı – bir siyasi düzen olarak Nazizmin mutlak tekilliği de buradan gelir (Badiou, 2013c, s. 79).

Badiou'nun “Yahudi” kelimesinin anlamı üzerine yoğunlaşan vurguları onun siyasete ilişkin yaklaşımına da atıfta bulunmaktadır. Tikel niteliklere dayalı, dini ve devletçi yaklaşımları eleştiren Badiou'ya göre her Kötülük bir İyi'den hareketle tanımlanmaktadır. Bu noktada ki İyi de “*siyasal evrenselciliğe, tikelliklerin eşitliğine ve insanların kökenlerine karşı kayıtsızlığa*” dayalı bir siyaset pratiğidir (Badiou'dan Aktaran Türk, 2013, s. 297). En nihayetinde Badiou, siyaset ile Kötülük arasındaki bağın, hem topluluğun hem topluluklar tematiğinin hem de mutabakat içeren birlikte

olma tematiğinin ele alınma tarzından kaynaklandığını söylemenin haklı bir yanı olduğunu belirtmektedir. Ancak son tahlilde önemli olan Kötülük'ün tekilliğinin, bir siyasi düzenin tekilliğinden türüyor olmasıdır ki “*Bu da bizi Kötü'nün doğrudan doğruya İyi'ye olmasa da, en azından onun üzerinde hak iddia eden süreçlere tabi kılınmasına geri götürür*” (Badiou, 2013c, s. 70-71). Bu geri dönüşte Nazi siyasetinin neden bir hakikat süreci olmadığı da açıklık kazanacaktır. Ancak tam da bu noktada Badiou konuya kısa ama öz bir şekilde şöyle cevap vermektedir;

Nazi siyaseti bir hakikat-süreci değildi, ama ancak böyle temsil edilebildiği sürece Alman durumunu “yakaladı”. Demek ki radikal yerine aşırı demeyi tercih edeceğim bu Kötülük örneğinde bile, onun “öznel” varlığının anlaşılabilirliği sorunu, onun korkunç şekilde icra edilmesine adeta bir görevi yerine getirircesine katılabilmiş olan “birileri” sorunu, siyasi hakikat sürecinin içsel boyutlarıyla bağlantılı olarak ele alınmalıdır (Badiou, 2013c, s. 71).

Bu durumda önden bir değerlendirmeye, Nazi siyasetinin bir hakikat taklidi olduğu sonucuna varmak mümkündür. Nazizmi, Kötülük'ün alabileceği ilk biçimle “taklit” ile açıklayan Badiou'nun Kötülük teorisi taslaklarına geçmeden önce, hem hakikate hem de sürecine yani olaya ve sadakâte ilişkin bildiklerimizi hatırlamak gerekmektedir. Çünkü bu aşamada olaya, sadakate ve hakikate kısa ama ana hatlarıyla bir dönüş yapmak, Badiou'nun Kötü'ye ve biçimlerine yönelik saptamalarını tutarlı hale getirecektir. (Badiou, 2013c, s. 72-76).

Bir hakikat sürecinin üç önemli boyutunu ve temel özelliklerini hatırlayalım; öncelikle olay kavramıyla başlarsak, Badiou'da olay; “*durumdan, kanaatlerden, kurumlaşmış bilgilerden 'başka bir şey' ortaya çıkaran (...) ortaya çıkar çıkmaz kaybolan tehlikeli, öngörülemeyen bir eklentidir*” (Badiou, 2013c, s. 72). Durumun bütün kurallarından kopuş yaratan olay, şu ya da bu durumun olayı olması vesilesiyle hem konumlanmıştır hem de eklenti niteliğindedir (Badiou, 2013c, s. 72). Şöyle ki;

Sözgelimi, Haydn'la (ya da Haydn denen bu 'biri'nin adı altında) klasik üslubun ortaya çıkması, sadece müziksel durumu ilgilendirir, başka bir durumu değil; o sıralarda barok üslubun hâkimiyeti altında olan bir durumdur bu. Bu durum için bir olaydır. Ama bir başka anlamda, bu olayın müziksel düzenlenişler açısından olanak tanıdığı şey, barok üslubun elde ettiği doluluktan bakılarak anlaşılamazdı; *gerçekten başka bir şey* söz konusuydu (Badiou, 2013c, s. 72).

Buradan olay ile “onun için” olay olan şey arasındaki bağlantıyı kuranın, eski durumun boşluğu olduğu sonucuna varılabilir. Biraz daha açmak gerekirse bu şu anlama gelmektedir; “*Her durumun bağrında, varlığının temeli sıfatıyla*

'konumlanmış' bir boşluk vardır (...) söz konusu durumun doluluğu (yani değişmez çoklukları) bu boşluğun etrafında düzenlenir" (Badiou, 2013c, s. 72). Yani Badiou bir olayın temel ontolojik özelliğini şöyle özetlemektedir; *"kendisi için olay olduğu şeyin konumlanmış boşluğunu kaydetmek, adlandırmaktır"* (Badiou, 2013c, s. 73). Badiou olayın, durumun bilinmeyenine ad verdiği için boşluğu adlandırması özelliğini anlamamızı kolaylaştıracak bir diğer örneği Marks ve siyasi düşünce üzerinedir. Badiou'ya göre Marks siyasi düşünce için bir olaydır. Çünkü Marks, sermaye sahiplerinin halinden memnun doluluğunun etrafında tamamen mülksüz ve siyaset sahnesinde mevcut olmayan "proletarya" adıyla burjuva toplumlarının merkezindeki boşluğu adlandırmıştır (Badiou, 2013c, s. 73).

Bir hakikat sürecinin adı olan sadakât kavramına gelince; Badiou'da sadakât içkin ve sürekli bir kopuş yaratarak *"durumun, bizatihi olayın buyruğuyla sürekli araştırılmasına karşılık"* gelmektedir (Badiou, 2013c, s. 72). Çünkü sadakât söz konusu olduğunda asıl mesele sadakâtin hiçbir zaman kaçınılmaz ya da zorunlu olmadığıdır. Badiou'da, sadakât kavramına içkin bu eksiltmelerin tam karşılığını şöyle okumak gerekir; *"sadakatin, ona katılan 'biri'nin üzerinden takındığı çıkar-gözetmeyen-çıkartavrinin, surf benliğin kurgusal temsilinin parçası olarak bile olsa, düpedüz çıkar sayılıp sayılamayacağı, hakkında karar-verilemez bir şey olarak kalır"* (Badiou, 2013c, s. 73). Dolayısıyla da "biri'nin bir sadakâtteki sebatı belirsizdir. Bunun diğer bir sonucu da, bir insan hayvanın, özne oluşunun da belirsiz kalmasıdır. İşte tam da bu belirsizlikler nedeniyle bir hakikatler etiğine yer açıldığını da unutmamak gerekir (Badiou, 2013c, s. 73).

Sadakâtin adım adım inşa ettiği, duruma içsel birçokluk olan ve bir sonuç olarak ortaya çıkan hakikate dair anımsamamız gerekenler ise şunlardır; her şeyden önce bir hakikatin gücünün vurgulanması gerekmektedir. Çünkü bir hakikatin yerleşik bilgilerde bir delik açtığını biliyoruz. Bir hakikat bilgilerin bilinen tek kaynağı olsa da bilgiden de ayrıldığını hatırlayalım. Dolayısıyla hakikat, bilgileri zorlamaktadır (Badiou, 2013c, s. 73-74). *"Zorlamak fiili, hakikatin gücü kopuş gücü olduğu için, durumun dolaysızlığına yerleşik ve dolaşımda olan bilgileri ihlal ederek döndüğüne ya da kanaatlerin, iletişimlerin ve sosyalliğin anlamlarını aldıkları o taşınabilir ansiklopediyi bu ihlal sayesinde yeniden işlediğine işaret eder"* (Badiou, 2013c, s. 74). Buradan hakikatin iletilebilir olmasa da iletişim biçimlerine ve

göndermelerine örneğin durumun diline güçlü bir biçimde etki ettiği ve yeni şekiller verdiği söylenebilir. Ancak bu söz konusu dönüşümün hakikati ifade ettiği ya da kanaatler arasındaki ilerlemeyi işaret ettiği anlamına da gelmemektedir. Bunun tam karşılığı hakikatlerin durumun bütün bilgilerinin içinden geçerek, kanaatlerin başkalaşması, sosyalliğin ve iletişimin yeniden düzenlenmesi için gereken bilgiyi zorlamasıdır (Badiou, 2013c, s. 75).

Örneğin, klasik üslubun büyük adları etrafında hızla kapsamlı bir müziksel bilgi birikimi sağlanmıştır ki bu bilgi daha önce formüle edilemezdi. Burada bir “ilerleme” söz konusu değildir, çünkü klasik akademizm ya da Mozart kültü kendisinden öncekilerden hiçbir surette üstün değildir. Ama bilgilerin zorlanmasına, iletişim kodlarının (ya da insan hayvanların “müzik” üzerine alışverişte buldukları kanaatlerin) genellikle kapsamlı bir biçimde dönüştürülmesine karşılık gelir. Bu dönüşmüş kanaatler elbette geçicidir, oysa hakikatlerin kendileri, yani klasik üslubun yaratımları, sonsuza kadar ayakta kalacaktır (Badiou, 2013c, s. 74-75).

Bir hakikat durumdaki unsurların adlarını ve iletişim kodlarını değiştirerek kanaatlerin başkalaşmasına neden olmakta ve zaten Badiou’ya göre de hakikatler, insan hayvanın çıkarlarına işte bu şekilde geri dönmektedir (Badiou, 2013c, s. 75).

Hakikat’e dair hatırladıklarımızdan kavramın İyi ile özdeşliğine dayanarak kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse İyi’nin; öznenin olay ile kurduğu ilişkide öncelikle bir varsayım, bir fikir olarak açığa çıktığını söyleyebiliriz. Böylece öznenin sadakât süreci aslında bir İyi fikrine bağlılığı ifade etmektedir. Bu bağlılıkla İyi fikrinin pratik yaşamı dönüştürebilecek bir güç edinerek durumun normu haline gelmesi mümkündür. Ancak böylesi bir değerlendirme sürecin tamamlandığına ilişkin bir kurgu niteliği taşımaktadır. Öte yandan tamamlanamazlık özelliği nedeniyle de İyi ya da hakikat, tümleştirilemez, sona erdirilemez bir süreçtir. Çünkü sadakât sürecinin yarattığı gücün bir sınırı olduğu gibi bu güçle durumun dönüştürülmesine karşılık gelen zorlama ediminin de bir sınırı vardır. O halde Badiou’nun hakikat ve İyi’ye dair kurgusu bizi nihai olarak mevcudiyet bulamayacak olan sonsuz bir döngüyle baş başa bırakmaktadır. İşte tam da bu noktada bu sürecin sonlandırıldığına yani hakikatin tamamlandığına yönelik her edim ve her iddia tek bir şey doğuracaktır; Kötülük (Türk, 2013, s. 288).

Badiou’nun kuramında mutlak olarak neden Kötü kavramına ya da olay, özne, sadakât ve hakikat kavramlarından bağımsız, duruma içkin bir Kötülük anlayışına yer olmadığı artık daha da netleşmektedir (Türk, 2013, s. 289).

Her birinin hakikati saptırarak büründüğü Kötülük şeklini üç ayrı adla anan Badiou'nun Kötülük teorisi taslağındaki ilk biçim “hakikatin taklidi”dir (Badiou, 2013c, s. 76). Badiou'ya göre bir hakikati inşa etmek demek, yeni ve evrensel olanı kurmaktır. Oysa bunun yerine durumun içinde verili olan kimliklerin yüceltilmesine yönelik her kopuş tek bir şey üretmektedir; hakikatin taklidini. Taklit, durumun içindeki boşluk yerine zaten verili olana yani tikel bir kimliğe hakikat atfetmektir (Türk, 2013, s. 290). Yani bir olayın taklidinin gerçeğiyle karıştırılmasıdır. Başka bir deyişle, olay olarak adlandırılan şeyin, adını ve özelliklerini ödünç aldığı gerçek bir olaya bazı biçimsel açılardan benzerlik göstermesi ancak kendini ifade edecek yerleşik bir siyasi dilden yoksun bir şekilde durumun doluluğunu ya da tözlülüğünü öne çıkarmasıdır (Badiou, 2013c, s. 76). Daha açık bir ifadeyle de, her gerçek olayda zorunlu olan evrensel hitap alanı yerine, tikel ve ayrıştırıcı bir hitap kullanılarak, belli bir cemaatin, halkın ya da yerin “dolu” tikelliğine ya da tözüne çağrıda bulunulmasıdır (Coşkun, 2013, s. 110). Badiou “hakikat taklidi”ni şöyle betimlemektedir; *“Bir durum içindeki radikal kopuş, gerçek hakikat süreçlerinden ödünç alınmış adlarla, söz konusu durumun boşluğuna değil de ‘dolu’ tikelliğine ya da sözde tözüne çağrıda bulunduğu, karşımızda bir hakikat taklidi var demektir”* (Badiou, 2013c, s. 78). Burada “taklit”in güçlü bir anlamla kavranması gerektiğinin altını çizen Badiou'ya göre, *“Taklitte, bir hakikatin bütün biçimsel özellikleri iş başındadır. Sadece olayın, radikal bir kopuşun gücüne sebep olan evrensel adlandırılışı değil; aynı zamanda bir sadakat ‘yükümlülüğü’ ve bir özne taklidine verilen değer de iş başındadır”* (Badiou, 2013c, s. 78).

Badiou “taklit” anlamında Kötülük biçimine Nazizmi ve Nazilerin “Nasyonal Sosyalist devrim” söylemini örnek göstererek şöyle demektedir (Badiou, 2013c, s. 76).

Naziler “Nasyonal Sosyalist devrim”den bahsederken, büyük modern siyasi olayların (1792 Devrimi ya da 1917'deki Bolşevik Devrimi) gündeme getirdiği – “devrim”, “sosyalizm” gibi – adları ödünç alıyorlardı. Nazilerin bir dizi özelliği bu ödünç almayla bağlantılıdır ve onunla meşrulaştırılır: kitlesel toplantılardan beklenen destek, devletin diktatörce üslubu, karar *pathosu*, işçi yüceltimi vs. (...) Gelgelelim, böyle adlandırılan olay (...) adını (...) ödünç aldığı olaylara benzese de ve onlar olmasa kendi önerilerini ifade edecek yerleşik bir siyasi dile sahip olmayacaksa da – doluluk ya da tözlülüğünü öne çıkaran bir söz dağarcığıyla ayırt edilir: Nasyonal Sosyalist devrim – der Naziler – belli bir topluluğu, Alman halkını gerçek yazgısına taşıyacaktı ki bu da evrensel hâkimiyet kurma yazgısıdır (Badiou, 2013c, s. 76-77).

Böylece “hakikatin taklidi” olarak Nazizm, taklidi olduğu siyasi devrimlerin söz dağarcığını kullanarak, bir topluluğun kendi toprak, kan ve ırkını, mutlak bir tikellik olarak sabitleyip, evrenselliğe karşıt bir biçimde tikelliği tözselleştirmektedir (Türk, 2013, s. 291). Oysa Badiou’ya göre bir hakikatin kökeninde sahici bir olay olmasını sağlayan şey “*bir durumun tikelliğiyle sadece o durumun boşluğu üzerinden ilişki kurmasıdır*” (Badiou, 2013c, s. 77). Çünkü boşluk, hiçliğin çokluğu, varlığın mutlak tarafsızlığına karşılık gelmektedir. Bu özelliğiyle de kimseyi dışlamaz ve kısıtlamaz. “*Öyle ki bir olayın sonucunda doğan sadakât, tek bir durumdan içkin bir kopuş olmasına rağmen, yine de evrensel bir hitap alanına sahiptir*” (Badiou, 2013c, s. 77). Bunun tersine 1933’te Nazilerin iktidarı ele geçirmesiyle yarattıkları kopuşun biçimsel olarak bir olaydan ayırt edilemese de kendini sadece bir Alman devrimi olarak kurgulamıştır (Badiou, 2013c, s. 77). Yani Nazizm, bir hakikatin kökeninde yer alan sahici bir olayın tam aksine, kısıtlayıcı ve dışlayıcı bir tasarımla, fiilen sadece kendisinin “Alman” saydıklarına hitap etmektedir (Coşkun, 2013, s. 110). Böylece bir Kötülük biçimine dönüşen “hakikatin taklidi”, savaş ve katliam yani terör yaratmaktadır. Nazizm örneğinde de terör şiddetini, Alman topluluğunun tözüne ait olmayan özellikle tek bir ayrıcalıklı ada yöneltmiştir; Yahudilere. Badiou bu noktayı şöyle ifade etmektedir; “*Tabii başkaları da vardı: Çingeneler, akıl hastaları, eşcinseller, komünistler... Ama “Yahudi” adı adların adıydı, yok oluşları, ‘Nasyonal Sosyalist devrim’ taklidinin yücelttiği sözde Alman tözüünün etrafında, tözü tanımlamaya yetecek bir boşluk yaratan insanları adlandırmaya hizmet ediyordu*” (Badiou, 2013c, s. 79). Bunun sonucu olarak da Alman tözüne ait olmayan diğer herkes, basitçe insan hayvanlığına veya düpedüz ölüm – için – varlığa indirgenmiştir (Badiou, 2013c, s. 80).

Badiou için Nazizm gibi tikelliğe dayalı hakikat taklidi olaylar, gerici dönüşümler, “*hakikatlerin soyut evrenselliğini ve sonsuzluğunu, herkese hitap edişini düşman olarak adlandırır*” (Badiou’dan Aktaran Türk, 2013, s. 291). Oysa Badiou’nun hakikat kavramının, tikelliklere kayıtsızlıkla anlam kazandığı hatırlandığında (Türk, 2013, s. 291), hakikatin evrensel hitap alanına dair değerler “*bu atalet biçimlerinin tam karşısına yerleştirilmelidir*” (Badiou, 2013c, s. 79). Çünkü “*Kana ve toprağa, ırka, âdetlere, topluluğa yapılan her başvuru doğrudan doğruya hakikatlerin hilafına işler ve hakikatler etiğinde işte tam da bu kümeye düşman adı verilir*” (Badiou, 2013c, s. 79). Burada söz konusu edilen düşmanlık

hakikat taklitçisi bir düşmanlıktan tamamen farklıdır. Çünkü hakikat herkese hitap eder ve her sıradan insan hakikatin öznesi olabilir. O zaman hakikatler etiği bağlamında düşmanlık, kişileri hedef almayan, “*yargı ve kanaatlere karşı savaş demektir*” (Türk, 2013, s. 291). Badiou’ya göre bunun anlamı, öznenin sadakâtini kesintiye uğratan ve başkalarıyla alışverişte bulunduğu her yargı ve kanaate karşı savaşıdır. Çünkü mevcut koşullarda zaten önemsiz olan şahsa karşı savaşamayız ve “*nasıl olsa her hakikat son tahlilde ona da hitap etmektedir*” (Badiou, 2013c, s. 80).

Badiou’nun Kötülük sorununa Nazizm örneği üzerinden yer vermesinin nedeni; hakikatler etiğinin karşı çıktığı “etik” düzenlenişe Nazizmin “radikal Kötülük” teması ile önemli ölçüde dâhil olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Badiou için mesele hakikat yaratan bir olayın taklidi meselesidir. Çünkü aslında bu türden bir taklidin ortaya çıkmasının nedeni, sahiden olaysal olan ve dolayısıyla evrensel bir hitap alanına sahip olan siyasi devrimlerdir (Badiou, 2013c, s. 80). Diğer taraftan hakikatin üretildiği alanlar hatırlandığında salt siyasi bağlamda bir hakikat taklidi değil, hakikat süreçleriyle bağlantılı diğer alanlarda da (sanatsal, bilimsel ve aşkî) taklitler olduğunu vurgulayan Badiou’nun ilk Kötü tanımı şöyledir; “*Kötü, bir hakikatin taklit edilmesi sürecidir. Ve esasen, kendi uydurduğu bir ad altında terörünü herkese yöneltir*” (Badiou, 2013c, s. 81).

Bir insan hayvan, çıkar gözetmeyen çıkarını, kaba çıkarı ile makul bir kurgu içinde birleştirmeyi becerebilir mi? Badiou bu sorunun cevabını şöyle verir; insan hayvanın, özne oluşuna imkân tanıyan çıkar - gözetmeyen - çıkarının, bayağı çıkara baskın çıkıp çıkamayacağına karar verilemez (Badiou, 2013c, s. 81). Çünkü Badiou’ya göre özne bir durumun içinde varolduğundan kanaatlerden tamamen sıyrılamaz (Türk, 2013, s. 292). Badiou, bu noktada kriz anları diyebileceğimiz şeyle karşı karşıya olduğumuzu belirtir (Badiou, 2013c, s. 81). Hakikate sadakât, öznenin verili durumdan tümüyle kopuşuna değil, verili durumla olaysal düzlem üzerinden ilişki kurmasına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla da durumun içindeki öznenin her zaman bir sadakât krizi yaşaması mümkündür (Türk, 2013, s. 292). Ancak vurgulanması gereken önemli bir nokta, bu kriz anlarından etkilenenin hakikat süreci olmadığıdır. Çünkü bir olayla başlayan hakikat süreci ilkesel olarak sonsuza kadar gitmektedir. Badiou’ya göre kriz anlarından etkilenen hakikat sürecinin teşvikiyle

özne oluşumuna giren “biri” veya “birileri”dir. Bu kırılma anlarını Badiou şöyle açıklamaktadır; “*Bir âşığın karşılaştığı kriz anlarına, bir araştırmacının cesaretinin kırılmasına, bir militanın gevşemesine, bir sanatçının kısırlığına herkes aşınadır. Ya da birinin bir matematiksel kanıtı anlamayı bir türlü başaramayışına, güzelliği bulanık bir biçimde sezilen bir şiirin aşılmaz karanlıklığına vb.*” (Badiou, 2013c, s. 81). İşte böylesi kriz anlarında olaya sadakâttan kopuş yani bir öznenin hakikatten vazgeçmesi, “ihamet”tir ve Badiou’nun Kötülük biçimi olarak andığı ikinci unsurdur (Badiou, 2013c, s. 82).

Badiou’ya göre “*Vazgeçmek daima Kötü’dür. Özgürlükçü siyasetten vazgeçmek, tutkulu bir aşktan vazgeçmek sanatsal bir yaratımdan vazgeçmek, ... Kötü, beni zorlayan İyi’ye sadık kalma gücümü kaybettiğim uğraktır...Kötü, hakikatin tikel veya bireysel çıkarların baskısıyla kesintiye uğramasıdır* (Badiou’dan Aktaran Türk, 2013, s. 292). Bu türden sadakât krizinin kaynağı “*Çıkarın taleplerinin baskısıyla – ya da, tam tersine, bir sadakâtin öznece sürdürülmesi sırasında ortaya çıkan yeni zorlu talepler*”dir (Badiou, 2013c, s. 81). Bu an Badiou’nun, sıradan çıkarlar ile çıkar – gözetmeyen – çıkarın veya insan hayvan ile öznenin yani ölümlü ile ölümsüzün birbirine karışmasını önlemek için kullandığı kurgunun zorlandığı andır (Badiou, 2013c, s. 82). Yani “varlıkta sebat” ile “hakikate sadakât” arasında kalma halidir (Türk, 2013, s. 292). Badiou, bu kriz anlarına bir araştırmacının cesaretinin kırılmasını veya bir militanın gevşemesini örnek vermektedir. Sadakât krizi, tutarlılığın ve dolayısıyla hakikatler etiğinin düsturu olan “Devam et!” buyruğunu sınayan şeydir (Badiou, 2013c, s. 81-82). İşte tam da bu noktada Badiou’nun önerisi şöyledir; “*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*” (Badiou, 2013c, s. 82). Çünkü kanaatin sesi, bağlı olunan sadakâtin açıkça görünen bir Kötülük’e çok fazla benzediğini söyleyebilir. Örneğin taklit olarak Kötülük’ün biçimsel özellikleri tam da bir hakikatin özellikleriymiş gibi görüldüğünden bu her zaman mümkündür. Yani bir hakikat süreci bir yanılsama olarak addedilebilir. Yani bir hakikate ihamet etme ayarısına maruz kalılabileceğini belirten Badiou için “ihamet”, kanaatlerin baskın gelmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır (Badiou, 2013c, s. 82). “*Bu eski devrimcilerin neden eskiden yanlışlıklar ve delilik içinde kaybolmuş olduklarını beyan etmek zorunda*

kaldıklarını, (...) yorgun bir bilim adamının neden kendi biliminin gelişimini yanlış anlamaya başladığını ya da bürokratik rutinler yüzünden yanlış yönlere sevk ettiğini açıklar” (Badiou, 2013c, s. 82-83). Hakikatler etiğinin, o karar verilemez kriz anında uğradığı yenilgi, kendini Kötülük biçimlerinden “ihanel” olarak sunmaktadır. Badiou’ya göre geri dönüşü mümkün olmayan bir Kötülük şekli olarak “ihanel”, “taklit ve terör” den sonra bir hakikatin mümkün kıldığı Kötülük’ün ikinci adıdır (Badiou, 2013c, s. 83).

Bir Kötülük biçimi olarak Badiou’nun en sık altını çizdiği üçüncü unsur “felaket”tir. Hakikatin durumu dönüştürmesine yönelik zorlama gücüyle ilintili olan Kötülük’ün bu boyutu, hakikat ile durumun bilgisi arasındaki karşıtlığa dönerek açıklanabilir (Türk, 2013, s. 292).

Kanaatlere kayıtsız olan hakikatler, önceden var olan iletişim kodlarını ve kanaatler rejimini değiştirir. Kanaatler doğruluğa ve hakikate muktedir değildir. Dolayısıyla “kanaatler başkalaşırlar” (Badiou, 2013c, s. 83). Badiou’ya göre, kanaatlerin başkalaşarak değişmesi, yargıları da etkilemektedir. Yani eskiden bariz doğru görülen yargılar artık savunulamaz hale gelebilir. İşte kanaatleri bu şekilde yeniden düzenleyen hakikatlerin gücüdür. “*Şimdi kendimize sormamız gereken soru şudur: Bir hakikatin gücü, sadakat yolunu izlediği durumun içinde, bütüncül olma potansiyeline sahip midir? Bir hakikatin bütüncül gücü varsayımı tam olarak neleri içerir?*” (Badiou, 2013c, s. 83). Bu sorular “felaket” olarak adlandırılan Kötülük türünün anlaşılması açısından önemlidir ve cevapları için de Badiou’nun ontolojik aksiyonlarını kısaca hatırlamak gerekmektedir (Badiou, 2013c, s. 83). Badiou’ya göre;

(nesnel) bir durum, özellikle de (öznel) bir hakikatin “iş başında” olduğu bir durum, hiçbir zaman, sonsuz sayıda elemandan / unsurdan (ki bunlar da çokluklardır) oluşan bir çoklukta başka bir şey değildir. O halde, (...) Bir kanaat, nesnel durumun şu ya da bu unsuruna uygulanan bir yargıdır – “bugün hava rüzgârlı”; “Sana diyorum: Bütün siyasetçiler yozlaşmış” vs. (Badiou, 2013c, s. 83-84).

Buradan anlaşılan, bir durumun unsurlarını tartışabilmek için bu unsurların bir şekilde adlandırılmaları gerektiğidir. Adlandırmak ise “*insan denen hayvanların bu unsurlar hakkında iletişim kurabilecek, bunların varlıklarını toplumsallaştıracak ve bunları kendi çıkarlarına göre düzenleyecek bir konumda olmalarını içerir*” (Badiou,

2013c, s. 84). Badiou, bu durumu içeren unsurların adlandırılmasını ve onlar hakkında oluşturulan kanaatleri paylaşmayı sağlayan pragmatik olasılığı “durumun dili” olarak tanımlamaktadır (Badiou, 2013c, s. 84). Badiou’ya göre “*her hakikat durumun unsurlarıyla ilgilidir, çünkü hakikat süreci bu unsurların olay perspektifinden incelenmesinden başka bir şey değildir*” (Badiou, 2013c, s. 84). Bu anlamda hakikat süreci bu unsurları saptamakta ve özne oluşumuna giren “biri” de, başka herkes nasıl kullanıyorsa o şekilde kullandığı “durumun dili” sayesinde bu saptamaya katkıda bulunmaktadır. Badiou, bir hakikat sürecinin, durumun bütün bilgilerinin içinden geçtiği gibi, “durumun dili”nin içinden de geçtiğini belirtmektedir (Badiou, 2013c, s. 84). Dile ilişkin belirlemeleri oldukça önemseyen Badiou’ya göre;

(...) bir hakikat, durumdaki unsurların *adlarını değiştirir*. Bu da, hakikatin kendisinin unsurları adlandırma tarzının, kalkış noktası (olay, sadakat) bakımından olduğu kadar varış noktası (sonsuz bir hakikat) bakımından da pragmatik adlandırmadan başka bir şey olduğu anlamına gelir. Hakikat – süreci durumun dilinin içinden geçse dahi bu değişmez. O halde, nesnel durumun kanaat iletişimini sağlayan dilinin yanı sıra, bir hakikatin kaydedilmesini sağlayan bir özne – dili (öznel durumun dili) de olduğunu kabul etmemiz gerekir (Badiou, 2013c, s. 85).

Badiou’nun burada dikkat çektiği nokta; “durumun dili”nin içinden geçerek, kanaatleri başkalaştırıp yeniden düzenleyen hakikatin mutlak gücünün, pragmatik adlandırmaları ve özne diliyle temas eden nesnel durumun dilini değiştirmeye zorladığıdır (Badiou, 2013c, s. 85). Yani bir hakikatin etkisiyle yerleşik iletişim kodlarını değiştiren şey hakikatin bütüncül gücüdür. Bu noktada hakikatin bütüncül gücünü Badiou şöyle tanımlamaktadır; “*Bu güç, nesnel durumun bütün unsurlarını hakikat – süreci perspektifinden adlandırma ve değerlendirme yeteneğine karşılık gelir. Katı ve dogmatik (ya da ‘körleşmiş’) olan özne – dili kendi aksiyomlarına dayanarak, gerçeğin bütününe adlandırma ve böylece dünyayı değiştirme gücüne sahip olduğunu iddia edecektir*” (Badiou, 2013c, s. 85). Hakikatin verili durumun bilgisini dönüştürmesini, hakikatin mutlak gücü ile doğru orantılı gören Badiou için mesele hakikatin tamamlanamazlığıdır. Çünkü hakikatin tamamlanamazlığı, bu gücün mutlak olamayacağını ve dolayısıyla bir sınırının olacağına işaret eder. Yani Badiou’da hakikatin tamamlanamaz ve tümleştirilemez oluşu ontolojik bir ilke niteliğindedir (Türk, 2013, s. 293). Kuşkusuz Badiou’ya göre her hakikat öncelikle bir güçtür ve kendi sonsuz oluşu üzerinde nüfuzu vardır. Ancak hakikat, bu oluşun tamamlanamaz evrenini kısmen görebilir. Bu nedenle her hakikat, bir güç olmakla

birlikte aynı zamanda bir güçsüzlüktür (Badiou, 2013a, s. 34-35). “Zira hakikatin yargılayabileceği şey, bütünlük (totalité) olamaz” (Badiou, 2013a, s. 35). Yani bir hakikat neyin hakikati olursa olsun, o şeyi “bütün olarak” kuşatamaz ya da o şeyin bütünsel bir gösterişi olamaz (Badiou, 2013a, s. 35). “Bir hakikat, kuşattığı şeyin bir noktasında öyle bir eşiğe varır ki, orada kendisinin Bütün’ün benlik bilinci değil, bu tekil hakikat olduğu kanıtlanır” (Badiou, 2013a, s. 36). Dolayısıyla “Gerçek olandaki en az bir zayıf nokta, her ne kadar sonsuza gitse de her hakikatin aynı zamanda bir tekil prosedür olduğunu kanıtlar” (Badiou, 2013a, s. 36). Varlığını kendi tekilliğinin kayasına çarparak kanıtlayan hakikatin burada bir güçsüzlüğü söz konusudur (Badiou, 2013a, s. 36). Yani hakikat, kadir-i mutlak değildir (Türk, 2013, s. 293). Badiou’ya göre hakikatin bütüncül güce sahip olmaması şu anlama gelmektedir (Badiou, 2013c, s. 87);

(...) özne – dilinin, bir hakikat – sürecinin üretiminin, durumun bütün üyelerini adlandırma gücüne sahip olmadığıdır. Hakiki / doğru adlandırmaların ulaşamadığı ve sadece kanaate, durumun diline özgü kalabilen en az bir gerçek unsur, durum içinde varolan en az bir çokluk olmalıdır. Hakikatin zorlayamayacağı en azından bir nokta kalmalıdır (Badiou, 2013c, s. 87-88).

İşte bu unsura bir hakikatin adlandırılmayanı diyen Badiou için hakikate ilişkin bu ontolojik özellik tam da bu noktada etik bir sınıra dönüşmektedir. Verili durumun topyekûn dönüştürülebileceğine yönelik bir eğilimi yani hakikatin mutlak gücü varsayımını “felaket” yaratan bir Kötülük olarak tanımlayan Badiou’ya göre siyasal bir problem olarak totaliterliğin kökeni de burada yatmaktadır (Türk, 2013, s. 293). Ancak burada altı çizilmesi gereken önemli bir ayrıntı da, adlandırılmayanın “kendi içinde” adlandırılmayan olmasıdır. Yani “Adlandırılmayan, özne-dili için adlandırılmayandır” (Badiou, 2013c, s. 88). Başka bir deyişle, adlandırılmayan, “bilgi ya da ansiklopedinin mevcut kaynakları bağlamında anlaşılmalıdır; tam olarak, hakikat üzerine temellendirilmiş olan aslına uygun öngörülerin ulaşamayacağı nokta olarak anlaşılmalıdır” (Badiou, 2009b, s. 704). Adlandırılmayan, bir hakikatin zorla adlandıramayacağı şeydir (Badiou, 2013a, s. 36). Badiou’ya göre Kötülük, “adlandırılmayanı zorlamak, ‘her şeyin söylenebileceği arzusu’ duymak veya ‘her ne pahasına olursa olsun adlandırmak’ eğilimine denk düşer” (Badiou’dan Aktaran Türk, 2013, s. 293). Örneğin;

(...) cemaat ve topluluk siyasal hakikatin adlandırılmayanlarıdır: Bir cemaati adlandırmaya yönelik her “siyasi” girişim feci bir Kötülük’ün ortaya çıkmasına neden olur (O aşırı Nazizm

örneğinde olduğu kadar, “Fransız” sözcüğünün, tek amacı burada Fransa’da yaşayan bazı insanlara keyfi bir biçimde “yabancı”lık atfederek eziyet etmek olan gerici kullanımında da bunu görmek mümkün) (Badiou, 2013c, s. 88-89).

Badiou siyasi hakikatin adlandırılmayanı ifadesiyle, dini, etnik vb. kökenlerin bir hakikat inşa etmekten yoksun yapılanmalar olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü Badiou’nun hakikat kurgusu, bir topluluğun bu türden özelliklerine kayıtsızdır. Çünkü hakikate kaynaklık edemeyecek olan bu tür tikellikler, bir iyileştirmeye tabi tutulamayan veya yeniden tanımlanarak yeni değerlerle özdeşleştirilemeyen doğal farklılıklardır. Bu doğal farklılıklar, aynı zamanda hakikatin dönüştürücü gücünün de sınırınıdır. Çünkü dünya daima çeşitli tikel özelliklerden oluşan bir dünyadır ve bu anlamda tikelliklere kayıtsız olmalıdır. Öyle ki İyi’nin tutarlılığına dahi tutsak edilmemelidir. Aksi yönde bir iddia Badiou’ya göre hakikatler etiğinin düşmanıdır (Türk, 2013, s. 294). Başka bir deyişle, *“Dünya İyi ile Kötü’nün aşağısındadır ve öyle kalacaktır. İyi, ancak dünyayı iyi kılmaya heves etmediği sürece İyi’dir”* (Badiou, 2013c, s. 87). Diğer taraftan burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta da şudur; Badiou da öznenin topyekûn olumsuzlanması anlamına gelmediği (Türk, 2013, s. 294). Çünkü ölümsüz özne ancak ölümlü hayvan içinde ve onun sayesinde varılmaktadır. Ayrıca hakikatler kendi müstesna varlığını ancak kanaatlerin oluşturduğu doku içinden geçerek sağlarlar. Hepimizin iletişim kurmaya ve kanaatlerini ifade etmeye ihtiyacı vardır. *“Özne-oluşa kendimi biz açarız. Bizimkinden başka Tarih yoktur; gelecek olan hakiki bir dünya yoktur”* (Badiou, 2013c, s. 87). Dolayısıyla, *“Dünya, dünya gibidir ve doğru ile yanlışın aşağısında kalacaktır”* (Badiou, 2013c, s. 87).

Bir hakikatin gücünün her mutlaklaştırılması Badiou’nun nazarında bir Kötülük’ü örgütlemekte ve hakikatin gücünün sınırsız olamayacağına işaret etmektedir (Badiou, 2013c, s. 87). Bu sınır, hakikatin olumsuz özelliğini oluşturmakta ve şöyle vurgulanmaktadır; olay karar verilemez niteliktedir dolayısıyla özne ayırt edilemez olana bağlıyken, hakikat de karar verilemez nitelikteki bir olaya dayanmaktadır. Hakikat türeyimseldir ve bütünselleştirilemez. Bu nokta hakikatin gücünün durduğu yerdir yani adlandırılmayandır (Badiou, 2016b, s. 35). Bir hakikatin gücünü, tekil bir hakikatin belirişinden kavramak gerekmektedir. (Badiou, 2013c, s. 87). Tüm bu negatif unsurlarla Badiou’nun anlatmak istediği aslında hakikat sürecinin bir tümlük inşasına dönüşmemesi gerektiğidir (Türk, 2013, s. 295).

Aksi takdirde gücün her mutlak hale getirilişi bir Kötülük örgütleyecektir. Kötü'nün bir şekli olan hakikat “felaket”i tam olarak, bir hakikat koşulu altında ne pahasına olursa olsun özne dili açısından adlandırılmayanın zorla adlandırılmak istenmesidir (Badiou, 2013c, s. 87-89).

Badiou'nun her birini hakikat sürecinin bir özelliğinden sapma olarak düşündüğü üç tür Kötülük için son tahlilde, “taklit”in, olayla bağlantılı, “ihamet”in sadakatle bağlantılı ve adlandırılmayanın zorlanması anlamında “felaket”in ise hakikatin gücüyle bağlantılı olduğu söylenebilir (Badiou, 2013c, s. 89).

Sonuç olarak, Kötü var mıdır? Kötü vardır. Ancak Kötü'nün, insan hayvanın varlığında sebat etmek için ve çıkarlarının peşine düşmek için başvurduğu şiddetten yani İyi ile Kötü'nün aşağısında olan şiddetten ayırt edilmesi gerekir. Ancak yine de radikal bir Kötü yoktur. Kötü'yü, İyi'nin perspektifinden, yani “biri”nin bir hakikat sürecine yakalanması perspektifinden kavramamız gerekmektedir. Kötü, ancak o takdirde sıradan yırtıcılıktan ayrı bir şey olarak görülebilir. Badiou'ya göre Kötü, insan hayvana değil, özneye ait bir kategoridir ve insan, ölümsüz haline gelmeye muktedir olduğu sürece Kötü vardır. Bir sadakâte sadık kalmanın tutarlılık ilkesi ya da ‘Devam et!’ düsturu olarak hakikatler etiği de, her tekil hakikatin mümkün kıldığı Kötü'yü savuşturmaya çalışan şeydir (Badiou, 2013c, s. 71). Ayrıca İyi ile Kötü arasındaki mantıksal ilişkiyi hakikat süreci üzerinden yapılandıran Badiou'nun hakikatler etiği şunları geliştirmeyi amaçlamaktadır; “*feraset (doğruyla yanlış karıştırma!)*, *cesaret ve sebat (doğruya ihamet etme!)*, *itidal ve kendini tutma (bütüncül ya da ‘öznel’ hakikat fikrine karşı koy!)* (Hallward, 2013, s. 142).

Badiou'nun İyi perspektifinden yola çıkarak ortaya koyduğu hakikatler etiği ve Kötülük hakkında şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür; hakikatler etiği dünyayı soyut bir yasanın hâkimiyetinde tutmayan, önden bir mutabakatla dışsal bir Kötülük tanımayan, tam tersine hakikatlere gösterdiği sadakât yoluyla, Kötü'yü bu hakikatlerin birer dublörü ve karanlık yüzü olarak gören bir etikdir. Bu etik anlayışının siyasetle olan ilişkisi ise; “cesaret”, “feraset” ve “itidal” ile statükoya karşı devam eden ve edecek olan bir mücadeleye karşılık gelmektedir. Çünkü hakikatin tezahür edebileceği alanlardan biri olan siyaset, Badiou için yerleşik düzenin saflarından ve kanaatlerinden de bir kopuştur. Badiou'ya göre siyaset, insan

için yerleşik kanaatlerin ve statükonun dayattığı mümkünler dünyasının dışında kalan imkânlar önermeye yönelik muazzam bir görevdir (Badiou ve Hallward, 2013, s. 113). Badiou için hakikatler etiği düzleminde bir siyaset anlayışının temel meselesi, parlamenter kapitalist düzenin öngördüğü mümkünler alanının dışına taşan ve her zaman tam da durum içinden bakıldığında bu düzenin imkânsız olduğunu ilan ettiği şeyi mümkün göstermektir (Badiou ve Hallward, 2013, s. 119). Bu nedenle de hakikat alanlarından biri olan siyasetin, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu söylemeyi bırakarak, her halükarda bütünlük kategorisinden vazgeçmesi, sermayenin zor gücünden kurtularak özgürleşmesi ve kanaatlerden sıyrılması gerekmektedir (Badiou, 2015d, s. 19-22; Badiou ve Hallward 2013, s. 113;). Yani Badiou için etik ve siyaset ilişkisinde en önemli meselelerden biri, adaleti, özgürlüğü ve eşitliği varsayma meselesi değildir. Tam aksine tarihin sayısız örnek sunduğu Çin Kültür Devrimi, 1792 Fransız Devrimi veya Mayıs 68 gibi olaylar sayesinde hakikatin yaratılması meselesidir. Badiou'ya göre felsefi olarak etiğe dönmenin zorunluluğu da buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü insanın bir ilkenin ışığında şu doğru bu da yanlış diyebilmesi gereken bir an vardır. İnsanlık dışı olanla karşılaştığımız zaman, hakikat boyutunu içeren ve herkes için koşulsuz doğru olan bir ilkeye ihtiyacımız vardır. İşte bu ilke de hakikatler etiğidir (Badiou, 2016b, s. 23-24). Diğer taraftan son zamanlarda arkaik ihtirasların yani kültürel, dini, milli ve ırkçı ihtirasların yükselişe geçmesiyle bağlantılı ölüm ve yıkımları engellemek için hem siyasetin hem de etiğin birlikte aynı dili konuşması gerekmektedir. Ancak Badiou'ya göre bunu başarmak, nihilist bir figür haline gelen günümüz etik anlayışıyla mümkün değildir. Yaşadığımız dünyanın yaralanmaya açık, istikrarsız bir dünya olduğu aşikârdır. Yani dünya, kendi tarihinin birliği içinde istikrar kazanmış bir dünya değildir. Badiou'ya göre liberal ekonomi ve temsili demokrasi temalarının dünyanın şiddet dolu bir dünya olduğu gerçeğini gizlemesine izin vermemeliyiz. Çünkü dünya çizgisel bir gelişimin sükûnetini değil, bir dizi dramatik kriz yaşamaktadır. Bu krizlere yakın zamanda dünyanın dört bir tarafından örnekler vermek hiç zor değildir. Badiou bu noktada, dünyanın, olup bitenlerin indirgenmez tekilliğine açık, beklenmedik olanın getirdiği sürprizle beslenebilecek bir olay felsefesine ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Çünkü olay felsefesi ne beğenilerle ne hoşnutsuzluklarla ne istatistiksel ve sayısal malumatla ne de seçim tahminleriyle ilgilenmez (Badiou, 2016b, s. 22-25). Ayrıca aslında bütün bunların bütünüyle tekil her varlığın ne olduğuyla da hiçbir alakası yoktur. Oysa “*son tahlilde bir önemi olan*

her türlü kararın merkezi tekil olandır” diyen Badiou’ya göre (Badiou, 2016b, s. 23), her zaman her türlü hakikat, bilimsel icatlarda, sanatsal yaratımlarda, aşkı meydana getiren karşılaşmalarda ve konumuz açısından siyasi yeniliklerde, mutlak tekil bir biçimde sunulmaktadır (Badiou, 2016b, s. 23). Bu noktada Badiou’nun felsefesi, “olay” kavramıyla, “yenilik”i, “evrensel tekillik”i, “İyi”yi yani hakikati rasyonel bir zemininde iç içe geçirerek, siyaseti ve etiği aynı anda türetir. Bir özgürleştirici siyaset modeli sunan Badiou’nun, bu modeli, hakikatler etiğinin merkezini oluşturan olay, hakikat, özne, sadakât gibi kavramlarla nasıl ilişkilendirdiği ve bu modelin İdea’sı üçüncü bölümde incelenecektir (Badiou, 2013c).



3. BÖLÜM

HAKİKATLER ETİĞİ DÜZLEMİNDE SİYASET VE ETİK İLİŞKİSİ

Çalışmanın ikinci bölümünde, hakikati mevcut durumun türeyimsel bir çokluğunun olay sonrası üretimi olarak ele alan Badiou'nun hakikatler etiği ve Kötülük teması, hakikat kavramından hareketle anlatılmıştır. Diğer taraftan hakikatler etiğini oluşturan durum, olay, özne, sadakât ve hakikat kavram ağı irdelenmiştir. Hakikat prosedürüne ilişkin bu kavramların, hakikatin tezahür ettiği dört alandan biri olan siyasetle ilgisi, hem ontolojik zeminde hem hakikatin neliği bağlamında hem de hakikatten sapma olarak ortaya çıkan Kötülük düzleminde kurulmuştur. Böylelikle bir olay felsefesi ortaya koyan Badiou'nun siyaset ve etik kavramlarını bir arada inşa edişi, hakikatin döngüsel tezahüründe anlatılmıştır (Badiou, 2013c).

Badiou, etik ve siyaseti bir arada düşünmekte daha doğru bir ifadeyle aynı anda türetmektedir. Çünkü olay kavramı Badiou'ya siyaset ve etiği aynı anda düşünme olanağı vermektedir. Yani olay kavramı hem etiğin hem de siyasetin zeminini oluşturmaktadır. Bu zemin hem etiği hem de siyaseti verili duruma karşılık gelen devletin dışında ve karşısında konumlandırmaktadır. Badiou'ya göre siyasallaşmak devlet dışı aktörleri işaret ederken etik kavramının da yine devletle kesiştiği bir anı tespit etmek mümkün değildir. Çünkü Badiou'da hem siyasetin hem de etiğin olayın açtığı yeni bir zeminde anlam kazanan bir pratik olduğu açıktır. Dolayısıyla her iki kavram da devletin alanının dışında konumlanmıştır. Badiou'ya göre siyaset eşitlikçi edimdir. Etik kavramının da bu eşitlikçi edim karşısında nasıl bir tutum alındığıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Bu kavramsallaştırmanın doğrudan bir sonucu olarak siyaset ve etik, devletin hiyerarşik yapısından tanımları gereği farklılaşmaktadır. Dolayısıyla Badiou'nun siyasete sunduğu zeminin hakikate yüklediği özelliklerle uyum içinde olduğu tespitini yapmak mümkündür. Siyaset verili olanın dışında yeni, kolektif, evrensel tekiliği içinde barındıran, hakikatin üretildiği dört alandan biridir. Bu noktada Badiou'nun siyaset ve etik ilişkisinde ortaya koyduğu felsefe de durum içinde yeni olanı düşünme çabasına karşılık gelmektedir (Türk, 2013, s. 222-224-

284). Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde, Badiou'nun hakikatler etiği doğrultusunda şekillendirdiği özgürleştirici siyasetin ne olduğuna ve hakikat, olay, özne ile olan ilişkisine yer verilecektir. Ancak öncelikle günümüz siyaset anlayışıyla yüzleşmek ve Badiou'nun hakikatler etiği doğrultusunda bu yüzleşmeyi değerlendirmek gerekmektedir. Böylelikle Badiou'nun kuramının siyasal hayal kırıklıklarına direnebilecek bir etik zemin oluşturup oluşturmadığı da açıklığa kavuşacaktır. Bu noktada netlik kazanacak bir diğer husus da, Badiou'nun siyaset ve etik anlayışının, küresel kapitalizmin yol açtığı köklü yerinden-edişlere karşı, özneleri eyleme geçirebilecek motive edici bir içerikte olup olmadığıdır. Öte yandan siyaset ile etik arasındaki menteşeyi oluşturan olay kavramının siyasetle olan ilişkisi, siyasetin hakikatle ve özne ile olan bağlantısı, Badiou'nun siyasete yüklediği anlamı da ortaya çıkaracaktır. Günümüzde kaosa teslim edilmiş geniş insan kitlelerinin siyasi özgürleşmeyi gerçekleştirecek bir felsefeye ihtiyaç duyduğunu düşünen Badiou için hakikatin siyasi tezahürü ancak kolektifleştirilebilir bir düşünceden türer. Badiou'nun bu düşünce içinde sorguladığı öncelikli kavramlar adalet, yasa, özgürlük, eşitlik, demokrasi, erdem ve devlettir. Böylesi bir sorgulamaya felsefe ve siyaset arasındaki ilişkiyi analiz ederek başlayan Badiou'nun bu yolda varacağı nokta "komünizm İdea"sı olacaktır (Badiou, 2016b). 20. Yüzyılda "komünist" olduklarını iddia eden devletlerin şekillendirdiği "komünizm" kelimesini bütünüyle idealleştirerek, özellikle her türlü iktidar yaklaşımından kopartıp rehabilite etmeyi öneren Badiou'nun görüşlerinin de ele alınacağı bu bölümde, bu türden bir rehabilitasyonun, günümüzün ekonomik ve siyasal gerçekliklerinin dayattığı güç ilişkilerine karşı, etik içerikli eylemci bir fırsat yaratıp yaratmayacağı da tartışılacaktır (Badiou, 2012b, s. 10).

3.1. Felsefe, Siyaset ve Hakikat Arasındaki İlişki

Badiou'nun hakikatler etiği düzleminde nasıl bir siyaset anlayışı olduğunu ortaya koymak için felsefe, siyaset ve hakikat arasındaki ilişkinin de açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Çünkü Badiou'nun felsefesi, kendi özgün tanımıyla hakikat kavramına sahip çıkan ve siyasetin hakikat yaratan yeniliklerini kucaklayarak karşılayan bir felsefedir. Öte yandan Badiou'da hakikatin pratik ve düşünsel olarak dört ayrı alanda üretilmesi ve bu dört alandan birinin siyaset olması, siyasetin felsefe ile ilişkisini irdelemeyi gerektirmektedir (Türk, 2013, s. 223). Bu irdelemenin

içeriğinde, Badiou'nun siyasetin felsefi aksiyomları olarak adlandırdığı adalet ve eşitlik kavramlarıyla birlikte demokrasi, özgürlük, yasa, erdem, devlet ve evrensellik kavramları da yer alacaktır. (Badiou, 2013d, s. 36-37).

Felsefe ve siyaset arasında Badiou'nun “paradoksal” olarak nitelendirdiği bir ilişki mevcuttur. Ancak bu ilişkiyi ele almadan önce felsefenin hakikatle ilişkisinde felsefenin geleceğine dair birkaç noktaya değinmek, Badiou'nun felsefeye yüklediği anlamı da açacaktır. Badiou, felsefenin geleceğine ilişkin düşüncelerini şu şekilde gündeme getirmektedir (Badiou, 2013d, s. 9);

Hocalarımdan Louis Althusser'e atıfta bulunarak başlayacağım. Althusser'e göre Marksizmin doğuşu basit bir mesele değildir. İki devrime, iki büyük düşünsel olaya dayanır. Birincisi, bilimsel bir olay, yani, Marx tarafından yaratılan bir tarih bilimi, başka bir deyişle “tarihsel bir materyalizm”dir. İkinci olay ise doğası açısından felsefedir ve Marx ve başkaları tarafından yaratılan yeni bir felsefe eğilimiyle, başka bir deyişle “diyalektik materyalizm”le ilgilidir. Yeni bir bilimin doğuşuna yardımcı olmak ve bu doğuşu açıklığa kavuşturmak üzere yeni bir felsefeye çağrıda bulunulduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla matematiğin ortaya çıkışı Platon felsefesini, Newtoncu fizik ise Kant felsefesini müjdelemişti. Tüm bunlarda anlaşılması zor bir şey olmasa da bu felsefenin geleceğine dair bir iki kelam etmek tam da bu bağlamda mümkün hale geliyor (Badiou, 2013d, s. 9-10).

Badiou'nun sözünü ettiği felsefenin geleceğine dair tahlillerinden ilki; felsefenin, felsefi olmayan alanlara dayandığıdır. Bu alanların aynı zamanda felsefenin koşullarını oluşturduğunu belirten Badiou, bilimle sınırlamadığı felsefenin koşullarına ilişkin önümüze dört alandan oluşan bir yelpaze açmaktadır; “*Elbette bilim, fakat aynı zamanda siyaset, sanat ve aşk*” (Badiou, 2013d, s. 10). Badiou'nun felsefeyi analiz şekli, yeni bir sonsuz kavramına ve aynı zamanda yeni bir devrimci siyaset biçiminin geçirdiği kapsamlı bir dönüşüme dayanmaktadır. Badiou'ya göre felsefenin geleceği de, felsefe olmayan ama onun koşullarını oluşturan bilimin, sanatın, aşkın ve siyasetin değişimine ayak uydurabilmesine bağlıdır. “*Dolayısıyla felsefenin geleceğinin, kendi koşullarının geçirdiği değişime zamanla ayak uydurabilmesine bağlı olduğunu söyleyebiliriz*” (Badiou, 2013d, s. 11).

Badiou'ya göre felsefe, alacakaranlıkta uçan bir bilgelik kuşu olan baykuş gibi bilginin hâkim olduğu bir günün ve gerçek bir yaşama ait deneyimlerin ardından gece çöktüğünde çıkagelen bir disiplindir. Böylece Badiou için felsefenin geleceği ile ilgili ilk tespit şudur; “*Bilim, siyaset, sanat ve hatta aşk meselelerinde yeni bir yaratıcı deneyler şafağı sökmek üzere ve felsefe için bambaşka bir akşam üzeri kapıda*”dır (Badiou, 2013d, s. 11-12).

Badiou'ya göre dünyanın mevcut hali göz önünde bulundurulduğunda hayal edebileceğimiz gelecek, kasvetli ve kalıcı bir loşluğa mahkûm edilmiştir. Bu mahkûmiyetin içinde felsefenin geleceğine ilişkin ikinci bir düşünceyi Badiou şöyle dillendirmektedir (Badiou, 2013d, s. 12);

Demek ki felsefenin yazgısı zifiri karanlıkta can çekişerek ölmek olacak. (...) Aslına bakarsanız, Hegel'den Auguste Comte'a, Nietzsche'den Heidegger ve Derrida'ya kadar, Wittgenstein ve Carnap'ı da unutmadan, felsefenin ufuktaki ölümünü imleyen felsefi görüşle defalarca kez karşılaşırız – her halükârda, burada söz konusu klasik ya da metafizik felsefenin ölümüdür (Badiou, 2013d, s.12).

Felsefenin günümüzde hem hakikat nosyonundan uzaklaşmasını hem de sermaye parlamentarizmini kıyasıya eleştiren Badiou aslında felsefenin bu şartlar altında dahi bir adım daha atma ihtimaline yürekten bağlı olduğunu da vurgulamaktadır. Ancak metafiziğin ölümünü ilan eden felsefi unsur, postmodern tezlerle karşılaşmış, daha melez ve karışık bir hale bürünmüştür. Bu noktada genelde felsefenin ve özelde metafiziğin ölümünü ilan eden beyanatları, felsefeye yeni bir yol ve amaç kazandırmak için başvuru olan retorik imkânlar olarak değerlendiren Badiou'ya göre (Badiou, 2013d, s.14);

“Yeni bir felsefeciyim demenin en iyi yolu”, şunu üstüne basa basa söylemektir: “Felsefenin miadı doldu, felsefe öldü! Dolayısıyla, yepyeni bir şey başlattığımı ileri sürüyorum. Felsefe değil, düşünmek! Felsefe değil, hayatın kuvveti! Felsefe değil, yeni bir rasyonel dil! Eski felsefe değil şans eseri bana malum olan yeni felsefe. (Badiou, 2013d, s.14).

Felsefenin geleceğine ilişkin felsefenin sonu temasını yeni bir düşüncenin dirilişi ve başlangıcı olarak düşünen Badiou için felsefe, tıpkı Sokrates'in Atina sokaklarındaki gençlere hitap etmesi gibi “*Bir kişinin diğerine özgürce hitap etmesidir*” (Badiou, 2013d, s.17). Bir bilgiden ziyade, bilgiye dair bir bilgi olarak felsefe bir eylemdir. Yani felsefeyi felsefe yapan şey “*bir söylemin kuralları değil bir edimin tekilliği*”dir (Badiou, 2013d, s.17). Badiou'ya göre düşmanlarının Sokrates'i “gençleri yozlaştırmakla” yaftalamasının nedeni de bu edimdir. Badiou burada “yozlaştırma”nın ne demek olduğunu iyi anlamak şartıyla bu tabirin felsefi edimin ne olması gerektiğini gayet iyi ifade ettiğini düşünmektedir. Badiou, Sokrates örneğinden yola çıkarak yozlaştırmanın ironik bir tanımını şöyle yapmaktadır; “*yerleşik kanaatlere gözü kapalı teslim olmayı reddetme bilinci kazandırmak; gençlere toplumsal normlarla ilgili görüşlerini değiştirme olanağı sunmak; taklit ve rızanın yerine tartışma ve rasyonel eleştiriyi koymaktır*” (Badiou, 2013d, s.18). Hatta

buna ek olarak söz konusu olan bir ilke sorunuysa, itaatin yerine isyanı koymaktır. Bu isyan Badiou'nun düşüncesinde saldırganlıktan öte bir anlam taşımaktadır. İsyân, herkesi tartışmaya davet eden bir eleştiridir. İsyân, düşünsel bir hamleyle, yerleşik bir düzenin ve eski bir hiyerarşinin tersyüz edilmesidir (Badiou, 2013d, s.18-20). Böylece Badiou için felsefe; *“yerleşik bir düşünsel düzeni terse çeviren ve makbul değerlerin ötesinde yeni değerler yaratan yeni ve büyük bir normatif ayırım yaparak tüm teorik ve pratik deneyleri yeniden düzenleme edimidir”* (Badiou, 2013d, s.21). Felsefenin bir edim olduğunu kabul ettiğimiz noktada, Louis Althusser'in kendi yapıtlarında belirttiği gibi, felsefenin etkin işlevi de, kanaatler arasına nifak tohumu ekmektir. Başka bir ifadeyle, *“bilimsel bilgiye dair kanaatlerin ya da genel olarak, teorik faaliyetlerin arasına ekilen bir nifak tohumu”* (Badiou, 2013d, s.19). Felsefe bu etkin işlevini gerçekleştirdiğinde Badiou'ya göre düşüncede ve varoluşta ya da kolektif hayatta olduğu kadar kişisel hayatta da bir başkaldırma arzusu yaratacaktır (Badiou, 2015d, s. 17). Badiou'ya göre, felsefenin arzusunu Mallarmé'nin *“Her türlü düşünce bir zar atımıdır”* aforizması gayet yerinde ifade etmektedir. (Badiou, 2016b, s. 11). Badiou bu deyişin felsefeye uygunluğu hakkında şöyle demektedir;

Bana öyle geliyor ki bu esrarengiz formül de felsefeye uygun düşüyor, çünkü felsefe evrensel olanı – her türlü düşünce için doğru olanı – düşünmeyi önerir, ama bunu şansın her zaman rol oynadığı bir taahhütten, aynı zamanda bir risk ya da bahis de olan bir taahhütten yola çıkarak yapar (Badiou, 2016b, s. 11).

Diğer taraftan Badiou felsefeyi “mantıklı bir isyan”a benzetmektedir (Badiou, 2016b, s. 11). *“Rimbaud'un şiirinde şu tuhaf ifadeyle karşılaşırız: ‘mantıklı isyanlar’. Bu belki de felsefi edime dair en iyi tanımdır”* (Badiou, 2013d, s.19). Platon'dan bu yana dünyanın adaletsizliğine karşı koyan felsefe soyut bir alıştırmadan öte, insan yaşamının sefaletine karşı diklenmiştir. Felsefe bu isyanı, tartışmanın, kanıtlamanın önceliğini korur bir şekilde yaparken aynı zamanda gerçek mutluluğu görünüşte olan mutluluktan ayırt eden bir hareketle ve yeni bir mantık önererek yapmıştır. Bu nedenle de Badiou için felsefenin arzusu, bir devrim arzusu ile bir usallık gerekliliğinin birleşimidir (Badiou, 2015d, s. 17). Başka bir deyişle *“Felsefenin temel arzusu, başka şeyler arasında evrenseli / tümeli düşünmek ve gerçekleştirmektir çünkü evrensel olmayan, bunun bir öznesi hâline gelmeye muktedir tüm diğer insanlar tarafından paylaşılma olanağını dışlayan bir mutluluk gerçek bir mutluluk değildir”* (Badiou, 2015d, s. 18). Dolayısıyla Badiou'ya göre gerçek mutluluk, *“mevcut hâliyle dünyaya ve yerleşik kanaatlerin diktatörlüğüne*

karşı ayaklanmayı gerektirir” (Badiou, 2015d, s. 17). Tüm bunlardan Badiou’ya göre felsefe arzusunun dört boyutlu olduğu söylenebilir. Bunlar; isyan, mantık, evrensellik ve risktir (Badiou, 2016b, s. 11-12). Badiou felsefenin bu dört boyutuna ilişkin şöyle bir açıklama yapmaktadır.

(...) felsefenin arzusu temelde bir *isyan* boyutunu içerir: Düşünme dünyanın mevcut haliyle yüz yüze geldiğinde bir hoşnutsuzluğa kapılmıyorsa felsefe de olamaz. Ama felsefenin arzusu *mantığı* da içerir; yani, muhakeme ve aklın gücüne duyulan bir inancı. Dahası, felsefenin arzusu *evrenselliği* de beraberinde getirir; Felsefe düşünen varlıklar olarak bütün insanlara hitap eder çünkü bütün insanların düşündüğünü varsayar. Son olarak felsefe risk alır: Düşünme bağımsız bakış açılarını destekleyen bir karardır daima (Badiou, 2016b, s. 11-12).

Badiou, felsefenin dört boyutlu arzusunu bu şekilde belirttikten sonra, günümüz dünyasının düşünmeye ve felsefenin arzusunun bu dört boyutuna yoğun bir baskı uyguladığını vurgulamaktadır. Badiou’ya göre bu yoğun baskının nedenleri metanın hâkimiyeti yani mal mülkün hükümranlığı, iletişimin egemenliği, paranın evrenselliği, teknik uzmanlaşma ihtiyacı ve gerçekçi güvenlik hesapları yapma zorunluluğudur (Badiou, 2016b, s. 12-13). O halde felsefe kendisine uygun düşen arzusunu ayakta tutabilmek için bu yoğun baskıya nasıl karşılık verecektir? Onun karşısına ne çıkaracaktır? Badiou’ya göre bu soruların cevabını günümüz felsefesinin durumunda aramak beyhude bir çabadır. Çünkü günümüz felsefesi anlamın çokdeğerliliğine ve dillerin çoğulluğuna teslim olmuştur. Ayrıca günümüz felsefe anlayışı, dünyanın bugünkü durumunu yansıtmada dünyayla fazlaca bağdaşır durumdadır. Bu nedenle de günümüzün felsefe anlayışı Badiou’nun felsefeye yüklediği anlamdan yoksundur, felsefenin gerektirdiği kopuş ya da mesafeyi korumaktan acizdir (Badiou, 2016b, s. 17-20). Badiou, felsefenin arzusunu yerine getirmesini engelleyen bu yoğun baskı karşısına hakikat kategorisini çıkartarak şöyle demektedir “*Bence onun karşısına hiç değilse bir hakikati, belki de birkaç hakikati sabırla aramaktan başka bir şey çıkarılamaz*” (Badiou, 2016b, s. 19). Çünkü Badiou’ya göre bir hakikat ilkesi olmaksızın felsefenin arzusu, “*Medyanın tutarsız imajlar ve yorumlar hercümesine*” ve “*hesapçı hayatın*” hızına yenik düşecektir (Badiou, 2016b, s. 19). Günümüz dünyasına damgasını vuran “hız”dır. Bu hız, tarihsel değişimin hızıdır, teknik değişimin hızıdır, iletişimin, aktarımın hızıdır. Hatta insanların birbirleriyle bağlantılar kurma hızıdır. Bu hız da insanlığı büyük bir tutarsızlık tehlikesine maruz bırakmaktadır (Badiou, 2016b, s. 19-21). “*Şeyler, imajlar ve ilişkiler böylesine çabuk dolaşıma girdiği içindir ki bu tutarsızlığın kapsamını ölçecek zamanımız bile yoktur*” (Badiou, 2016b, s. 21). Oysa “*Felsefenin*

müstakil ve indirgenemez rolü söylem içinde sabit bir nokta, bir kesinti noktası, bir süreksizlik noktası, koşulsuz bir nokta yerleştirmektir” (Badiou, 2016b, s. 21). Başka bir deyişle Badiou’ya göre, tutarsızlığın maskesi haline gelen hıza karşı felsefe bir yavaşlatma işlemi önermelidir ya da *“hızlanma buyruğu karşısında düşünceye ait bir zaman inşa etmelidir”* (Badiou, 2016b, s. 21). Felsefenin düşüncü Badiou’ya göre âheste olmalıdır. Çünkü felsefenin arzu boyutunun dört koşulundan biri olan isyan bugün hızı değil, âhesteliği gerektirir. İşte felsefenin arzusunu ayakta tutabilmesi için gereken sabit noktayı bu yavaş ve âsi düşünüş kurabilir. Bu noktada Badiou için temel mesele, felsefenin arzu boyutuna yoğun baskıyı önleyecek hakikat kategorisinin felsefi olarak, *“bizi dünyanın hızından yalıtacak bir yavaşlıkla yeniden inşa etme meselesidir”* (Badiou, 2016b, s. 21). Hakikat kategorisinin bu şekilde kendine özgü inşası, bugün felsefeden talep edebileceğimiz üslubun yönetici ilkesidir. Çünkü *“işçi isyanları hiç sekmeden hep iş saat cetveli tutanları, denetmenleri”* ve zamanın şiddetli yükü altındaki *“çalışma ritmini mesele”* etmiştir (Badiou, 2015d, s. 35). Tüm bunlar düşünüldüğünde gerçek mutluluk, kendi zamanının efendisi olabilmektir. Bunun için de zamanın özgürleşmesi gerekir (Badiou, 2015d, s. 35). Ancak Badiou’ya göre bu özgürleşmeyi sağlamak, parlamenter devletin ve kanaat özgürlüğünün herkes tarafından övgüler yağdırılan erdemlerine inanmakla mümkün değildir. Tam da bu noktada özgür düşünce eksenli demokratik bir tasavvur olan felsefenin gerçek doğası ile demokrasi ve siyaset arasında paradoksal bir ilişki olduğunu belirten Badiou, demokrasiden felsefeye, felsefeden de siyasete geçmeyi zorunlu görmektedir. Badiou, konuşan ve düşünen kişinin, toplumsal, kültürel ya da dinsel konumunu hiçbir şekilde mesele yapmayan, meşruiyetini sadece kendinden alan felsefenin aslında demokratik olduğunu vurgulamaktadır. Ancak gerek kökeni gerekse hitap ettiği kitle bakımından tamamen evrensel olmayı kabul eden felsefe, Badiou’ya göre hedefleri veya ereği söz konusu olduğunda demokratik olamaz. Çünkü Badiou’nun felsefeye yüklediği anlam düşünüldüğünde felsefenin nihai amacı hakikat ile kanaat arasındaki ayrımı tam anlamıyla açıklığa kavuşturmadır. Bu doğrultuda da felsefe kanaatlerin çoğulluğu ve göreliliği karşısına hakikatin birliğini ve evrenselliğini koymalıdır. Felsefenin dünyanın içinde bulunduğu kusurlu halin ve adaletsizliğin karşısına düşünceyi çıkartan mantıklı bir isyan olduğu hatırlandığında, felsefe, siyasi bir hakikatin ve adil bir siyasetin ne olduğu üzerinde düşünmelidir (Badiou, 2013d, s. 19-30-36).

Badiou'ya göre Platon'dan günümüze kadar, filozofun siyaset karşısındaki kaygısını dile getiren ve onu düşünmeye iten tek bir kelime vardır: “adalet”. Bu noktada filozofun siyasete yönelttiği temel soru şudur: “*Adil bir siyaset olabilir mi? Ya da düşünceye hakkını veren bir siyaset*” mümkün müdür? (Badiou, 2016b, s. 37). Bu sorular karşısında Badiou'nun kalkış noktası, adaletsizliğin açık ve net, adaletin ise bulanık olduğudur. Badiou bu noktaya şöyle bir açıklık getirmektedir, “*Adaletsizliğe uğramış olanlar bununla ilgili çürütülmez tanıklıklar sunarlar. Peki adalete kim tanıklık edebilir? Adaletsizliğin kendine özgü bir hissi vardır: İstirap ve isyan. Gelgelelim adalete işaret eden bir şey yoktur. Kendini ne bir seyirlik gösteri olarak ne bir his olarak sunar*” (Badiou, 2016b, s. 37). Ancak bu söylem adaletin, adaletsizliğin olmayışından ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Başka bir deyişle, adaletsizlik algılanabilir olanın tarafında bulunurken, adaletin anlaşılabilir olanın, aklın veya nesnel olanın tarafında olduğu anlamına da gelmemektedir. Badiou'ya göre “*Adaletsizlik adaletin ideal düzenini sunduğu şeyin dolaysız bozulduğu [da] değildir*” (Badiou, 2016b, s. 37). O halde adalet nedir?

Badiou'ya göre adalet, felsefeden gelen bir kelimedir ve felsefeye ait olan bu kelime siyasi olan koşuluna tabidir. İşte bu nedenle de felsefeden siyasete geçmek gerekmektedir. “*Zira felsefe tanıklık ettiği hakikatleri dünyada gerçekleştirmekten aciz olduğunu bilir. 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 niteliktedirler hâlâ*” (Badiou, 2016b, s. 37).

Badiou'ya göre adalet, felsefenin, siyasi bir yönelimin olası hakikatini adlandırmak için başvurduğu isimdir (Badiou, 2005, s. 97; 2016b, s. 38). Başka bir deyişle “*adalet siyaset alanındaki hakikatin felsefi adıdır*” (Badiou, 2013d, s. 39-40). Ancak Badiou, ampirik siyasi yönelimlerin büyük çoğunluğunun hakikatle hiçbir alakası olmadığını şu şekilde anlatmaktadır (Badiou, 2005, s. 97);

Siyasetin ampirik durumlarının baskın çoğunluğunun gerçekte hiçbir ilgisi olmadığını biliyoruz. Güç ve fikirlerden bir karışım yaparlar. Bunları canlandıran öznellik, toplum ve kulisin, seçim nihilizminin ve toplulukların kör yüzleşmesinin arz ve öfkesiyle ilişkilidir. Felsefenin, bunlardan hiçbiriyle alakalı olarak söyleyeceği bir şey yoktur çünkü felsefe yalnızca düşünceyi düşünür, bu durumlar ise açıkça düşünce – dışı durumlar olarak sunulmaktadır. Onlar için bir önem arz eden tek öznel unsur, kişisel çıkardır (Badiou, 2005, s. 97).

Bu türden siyasi yönelimler Badiou için iktidar ve kanaatlerden oluşan bir karışımdır. Badiou bunu başka bir şekilde de şöyle ifade etmektedir; “*Felsefenin bu tür siyasetler konusunda söyleyecek sözü yoktur; çünkü felsefe sadece düşünceyi düşünür, oysa bu yönelimler kendilerini açıktan açığa düşünmeyen şeyler olarak ya da düşünce – olmayan olarak sunarlar. Bu tür yönelimler için önemli olan tek öznel unsur, çıkar unsurudur*” (Badiou, 2016b, s. 38). Badiou’ya göre tarihsel açıdan bakıldığında her ne kadar kolektife ait bir hakikatle bağ kuran bazı siyasi yönelimler olsa da bunlar çoğunlukla kısa ömürlü olan nadir girişimlerdir. Ancak yine de felsefenin düşünme koşulu işlevini bu nadir siyasi sekanslar görmüştür. Bu siyasi sekanslar birer tekilliklerdir ve bu özellikleriyle bir yazgının izini sürmezler veya anıtsal bir tarih inşa etmezler. Yinede felsefe bu tekilliklerde ortak bir özellik ayırt eder. “*Bu özellik de bu yönelimlerin kendilerine bağladıkları insanlardan, türeyimsel insanlıklarından başka hiçbir şey talep etmemeleridir. Bu yönelimler gözettikleri eylem ilkelerinde, çıkarların tekilliğini hesaba katmazlar. Kolektifin, faillerini tam bir eşitlik içindeymiş gibi görme yetisine dair bir tasavvuru teşvik ederler*” (Badiou, 2016b, s. 38). Badiou’nun bu söyleminden adaletle ilişkin şöyle bir tespitte bulunmak kavramın neliğine ilişkin yerinde bir tanım verecektir. “*Felsefe ve siyaset alanında geçerli bir siyasetin özelliklerinin eşitlik ve evrensellik olduğunu söyleyebiliriz. Bunun klasik adı adalettir. Adalet, her türlü durumu evrenselliği tescilli bir eşitlikçi norm ışığında incelemektir*” (Badiou, 2013d, s. 36). Ancak burada eşitlik kavramına da açıklık getirmek gerekmektedir. “*Eşitlik, siyasi bir aktörün sırf insana özgü bir kapasiteyle temsil edildiği anlamına gelir*” (Badiou, 2016b, s. 38). Badiou’ya göre çıkar, insana özgü bir kapasite değildir. Çünkü bütün canlı varlıklar hayatta kalmak için çıkarlarını korurlar. Oysa insana özgü kapasite düşünme kapasitesidir ve “*düşünce de bir hakikat yolunun insan denen hayvanı yakalayıp kat etmesini sağlayan şeyden başka bir şey değildir*” (Badiou, 2016b, s. 38). Bu nedenle şayet bir siyasi yönelim adalet fikri altında kendini felsefenin dikkatine sunacaksa genel aksiyomunun şu olması gerekir; insanlar düşünürler ve hakikate muktedirdirler (Badiou, 2016b, s. 38).

Saint-Just 1794 Nisanında Konvansiyon önünde kamusal bilinci tanımlarken, aklında hakikat kapasitesinin tam manasıyla eşitlikçi bir biçimde tanınması vardı: “Kamusal bir bilince sahip olmanızı diliyorum, çünkü iyi ve kötü hisler konusunda bütün gönüller eşit durumdadır, kamusal bilinç de halkın genel iyiye yönelik eğiliminden oluşur.” Çin’deki Kültür Devrimi’nin bütünüyle farklı siyasi sekansında da aynı ilke bulunabilir. Örneğin, 8 Ağustos 1966 tarihli on altı maddelik kararda: “Bırakalım kitleler bu büyük devrimci hareket içinde kendilerini

kendileri eğitsinler, bırakalım adil olanla olmayan arasındaki ayrımı kendileri tayin etsinler” (Badiou, 2016b, s. 38-39).

Bu örneklerden yola çıkarak Badiou’ya göre bir siyasi yönelimin, adaletle, eşitlikle, hakikatle ve felsefeyle kurması gereken ilişkiye yönelik şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür; *“bir siyasi yönelim, adil olanı ya da iyi olanı tayin etme yetisindeki eşitlik ilkesi üzerine kurulu olduğu takdirde, hakikate temas eder: Felsefe her iki terimi de [adil ve iyi olan] bir kolektifin hakikat kapasitesi başlığı altında anlar”* (Badiou, 2016b, s. 39). Ancak bu değerlendirmede eşitliğin nesnel bir şeye atıfta bulunmadığının altını çizen Badiou, eşitliğin statü, gelir veya işlev meselesi olmadığını vurgulamaktadır. Burada Badiou’nun sözünü ettiği eşitlik, öznelidir. Yani Saint-Just örneğinde eşitlik, kamusal bilinç karşısındaki eşitliktir. Öte yandan Çin Kültür Devrimi örneğindeki eşitlik ise siyasi kitle hareketi karşısındaki eşitliktir. Üstelik her iki örnekte yer verilen eşitlik, toplumsal olanla ilgisizdir. Bu türden bir eşitliğin daha çok siyasi bir düstur veya talimat olduğu söylenebilir. Badiou’ya göre siyasi eşitlik istenilen veya planlanan bir şey değildir, aslında tam da *“olması gereken sıfatıyla değil, olan sıfatıyla burada ve şimdi olayın ateşi altında olduğunu beyan ettiğimiz şeydir”* (Badiou, 2016b, s. 39). Felsefenin adaletle olan ilişkisini de aynı bakış açısıyla değerlendiren Badiou felsefe için adaletin de bir devlet programı olamayacağını belirterek şöyle demektedir; *“Adalet eylem halinde bir eşitlikçi siyasi yönelimin niteliğidir”* (Badiou, 2016b, s. 39). Başka bir deyişle adalet, siyasetin felsefi adıdır (Badiou, 2013d, s. 37). Böyle bir adalet anlayışının öncelikle bir adalet tanımı aramayacağı açıktır. Zaten Badiou’ya göre adalet öğretilerinin çoğunun kökeninde yatan problem, önce bir adalet tanımı arayıp sonra da bunu gerçekleştirmenin araçlarını bulmaya çalışmalarıdır. *“Oysa eşitlikçi siyasi düsturun felsefi adı olan adalet tanımlanamaz. Zira eşitlik eylemin hedefi değil, aksiyomudur”* (Badiou, 2016b, s. 39). Badiou’nun burada dikkat çekmek istediği nokta, gerçek bir siyasi yönelimde eşitlikçi bir aksiyomun zaten var olduğu ve adaletin de felsefenin bu eşitlikçi aksiyomu yakalamaya çalıştığı bir kelimeye karşılık gelmesidir (Badiou, 2016b, s. 39). Öte yandan Badiou için adalet fikrinde, eşitlik özgürlükten, evrensellik ise tikellikten, kimlikten veya bireysellikten çok daha önemlidir. Çünkü bireysel özgürlüklerin temsilcisi olarak görülen demokrasi tanımı Badiou’ya göre sorunludur (Badiou, 2013d, s. 36).

Badiou'ya göre demokrasi kavramının içi boşaltılmıştır. Ancak yine de bu içi boşaltılmış kavram çağımızda halen en meşru ve vazgeçilmez bir yönetim şekli olarak görülmektedir. İçi boşaltılmış bir kavramın vazgeçilmez meşruluğunu bir çelişki olarak niteleyen Badiou, demokrasi eleştirisini bu karşıtlık arasında kurduğu bağ üzerinden şekillendirmektedir. Badiou'ya göre, demokrasi terimi sembolik bir sistemin dokunulmazlığı olarak görülmekte, kimse demokrasi terimiyle zıtlaşp, onu askıya almayı düşünmemektedir. Böylece demokrasi terimi tüm tartışmaların meşrulaştırıcı temel kavramı olmakta ve her şey demokrasi adına yapılmaktadır. Bu bağlamda dünyanın herhangi bir bölgesinde egemen güçlerin yaptığı işgal ve sömürgeci askeri operasyonların arkasından demokrat zihniyetin çıkması hiç de şaşırtıcı değildir. Demokrasi kelimesinin içi o kadar boşaltılmıştır ki onunla her eylem meşrulaştırılmakta ancak hiç kimse bu terimin işaret ettiği toplumsal modellerle ilgilenmemektedir (Badiou, 2010a, s. 15-17).

Günümüzde demokrasi, sosyalist devletlerin çöküşünü, ülkelerimizde süregeldiği varsayılan iyilik halini ve Batı'nın insancıl müdahalelerini sözüm ona birleştiren ayrıca mutabakatın temel düzenleyicisi olarak görülen, sorunlu bir kelimedir (Badiou, 2005, s. 78). Badiou bu sorunu şöyle ifade etmektedir;

Aslında 'demokrasi' kelimesi, *otoriter düşünce* olarak adlandıracağım ifadeyle ilgilidir. Demokrat olmamak yasaktır. Daha açık bir deyişle, insanlığın demokrasiyi talep etmesi mantıklı görünmekte olup demokratik olmadığından şüphe edilen herhangi bir öznel, patolojik olarak kabul edilir. En iyi ihtimalle, bir hastanın redüksiyonuna, en kötü ihtimalle de demokratik paraşütçülerin askeri müdahale hakkına ilişkindir. Böylelikle demokrasi, filozofun eleştirel kuşkusunu, kamu düşüncesi ve mutabakatının alanına düştüğü ölçüde tam olarak ortaya koyar. Felsefe Platon'dan beri, düşünceden kopmayı temsil etmiş ve anlık olarak *normal* olarak kabul edilen her şeyi incelemek anlamına gelmiştir. 'demokrasi', kolektif bir kurumun veya siyasi iradenin sözüm ona normal durumunun adıysa, filozof da, bu normalliğin incelenmesini isteyendir. Filozof, bu kelimenin otoriter düşünce çerçevesinde iş görmesine müsaade etmeyecektir. Filozof söz konusu olduğunda, mutabakata dayalı olan her şey şüphelidir (Badiou, 2005, s. 78-79).

Bu şüphle birlikte demokrasiyi politik toplumun egemen bayrağı olarak değerlendirilen Badiou'ya göre, bu bayrak aynı zamanda sembolik bir sistemin yani bir devlet şeklinin dokunulmazlığını oluşturmaktadır. Oysa sembolik bir sistemden toplumların gerçeğine dokunabilmek için "*a priori bir alıştırma olarak bu toplumların elinden bayraklarını almak gerek*" (Badiou, 2010a, s. 15). Badiou'ya göre içinde yaşadığımız dünyanın hakikati ancak demokrasi kelimesinin bir yana bırakılmasıyla ve demokrat olmamakla ortaya çıkarılabilir. Çünkü demokrasinin

zararlı gücü şekillendirdiği özne tipinde toplanmaktadır. Demokrasinin şekillendirdiği özne tipinin en önemli özelliği bencilliği ve küçük hazlardan mutlu olma arzusudur (Badiou, 2010a, s. 15-17). Badiou, Platon'da karşılaştığımız demokrasi eleştirisini iki açıdan haklı bulmaktadır. Bunlardan ilki, Platon'un, demokrasinin devlet düzeyinde resmiyete kavuşturduğu gerçekliğin özünü eleştirmesidir ve Platon haklıdır. Bir diğeri ise, Platon'un demokrasinin devlet düzeyinde resmiyete kavuşturduğu gerçekliğin kurduğu özneye yani “demokrat insan”a yönelttiği eleştirisidir ve Platon yine haklıdır. Bu durumda Badiou, Platon'un savunduğu tezleri şöyle toparlamaktadır; “*Demokratik dünya aslında dünya değildir. Demokrasinin öznesi ancak öznenin hazzı üzerinden kurulabilir*” (Badiou, 2010a, s. 18). Demokrasinin yalnızca bir haz öznesinin oluşumuna izin verdiğini belirten Badiou'ya göre demokrasi her şeyin eşit olduğu, dolayısıyla da hiçbir şeyin değerinin olmadığı, bütün değerlerin aynılaştığı bir yöndür. Çünkü her şeyin eşdeğer kabul edilmesi demek, eşit olana da olmayana da eşit muamele etmek demektir. Oysa bir toplumda her şeyin eşit değer görmesi, her bakımdan eşitliğin sağlanması o toplumda mutlak bir adaletsizlik doğuracaktır. Hepimiz özgürüz dolayısıyla hepimiz eşitiz noktasında, Platon'un demokrasiye ilişkin eleştirisinin özü; her bakımdan eşit olmayıp, bir bakımdan eşit olduğunda adaletin sağlanamayacağıdır. Çünkü bu noktada eşit olanla olmayan arasında kurulmuş olan eşitlik, soyut bir eşitliktir ve Badiou'ya göre tamamen para ilkesine dayanmaktadır. Para ilkesi, her türden gerçek farklılığa erişimin önünü kesen genel eşdeğerliliklerdir. Adeta “*Bu ilkenin paradigması, hakikat yönetimi ile kanaat özgürlüğü arasındaki uçurumdur*” (Badiou, 2010a, s. 19). Platon'un “anarşi” olarak nitelendirdiği ve adaletsizlik yaratan da işte bu sayısal niceliğin hizmetine koşulmuş soyut eşitlik anlayışıdır. Her şeyin, başka her şeyin yerine ikame edilebildiği ve kendine ait mantığı olmayan bir dünya yaratan demokrasi, anarşik görünüşler yaratan bir rejimdir. Bu anarşiyle yetişip eğitilen demokratik insan için her şeyin ikame edilebilirliği öznelendiğinde, arzu ve iştah nesnelere yönlendirdiği bir insan tipi doğmuş olur. Bu insan tipi de soyut bir eşdeğerlilik yaratan paradan ve kişisel çıkarlarından başka bir şey görmez (Badiou, 2010a, s. 20). Badiou, Platon'un, her yönetim şeklinin bir insan tipi yarattığı düşüncesine bu bağlamda katılmaktadır (Platon, 2014, s. 268, 544 a-d). Hatta haz buyruğunun altında Platon'un sunduğu demokratik insan tipini Badiou günümüze taşıyarak ironik bir şekilde şöyle anlatmaktadır; (Badiou, 2010a, s. 20-21)

Demokratik insan yalnız şimdi'de yaşar, yalnız gelip geçen arzuyu yasa sayar. Bugün kendisine dörtbaşı mamur bir ziyafet çeker, ertesi gün Buddha misali çilekeş oruçtan, duru sudan ve sürdürülebilir kalkınmadan başka bir şeyi olmaz. Pazartesi yerinden kıpırdamayan bir bisikletin üstünde saatlerce pedal çevirerek formuna kavuşur, Salı sabahтан akşama kadar uyur, (...) Çarşamba, felsefe okuyacağını duyurur, ama sonuçta hiçbir şey yapmamakta karar kılar. Perşembe, öğle yemeğinde politika konusunda galeyana gelir, komşusunun görüşü hakkında esip gürlür, (...) aynı öfke seliyle tüketim toplumu ve gösteri toplumunu yerin dibine batırır. Akşam sinemaya gidip ortaçağ üzerine vurdulu kırdılı (...) bir film izler. Ertesi gün (...) ahdetmiştir, ticarete atılacaktır! Gayrimenkullerin rantı kendisine kalacaktır! (...) alın size hayat! Ne düzen, ne fikir, ama yine de hoş, mutlu, özellikle de, anlamsız olduğu kadar özgür diyebiliriz (Badiou, 2010a, s. 21).

Platon'un, bu düzen panayırının eninde sonunda doymak bilmeden peşinde koştuğu aşırı özgürlük isteğiyle reel bir despotluk kâbusuna dönüşeceği tezini destekleyen Badiou'ya göre demokrasi, bir devlet şekli olmadığı sürece bir siyasetin adıdır (Badiou, 2013d, s. 41-42). Ancak demokrasinin siyaset olabilmesi, bir devlet biçimini almadığı sürece mümkündür (Badiou, 2005, s. 80-89).

(...) demokrasi aslında birbirinden büsbütün farklı iki şeyin adıdır. Öncelikle, Lenin'in belirttiği üzere, bir devlet biçiminin adıdır – seçimleri, temsilcileri, anayasal hükümeti vesairesiyle demokratik Devlet. İkincisi, bir kitlesel eylem biçimidir: Büyük mitingleri, yürüyüşleri, ayaklanmaları, isyanları içeren bir halk demokrasisi ya da aktif demokrasi. Birinci anlamıyla demokrasinin devrim ya da siyasetle ya da adaletle doğrudan bir ilişkisi yoktur. İkinci anlamıyla demokrasi ise ne bir norm ne de bir hedeftir; siyasi alanda halkın aktif biçimde var olmasını teşvik eden bir araçtan ibarettir. Demokrasi siyasi hakikatin kendisi değildir, bilakis, siyasi hakikati bulmanın yollarından biridir. (...) felsefe açısından bakıldığında, demokrasi ne bir norm ne bir yasa ne de bir hedeftir. Nasıl ki matematiksel kısıtlamalar aynı zamanda felsefenin bir koşuluysa, demokrasi de halkı özgürleştirme imkânlarından yalnızca biridir (Badiou, 2013d, s. 42-43).

Badiou'nun bu söyleminden sonra onun terminolojisinde demokrasi kavramını şu şekilde yerli yerine koymak mümkündür; demokrasi halkların kendi kaderleri üzerinde söz sahibi oldukları bir varoluş şekli ve devletin sönümlenmesi denilen ucu açık süreç anlamında da halka içkin bir siyasettir (Badiou, 2010a, s. 23). Siyaset olmasının dışında demokratik hükümeti herhangi bir hakikate veya hakiki fikre hizmet etmekte yetersiz gören Badiou bunun nedenini şöyle açıklamaktadır (Badiou, 2014, s. 22);

(...) kamu yetkisi eğer arzuların ve tatminlerin hizmetinde, yani nihai olarak (en geniş anlamıyla) ekonominin hizmetinde çalışıyorsa, o zaman yalnızca iki kritere itaat edecektir: Zenginlik, yani soyut bir ortalama için bu arzunun en istikrarlı tatmininin sağlanması; ve kanaatler, yani arzu nesnelere belirlenmeleri ve bu nesnelere kişinin kendi mülkiyetine alabilmesi gerektiğine dair kuvvetli inanç (Badiou, 2014, s. 22).

Badiou'nun devlet şekli olmasının dışında demokrasiye yönelik eleştirisi, demokrasinin kapitalizmle ve her şeyin birbiriyle eşdeğerli olmasını öngören ticari

özdeşleştirilmesine dayanmaktaydı. Bu noktada Badiou'ya göre demokrasi eğer bir temsilse her şeyden önce kapitalizmin biçimlerini taşıyan genel sistemin bir temsilidir (Bensaid, 2010, s. 30). İşte bu temsilin karşılığı Badiou için gerçek anlamda bir “yozlaşma”dır. Burada yozlaşma, *“her türlü ilkedен yoksun olduğu halde, kendini olabilecek en iyi dünya olarak sunan ve kendisinden nemalananların çoğu tarafından gerçekten öyle olduğu varsayılan bir dünyayı ayakta tutan düşünsel”* bir yozlaşmadır (Badiou, 2013d, s. 38-39). Bu düşünsel yozlaşmada, adaletsizlik hem hasıraltı edilmekte hem de son derece kutsal bir ilke addedilmektedir. Bu şartlar altında da adalet kendini bireysel özgürlüğün verdiği demokratik ve yozlaşmış hazzardan olabildiğince uzakta, erdem ve terör arasındaki ittifak olarak sunmaktadır (Badiou, 2013d, s. 39). Erdem bir siyasi irade ya da kamu bilinci olarak *“Eşitliği salt bireysel özgürlüğün, evrensellik ilkelerini ise tikellere özgü çıkarların üstüne koyan şeydir”* (Badiou, 2013d, s. 37-38). Terör ise çıkarların tikelliği ile siyasi hakikatin ardında etkin olan evrenselliğin şiddetli bir çatışmasının ürünüdür (Badiou, 2013d, s. 35). Tam da bu noktada yani adalet ve özgürlük arasında antagonist bir çelişkinin yaşandığı, kargaşa, şiddet ve adaletsizliğin hâkim olduğu bir dünyada Badiou, Saint-Just'un şu sorusunu hatırlatmaktadır; *“Ne erdem ne de terör isteyen kimseler ne istemektedir? (...) Yozlaşma”* (Badiou, 2013d, s. 38). Badiou'ya göre, gerçek özgürlüğün özü işte bu yozlaşmaya karşı mücadeledir. Oysa günümüzde doğru özgürlüğün öznel adı olan erdemini yerini, sermayenin hükmü altında kurulan demokratik insan tipinin çıkar anlayışı almıştır. *“Egemen olanın erdemini tersi olduğunu, bunun da adının ‘ahlaksızlık, yozlaşma’ olduğunu her şeye bakarak varsayabiliriz”* (Badiou, 2010b, s. 63). İşte günümüzde baskın olan söz konusu bu yozlaşmanın ve kanaatlerin tahakkümünün karşısında eksik olan şey ne bir devlet politikası ne de yasanın gücüyle kurulacağı sanılan adalet düşüncesidir. Badiou'ya göre eksik olan tek şey hakikate bağlanan siyasetin yokluğudur (Ergül, 2014, s. 827). Erdemlerin yerini alan yozlaşmaya karşı adalet arayışını da eleştiren Badiou bu noktada şöyle düşünmektedir; *“Adaletle yönelik her türlü tanımlayıcı ve program niteliğinde yaklaşım onu devlet eyleminin bir boyutuna çevirir”* (Badiou, 2016b, s. 40). Oysa Badiou'ya göre *“devletin adaletle hiç alakası yoktur, çünkü devlet öznel ve aksiyomatik bir figür değildir”* (Badiou, 2016b, s. 40). Badiou'nun perspektifinden modern devletin fonksiyonu sadece belli işlevleri yerine getirmekten ya da kanaat mutabakatı imal etmekten ibarettir. Yine de illaki bir öznel boyut aranacaksa devletin tek öznel boyutu, sermayenin nesnel mantığını insan için bir teslimiyete

dönüştürmesidir. İşte bu yüzden de insanlığın yaşadığı yozlaşma ve sermayenin teslimiyeti karşısında adaletin herhangi bir programa ya da devlete dayalı olarak tanımlanması onu tam tersine çevirecektir. Adalet, çıkarların etkileşiminin uyumlu hale getirilmesinden başka bir şey olmayacaktır ki bu da insanı yozlaşmaya mahkûm eden bir kısır döngü yaratacaktır. Oysa “*bir eşitlik aksiyomunun teorik adı olan adalet zorunlu olarak, çıkarlardan bütünüyle arınmış bir öznelliğe*” atıfta bulunmalıdır (Badiou, 2016b, s. 40). Bu durumda adalet Badiou için gerçek bir siyasi yönelimde bulunması gereken veya zaten bulunan eşitlikçi bir aksiyomu yakalamaktır. Adaletin, gerçek siyasi yönelimlerin kapma aygıtı olarak tasarlanması, Badiou’nun hakikatler etiği ve hakikat kategorisi düşünüldüğünde kuşkusuz beraberinde etkili, aksiyomatik ve dolaysız bir özne figürünü de tanımlamaktadır. Badiou’ya göre insan böyle bir özneleşme içindeyken bayağı, kaba çıkarlarının ötesine öylesine geçer ki siyasi sürecin kendisi de bu türden çıkarlar karşısında kayıtsız hale gelir (Badiou, 2016b, s. 40). Badiou felsefeyi ilgilendiren bütün siyasi sekansların gösterdiği gibi bundan da şöyle bir sonuç çıkartmaktadır; eşitlikçi bir düstur içeren her türlü siyaset bir özgürleşme siyasetidir ve eylem halindeki bir düşünceye karşılık gelir. Devlet böyle bir süreçte kendisine uygun bir şey görmekten acizdir. Dolayısıyla devlet, varlığı gereği adalete kayıtsızdır. Öte yandan eylem halindeki bir düşünceye karşılık gelen her türlü siyasi yönelim de devlet için ciddi problemler yaratacaktır. Ancak bir siyasi hakikatin zor ve problemlili durumlarda, olay olarak nitelendirilebilecek bir başlangıçla tezahür ettiği de unutulmamalıdır. Bu nedenle Badiou’ya göre adaleti, devletin ya da toplumsal bir düzenin olası bir kategorisi olarak düşünmek yerine, kopuş ve düzensizlik halinde işlerlikte olan ilkeleri adlandıran şey olarak düşünmek gerekmektedir (Badiou, 2016b, s. 40-41). Özünde isyankâr bir düşünceyi adalet kavramıyla birleştiren Badiou’ya göre;

Hakikat içeren siyasi beyanlar herhangi bir devletin ya da toplumsal düzenin gıyabında isyan ederler. Örtük eşitlikçi düstur devlete aykırıdır, yabancıdır. Bu yüzden de özne eşitlik buyruğu her zaman zor ve dertli zamanlarda olumlanır. Filozofun “adalet” adını verdiği şey kaçınılmaz düzensizlik içinde bulunan bir düsturun özne düzenini yakalar ki zaten çıkarlar devletini o düzensizliğe maruz bırakan tam da bu düsturdur (Badiou, 2016b, s. 41).

Genel olarak devlet kavramını adalet düşüncesiyle bağdaştırmayan Badiou’ya göre sermayenin mantığı, kapitalist düzen de adalete bir o kadar yabancıdır. Kapitalist düzen, sermayenin mantığını sadece ekonomik bir zorunluluk olarak değil aynı zamanda bu mantığı kültürel, tarihsel ve toplumsal düzeylerde de kabule

zorlarken hukuk ve yasayı da kendi mantığının dışında düşünmemektedir (Badiou, 2016b, s. 41-43). Badiou'nun deyişiyle “*günümüzde bir biçimde harap olmuş, ordusuz bir muharebe meydanını andıran*” kapitalist düzenin fiili siyaseti, yasa çerçevesinde sadece kendi iktidarını ve sermayeyi korumaktadır (Badiou, 2013d, s. 75). Oysa hakikat kategorisinin bir olayla dolayısıyla yasa-ötesi olanla başladığı hatırlandığında, böylesi bir düzenin yasa olarak adlandırdığı şey verili durumun yasaasıdır ve bu noktada hakikatten de bahsetmek mümkün değildir (Badiou, 2013d, s. 75-76). Öte yandan yasa ile bağlantılı olarak belirtilmesi gereken bir nokta da Badiou'nun özgürleşmeyi yasanın esnetilmesi ya da ihlâl edilmesi olarak görmesidir. Çünkü Badiou'ya göre şunun kavranması gerekmektedir; “*Özgürleşme, ancak şeylerin düzeninde belli yerdeki bir figürde, bir olağanüstü halde, neredeyse görünmez olan bir nevi çatlakta ortaya çıkabilir her zaman*” (Badiou ve Roudinesco, 2013, s. 31).

Badiou “*uzak bir örnekle, bir mantık şakasıyla*” verili durumun yasaasını ve düzenini şöyle anlatmaktadır (Badiou, 2013d, s.76);

Leziz meyvelerle dolu bir kâse düşünün: Elmalar, armutlar, çilekler, erikler vb. Bu kâse gerçek bir arzunun başlangıcıdır. Ama bir gün, nedendir bilinmez, kâse devrilir ve elma, armut, çilek ve eriklerin yanında taşlar, salyangozlar, kuru çamur parçaları, (...) devedikenlerinden oluşan uğursuz bir karışım peyda olur. Bu da bir düzen talebinin başlangıcıdır: Nitekim leziz olan, tiksiniç olandan derhal ayrıştırılmalıdır. Burada bir tasnif sorunu gündeme gelir ve mantık şakasının esas başlangıç noktası burasıdır. Az önce sözünü ettiğimiz başkalaşım gerçekleştikten sonra bu kâsenin içinde tam olarak ne vardır? (Badiou, 2013d, s. 76-77).

Badiou'nun bu örnekle anlatmak istediği, kâsenin içindekilerin artık başkalaşmış olduğu, sadece leziz meyvelerden oluşan bir küme yerine artık elma, çilek, devedikeni, kuru çamur ve ölü kurbağalardan oluşan yeni bir kümenin var olduğudur. Bu artık yeni bir kümedir. Bu noktada başkalaşarak, kâsenin içindekilerden oluşan bu yeni kümenin bir alt kümesi (örneğin, tüm çilekler, tüm elmalar veya tüm ölü kurbağalar gibi) sınırları ve adları belirli olandır. Bir de bazı ilginç, belirli bir adı olmayan çokluklar vardır (örneğin, iki elma, üç devedikeni ve üç parça kuru çamur) ki bunlar da şüphesiz kâsenin içindekilerden oluşan bir parçadır (Badiou, 2013d, s. 77). İşte şimdi aynı kâse bağlamında düşünüldüğünde Badiou'nun yasa olarak adlandırdığı, “*en genelde bir yasa – bir yasa olarak adlandırabileceğimiz şey – bu durum bağlamında yazılmış bir düzen reçetesidir. Başka bir deyişle, bir yasa, kolektif yaşam kâsesinin ancak bazı parçalarının gerçekten var olduğunu kabul*

etme kararıdır” (Badiou, 2013d, s. 78). Şu halde yasa sadece belirli bir adı olan, çilekler, armutlar, dikenler veya sadece kuru çamur parçalarından oluşan parçaları kabul etmek anlamına gelirken, elma, diken ve ölü kurbağa karışımından oluşan adsız parçaları yok saymaktır. Bu durumda “*yasa, neye izin verildiğini ve neyin yasaklandığını değil aslında neyin belirli bir ad altında var olduğunu, neyin normal, neyin adlandırılmaz, namevcut ve dolayısıyla pratik bütünlüğün anormal denilen parçası olduğunu belirler*” (Badiou, 2013d, s. 78). Burada Badiou’ya göre sorun “*kolektif bütünlüğün belirli bir parçasının yasal tasavvur çerçevesinde fiilen yok sayılmasından*” kaynaklanmaktadır (Badiou, 2013d, s. 78). Bu sorunu bugünün karışık ve kaotik dünyasında siyaset kertesinde düşünmek için Badiou’nun siyasete yüklediği anlamı irdelemek gerekmektedir. Çünkü tam da yürürlükteki siyaset düzeni içinde eşitlikçi bir aksiyoma sadık kalarak, bazı parçaları bu bütünlükten dışlamayıp kolektif bütünlüğü korumak Badiou’ya göre adil bir siyasetin görevidir (Badiou, 2013d, s. 73-93). Öte yandan siyaset bugün olduğu gibi ekonomik krizlerle birlikte iyice artan bir şekilde, hükümetin ekonomik büyüme hedefi, yaşam standartlarını artırma önlemleri, yükselen hisse senetlerinin takibi, kapital akışının kontrol edilişi veya zenginliklerin daimi artışı olarak anlaşılmalıdır. Ancak günümüzde siyasetin doğal amacının ve eyleminin ister kolektif ister özel olsun zenginleşmek olduğuna dair genel bir kavrayış ya da kanaat hüküm sürmektedir. Bugün tecrübe ettiğimiz siyaset Badiou’ya göre kapitalizmin ürkütücü ve küreselleşmiş bir restorasyonudur (Badiou, 2014, s. 22-23). Badiou bugün siyaset denilince ne anlaşıldığını bir soruyla şu şekilde özetlemektedir;

Neredeyse bütün dünya çapında ekonominin durumunun seçmenin ruh halini belirlediği, dolayısıyla herşeyin, en azından sıradan yurttaşları, oy kullanırlarsa veya size oy verirlerse, iş dünyası için (en küçükten en büyüğüne kadar) işlerin daha iyi gideceğine inandırma kapasitesine dayandığı; ‘büyümeye dönüş’ün hayaline dair beklentileri yükseltme kapasitesine dayandığı; böylece politikanın öznelerin çıkarlarını karşılayan bir şeyden ibaret olduğu varsayımına dayandığı apaçık değil midir? (Badiou, 2014, s.23).

Sıradan olanın içinde olağandışı olanı ve yeniyi arayan Badiou’ya göre, küreselleşmiş kapitalizmin himayesi altında olmayan adil bir yaşama biçimi icat etmek ancak hakikatin yaratıldığı dört alandan biri olan siyasetin, bugün olandan farklı bir şekilde kavranmasıyla mümkündür (Badiou, 2014, s. 21-40).

Bu kavrayışta Badiou’nun siyasete ilişkin düşüncesinin en dikkat çekici özelliği “mevcut bir durumdaki yeni”nin nasıl düşünülebileceği ve koşullarının

ortaya konulup konulamayacağıdır. Bir son veya ölüm figürüne takılıp kalmayan, yeniye ortaya koyabilen bir siyaset mümkün müdür? Durumun bakış açısından ne türetilebilir veya ne çıkarılabilir? Durumda yeni olanı düşünebilir miyiz? Sorularının ışığında şekillenen bir siyaset anlayışına sahip olan Badiou’yu ilgilendiren şey tam da durumdaki yeniliğin kendisi ve olayın ortaya koyduğu durumsal açılamdır. Olayın kendisinin aşkınlığı ile ilgilenmeyen Badiou, kanaatler anlayışının dışında, hakikate ve olaya dayalı bir siyaset tasavvur etmekte ve böyle bir siyasetin mümkünlüğünü de etik bir mesele olarak görmektedir. Badiou’nun yeniye bulmada ısrar eden felsefi görüşü görkemli 68 olaylarından sonra gitgide geriye çekilerek özgürlükçü gücünü kaybeden ve 80’li yılların liberal siyaset anlayışına teslim olan siyasetin yeniden nasıl bir canlılık ve güç kazandırılacağına ilişkin bir fikre zemin oluşturmaktadır. Hakikati oluşturan koşullardan biri olan siyaset daha doğru bir ifadeyle özgürleştirici siyaset, Badiou’ya göre bir düşünce bölgesidir. Bu düşünce bölgesi tekil bir hakikat süreci olarak siyasete içkindir. Kolektifi etkileyen bir olaya bağlı olan bu düşünce bölgesi hakikati sunar ve felsefe de bu hakikati kapar. Bu kapmayı adlandırmak için felsefenin kendi adlarını ve işlemlerini kullanıp düzenlediğini belirten Badiou’nun siyaset görüşü, kanaatler ve kimlikler siyasetine karşıdır. Olaya dayalı bir hakikat siyaseti anlayışına sahip olan Badiou’nun felsefesi, farklı türden hakikatleri kaparak onların birlikte mümkünlüklerine imkân tanımaktadır. Badiou’nun felsefesinin yalnızca düşünceyi düşündüğü ve bu düşünce için yeni bir yer inşa ettiği hatırlandığında tam da bu noktada Badiou’nun felsefesinin, siyaset felsefesindeki yerini konumlandırma gerekmektedir. Çünkü bu konumlandırma Badiou’nun özgürleştirici siyaset görüşünün anlaşılması açısından da önem taşımaktadır (Ergül, 2014, s. 816-824).

Badiou’nun siyaset ve felsefeye ilişkin görüşleri göz önünde bulundurulduğunda “siyaset felsefesi” veya “siyasal felsefe” deyimlerinin onun çabası için uygun olmadığı söylenebilir (Ergül, 2014, s. 824). Çünkü bu noktada Badiou şöyle düşünmektedir;

Düşünceler politik süreçler içerisinde ifade edilir, güçler yerli yerine oturtulur, inisiyatifler belirlenir. Bir siyaset felsefesi metni her zaman siyaseti hatta siyasallığı kendisinin keşfettiğini ve oracıkta kurduğunu ileri sürer; son tahlilde onlara “iyi” iktidar, “iyi” devlet, “iyi” demokrasi gibi birtakım ahlaki değerler atfeder ki bana kalırsa bu da onun oldukça temelsiz bir disiplin olduğunu gösterir. Kaldı ki siyaset felsefesi günümüzde parlamenter kapitalizmin bilgi uşağından başka bir şey değildir. Benim ilgilendiğim ise bambaşka bir şeydir. Politika içinde başarısızlık mefhumunun özelliklerini incelemem, bütün hakikat süreçlerinin, içinde

oluşturdukları dünyaya ait engellerle karşı karşıya kaldıklarında aldıkları genel biçimi tanımlama çabasını temsil ediyor (Badiou, 2011d, s. 34-35).

Badiou'nun felsefesinin, “siyaset felsefesi” söylemi içindeki konumunu anlamak açısından, yukarıda kendi cümleleriyle özetlediği çabasını şu şekilde de okumak mümkündür; felsefenin dört koşulundan biri olan siyaset, bir olayın ortaya çıkması neticesinde, bir öznenin bu olayı adlandırıp ona sadakât göstermesiyle, durumdaki boşluktan bir hakikat türetmektedir. Felsefe de bu hakikati kapıp hakikat usulleriyle evrenselliğin boş uzamına taşımaktadır. Boş bir uzama taşımaktadır çünkü felsefenin özel hiçbir nesnesi yoktur. Bu nedenle Badiou'ya göre felsefe fikri, spekülatif bir karşıtlıkla siyasetin karşısına konulmamalıdır. Başka bir deyişle felsefe, siyaseti yargılamamalıdır. Siyasal felsefe yerine “meta-siyaset” (metapolitics) tabirini kullanan Badiou'ya göre siyasal felsefe, kendisini yansızlık ve eleştirel bir refleksiyonla tanımlamaktayken, meta-siyaset herhangi bir ideolojik masumluk ya da saflık iddiasında bulunmamaktadır. Badiou'ya göre filozoflar da siyasal açıdan karar vermede başkalarından farklı ve ayrıcalıklı değildir. Çünkü filozoflar da olup bitenler karşısında bir çıkar ya da ilgiyle belirlenirler ve Badiou'ya göre meta-siyaset bu ilkesel kayıtsızlık iddiasına saldırmanın bir aygıtıdır. Bu nedenle çağdaş düşünce “siyasal felsefeyle” işini bitirmelidir. Çünkü değişmeyen, nesnel bir veri ve evrensel bir deneyim olarak siyaseti düşünme görevinin felsefeye verilmesi durumunda, felsefenin görevi, siyasal bir çözümleme ortaya koymak ve bu çözümlemeyi de etik normlarla sunmak olacaktır. Şüphesiz böyle bir durumun filozofa sunduğu, siyasetin gerçek anlarının deneysel özelliğini kuran belirsiz nesnelliğin düşünürü ve analisti olmak veya iyi siyasetin ilkelerini, etik taleplerin siyasal uygunluğunu belirleyen biri olmak gibi bir takım avantajları mevcuttur. Ancak bu talepleri karşılama noktasında, filozofların başkalarından farklı herhangi bir muafiyete sahip olmamalarından dolayı, filozoflar hakiki bir siyasal süreçte karar verirken, sürece militan olarak dâhil olamazlar. İşte bu nokta göz önünde bulundurulduğunda, hakikatin ölçüsü olarak filozofun elinde kalan tek şey olacaktır ki o da yargıdır. Çünkü böyle bir tasarımda siyasal felsefenin merkezi işlemi, siyasetin düzenlenmesinde örgütlenmiş ve militan süreçlerin öznel gerçekliğini kurgulamak değil, sadece kanaatleri esas sayan bir kamusal alanda “özgür yargı”yı uygulamaktır. Bu durumda siyasetin öznesi de seyredip yargıda bulunan olacaktır ki bu Badiou için siyasetin bütünüyle kanaatlere teslim edilip, hakikatin dışlanması anlamına gelmektedir. Yani Badiou'ya göre siyaset eylemde bulunanlardan,

yönlendiricilerden uzak tutulduğunda, seyredenlerin ve yargıda bulunanların kanaatlerine sunulmuş tartışmadan ibaret bir tiyatroya dönüşecektir. Her ne kadar hakikat, siyasal yaşamın özünü oluşturan tartışmayı ve çoğul perspektifleri dışlamasa da veya tartışma salt kanaatlere yönelik olmayıp, hakikatin oluşturulmasında önemli bir yer tutsa da Badiou'ya göre sadece tartışmak yetmez. Tartışmanın, çeşitli öğeleriyle hükümlerlik kurmuş olan bir otoriteyi yerinden etmesi ve yeni alanlar açması gerekir. Aksi takdirde mümkün bir siyasal hakikat sorunu yalnızca tartışmaya bağlanırsa, siyaset gazetelerin okunması türünden güncel meseleler üzerine edilgin yorumların alanı haline gelir ki kanaatler rejiminin karşısına hakikatler rejimini çıkaran Badiou için bu bir siyaset değildir. Siyasetin özünü kanaatlerin çokluğunda değil, mevcut durumdan kopuşun sağlanabileceği bir imkânda arayan Badiou'ya göre siyaset, mevcut durumun penceresinden bakıldığında imkânsız olanın yaratılmasıdır (Ergül, 2014, s. 824-825). Badiou'nun deyişiyle “*Özgürleştirici siyaset her zaman, tam da durum içerisinden bakıldığında imkânsız olduğu ilan edilen şeyi mümkün göstermekten ibarettir*” (Badiou ve Hallward, 2013, s. 119). Badiou'ya göre siyaset alanı, “*belirli bir durumun engellediği, imkânsız kıldığı hayat imkânlarının kurtarılmasına tekabül eder*” (Badiou ve Roudinesco, 2013, s. 31). Siyasetin özü evrensel adalet ilkelerini aramak ve başka bir şeyin gerçekleşmesine izin vermektir. İşte Badiou'da hem siyaseti hem de etik kavramını ortak bir zemine oturtan da bu “imkânsızın” deneyimidir (Badiou ve Hallward, 2013, s. 119-120). Bu deneyimin ortak paydasını oluşturan olayı, hakikat ve özne kavramlarını, etik zeminin yanı sıra siyaset kertesinde de incelemeyi önce, Badiou'nun siyaset görüşünü ve bu görüşün devletle olan ilişkisini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Çünkü verili olanı dönüştürücü bir pratiğin nasıl yaşama geçirileceği kavramak ve bu kavramların özgürleşme siyasetiyle nasıl bir ilişki içinde olduğu anlamak için bu noktanın netlik kazanması gerekmektedir. Öte yandan Badiou'da etik ve siyasetin aynı anda nasıl türetildiği noktasına gelebilmek için de gerçekte siyasetin ne olduğuna dair bir açıklama sunmak şarttır.

3.2. Özgürleştirici Siyaset

“*Bir teori ile pratiğin diyalektik olmayan ya da ayrılmaz*” birliğini düşünme olarak tanımlayan Badiou'ya göre siyaset öncelikle “*bir düşünmedir*” (Badiou, 2016b, s. 45). Başka bir ifadeyle, “*Özgürleşme politikası gerçekte baştan aşağıya bir*

düşünce sahasıdır. Onda pratik yanla kuramsal yan arasında bir ayırma görmek yararsızdır. Onun süreci, her hakikat – süreci gibi, olaycıl [événementiel] koşullar içinde ve hal biçimini alan bir mesele içinde cereyan eden bir düşünce sürecidir” (Badiou, 2015e, s. 92-93). Ancak bu haliyle siyaset, bilimden bütünüyle farklı bir düşündür. Örneğin, fizik biliminde deney tekrarlanabilir ve yazılı olması gereken yapay bir inşa olmasına karşın siyasette yazı ile deney(im) arasındaki ilişki tamamen farklıdır. Bu farklılık öncelikle siyasi bir durumun her zaman tekil ve asla tekrarlanamaz olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de siyasi içerikte direktifler bir tekrarı değil, tam tersine tekrarlanamaz olanı kaydettikleri ölçüde geçerlilik kazanırlar. Öte yandan siyasi bir önermenin içeriği bir tekrar olduğunda Badiou’ya göre *“içi boş bir belagatten ibarettir”* (Badiou, 2016b, s. 46). Bu haliyle düşünmenin bir parçası olmayan siyasette, gerçek siyasi eylemcileri, siyasetçilerden ayıran temel nokta da burasıdır. Badiou gerçek siyasi eylemcilerin bir durumun tekrarlanamaz nitelikte bir imkânını beyan etmelerine karşın siyasetçilerin sadece kanaatlerin tekrarlanmasına yönelik konuşmalar yaptıklarını düşünmektedir. Yani Badiou’ya göre hakiki siyasi eylemciler tekil bir durumu düşünürler ama siyasetçiler düşünmez. Buradan siyasetin bir düşünme edimi olarak bilimsel düşünmeden tamamen farklı olduğu sonucuna varılabileceğini belirten Badiou için *“siyaset indirgenmez ve tekrarlanmaz bir imkânı beyan eder”* (Badiou, 2016b, s. 46). Badiou’ya göre günümüzde siyaset deyince ilk akla gelenler, birçok ülkede söz konusu olduğu gibi, piyasa ekonomisi, rekabet, özel sektör, parlamento seçimleri vb. şeylerdir. Oysa Badiou için bu sayılanların egemen halinden her zaman bir kopuş olan siyasi düşünce, *“bir durum içinde şeylerin egemen halinin görülmesine izin vermediği bir imkân arar”* (Badiou, 2016b, s. 47). Dolayısıyla devletten de kopan hakiki bir siyasi düşünme Badiou’ya göre şöyle diyecektir; *“Burada kolektif bir imkân var; belki küçük ve yerel, ama kuralı hâkim yönetimin kuralı değil. Ve siyasi bir düşünme bu imkânı formüle edecek, uygulayacak ve bütün sonuçlarını çıkaracaktır”* (Badiou, 2016b, s. 47-48). Ancak şurası açık ki siyasetin bunu başarabilmesi için durumun içinde kendine tahsis edilmiş olan yerden çıkması gerekmektedir. Yani siyasi düşünme deyim yerindeyse her zaman anormal bir yolculuk talep eden bir yer değiştirmedir. Siyasi düşünmenin bu yolculuğuna verilebilecek en iyi örnek, Fransa’da Mayıs 1968 ve sonrasında, entelektüellerin toplu halde fabrikalara çalışmaya gitmeleridir. Bu durum devlet karşısında onların kesinlikle anormal bir yolculuğa çıkışlarına karşılık gelmektedir. Çünkü *“Böyle*

yaparak siyasetin önermeleri ile durumları arasında yepyeni bir ilişkinin” koşulları yaratılmıştır (Badiou, 2016b, s. 48). Diğer taraftan Badiou’ya göre her türlü sahici düşünce ücretsiz yani bedava olmalıdır. Bu nedenle siyaset çıkar gözetmemelidir ve siyasete para, mevki, iktidar veya imtiyaz kazanmak için girilmemelidir. Bunu yapanlar vardır ve onlar siyasetçilerdir ama siyasetçiler de düşünmez. Düşünme olarak siyasetin düşünmekten ve kendi kendine sorduğu problemleri çözmekten başka gayesi yoktur. Yani tekrarlanamayan durumları düşünüp dönüştürmekten başka amacı yoktur (Badiou, 2016b, s. 48). Badiou’ya göre “hakiki bir siyaset kendini her zaman bir durumun yapısının fay hatlarına ya da çıkmazlarına yerleştirir” (Badiou, 2016b, s. 49) ve “devlet tarafından ya da ekonominin kör yasaları tarafından denetlenmeyen aktif bir imkân arar” (Badiou, 2016b, s. 48). Badiou için siyaset rahatsızlıkların ve düzensizliklerin en radikal sonuçlarını arayarak var olandır. Bu noktada “siyasi düşünüş bir yapının – ya da devletin – tam da o siyasi düşünüşün açtığı gerçek noktasına uyum sağlama yeteneğini tüketmeyi amaçlar” (Badiou, 2016b, s. 49). Siyasete göre gerçekle kurulan ilişki her zaman devletten ayrışır ve siyasetin düşünmeyi amaçladığı şey de “kolektif sunum ile devletin yaptığı yeniden sunum / temsil arasındaki farktır” (Badiou, 2016b, s. 49). Dolayısıyla Badiou’ya göre siyaseti, “kolektif durumların sonsuzluğunun hakikati olarak, bu sonsuzluğun hakikat içinde ele alınışı olarak, ama bu durumların coşkusu ve yüceliğine kapılmaksızın tahayyül etmek” gerekir (Badiou, 2016b, s. 65). Hakikatin bir parçası olan siyaset, ihtiyaçtan, çıkardan ya da bunlarla bağlantılı olan ayrıcalıklı konumlardan değil kolektifleştirilebilir bir düşüncenin ortaya çıkmasından türer. Yani siyaset, kendi varoluş ilkesini gerçek karşısında yalnızca kendinden yola çıkarak kurar ve dolayısıyla başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur (Badiou, 2010b, s. 74-75). Çünkü Badiou’ya göre siyaset aynı olay gibi devletin gücünden çalabildiği ölçüde gerçekleşir. Badiou’nun siyasete yüklediği anlamın açıklığa kavuşması açısından devlete ilişkin verdiği tanım önemlidir. Bu tanım aynı zamanda olay karşısında devlet kavramının konumunu da aydınlatmaktadır (Badiou ve Žižek, 2011, s. 19). Badiou’ya göre devlet;

Olasılıkların olasılığını sınırlandıran sınırlanmalar sistemine “Devlet” ya da “durum Devleti” adını veriyorum. Aynı mantıkla, Devlet’in belli bir durumda bu duruma özgü olanaksızlığı – neyin olası olduğuna dair daha önce yapılan betimleme uyarınca – reçete eden kurum olduğunu söyleyeceğiz. Devlet her zaman olasılığın sınırlı olmasıdır, olay ise olasılığın sonsuzlaştırılmasıdır. Örneğin, günümüzde politik olasılıkları açısından Devlet’i oluşturan şeyler nelerdir? Kapitalist ekonomi, anayasal hükümet, mülkiyet ve mirasa dair yasalar, ordu, polis... Devlet’in, ortak amaçları (komünist İdea’nın olasılığa kavuşmasını engellemek) ile

tanımlanabilecek bütün bu sistemler, elbette Althusser'in "Devlet'in ideolojik aygıtları" dediği şeyleri de içeren bütün bu aygıtlar aracılığıyla neyin olası olup neyin olmadığı arasındaki ayrımı nasıl da tesis edip – genellikle de zor kullanarak – muhafaza ettiğini görebiliriz (Badiou ve Žižek, 2011, s. 19).

Badiou'ya göre devlet, kendisine bağlı ve ait olana karşı normlar buyuran, ödevler dayatıp haklar bahşeden ve bu bahşettiği hakları da bütün bir nüfusa dayatma araçlarına sahip bir kurumdur (Badiou, 2011e, s. 148). Bu noktada Badiou'da özgürleşme siyasetinin her şeyden önce devlete mesafe alan bir siyasi mücadeleyi ifade ettiğine ilişkin bir değerlendirme yapmak mümkündür. Müzakereye dayalı ve parlamenter demokrasiyle sınırlı bir siyaset yapma biçimine karşı çıkan Badiou için siyaset, militanca bir sürece karşılık gelmektedir. Bu nedenle de mevcut siyasi ve toplumsal yapılanmaların iyileştirilmesi çabası yerine, bu yapılanmaların değiştirilmesini ve başka bir toplumsal düzenlemenin oluşturulması amacını güden siyaset, Badiou'ya göre ancak devletin iktidarından kurtularak imkânsız ilan edilene mümkün kılmaktır. Badiou'nun özgürleşme siyasetinde önemli bir yere sahip olan olay da yine ancak devletin gücünden çalabildiği ölçüde gerçekleşebilir (Demirtaş, 2013, s. 70-71).

Badiou'ya göre siyaset yeni bir şeyin yaratımıdır ve bu yeni şeyin yaratımı da insanın bir eylemidir. Aynı şekilde olay da yeni bir şeyin yaratımıdır ve bu noktada bir bütün olarak ele alınan insan yaratımlarının kapsadığı eylemin siyasi maksimi aynı zamanda Badiou için etik bir maksimdir. Bu etik maksimin gerçekleşmesi için de Gilles Deleuze'nin şu deyişi Badiou için önemlidir; "*Dünyada en eksik olan şey dünyaya olan inançtır. Dünyayı neredeyse kaybettik. Dünya bizden alındı. Dünyaya inanıyorsanız, olayları denetimden kaçan bir biçim altında yağdırırsınız*" (Badiou, 2013b, s. 10-12). İşte dünyaya inanmak ve olayları yağdırmak ancak devletin denetiminden kaçarak mümkündür. Çünkü Badiou için siyaset ne sütlüman bir gidişat ne de ölümüne bir kurban arayışıdır. "*Daha ziyade bir inşa, şüphesiz kendisini hakim güçten – gerekirse zor kullanarak – ayıran ve bu ayrımı koruyan bir inşa sürecidir*" (Badiou, 2011d, s. 21). Siyasetin eşitliğin hüküm sürdüğü herkes için yaşanabilir ortak alana ışık tutan evrenselliği "*hem kurulu düzenin baştan çıkarıcılığına hem de onun başka bir şey doğuramayacak denli körçesine yıkılmasına direnmeyi gerektirir*" (Badiou, 2011d, s. 21). Kolektif bilincin ve ona ait özneleşmenin yolunu izleyen Badiou'nun özgürleşme siyasetinin merkezi ve temsilcisi devlet değildir. Çünkü Badiou'ya göre, devletin iktidarından sıyrılarak ortaya çıkan olay hem olanaksız

olanı olanaklı kılabilecek bir potansiyeli içinde barındırır hem de “*siyaset bir olay gibidir; tıpkı tiyatrodaki oyunun her seferinde biricik olmasını sağlayan o temsil edilemez çalışma gibi*” (Badiou, 2011d, s. 27). Badiou için özgürleştirilen bir “*siyaset devletin zihinsel hükümranlığından sıyrılarak insanları bir siyasal görüşün çevresinde birleştirmektedir*” (Badiou, 2011d, s. 28).

İradesini idrak eden bir öznenin verili durumun içinde istisna oluşturan bir olaya sadakât göstererek, hakikatler etiğinin “Devam et!” düsturuyla, devletin denetiminden sıyrılması, Badiou’da aynı zamanda siyasetin başladığı bir sekansa denk gelmektedir (Badiou, 2011d, s. 29-31). Tam da bu noktada Badiou kendi cümleleriyle siyaset ve devlet arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmaktadır;

Benim politikadan anladığım yalnız varoluşu ve eylemiyle, dışarıdan devleti bir şeyler yapmaya zorlayan ve böylelikle devletin gücünü kısıtlarken onun ortadan kalkmasını da başlatacak olan bir güç, bir birlik ve yeni bir disiplin inşa etmektir – devletten devletin yapabileceklerinin kapasitesini kısıtlayacak bir güç yaratmak. Devlet var olmaya devam edecek ama yavaşça ve kesinlikle onun eylem ve müdahale kapasitesini azaltacağız. Ben kendi durumum üzerinden politika ve devlet arasındaki yeni ilişkiyi böyle görüyorum (Badiou, 2011a, s. 273).

Durumun haline homojen olan devletin parçalarla ve alt-çokluklarla ilgili olduğunu düşünen Badiou’ya göre özgürleştirici bir siyaset tekil, olaysal, kitlelerle ilgili ve devletten mesafeli bir şekilde işleyen, kolektif bir uygulamadır (Badiou, 2005, s. 85). Siyasetin devlete bağlı olmadığını Badiou şöyle ifade etmektedir;

Siyaset devleti belli bir mesafede tutar, bu mesafe onun ölçütü doğrultusundadır. Siyasetin olmadığı bir zamanı niteleyen bir kabul, devletin bir mesafede olmadığı, çünkü güç ölçütünün hatalı olduğu gerçeğine dayalıdır. İnsanlar da onun bu devredilemez yanılığının esiridirler. Siyaset, bu yanılığa yapılan müdahaledir. Devletçi güce dair bir ölçüt sunar. Siyasetin ‘özgür’ olarak tanımlandığı kısım da budur. Devlet gerçekte, durumun kısımlarının ölçsüz bir şekilde esir edilmesidir (...) Buradaki özgürlük, [devletin] aşırılığına yönelik kolektif bir ölçüt oluşturarak Devleti belli bir mesafeye koymakta yatar (Badiou, 2005, s. 145).

Badiou, siyaset ve devlet arasındaki bağlantısızlığı başka bir deyişle şöyle anlatmaktadır; “*siyaset bir düşünce ise ve bir düşünce olduğu ölçüde, Devlet tarafından yönetilmesi mümkün değildir, devletçi boyut çerçevesinde değerlendirilemez veya bu çerçeveye indirgenemez. Biraz daha karışık bir formül ortaya koyarsak, şöyle diyebiliriz. Devlet, düşünmez*” (Badiou, 2005, s. 87).

Devlet insanları tanımlayarak, isimlendirir ve sınıflandırır. Farklı bir söylemle devlet, kendi devamlılığının gereksinimlerine göre hareket eder ve vatandaşlarının

sıradan hayatlarına devam etmelerini ister. Ancak insan, dünyanın hâlihazırdaki durumu tarafından kısıtlanmamalıdır. Çünkü insan yaratıcı edimlerini bir hakikatin yoluna koyarak sıradan hayatın ötesine geçmeye muktedirdir. Bu bağlamda Badiou'nun siyaset anlayışının amaçlarından biri, insanın düşünme kapasitesi sayesinde “iyi yaşama” erişmesini sağlamaktır. Bu nedenle düşünmeye ayrı bir önem atfeden Badiou'ya göre düşünmek dünyanın verili olguları ile kısıtlı kalmamalıdır. İşte bir düşünce olarak siyasetin tam bu noktadaki görevi de, yeni olasılıklar önermektir (Saraç, 2013, s.93). Yani mesele, olasılıklar alanının bize tahsis edilenden ve tahmin ettiğimizden daha geniş olduğunu, başka bir şeyin de mümkün olduğunu ama her şeyin de mümkün olmadığını gösterme meselesidir (Badiou ve Hallward, 2013, s. 113).

Badiou'nun siyasete ve devlete ilişkin görüşlerinden siyasetin “*devlet içinde çatlak kabilinden bir mesafenin (interstitial distance) yaratılması, yeni siyasal özellikler icat edilmesi*” olduğu söylenebilir (Critchley, 2010, s. 23). Siyasetin, hükümetlerin düzen, güvenlik ve sürekli mutabakat yaratmayı amaçlayan faaliyetleriyle sınırlandırılmayacağını düşünen Badiou'ya göre özgürleşme siyasetinin kalbinde, insanları siyasal bir eyleme geçmeye yönlendirecek, motivasyon yaratacak etik bir uğrak noktası vardır. Devletin otoritesini ve meşruiyetini sorgulayan bu uğrak noktası, yukarıdan düzen yaratmaya yönelik her türlü girişimi aşağıdan sürekli sorgulamaktadır. Bu noktada “*siyazetsiz etiğin içi nasıl boşsa, etiksiz siyasetin de kör olduğu*” söylenebilir (Critchley, 2010, s. 22-23). Badiou'da siyaset etik kavramından azade, salt bir iktidar işlemi değildir. Siyaset adaletsizliklere verilen bir tepkinin yönlendirdiği etik bir pratik olarak, olay kavramı sayesinde ve genel eşitlik normu altında bir kolektivite yaratan şeydir. Bu tanıma göre, siyasetin devletin güç alanı içinde kalmaktan ve ona payanda olmaktan ibaret olmaması çok önemlidir. Siyaset demek, kolektiviteler oluşturan eylemler sayesinde devlete mesafe almak demektir. Oysa günümüzde böyle bir mesafe mevcut değildir. Çünkü devlet özellikle de sivil toplumla kaynaşmış olan yumuşak demokratik devlet, toplumsal hayatın içine gittikçe daha fazla nüfuz etmektedir (Critchley, s. 143-165). Böylelikle vatandaşlarının sıradan hayatlarına devam etmelerini isteyen devlet sadece kendi devamlılığının gereksinimlerine göre hareket etmektedir. İnsanları tanımlayan, isimlendirerek tanımlayan devlet için insanların eşitliği bu bağlamda bir mesele değildir. Ancak devletin göz ardı ettiği bir şey insanların hakikat sürecine

katılabilme kapasiteleri sayesinde sıradan hayatlarının ötesine geçebileceği gerçeğidir. Bu gerçeğin siyaset alanındaki karşılığı tüm farklılıklara rağmen herkesin “bir olarak sayılması” gerektiği düşüncesidir. Bu düşünce herkes içindir ve her bir insanı muhatap aldığı için de bu bağlamda evrenseldir. Ancak bu düşüncenin gerçekleşmesi katılım gerektiren tekil durumlara bağlıdır. Bu nedenle de her bir siyasi olay, eşitliğe alan açmak için devleti uzaklaştırarak kendi mücadele yolunu kurmaktadır (Saraç, 2013, s.93). Badiou’ya göre özgürleştirici bir siyasetin hakikate dayanan, tekil ve olaysal içerikte olduğu açıktır. Bu noktada Badiou’nun siyaseti bu şekilde kavramsallaştırmasının ne türden etkileri olabileceğini de tartışmak çalışmanın içeriğine katkı sağlayacaktır.

İnsanların dünyanın hâlihazırdaki durumu tarafından kısıtlanmamaları ve hayatın hiçbir alanında daha az kötüye razı olmamaları gerektiğini düşünen Badiou’ya göre eşitlik, adalet ve özgürlük düşüncesinden vazgeçmemeliyiz. Bu bağlamda Badiou’nun hem felsefesinin hem de siyaset ve etik görüşünün amaçlarından birinin dünyayı değiştirmek olduğu söylenebilir (Saraç, 2013, s.93). Ancak Badiou’ya göre bu değişimi gerçekleştirmek günümüzdeki yönetim şekli olarak demokratik siyasetle mümkün değildir. Çünkü günümüzde demokratik siyaset düşünceden uzak ancak bankalara saygıda kusur etmeyen bir hizmetten başka bir şey değildir ve onun asıl adı da “kapitalist parlamentarizm”dir. Bu nedenle gerçeğin düzeyinde başlayacak olan bir siyaset için devlet iktidarına mesafe alan farklı tarzda siyaset ve örgütlenme modelleri üretmek gerekmektedir. Hiç bir şekilde varolan partilerle, onları besleyen seçim sistemiyle ve bu yapıyla organik ilişkisi bulunan düzenlemelerle siyaseti ilişkilendirmeyen Badiou için siyaset alanında ki en önemli şey öncelikle fikirlere olan tutkumuzu ve her şeyin bambaşka olabileceğine dair kesin inancımızı kaybetmemektir. Kapitalist parlamentarizm olarak adlandırdığı yapının karşısına halkların gerçeğini koyan Badiou için insanlığın kurtuluşu fikri gücünden hiçbir şey yitirmiş değildir (Badiou, 2011d, s. 83-84). Çünkü Badiou insanların düşünme becerileri sayesinde “iyi yaşama” erişebileceklerine inanmakta ve düşünmenin de dünyanın olguları ile kısıtlı kalmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin dünyanın olgularından biri olamayan bütün insanların eşitliği fikri düşünme ile ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de daha iyi bir dünya düşünmek mümkündür ve siyasetin görevi de budur. Öte yandan siyasetin bu görevi yerine getirebilmesi için siyasi olaya ihtiyacı vardır. Çünkü siyasi olaylar

düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlar. Dünyayı değiştirmek için siyasi bir olay yaratamayız ancak olaylar karşısındaki tutumumuz, olayları özgürleştirici terimlerle yorumlayışımız ve sadakâtimiz Badiou'ya göre dünyayı değiştirebilir. Olay günlük hayatın akışını değiştirmek için bir fırsat vermekte, siyaset de işte bu noktadaki gerçek durumlardan, bu durumlarda ne dediğimizden ve ne yaptığımızdan ortaya çıkmaktadır (Saraç, 2013, s.93-94). Siyaseti bir topluluğun, durumu dönüştürmek amacı taşıyan prensibi, düsturu veya buyruğu olarak tasavvur eden Badiou'ya göre bu dönüşümün açık hedefi, duruma göre eşitlikçi olmayan ifadelerin imkânsızlığını sağlamaktır (Badiou, 2005, s. 13-94). Hatırlanacağı üzere demokrasinin gerçek tanımı da budur. Öte yandan siyaset ve felsefenin asıl sorusu “aynı”nın tanımlanmasıdır. Badiou “aynı” ile tüm farklılıklar bir yana koyulduktan sonra kalanı kastetmektedir. Bu saptamayı destekleyen argümanı da Tanrı'nın olmadığı varsayımıdır. Diğer bir deyişle, her şeyi kucaklayan bir birliğin olmadığıdır. Bu durumda da sadece kendisi de çokluğun çokluğu olan birçokluktan başka bir şey mevcut değildir. Yani her durum, kendisi de birer çokluktan ibaret olan sonsuz elemanlardan oluşmaktadır. Bu nedenle de ortada sadece sonsuz farklılıklar vardır. Farklılıkların sonsuz olduğu kaçınılmaz ise bu noktada farklılıkların nasıl düzenleneceği Badiou için önemli bir sorundur. Çünkü her düzenleme herkes için geçerli olanı bularak, farklılıklara karşı kayıtsız olmalıdır. Bu durumda Badiou'nun önerisi “aynı”yı ortaya çıkarmaktır. “Aynı”yı ortaya çıkarabilecek tek şey de insanın hakikat sürecine dâhil olması ve böylelikle hakikati mümkün kılmasıdır (Saraç, 2013, s.94). “Aynı”yı ortaya çıkaran ancak bir hakikattir ve kendi aynılığını herkes için çağıracaktır. Hakikat herkes için “aynı”dır (Badiou, 2013c, s. 40-41). Tam da bu nokta siyaset alanına taşındığında, siyasi alanda aynılığı yaratan şey siyasi hakikatin tezahürüdür. Siyasi alan bir durum olarak düşünüldüğünde Badiou'ya göre siyaset, herkesi düşünecek şekilde yapılandırılmış birçokluktur. Çünkü Badiou'nun ontolojisinde bir duruma ait olan elemanların hepsinin aynı şekilde ve aynı ağırlıkta duruma ait oldukları hatırlandığında, siyasetin bu ait olmanın tüm farklılaştırıcı koşullarından ve temsillerinden etkin bir şekilde arındırılma süreci olduğu açıktır. Bu arındırılma sürecinden geriye kalan ise sadece düşüncedir. İşte bu nedenle de tüm insanlar düşünme kapasiteleri ve buna bağlı hakikat yaratama becerileri sayesinde siyasi duruma eşit oranda ait olacaklardır. Badiou'ya göre böylesi bir ait olma durumu adil olandır ve adalet ya vardır ya da yoktur. Bunun diğer bir anlamı siyaset ya vardır ya da yoktur. Eşitlikçi bir ilkenin siyasi ifadesinin ve adaletin günlük

kullanımının aksine çatışan çıkarlarla bir ilgisi yoktur. Çünkü siyaset eşitlikçi buyruklar vasıtası ile bir hakikat yolunu açar ve bu bağlamda siyasetin de çıkarlarla bir ilgisi yoktur. Badiou için çıkar insanın sıradan faaliyet alanına aittir. Oysa hakikat insanın ne olabileceğini göstermektedir. Siyasi hakikatin yöneldiği hedefin felsefi adı olan adalette, farklılıklarla ilgili her türlü talep Badiou'ya göre konu dışı olmalıdır. Çünkü adalet ve dolayısıyla siyaset tüm farklılıklara karşı herkesi “bir saymayı” gerektirir (Saraç, 2013, s.94-95). Bu nedenle her türlü kimlik siyasetini reddeden Badiou öte yandan siyasi bir ifade olarak Arap, Yahudi veya siyah olmanın anlamını da sorgulamaktadır. Yani Badiou'nun tam olarak sorguladığı şey belirli güç ağıları tarafından tanınmanın ve değerli bulunmanın dışında, kimliklerin siyasi olarak neyi ifade ettiğidir. Çünkü eğer amaç eşitlere eşit olmaksın, Badiou'ya göre siyasi olan, ortaya koyduğu kategorilerde, sloganlarda ve ifadelerde, toplumsal bir kesit veya cemaatin taleplerini yerine getirmek yerine düzenin bir bütün olarak dönüştürülmesini amaçlamalıdır (Badiou, 2013c, s. 106-111).

İnsanların “Biz siyah olarak, kadın olarak eziliyoruz” dediklerini duyduğum zaman tek bir sorunun oluyor: “Siyah” ya da “kadın” derken ne kastediliyor? Eğer ezilmeye karşı, devlete karşı şu ya da bu tikel kimlik devreye sokuluyorsa, benim tek sorunun savunulan kimliğin tam siyasi anlamının ne olduğuyla ilgilidir. Bu kimlik, kendi içinde, ilerici bir tarzda - yani bizatihi ezenlerin icat ettiği bir mülk olarak değil de başka türlü - iş görebiliyor mu? Jean Genet, *Les nègres (Zenciler)* oyununa yazdığı önsözde, her şeyin şu soruya bağlı olduğunu söylüyordu: Siyahlar nedir ve bu arada ne renktirler? Siyahların siyah olduğu cevabını verebilirsiniz tabii. Ama “siyah”, gördükleri baskı adına onu siyasi bir kategori haline getirenler için ne demektir? Siyahın, bu yüklemi bir farklılaştırma, ezme ve ayırma mantığı içinde kullananlar için ne demek olduğunu gayet iyi anlıyorum. Tıpkı Le Pen tarafından kullanıldığında, Le Pen ulusal tercihi, Fransa'nın Fransızların olduğunu, Arapların dışlanması gerektiğini vs. savunduğunda “Fransız” sözcüğünün ne demek olduğunu gayet iyi anladığım gibi. Başka biri “Fransız” ya da “Arap” sözcüğünü başka bir biçimde kullanmak, bu sözcükleri ilerici bir siyasi olumlamının hanesine kaydetmek isterse, her şey bu belirlemenin onu kullanan kişi için ne demek olduğuna ve herkes için ne demek olduğuna, evrensel olarak ne demek olduğuna bağlı olacaktır. (...) [Aksi takdirde Badiou'ya göre bu belirlenim ve kullanımlar] Siyasi inisiyatif için olası bir çerçeve sunmaz. Bir davanın, tartışılmaz ezilme ve aşağılanma durumlarına bağlı kültürel veya topluluksal yüklerle bağlantılı olarak ilerici bir biçimde formüle edilmesi, bu yüklemeleri, bu tikellikleri, bu tekilikleri, bu topluluksal nitelikleri, başka bir mekâna konumlandırılıp bildik ezme işleminden ayrı hale gelecekleri şekilde dile getirmemizi gerektirir. Hangi niteliğin, hangi tikelliğin siyasileşmeye muktedir olduğunu hiçbir zaman önceden bilemem; bu bapta önyargılarım yoktur. Bildiğim bir şey varsa o da, bu tikelliklerin ilerici bir anlamının, herkes tarafından anlaşılabilir bir anlamının olması gerektiğidir. Aksi takdirde, (...) zorunlu olarak bir entegrasyon talebi - yani, mevcut durum içinde kişinin tikelliğine değer verilmesi talebi - mahiyetinde olan bir şeyle karşı karşıyayız demektir. Bu da takdire layık, hatta zorunlu bir şeydir, ama benim görüşümce, doğrudan siyaset hanesi altına yazılabilecek bir şey değildir. Kendini, daha çok, benim genelde “sendikalizm” adını vereceğim şeyin hanesi - yani, tikel taleplerin, belirli bir kuvvetler ilişkisi içinde tanınma ve değer görme taleplerinin hanesi - altına yazar. Ben —ortaya koyduğu kategoriler, sloganlar, önermelerle— bir toplumsal hizip ya da topluluğun mevcut düzene entegre olma talebinden ibaret olan şeye değil, bu düzeni bir bütün olarak dönüştürmeyi peyleyen şeye “siyasi” diyorum (Badiou ve Hallward, 2013, s. 106-108).

Badiou'nun bu söyleminden siyaset alanına, hem kimlik siyaseti yönünden hem de başkalarıyla yaşama konusunda sonu gelmez tartışmalar yönünden önemli bir katkı sağlayan farklı bir bakış açısı getirdiği söylenebilir. Sonsuz çokluğun varoluşun yegâne aracı olduğundan yola çıkan Badiou için farklılıklar ve kimlikler bu noktada siyasi açıdan önemini yitirmektedir. Badiou'ya göre gerçek siyasi mesele tüm insanlarda ortak olanı arayarak, özelinde “bir olarak sayılmayan” insanların talebini görmek ve herkesin “bir olarak sayılmasını” mümkün hale getirmektir. Dolayısıyla siyaset çıkar hesapları, güç ilişkileri, iyi yönetim, kamusal alan veya Öteki gibi konularla meşgul olan bir alan değildir. Siyaset bir hakikat alanıdır ve her hakikat süreci de bir olay ile başlamaktadır (Badiou ve Hallward, 2013, s. 95-96). Siyasi bir olay da devletin üstün gücünü sabitlemekte ve ona bir ölçü tahsis etmektedir. Başka bir deyişle devletin yoldan çıkan gücünü kesintiye uğratmaktadır. Durumun hâlini yeniden düzenleyerek, ona bir figür verir ki bu şu anlama gelmektedir (Ergül, 2014, s. 832);

(...) her nerede bir siyasal olay olursa, orada devlet kendisini açığa çıkarır, gücünün aşırılığını ve baskıcı boyutunu gösterir. Fakat aynı zamanda bu görünmez aşırılık için bir ölçü de açığa çıkmış olur. Böylece siyasal olay, devletin ölçülemez aşırılığına görünür bir ölçü kazandırmış olur. Bu aşırılık sapsmasını kesintiye uğrattığından ve ona bir ölçü verdiği için, siyaset özgürlüktür (Ergül, 2014, s. 832).

Bu noktadaki özgürlük devleti belli bir mesafeye yerleştirmektedir. Çünkü devlet, durumun parçalarının ölçsüz denetim altına alınması demektir. Badiou'ya göre bu denetimin diğer bir ifadesi, devletin üstün gücünün yoldan sapsmış olmasıdır. Devletin denetim altına alırken ölçüsünün yokluğu, onu kamunun hizmetkârı olarak gören liberal anlayışı da bir rüyaya çevirecektir. Çünkü Badiou'ya göre “*temsil, daima sunumun içinde şiddetli bir müdahaleyle eylemde bulunur*” (Ergül, 2014, s. 832). Bu nedenle de özgürlükçü siyaset kendisini devletin müdahale alanından eksiltene, çıkararak yeni yollar inşa eder ki Badiou'ya göre bunun en güzel örneği 1871 Paris Komünü'dür. Paris Komünü, yenilgisine rağmen devlete mesafe almış bir siyaset ânının en parlak örneklerinden biridir (Ergül, 2014, s. 832). Paris Komünü Badiou için temsili siyasetten, partisiz siyasetten ve devletten kurtulmuş saf bir siyasal disiplini ifade etmektedir (Badiou, 2011d, s. 177). Badiou'ya göre disipline edilmiş bu saf siyaset, mütteliklik ve müzakere siyasetine üstündür (Ergül, 2014, s. 832). Badiou 1970'lerin sonlarından, yani Fransa'daki Maocu müdahalenin sona

ermesinden beri kendi siyaset anlayışındaki değişimi de şöyle anlatmaktadır (Badiou ve Hallward, 2013, s. 95);

1970'lerin sonuna kadar, arkadaşlarım da ben de, özgürleştirici bir siyasetin bir tür siyasi partiyi gerektirdiği fikrini savunuyorduk. Bugün "partisiz siyaset" dediğimiz bütünüyle farklı bir fikir geliştiriyoruz. Bu "örgütsüz siyaset" anlamına gelmiyor. Her türlü siyaset kolektiftir, bu yüzden de şu ya da bu şekilde örgütlüdür. "Partisiz siyaset", siyasetin partiden kaynaklanmadığı ya da partide doğmadığı anlamına geliyor. Siyaset, Lenin'e göre Parti'yi temsil eden o teori-pratik sentezinden kaynaklanmaz. Gerçek durumlardan, bu durumlarda söyleyip yapabileceklerimizden kaynaklanır. Gerçekte siyasi düzenler, siyasi süreçler vardır, ama bunlar, aynı anda hem belli toplumsal güçlerin temsili, hem de bizzat siyasetin kaynağı olan bir parti tarafından bütünselleştirilemezler (Badiou ve Hallward, 2013, s. 95-96).

Badiou'nun kendi siyaset anlayışındaki bu değişimle bağlantılı olarak, devlete karşı mesafe alan özgürleşme siyasetine ilişkin düşünceleriyle ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse; Badiou'nun siyaset anlayışının, pazarın egemenliğine, kamuoyunun despotizmine, iletişimsel konsensüse, parlamenter demokrasiye, tarafsızlık retoriğine ve totalitarizme karşıtlıkla biçimlendiği söylenebilir. Olayın ve hakikatin olumlanmasına dayanan Badiou'nun siyaset görüşü; Fransız Devrimi'yle başlayıp, Bolşevik Devrimi ve ardından Çin Kültür Devrimi sekanslarını izleyen süreçte, düşünürlerin ve militanların açığa çıkardığı sorunlarla biçimlenen devrimci siyasetin doyma noktasına geldiğini vurgulamaktadır (Ergül, 2014, s. 833). Bu nedenle bu düşüncenin ötesine geçmek yeni bir siyaset düşüncesi oluşturmak gerekmektedir. Ancak başka bir şey yeni bir düşünce için "*anti-kapitalist olmak, kendini bir soyutlama ile temellendirmek yetmez*" (Badiou, 2014, s. 39). Badiou'ya göre meseleye mevcut verili durumda olayın başlatmaya muktedir olduğu hakikate sadakat gösteren bir siyasi düşünce ve eylem biçimi geliştirerek yaklaşmak gerekmektedir. Badiou için siyaset, kısa ömürlü, anlık ve çok özel bir düşüncedir. Bu düşünce genel olarak, kurulu düzene karşı mesafe alan kolektifin isyanını, özgürleştirici ve eşitlikçi olumlu bir siyasal enerjinin bir anda patlamasını kapsamaktadır (Ergül, 2014, s. 833). Badiou bu noktayı destekler şekilde kendi cümleleriyle siyaset anlayışını şöyle anlatmaktadır;

Gözümde siyaset bir gerçekliği bulma yöntemidir, ama toplulukları ilgilendirir. Demek ki siyasal hareket toplulukların yapabildiği şeyin gerçekliğini yansıtır. Örneğin, topluluk eşitlik konusunda yetenekli midir? Kendisinden farklı olanı içine alabilir mi? Tek bir dünya olduğunu düşünebilir mi? (...) Siyasetin özü şu sorunun altında yatar: Bireyler bir araya geldiklerinde, örgütlendiklerinde, düşünüp karar verdiklerinde neler yapabilirler? (Badiou ve Truong, 2011, s. 49).

Badiou günümüz bakışıyla, bir önceki yüzyılı, klasik devrimci siyaset dönemi olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmesinin başlıca nedeni, klasik devrimci siyasetin, dışavurumcu diyalektik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak günümüzde klasik devrimci siyasetin ötesine geçildiğini belirten Badiou, artık siyasi mücadelelerin, isyanların veya devrimlerin, yapısal sonuçlardan kaynaklanmadığını vurgulamaktadır. Bütün bunlar ona göre birer momenttir. Bu momentlerin kavranması ve onları ortaya çıkaran koşulların da tanımlanması gerekmektedir. Belirli bir momentin ve siyasi mücadelenin, toplumsal çelişkileri dışa vurarak yoğunlaştırdığını vurgulayan Badiou'ya göre “*bir isyan, eşzamanlı olarak hem tekil hem de evrensel olabilir*” (Badiou, 2013d, s. 73). Badiou bu momentin, hem tekil hem evrensel olabilme özelliğini, onun, saf bir moment olduğu için tekil, ancak genel ve temel çelişkileri dışa vurduğu için de evrensel olmasına bağlar. Buradan Badiou'ya göre, klasik devrimci siyaset yerine artık günümüzde yapısal sonuçlardan kaynaklanmayan siyasi mücadeleler ve isyanlar olduğu, bu türden isyan ve mücadelelerin de bir moment oluşturduğu, bu momentin saf olması itibarıyla tekil bir yapıda ancak temel ve genel çelişkileri dışa vurma özelliğinden dolayı evrensel olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Badiou, klasik devrimci siyasetin dışavurumcu diyalektiğinin anlaşılması yönünde, Lenin'in, Marksizmin esasını oluşturan ünlü tespitine yönelmektedir. Bu yönelimde, dışavurumcu diyalektiğin, devrimci parti, örgüt ve işçi sınıfını temsil etmesi vesilesiyle, kitleleri sınıflara ayırttığını, bu sınıfların, partiler tarafından, partilerin ise liderler tarafından yönetildiğini belirtmektedir. Ancak burada kitlelerin tarihsel eylemlerini, özel adlarla tanımlanan momentlere dönüştüren bir yaklaşımla karşılaştığımızı belirten Badiou, oluş halindeki bir siyasi sürecin bütünlüğünün, bir büyük liderin adı ile simgeleştiğini, kitlelerin yaratıcılığı momentinden, sınıfsal çelişkileri doğru şekilde inceleyen bir yaklaşıma geçmek için özel adların (Örneğin Leninizm, Stalinizm, Castroculuk vb.) iktidar alanında konumlandırıldığını vurgulamaktadır. Bu tespitinin önemi, günümüzde liderlik ve özel adların siyasi alandaki yeri sorununun, neden bu kadar önemli olduğuna ışık tutmasıdır. Çünkü Badiou'ya göre, kitlelerin eylemi mutlak evrensellikten kuvvet alsa da, özel adların tekilliği ile anılmaktadır ve artık ömrünü tükettiğini düşündüğü bu tasavvura karşı öne sürdüğü yeni düşüncesi “dışavurumcu-olmayan bir siyasi diyalektiktir.” Badiou'nun, kitlelerin eylemini özel adlara tahvil eden yaklaşımdan uzak duran bir siyasi diyalektik tasavvuruna kapı aralaması, devrimci siyasetin, toplumsal çelişkilerin yoğunlaşmasının bir dışavurumu yerine,

kolektif eylemde bulunma ve bu eylem üzerine düşünmenin yeni bir yoludur (Badiou, 2013d, s. 73-75). Bu yeni yolu, olayın açtığı zeminde, özgürleşme siyaseti olarak niteleyen Badiou, siyasetin zorunluluğun yönetimi olduğu düşüncesine karşı çıkar. Çünkü Badiou'ya göre zorunluluk tam aksine siyasal olmayan bir noktadır (Ergül, 2014, s. 833). Badiou'nun özgürleşme siyaseti anlayışı, zorunluluklara mesafe alan evrensel bir özgürleşme tahayyülü tanımlayarak bütün insanlığın özgürleşmesine dönük bir siyaseti niteler. Diğer bir deyişle özgürleşme siyaseti siyasal eylemin yerelleşmesi ile tarihin evrensel dönüşümü arasındaki bağla ilgili tasavvura işaret eder. Hem tekili hem de evrenseli amaçlayan bu tasavvurun etkinleştirilmesini sağlayan anları gerçekleştirir (Demirtaş, 2013, s. 75). Badiou bu anlara ilişkin şöyle bir değerlendirme yapmaktadır;

Politik mücadeleler, isyanlar, devrimler yapısal etkiler / sonuçlar değil, anlardır ve anı yakalamak, koşulları adlandırmak vs. bize düşer. Ama an, politik mücadeleler toplumsal çelişkileri anlatır / ifade eder ve içine alır. İşte bunun içindir ki bir isyan hem tekil hem de aynı zamanda evrensel olabilir. Salt tekil, çünkü o bir andır, arı an ve evrenseldir, çünkü sonuçta bu an genel temel çelişkilerin ifadesidir (Badiou'dan Aktaran Demirtaş, 2013, s. 75).

Badiou'nun bu söyleminden, özgürleşme siyasetinin tarihi açısından asıl önemli olanın tekil ve evrensel mücadelelerin anları olduğu açıktır. Bu anlar, devletin yetkilerinin ortadan kaybolduğu ya da kesintiye uğradığı anlardır. İşte tam da bu momentte Badiou'ya göre siyasal öznenin temel çelişkilerin içinden çıkması ve kendi özel çıkarı hakkındaki bilincin ötesine geçmesi için hakikatler etiğinin düsturlarına ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle, siyasi öznenin kendisini bütün insanlığın tarihsel özgürleşmesinin “militanı”⁷ olarak ortaya koyabilmesi ve durum içinde fakat o durumu aşan şekilde açığa çıkan talebe kendisini sadakâtle bağlaması için hakikat sürecinin devamını teşvik eden bir ilkeye yani hakikatler etiğine ihtiyacı vardır. Ancak bu ihtiyaç noktasında vurgulanması gereken önemli bir husus; Badiou'nun evrensellik iddiasındaki siyaset yaklaşımının herhangi başka bir şeyi temsil etmediği, liberal demokrasiye özgü temsil alanının da içinde yer almadığıdır. Badiou'nun siyaseti bu şekilde kavramsallaştırması temsiliyet ilişkilerine, seçimlere, siyasi partilere ve bu bağlamda farklı yapılanmaların birlikteliğine son vererek, temsil edilmeyenin sürecini yansıtmaktadır (Demirtaş, 2013, s. 75-76). Badiou bu siyasi süreci, nesnel gerçekliğin tekil dışavurumu olarak görmek yerine, bu tekillikten

⁷ Badiou'da militan, sınırsız bir kategori, kimliksiz ya da kavramsız öznel bir tespittir. Bkn. Alain Badiou, *Metapolitics*, çev. Jason Barker, 2005, Verso, Londra ve New York, s. 143.

kopan bir ayrışma süreci olarak görmektedir. Hakikatin, kanaatlerden ve bilgiden ayrı olduğunu düşünen Badiou için siyasi süreç de kanaatlerden ve bilgiden ayrılan, çelişki ve olumsuzlamadan ziyade bir ayrışmadır. Bu noktada, Badiou'nun, mantıklı ve gerçek bir imkân olarak gördüğü şey, bir hakikat siyaseti ve ayrışma siyaseti olanağıdır. Onun gözünde günümüz siyaset anlayışı, harap olmuş ordusuz bir muharebe meydanında, temel kavramları yasa ve düzen çerçevesinde, iktidarı ve serveti koruyan sözgelimi “liberalizm” gibi bir siyasettir. Badiou siyasetin bu şekline, barış ve adaletin hâkim olduğu yeni bir dünya kurmaya yönelik kolektif arzuyu ön plana taşıyan bir siyaset anlayışıyla karşı çıkmaktadır (Badiou, 2013d, s. 75-76). Bu karşı çıkış, devlet yönetimi siyasetiyle arasına mesafe koyan bir yöndedir. Ancak Badiou, günümüz dünyasının parlamenter demokrasiyi çoğunlukla koşulsuz bir ilke olarak savunmasını, bu mesafenin yitirilmesi olarak görmektedir. Söz konusu mesafenin yitirilmesinin en direkt sonucu vatandaşların sadece oy verme edimiyle sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla özgürleşme siyaseti, “topluma dair bir planı tasarlayan programdan ziyade kolektif bir insani kapasitenin olumlanmasını sağlayan, yeni bir kolektif biçimlendirmenin inşasını gerçekleştiren bir harekettir” (Demirtaş, 2013, s. 76). Badiou, kolektiflik ile yalnızca sayısal bir kavramı kastetmez. Aynı zamanda “kolektif evrenselleştirici anlamına gelmektedir. (...) kolektif teriminin kullanımı, bir düşünce siyasiyse, herşeye aittir bakış açısına yönelik bir tasdiktir” (Badiou, 2005, s. 141). Kolektif olana ilişkin böyle bir bakış açısının siyasal olarak dışlanan, sayılmayan ve tanınmayanların haklarını korumayı gerekli kıldığı açıktır (Demirtaş, 2013, s. 76). Badiou, bu bağlamda bu yüzyılı siyasetin trajedi halini aldığı bir yüzyıl olarak görmektedir (Badiou, 2010b, s. 15). Ancak bu yüzyıl aynı zamanda dışlananların, ezilenlerin hakları için verilen mücadelelere ve yaşanan trajedilere karşı tarihsel uyanışlara da tanıklık eden bir yüzyıldır. Önemli olanın bu uyanış anlarını çoğaltabilmek olduğu göz önünde bulundurulduğunda, eşitlikçi ve özgürlükçü hakikat süreçlerini ortaya çıkarabilmesi açısından Badiou'nun özgürleştirici siyaset anlayışı bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Bu fırsatın gerçekleşebilmesi için kolektif edimlerin sürekliliğini ve birlikteliğini sağlayacak, geliştirecek bir mücadele tarzının oluşturulması gerekmektedir. En önemlisi de farklı talepleri olan ayrı ayrı mücadeleleri, hareketleri veya grupları bir araya getirecek bir birlik inşa etmektir (Demirtaş, 2013, s. 76). Bu noktada siyasi tecrübenin öncelikle entelektüeller ile büyük halk yığınları arasında

bir bağ kurma fikrine yani birliğe dair düşünmesi gerektiğini vurgulayan Badiou'nun şu sözlerinin dikkate alınması gerekmektedir (Badiou, 2011a, s. 272);

Tek sorun ve en önemli sorun tüm bu mücadelelerin ayrışık kalması. Bu mücadeleler ayrışık kaldıklarında toplumsal olmaktan öteye gidemiyor. Politika mücadeleler birleştiğinde başlar. Bu çok basit ve ayakları yere basan bir tanım. Eğer bir yerde, banliyödeki gençlikle üniversitelilerin ortak eylemi olursa o zaman içinde bulunduğumuz durum kesinlikle politik olacaktır. Zira bu insanların çıkarları ayrıdır; ortaklıkları politik bir fikirdir. Ne olursa olsun politik program denilecek şey farklı mücadelelerin birliğini sağlamaya, farklı mücadelelere ortak bir disiplin, ortak bir bağ yaratmaya muktedir olmalıdır. Benim deneyimim de bundan ibaret. Ben şahsen öncelikle entelektüellerle yabancı işçiler arasında bir bağ kurmaya adanmış kendimi. Yapmak istediğim ve yapacağım şey de bu (Badiou, 2011a, s. 272).

Özgürleşme siyaseti farklı mücadeleleri bir araya getirerek, devlet iktidarına karşı bir güç oluşturmayı başarabilir. Bu noktadaki edimin, devletin eylem ve müdahale kapasitesini azaltarak, verili olanı dönüştürücü bir pratiği yaşama geçirmesi, siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda yeni bir örgütlenme tarzı kurması mümkündür. Badiou'nun da vurguladığı gibi bu bağlamda en önemli şey hareketler arasındaki yatay bağların güçlendirilmesi ve kolektif deneyime dayalı yaşam pratiklerinin süreklilik kazanmasına bir düzlem oluşturacak etik tutarlılığın gösterilmesidir (Demirtaş, 2013, s. 77). Badiou'ya göre bu tutarlılık ve çaba hakiki siyaseti tüm duruma istisna olan bir olayla başlatacak ve olaya sadakât gösteren özneler sayesinde siyasal hakikatler yaratılacaktır. Siyasal hakikatler, eşitlikçi olmayan ve temsilci sistemlerin zorlayıcı kapanmalarına karşı, sayılmayanların “bir olarak sayılmasını” sağlayacaktır. Böylece Badiou'ya göre hakikat felsefesinin bir koşulu olarak siyaset, onu başlatan olayla temsil mantığını sürdüren durumu kesintiye uğratarak, durum içinde yeninin ortaya çıkmasına imkân yaratacaktır (Ergül, 2014, s. 833-834). Bu imkânın sürekliliğini ve tutarlılığını teşvik ederek olaya uyumunu sağlayan ilke de kuşkusuz hakikatler etiği olacaktır (Badiou, 2013c, s. 53).

Badiou'nun özgürleşme siyaseti görüşleri, onun bu yöndeki eğilimine zemin oluşturan siyasi olay, siyasi hakikat ve siyasi etik özne kavrayışıyla yakından ilgilidir. Çünkü Badiou'da özgürleşme siyasetinin imkânı ancak siyasi olay, siyasi hakikat ve siyasi etik özne kavramlarıyla bağlantılı bir şekilde düşünülebilir. Özgürleşme siyaseti düşüncesinde etkin bir rol oynayan bu kavramlar aynı zamanda hakikat prosedürünün ve hakikatler etiğinin kurucu kavramlarıdır. Bu nedenle bu

kavramların ayrıca irdelenmesi Badiou'da siyaset ve etik ilişkisinin de netleşmesine katkı sağlayacaktır.

3.3. Siyasi Olay, Siyasi Hakikat ve Siyasi Etik Özne

“[Felsefe] *der ki, ‘olayın kendisini düşünmeli’. İstisnayı düşünmeli. Alışılmış olmayana yaklaşabilmeliyiz. (...) [Felsefenin görevi] İstisna olanın, başımıza gelen olayın, o kırılma noktasının değerini açıklığa kavuşturmak. Ve hayatın sıradan akışı ve toplumsal muhafazakârlığın karşısında direnerek bunu yapmak*” (Badiou, 2009a, s. 27-28). Felsefenin görevini bu şekilde dillendiren Badiou'ya göre en temel felsefe kavramlarının bize söylediği şudur “*Eğer yaşamınızın bir anlama sahip olmasını istiyorsanız, o halde olayı ele almalı, iktidara karşı olan mesafenizi korumalı ve tereddütsüzce kendi kararınızın arkasında olmalısınız*” (Badiou, 2009a, s. 28). Felsefeyi bu şekilde olay lehine konuşturan Badiou'da olayın, durumun normal düzeninden bir kopuş yaratarak duruma bir istisna oluşturduğu açıktır. Buradaki kopuş, durumun kendini yeniden üreten düzeninin tekrarını kesintiye uğratmaktadır. Badiou'da olay, durumun içinden bakıldığında, mevcut duruma bir istisna oluşturan ve verili durumun başka türlü de olabileceğine dair yeni ihtimallere açık bir kırılma anıdır. Bu noktada olayın yeni bir düzen kurmadığı ancak durumun içinde ortaya çıkarak verili düzenin normal işleyişinde kesinti yarattığı söylenebilir. Olay, bir kopuş anı olarak düşünüldüğünde, bu kopuş anı yani olay ortaya çıktığı gibi kaybolur. Ancak bu an, duruma eklenen bir fazlalıktır ve “olaysal eklenti” olarak da adlandırılır. Bu olaysal eklentinin asıl etkisi ve bıraktığı iz yarattığı sonuçlar ile anlaşılmaktadır. Çünkü sayısız yeni imkânın ani yaratılışı olarak olayın yarattığı kopuş, yeni bir düzlemin açılmasına imkân sağlayan potansiyeli içinde barındırmaktadır. Nitekim Badiou'nun hem siyaset hem de etik kuramında özne ve hakikat kavramlarından ancak bu yeni düzlemin bileşenleri olarak bahsetmek mümkündür. Öyleyse Badiou'da olay kavramı bu bağlamda “*bir başlangıç noktasıdır*” (Türk, 2013, s. 253). Bu başlangıç noktasının ne zaman ve hangi koşullar altında siyasi bir olay olarak nitelendirileceğini irdelemek, siyasi hakikat ve siyasi etik özne kavramlarına açıklayıcı bir zemin sunacaktır (Badiou, 2005, s. 141).

Badiou, bir olayın siyasi olarak adlandırılabilmesi için üç koşul tespit etmektedir ve şöyle demektedir; “*Bir olayın sadece belirli koşullar altında siyasi*

olduğunu ve izlemiş olduğu prosedürün de bir siyasi hakikat içerdiğini savunacağız” (Badiou, 2005, s. 141). Badiou’ya göre bu koşullar “*olayın malzemesi, durumların sonsuz çeşitliliği ve devlet ile siyaset arasındaki ilişkinin öznel karakteriyle ilgilidir”* (Badiou’dan Aktaran Saraç, 2013, s. 91).

Bir olayın siyasi olarak nitelendirilebilmesi için Badiou’nun belirlediği bu üç koşuldan ilki olan “olayın malzemesi” ile başlamak gerekirse, Badiou bu noktada şöyle düşünmektedir; “*Olayın materyali kolektif ise veya olay sadece kolektif çokluğa atıfta bulunuyorsa, siyasidir”* (Badiou, 2005, s. 141). Badiou’nun bu tespitinden olayın malzemesinin çoğulcu olması gerektiği açıktır. Bir olayın siyasi addedilerek fark edilmesi için kolektif olması gerekmektedir. Badiou’nun kolektif terimini evrenselleştirici anlamda, sayısal bir karşılık gütmeden kullandığı ve siyasetin de kolektifleştirilebilir bir düşünceden türediği hatırlandığında, olayın siyasi olarak herkesle ilgili bir düşünceyi ifade etmesi gerekmektedir. Yani siyasi olayın ortaya koyduğu düşünce veya fikir herkesi muhatap almalıdır. Badiou’nun burada “düşünce” den kastı “*öznel olarak değerlendirilen her türlü hakikat prosedürüdür”* (Badiou, 2005, s. 141).

Badiou için siyasetin dışındaki hakikat alanları (bilim, sanat ve aşk), hakikatin tanımı gereği evrensel ve herkese seslenir olmasına rağmen siyaset bu hakikat alanlarından bir noktada farklıdır. Badiou’nun olay olarak nitelendirdiği ve olayın ortaya çıkabileceği alanlar hakikat üreten alanlar olup, Badiou siyaset dışındaki hakikat üretim süreçlerini bireylere indirgememektedir ve bu üç hakikat alanını “aristokratik” ilan etmektedir. Bunlardan siyasetin farkı ise ürettiği hakikat kadar, hakikatin üretildiği sürecin kendisinin de kolektif ve herkese hitap ediyor oluşudur. Çünkü siyaset doğası gereği herkesin düşüncesi olduğunu duyurmak zorundadır ve söz konusu duyuru siyasetin asli ön koşulunu oluşturmaktadır (Badiou, 2005, s. 142). Badiou bu tespitini şöyle örneklendirmektedir;

Bir matematikçi, işleminin sağlamlasının yapılması için başka bir matematikçiye ihtiyaç duyar. Mevcut düşünceyi güvence altına almak için, aşk ve ihtiyaç duyma sadece ikiyi varsayabilir. Sanatçı hiç kimseye ihtiyaç duymaz. Bilim sanat ve aşk aristokratik hakikat prosedürleridir. Bunlar herkese iletilir ve kendi tekilliklerini evrenselleştirir. Ancak, bunların rejimi, kolektif olanıkiyle bir değildir. Siyaset, insanların olay sonrası siyasi özneyi oluşturan düşünceye yeterliliği olduğuna yönelik beyan olmaksızın imkânsızdır (Badiou, 2005, s. 142).

Bu beyana göre Badiou'da siyasi düşüncenin, herkesin fikri olarak var olmanın dışında var olamayacağı açıktır. Başka bir deyişle siyasi düşüncenin varolabilmesi herkese ait olmasını gerektiren bir kolektifliğe karşılık gelmektedir ki bu kurucu bir ön koşuldur. Siyasi bir hakikatin herkes için üretildiğini ve herkesin de onu üretebileceğini belirten Badiou'ya göre, siyaseti mümkün kılan en önemli nokta hatırlanacağı üzere insanların düşünmeye muktedir olması ve bu düşüncelerine sadık kalarak, arzularından vazgeçmeyerek, kendilerini siyasi özneler olarak kurabilmeleridir. Badiou'ya göre siyasetin öznesini teşkil edenler, hakikat prosedürünün militanlarıdır. Siyasi bir olayın kolektif ve herkese hitap eder bir nitelikte olması, siyasi öznenin olay temelinde şekillenerek ilerleyen bir düşüncenin asıl militanı olduğuna işaret etmektedir (Badiou, 2005, s. 141-142). Badiou bu bağlamda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır “*siyaset gerek sonucunda gerekse öznesinin yerel bileşiminde genel kapsamlı hakikat prosedürüdür*” (Badiou, 2005, s. 142). Başka bir deyişle siyaset, “*kendi başına, kolektif ve örgütlü eylem kapasitelerine dayanan bir hakikat sürecidir*” (Badiou, 2011c, s. 18). Bu hakikat sürecinin temel faaliyeti bir araya gelmektir ve bu “*doğası gereği bir yerel mecaz-ı mürseldir ve bu yüzden esasen evrenseldir*” (Badiou, 2005, s. 142).

Siyasetin görevi, siyasal olanın düzenlenişinde sarsıntı yaratan bir olaya tutunarak siyasi hakikatin yaratılmasına imkân tanımaktır. Yani Badiou'ya göre siyasi olay ve yaratacağı siyasi hakikat yoksa ortada gerçek anlamda bir siyaset de yoktur. Olan sadece devletin koyduğu kurallar ve toplumun aslen apolitik olan farklılıklarıdır (Kalaycı, 2011, s. 13). Badiou bu bağlamda şöyle demektedir “*eğer olay yoksa, bu demektir ki söz konusu olan şey devletlerin tarihidir, asla siyaset tarihi değil*” (Badiou, 2016b, s. 93). Badiou için siyaset yönetmek ve idare etmek değil siyasi alanda bir hakikatin üretilmesidir. Böyle bir hakikat görüşünden hareket edildiğinde, insanın siyasal özne oluşu temsilden uzaklaşmakta, kendini özne olarak kurmasını gerektirmektedir. Tüm bu sürece hakikatler etiğinin katkısı da, siyaseti gerek eşitliklere gerekse farklılıklara dayalı temsil mantığından kurtarıp, siyasal olanı özgürleştirmek olacaktır (Kalaycı, 2011, s. 13).

Bir olayın siyasi olarak adlandırılmasındaki ikinci koşul olan durumların sonsuz çeşitliliği, siyasi olayın kolektif özelliği ile açıklanabilir. Siyaset, durumların sonsuz özelliğini sunar ve durumun sonsuzluğunu toplar veya gösterir. Yani özgürlük

siyaseti, sonsuz olma niteliğiyle, ‘ölüme doğru olmayı’ reddeder. Çünkü siyaset herkesin düşüncesini duruma dâhil ettiği için, durumların öznel sonsuzluğu ile ilgilenmektedir. Bu noktada Badiou’nun gözünden siyasi olayın durumların sonsuzluğuna açık bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Çünkü Badiou’nun ontolojisine göre durum sonsuz çokluktan oluşmaktadır ve bu çokluklar yapıya ilintili olarak sonsuz yolla da şekillendirilebilir ve sadece siyaset bu sonsuzluğu öznel bir evrensellik olarak kullanma özelliğine sahiptir (Badiou, 2005, s. 142-143). Yani yalnızca siyasi olay durumu her bireyi eşit olarak “bir sayacak” şekilde yapılandırabilir. Bu şu anlama gelmektedir “*eğer her bir birey aynı zamanda bir durumsa yani kendi başına bir çokluksa ve siyaset herkesi muhatap alıyorsa bu durumda siyasi olay durumların sonsuzluğuna açıktır. Siyasi olay herkese ve herkesin sahip olduğu tüm olasılıklara açıktır*” (Saraç, 2013, s. 91). Çünkü sonsuzluk her bir hakikat prosedüründe meydana çıkmasına rağmen sadece siyasette ilk yeri alır. Bunun sebebi de sadece siyasette mümkün olan üzerine (ve aynı zamanda durumların sonsuzluğu üzerine) düşünmek sürecin yapısal bir parçasıdır (Badiou, 2005, s. 143).

“Bir olay siyasidir” diyebilmemiz için son olarak, siyasi olayın siyaset ile durumun konumu arasında ama özellikle de siyaset ve devlet arasında nasıl bir ilişki olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir (Badiou, 2005, s. 143). Siyasi olayın siyaset ve devlet arasında özel bir tür ilişki gerektirdiğini belirten Badiou bu noktaya yine kendi ontolojik alanı dâhilinde şöyle bir açıklık getirmektedir (Badiou, 2005, s. 143-145);

Her durumun bir konumu vardır. Durum konumu aracılığıyla şekillendirilir ve buna bağlı olarak bir olarak sayılır. Konum, durumun tüm alt kümelerini şekillendirme gücüne sahip bir üst yapıdır. Tanım gereği, yukarıda belirtildiği üzere, her durum bir mevcudiyettir, *çokluğun mevcudiyeti*. Oysa durumun konumu, parçaları veya alt kümeleri sayma biçimine bağlı olarak durumu temsil eder. Mevcut olanlar, konuma göre artık sadece orada olmakla kalmaz belli bir isimlendirmeye, sınıflandırmaya, ve benzerlerine göre orada olurlar. Diğer bir deyişle, bir olarak sayılabilmek için çokluk bu kategoriler altında temsil edilmelidir. Durumun konumu, durumu aştığından temsil edilen çokluk mevcut çokluktan daha fazla güce sahiptir (Badiou’dan Aktaran Saraç, 2013, s. 91-92).

Diğer bir deyişle, devlet-durum ilişkisinde, devletin gücü (temsil edilen çokluğun gücü), durumun (mevcut çokluğun) gücünden çok daha fazladır. Güce ve fazlalığa ilişkin bu sorunun matematiksel olarak ölçülemez olduğu açıklanmıştır. İşte devletin gücünün bireyin gücünü ne ölçüde geçtiği ya da temsilin gücünün mevcut

çokluğun, mevcudiyetin gücünü ne kadar geçtiği siyasetin sorusudur. Bunun sebebi, siyasetin kolektif olması ve durumun parçalarını evrensel olarak ilgilendirmesidir. Ayrıca durumun muhafazasının varlığını devam ettirdiği alanı gasp etmesidir. Devletin gücünü ölçme girişimi ancak siyasi bir olay vasıtası ile başlayan bir hakikat sürecine içkindir. Siyasi olayı, devletin gücüne ve onun baskı araçlarına bir karşı koyma olarak kurgulayan Badiou için siyasi olay bu noktada devletin üstün gücüne yönelik bir ölçüt belirler. Dolayısıyla siyasi olay, devlet iradesinin öznel yanılı eğilimine karşı görünür bir ölçü getiren, onu etkisiz hale getiren bir müdahale aracıdır. İçinde bulunulan durumu düzenleyip, biçim veren siyasi olay sayesinde, siyaset ve devlet arasında bir mesafe yaratılır. Badiou'ya göre yaratılan bu mesafenin anlamı, özgürlük için açılan bir alana karşılık gelmektedir (Badiou, 2005, s. 143-145). Bu bağlamda Badiou siyasi düzeni, *“devletin gücüne yönelik belli bir ölçütün olay-sonrası oluşturulması olarak”* tanımlamaktadır (Badiou, 2005, s.145). Devletin ölçsüz gücüne yönelik bu ölçütü, direnişin olduğu her yerde görmek mümkündür. Zira direniş öncesi belirsiz olan bu güç, polis copuna direnen veya bir tankın önünde duran biri tarafından artık görünür hale getirilerek, devletin gücünün artık neyi yapıp yapamayacağını da gösterir. İşte tam da bu noktada Badiou için eşitlik ilkesini dile getirmek mümkün hale gelir ki bu da özgürleşme siyasetinin yegâne amacıdır. Çünkü eğer böyle bir mesafe yaratılmazsa ve böyle bir güç ölçütü getirilmezse, devlet *“güvenlik, barış, herkesin iyiliği vs. adı altında ölçsüz gücü ile”* her istediğini keyfi olarak yapabilir (Saraç, 2013, s. 92). Siyasi olay bu ölçsüz gücün keyfiyetini sınırlandırarak ölçülebilir hale getirir. Diğer bir deyişle *“devletin sınırlarını belirleyerek, eşitlikçi talepleri mümkün kılar”* (Saraç, 2013, s. 93). Bu noktada nasıl oluyor da kitlelerin, siyasetin belirleyicisi olabildiklerini de sorgulayan Badiou'ya göre *“siyasetin kitlelere ilişkin”* olması, burjuva yönetiminin aksine, süreçlerine, insanların bilincini katmasından ve yönetilenlerin yaşamlarını dikkate almasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle siyasi açıdan *“kitleler”*, aynı tip toplulukları belli bir farazi amblem altında toplamaktansa, her bir siyasetin talep ettiği adaletle yürütülen bir fikrin ve uygulamalı tekilliklerin sonsuzluğunu belirlemektedir. Bu noktada burjuva yönetiminin *“kitlelere ilişkin”* olmamasının nedeni insanları bir araya getirememesinden kaynaklanmamaktadır. Aksine Badiou'ya göre burjuva yönetimi, gerektiğinde bunu başarmakta son derece uzmandır. Bunun nedeni, bu yönetim şeklinin yalnızca güç ve devlet temelinde etkin olmasıdır. En önemlisi de süreçlerinde ya da amaçlarında hiçbir zaman sonsuz tekilliği önemsememesindedir.

Durumun haliyle eşdeğer olan yönetim, parçalarla, alt kümelerle ilgilenir. Bunun tersine siyaset kitlelerle ilgilenir. Çünkü Badiou için siyaset devletten bağımsızdır ve parçalarına çaprazdır. Bu nedenle “kitleler”, seçiciliğin en uç noktasının, bağ olmayanın belirleyicisidir. Keza onu siyasi bir belirleyici yapan da budur. Dolayısıyla siyaset her zaman siyasi bilincin kitle oluşumuna delalet eden bölümlerini daha iyi tespit edebilmek için kitle hareketinin içindeki de dâhil olmak üzere, bağı yeniden yapılandırmaya çalışacaktır. Badiou için siyaset bir kitle sürecidir (Badiou, 2005, s. 71-73). Bu noktada Badiou’ya göre siyasetin zor ama anlaşılır olan önermesi şudur; “*insanlar düşünür. Hükümet [Yönetim] buna önem vermez, çünkü o yalnızca parçaların çıkarlarını düşünür*” (Badiou, 2005, s. 73). Badiou’nun siyaseti kitlelere ilişkin görmesinin nedeni, siyasetin daha büyük olan sayının çıkarlarını düşünmesinden kaynaklanmamaktadır. Siyasetin kitlelere ilişkin oluşunun daha açık ve anlaşılır nedeni, siyasetin, hiç kimsenin salt çıkarlarından dolayı bir bağ tarafından ne düşünsel ne de pratikte esir edilmediğine dair doğrulanabilir bir varsayıma dayanmasındandır (Badiou, 2005, s. 73). Badiou’da siyaset anlayışının, hiç kimseyi salt çıkarlarından dolayı bir bağ yaratarak, düşünsel ve eylemsel anlamda mahkûm etmemesi, hakikatin tezahür ettiği dört alandan biri olarak siyasetin, hakikatler etiği ile ilişkisini de açıklamaktadır. Başka bir deyişle bu nokta Badiou’da siyaset ve etiğin aynı anda türediğine işaret eden önemli göstergelerden biridir. Çünkü siyaset kendisini bu bağlamda yalnızca parçaların çıkarlarını düşünmekten sıyrarak, olay tarafından ifade edilen, kolektife dönük, herkese hitap eden yeni, İyi ve evrensel tekillikler sayesinde inşa etmektedir (Badiou, 2005, s. 73-74). Badiou’ya göre hem siyaset hem de etik budur. Yani kitlelerin, “*halkın önüne bir milim dahi geçmemektir*” (Badiou, 2016a, s. 83).

Badiou nihayetinde gerçek siyaseti şu şekilde tanımlamaktadır; gerçek siyaset, ister sendikacı, ister parlamenter olsun bağ ilizyonunu yıkmaktadır. Sürpriz beklentisiyle kurulmuş, temsillere çapraz halde bulunan, boşluklarla deney yapan ve sonsuz tekillikleri açıklayan siyaset, hem üstü kapalı hem de kararlı olan aktif bir düşüncedir. Bu aktif düşüncenin aradığı şey, somut ilişkinin tüm biçimlerine dair özdeksel eleştirinin ortaya çıkmasını engellemeye çalışan heterojen devlet düzenine karşı homojen çokluklardır (Badiou, 2005, s. 77). Badiou’nun siyasi olay tanımlamasına ilişkin en örneklerinden biri “Paris Komünü”dür. Badiou’nun Komüne ilişkin belirlemeleri, siyasi olay kavramı ve ortaya koyduğu siyasal hakikati

açısından önemlidir. Çünkü bu belirlemeler, siyasi olaya ve hakikate dair tanımlamalarla yaşamsal bir bağ kurmaktadır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümüne katkı sağlayacağı düşünülerek “Paris Komünü” neden siyasi bir olaydı? Sorusuna, Badiou’nun siyasi olay kavramı çerçevesinde ana hatlarıyla bir cevap aranacaktır (Badiou, 2011d, s. 172).

Paris Komünü’nü siyasi bir olay yapan nedenlere geçmeden önce Badiou, Komüne ilişkin olguları ortaya koymaktadır. Bu olguları ortaya koyarken de Komüne ilişkin bir takım tarihler vererek, Paris Komünü’nün hangi şartlar altında varlık bulduğunu anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle Komüne ilişkin anlatılanlar bu noktada Badiou’nun izleğini takip edecektir (Badiou, 2011d, s. 138).

Paris Komünü Fransa’da 18 Mart 1871 tarihinde başlayan ve resmi olarak da 26 Mart 1871 tarihinde doksan üyelik bir Komünle, 28 Mayıs 1871 tarihine kadar yani yaklaşık iki ay gibi kısa bir süre iktidarda kalmış yerel bir yönetimdir. Komünü zamanının en önemli politik olayı yapan arka plandaki tarihsel süreç, Fransa’da Cumhuriyetçi Devrim sonrasında çıkarıcı, otoriter yönelimleri temsil eden III. Napolyon tarafından başlatılan ve 1870 yılında Fransızların yenilgisiyle sonuçlanan Fransız-Prusya savaşıdır. Fransa’nın yenilmesiyle birlikte Fransız halkı için tam bir felaketle sonuçlanan bu savaş sırasında III. Napolyon 02 Eylül 1870’de esir alınır. Prusya’nın Paris’e yürümesiyle birlikte Parisliler ulusu savunmak için işçi sınıfı öncülüğünde silahlanmaya başlarlar. Büyük sokak gösterilerine ve işgallerine sahne olan Fransa’da 04 Eylül’de İmparator tahttan indirilir. 1830 ve 1848 yıllarında olduğu gibi iktidar bir kez daha kendilerini Cumhuriyetçi ilan eden bir grup tarafından pay edilir (Badiou, 2011d, s. 138-139). Badiou’ya göre “*hepsinin tek dileği halkın kabaran politik arzusunu bastırabilmek için Bismarck ile anlaşma*” yapmaktır (Badiou, 2011d, s. 139). Böylelikle anayasal içeriği hazırlanmadan alelacele ilan edilen Cumhuriyet, aslında yurtseverleri yanıltmak için bir araçtır. Kendilerini “Ulusal Güvenlik Hükümeti” ilan eden bu gruba, kitlelerin hangi koşullar altında icazet verdiği önemlidir. Çünkü bu icazetin ardından gelen, Paris’in Prusyalılar tarafından kuşatılmasıyla şiddetlenecek olan bir direnişi başlatmasıdır. Ancak hadiseler Paris’in teslim olmasıyla ve 28 Ocak 1871’de silahların karşılıklı olarak bırakılmasıyla sonuçlanır. Bu noktada Paris halkı için açık seçik olan tek şey aslında bu hükümetin “*ulusal saftan ayrılışın*” ve “*halk hareketlerine karşı*

burjuvaziye savunmanın” hükümeti olduğudur (Badiou, 2011d, s. 139). Bu noktada da bu hükümetin tek derdi “*Ulusal Muhafız Güçleri’nde görev alan Parisli işçilerin*” silahsızlandırılmasıdır (Badiou, 2011d, s. 139-140). “Ulusal Muhafız Güçleri” binlerce Parislinin katılımıyla oluşturulan ve şehrin savunulmasında önemli katkıları olan silahlı askeri bir birliktir. 18 Mart sabahı “Ulusal Muhafız Güçleri”nin elindeki silahları ele geçirmeye çalışan müfrezeleri engelleyen, özellikle Paris halkının işçi mahallelerinin etkili ve kendiliğinden seferberliği olduğunu belirten Badiou için bu hareket önemlidir. Çünkü bu kendiliğinden direniş ve engelleme birliklerin geri çekilmesini sağlamış, ardından da hükümet Versay’a kaçmıştır (Badiou, 2011d, s. 139-140). Böylece en nihayetinde 19 Mart’ta, “*muhafız birimlerince seçilen işçilerin yönetimindeki Ulusal Muhafızların Merkez Komitesi*” siyasi bir deklarasyonda bulunarak, 26 Mart 1871 tarihinde, Paris’in yeni iktidarı olarak doksan üyelik bir Komünün seçilmesini sağlamışlardır (Badiou, 2011d, s. 140). Komünün askeri direnişi sürerken, Paris halkı kendi seçtiği bir Komünle yönetilmekten oldukça hoşnuttur. Çünkü halk “*yaratıcı ve barışçıl bir biçimde hayatını*” sürdürmektedir. Öte yandan, “*Çalışma hayatı, eğitim, sanat ve kadın konularında alınacak her türlü toplumsal tedbir*” Komün tarafından tartışılarak karara bağlanmaktadır (Badiou, 2011d, s. 141). Böylece proletarya tarihinde ilk defa tüm toplumun yönetim ve idare işlevini geçici de olsa şehrin kendi seçtiği bir Komün üstlenmiştir. İki ay kadar kısa sürede iktidarda kalan Komün, kitlelerin siyasi anlamda canlanışına güzel bir örnektir (Badiou, 2011d, s. 143).

Paris Komünü’nün başarısızlıkları üzerine birçok görüşe yer veren Badiou için aslında Komün’ün neden başarısız olduğu değil neyi başardığı önemlidir. Zaten olayın bir kopuş anı olduğu, ortaya çıktığı gibi kaybolduğu ve asıl öneminin bıraktığı iz olduğu hatırlandığında, Badiou’nun Komün’ün başarısız olma nedenlerine değil, yarattığı hakikate odaklanması anlaşılabilir bir noktadır. Hele ki siyaseti, devlete tabi olmanın ve siyasi partilerin dışında tasavvur eden Badiou için Komün, bu tabiiyetler ve ilişkiler çerçevesinde yer almayan bir siyasi sekans yaratmışken (Badiou, 2011d, s. 143-153). Badiou Komün’ü değerlendirme noktasında izleyeceği yolu kendi cümleleriyle şöyle anlatmaktadır “*(...) klasik yorumlamaların bir adım ötesine geçerek; politik olguları ve yapılmış olan saptamaları topyekün farklı tarzda ele alan bir yöntem izlemeliyiz*” (Badiou, 2011d, s. 153).

Badiou'nun siyasi bir olay olarak Komün'ü ele alış tarzında izlediği yöntem, ontolojisiyle parçalar şeklinde ilerlemektedir. Bu noktada Badiou'nun ilk saptaması Komün'ün “bir site” olduğudur. “Site, Latince situs'tan (konum) gelir. Bu metinde durum sözcüğüyle karşıladığımız situation ile de akrabadır. Günümüz Fransızcasında alan, mantık anlamlarında kullanılmaktadır. Badiou bu metinde sözcüğe kendi tanımladığı özel bir anlam” vermektedir (Badiou, 2011d, s. 158, Çeviren Notu). Bu noktada Badiou'nun site tanımına ilişkin açıklamalarına yer vermek tekil bir yapı olarak gördüğü Komün'ün ontolojik saptamasında aldığı yeri anlamak açısından önemlidir (Badiou, 2011d, s. 158).

Herhangi bir durumu ele alalım. Bu duruma ait çokluk [multiplé], eğer belirlediği [apparaître] anda atıfta bulunduğu alan içerisinde kendisini de sayıyorsa bir site oluşturur. Yahut şöyle diyelim: Site verili duruma göre, kendi kendisine kendisinin bir bileşeni gibi davranabilen bir çokluktur, öyle ki, kendi belirleşiminin varlığının dayanağı kendisidir. (...) Site bir tekilliktir, çünkü kendi çoklu bileşiminin belirleşimine kendi varlığını da katar. Site kendisini dünyada, orada-olmak olarak var eder. Diğer sonuçlarının yanı sıra site kendisini bir varoluş yegînliliğiyle donatır. Bir site kendi kendisi itibariyle varolan bir varlıktır. Bu anlamda 18 Mart 1871 bir sitedir (Badiou, 2011d, s. 158).

Bu aşamada tekrar Paris Komünü'ne dönüş yaptığımızda şöyle bir tespitle bulunmak Badiou'nun neden Komün'ü bir site olarak nitelendirdiğine anlam kazandıracaktır. Badiou için verili durum 1871 yılının Paris'idir. Durumun yasası göz önünde bulundurulduğunda ve Badiou'nun yasaya ilişkin görüşleri anımsandığında “proleterlere ve halka ait yönetim ihtimali, tümüyle ve basitçe varolmayandır” (Türk, 2013, s. 263). Yani proleterlere ve halka dair yönetsel bir kapasite durumun içinde varlık göstermemektedir. Oysa 18 Mart tarihi öngörülemez bir şekilde “halkın kendisini siyasal otorite olarak” kurduğu bir tarih olmuştur (Türk, 2013, s. 263). Bu şu anlama gelmektedir hiç olan “proletaryanın siyasal kapasitesi” kendisini siyasal ve yönetsel bir yoğunlukta var etmiş “seçim düzenleyen, kamusal hizmetleri sağlayan, kenti koruyan” bir siyasal otorite olarak kendi kendisini dönüştürmüştür (Türk, 2013, s. 263). Bu dönüşümün önemi şudur; durumun içinde yok olan bir unsur kendisini görünür kılmakla kalmamış durumun yasasını da değiştirmiştir. Badiou'ya göre her olay eski düzenden bir kopuş içerir ve “değeri ‘hiç’ olanın ‘her şey’e dönüşmesi, durumdaki unsurların ‘sayımını’ değiştirdiği gibi yeni bir unsuru da ‘yok sayar’ (Türk, 2013, s. 263). İşte Komün'ün yıkıma uğratarak yok saydığı şey işçilerin ve halkın devlete olan siyasal “itaatkârlılıkları”dır, “kapasitesizlik”leridir (Türk, 2013, s. 263). Çünkü “bu işçiler 1871 baharının belirsiz

dünyasında 'politik kapasite'nin na-mevcut' özelliği olmalarına rağmen bir durumun belirişinde kendilerini kurallarıyla ortaya koyarak, olan şeyden sarsıcı bir kopuş yaratmışlardır (Badiou, 2011d, s. 160). Paris'in işçi halkı deyim yerindeyse kendi politik dağınkılığının üstesinden gelerek, daha önce bilinmeyen bir kapasite olarak ortaya çıkmış, devletin iktidarına karşı bir güç oluşturmuştur (Badiou, 2011d, s. 162). Badiou bu noktayı şöyle özetlemektedir; *"O, işçi-olma'nın o belli belirsiz zemini üzerinde, kendi yeğlinliğinin yepyeni bir aşkınsal değerlendirmesini adeta 'zorla' talep etmektedir. '18 Mart' sitesi, bu haliyle düşünüldüğünde, ampirik olarak kitlelere işçi varoluşunun olanaksız olanağını bahşederek politik beliriş kurallarını (iktidar mantığını) alaşağı etmektedir"* (Badiou, 2011d, s. 163). Öte yandan işçi halkın, durumun içinde hiç olandan var olana doğru bir dönüşüm göstermesi, siyasal anlamda iktidarda olan grupların ve siyasetçilerin hâkimiyetlerine de son vermiştir. Adeta bu hâkimiyet işçi halk tarafından hiçe sayılmıştır (Badiou, 2011d, s. 158-163). Paris Komünü'nün dönüşüme uğrattıkları düşünüldüğünde, Badiou'nun siyasi olay kavramına ve siyasete ilişkin şu belirlemesi kendini doğrulamaktadır *"siyasi düşünme şeylerin egemen halinden her zaman kopar. Kısacası devletten kopar"* (Badiou, 2016b, s. 48). Böylelikle siyasi olay *"şeylerin normal düzeninden kendini eksiltten"* bir nitelik sergileyerek, kendi zaman dilimini aşan boyutta sonuçlar yaratabilme kapasitesini ilan etmekte ve neden olduğu yeni olasılıkların yolunu açarak, hakikatini ortaya koymaktadır (Türk, 2013, s. 264). Bu noktada Badiou'nun siyasi olaya yüklediği bu özelliğin, durumun içinde kendine tahsis edilmiş olan yerden çıkmak olduğu hatırlandığında, söz konusu olan eksiltme, verili durumun yasasına tabiiyetten bir anlamda çıkış olarak da düşünülmelidir (Türk, 2013, s. 264).

Badiou'nun Paris Komünü'ne ilişkin ikinci saptaması Komün'ün bir tekillik olduğudur; *"Komün bir tekilliktir"* (Badiou, 2011d, s. 164). Ancak Badiou'ya göre Komün bir site olarak *"ontolojik tikelliği içinde değil, sonuçlarının mantıksal açılımları içinde de düşünülmelidir"* (Badiou, 2011d, s. 164). Çünkü site anlık bir figür olarak belirlediği gibi kaybolacaksa da saf varlığı bakımından kendi bileşenlerinden oluşan bir çokluktur. Bu da tam olarak Badiou'nun 18 Mart ile örneklendirdiği Komün'e karşılık gelmektedir. Çünkü 18 Mart yeni bir siyasi sekansın ortaya çıkması zorunluluğunu güçlü bir tekillikle dayatarak, kendisini bir nevi *"mantık nesnesi olarak kurmuştur"* (Badiou, 2011d, s. 164). Badiou'ya göre bu mantık nesnesinin ontolojisinde kendi varoluşunu önceden belirleyen hiçbir değeri

yoktur. Yani hiçbir şeydir (Badiou, 2011d, s. 166). Neredeyse hiçten bir yola çıkış olan Komün, durum içinde bilinmeyen olanaklar yaratmış, siyasi bir olay olarak varolmayı ayağa kaldırmıştır (Badiou, 2011e, s. 96). Varolmayanlar, “*Biz hiçbir, her şey olalım*” diyerek durumun yasasını dönüştürmüşlerdir (Badiou, 2015e, s. 143). Badiou’ya göre devrimin tanımı da tam olarak budur ve bu bağlamda devrimi şöyle tanımlamaktadır; “*Bir varolmayan kendi çok-oluşunu kullanarak mutlak anlamda varolacağını bildirir. Ve bunun olması için dünyayı değiştirmeliyiz tabii ki, dünyanın aşkınsalını değiştirmeliyiz*” (Badiou, 2015e, s. 143). Badiou’nun burada varolmayanın hiç olduğunu belirtirken altını çizdiği husus, “*hiç olmanın asla olmamak ile aynı şey*” olmadığıdır (Badiou, 2015e, s. 143). “*Hiç olmak belirli bir dünya veya yere özgü bir yoldan varolmamaktır*” (Badiou, 2015e, s. 143). İşte siyasi olay Badiou için aynı Paris Komünü gibi güçlü tekilliklerdir (Badiou, 2011d, s. 170). Yani “*hiçbir şey iken her şey olma*”dır (Türk, 2013, s. 264). Bu güçlü tekilliği, olayın sonuçları zayıf kalan diğer tekilliklerden ayıran niteliğinin ne olduğunu ise Badiou şöyle genelleştirmektedir; “*(...) eğer, olaysal bir sonucun biçiminde, hiçbir şeye değer olan [değersiz olan] bütüne eşit hale gelirse, o zaman görünüşler alanı içinde verili, kurulu olan yıkılmış olur*” (Badiou’dan Aktaran Türk, 2013, s. 264). Badiou’nun bu genelleştirmesinin izini siyasal olay olarak nitelendirdiği Fransız Devrimi’nde, Kültür Devrimi’nde ve Mayıs 68’de de görmek mümkündür (Türk, 2013, s. 264). Öte yandan bu noktada açıklık getirilmesi gereken bir diğer önemli husus; gerçek bir olayı sahte bir olaydan nasıl ayırt edeceğimizdir. Çünkü her ne kadar bir tekillik olarak siyasi olaylar çok nadir yaşansa da Badiou “*varoluşsal düzeyde bir olayı*” üç noktada beliren özelliği ile tanımlamaktadır (Badiou, 2014, s. 19). Bu tanımlamasına da şöyle bir ön kabulle başlamaktadır; “*Bir olayın, görünmenin kurallarında ani bir değişim olduğunu, bir dünyada görünen bir sürü çokluğun varoluş derecelerinde bir değişim olduğunu varsayacağım*” (Badiou, 2014, s. 19). Badiou’nun siyasi bir olayı tanımlarken belirlediği kritik nokta “*varoluşu asgari olan bir şeyin varoluşundaki yoğunluk değişimidir*” (Badiou, 2014, s. 19). Yani aynı Paris Komünü’nde olduğu gibi bu dünyada hiçbir şey olarak görünen yoksul işçilerin siyasi varoluşundaki yoğunluğun değişmesidir. Komün’le birlikte işçiler siyasi alanda bir varoluş sergilemişlerdir. Dolayısıyla bu noktada güçlü bir tekillik olan siyasi olayın sorusu şudur; “*olaydan sonra, dünyanın bir varolmayanının kaderi nedir?*” (Badiou, 2014, s. 19). Badiou’nun bu soruya verdiği

üç cevap, gerçek bir olaya ilişkin belirlediği üç imkânla aynıdır (Badiou, 2014, s. 19).

Birincisi; siyasi olaydan sonra “*değişimin sağlamlığı azamidir. Göstergesi, önceden asgari yoğunluk derecesiyle görünen, varolmayan bir nesnenin, bu değişimin neticesinde, azami değere, azami varoluş derecesine ulaşmasıdır*” (Badiou, 2014, s. 19). Yani Komün’den önce hiç birşey olarak görünen yoksul işçinin, “*politik alanın yeni kahramanı*” olmasıdır (Badiou, 2014, s. 19). Bu durumda bu değişimi gerçekleştiren siyasi olay gerçek bir olaydır (Badiou, 2014, s. 19).

İkincisi; “*değişimin sağlamlığı aradadır, ne azami ne de asgaridir. Göstergesi, önceden varolmayanın, değişim neticesinde, asgariden çok azamiden az, ara bir değer almasıdır*” (Badiou, 2014, s. 19). Yani Komün düşünüldüğünde şayet yoksul işçi siyasi alanda görünmesine rağmen tam olarak politik alanın yeni bir kahramanı olmasaydı, bu değişim zayıf bir tekillik olarak kalacaktı. Başka bir deyişle bir şey gerçekleşecekti ama radikal etkileri olmayacaktı ve hiyerarşik dereceleri değiştirmeyecekti (Badiou, 2014, s. 19-20). Komün bu bağlamda yoksul işçilerin hiyerarşik düzenini değiştiren bir siyasi olaydır (Badiou, 2011d, s. 172).

Bir olayı gerçek bir siyasi olay olarak nitelendirebilmemiz için üçüncü özelliği Badiou şöyle anlatmaktadır; “*durumda, değişimin sağlamlığı, varolmayan düzeyinde algılanabilir değildir. Dünyanın bütün varolmayanlarının varoluş derecesi, değişimin ardından, her zaman asgaridir*” (Badiou, 2014, s. 20). Yani yine Komün ve Badiou’nun siyasi olay olarak nitelendirdiği Fransız Devrimi, Mayıs 68 ve Çin Kültür Devrimi bağlamında düşünüldüğünde, yoksul işçinin siyasi alanda yine yoksul işçiden öte hiçbir şey olmaması, varlık gösterememiş olması gerekir. Badiou’nun bu belirlemede altını çizdiği nokta, “*Evet, bir şey gerçekleşir, ama dünyanın bakış açısından her şey özdeştir*” tespitidir (Badiou, 2014, s. 20). Yani aynı anda hem olay vardır hem de olay olmayan vardır. Çünkü olay ve olay olmayan arasında karar verilemezlik kriteri bu karşıtlığı doğurmaktadır. Bu çelişkiden kurtulmanın ölçütü şudur; bir siyasi olayın olduğuna yönelik doğrulama ile olmadığına yönelik yadsıma arasında hiçbir yeni değer mevcut değilse yani dünya tam olarak aynıysa “*o zaman diyebiliriz ki sahte bir olay vardır*” (Badiou, 2014, s. 20). Oysa Badiou’nun siyasi bir olay olarak belirlediği bu dört siyasi sekansta (Paris

Komünü, Fransız Devrimi, Mayıs 68 ve Çin Kültür Devrimi) gerçekleşen, dünyanın bakış açısından varolmayanın varlık göstermesi anlamında bir değişiklik yaratmıştır (Badiou, 2011d, s. 87-94).

Bir olayın gerçek bir siyasi olay olarak nitelendirilebilmesi için Badiou'nun önümüze serdiği bu üç kriteri günümüz siyaset anlayışına uyarlıysak; öncelikle siyasete ilişkin bildiklerimizi sorgulamamız gerektiği açıktır. Siyasetin gerçekte ne olduğunu biliyor muyuz? Yoksa A partisi veya B partisi şeklinde salt kanaatlerden öteye gitmeyen tartışmalar mı yapıyoruz? Ya da gelecek seçimlerde hangi partinin seçimi kazanıp kazanmayacağı bizim için gerçekten bir siyasi olay mıdır? İçlerinde siyasi bir hakikat mevcut müdür? Bu bağlamda siyasi partilere dönük yaptığımız tercihler, sezgiselcilikten öte mantıksal bir bağlam taşımakta mıdır? Yoksa sadece karşı tutarlı olmaktan mı kaynaklanmaktadır? Bu soruların, günümüzde siyasetin gerçekte ne olduğunu düşünmemizi sağlayacak potansiyelde olduğu göz ardı edilmemelidir. Öte yandan bu sorulara Badiou'nun kendi perspektifinden verdiği cevap günümüz siyaset anlayışı için oldukça düşündürücüdür. Badiou bu soruları tek cümleyle şöyle cevaplamaktadır *“benim yargıma göre seçimler, günümüzde, dünyamızda, her zaman üçüncü tiptedir; sahte olay, karşı tutarlılık”* (Badiou, 2014, s. 20). Badiou'nun bu cevabını siyasi olay çerçevesinde ele aldığı Paris Komünü için düşündüğümüzde, Komün, zamanının dönüştürücüsü olarak ne sahte bir olaydır ne de salt karşı tutarlılıktır. Komün olay olarak bir olanağı yaratmıştır. *“Bu olanak, basitçe ifade edilecek olursa, bağımsız bir proleter politikadır”* (Badiou, 2011d, s. 175). Burada önemli olan, olayın açtığı zeminde yaratılan olanağın, duruma içkin veya dünyanın kurallarına, yasasına bağlı bir olasılığın gerçekleşmesi olmadığını anlamaktır (Badiou, 2011d, s. 190). Siyasi olayı yine Komün referansı ile biraz daha soyut ama anlaşılabilir bir biçimde Badiou şöyle tanımlamaktadır (Badiou, 2011d, s. 173);

Site (kendine – aitliğe duçar olmuş çokluk) bir tekilliktir (varoluş yeğinliği istediği kadar anlık ve sönümlenmeye yüz tutmuş olsun gene de azamidir), bu sitenin (azami) yeğninliğinin bir sonucunun varoluş değeri verili durumda sıfır iken olayla birlikte pozitif bir değer almışsa, onun güçlü bir tekillik ya da bir olay olduğunu söyleyeceğiz (Badiou, 2011d, s. 173).

Badiou'nun bu değerlendirmesinden varolmayanın varoluş kazanmasının, devlete mesafeli ve bir nevi ona rakip olacak şekilde işleyen kolektif bir edim olduğu açıktır (Türk, 2013, s. 267). Nitekim Badiou'ya göre Komün, siyaset ve devleti

birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak gören kavrayışın aksine, siyasetle devlet arasındaki ilişkileri aydınlatması açısından önemli bir deneyimdir. Komün, devlet mekanizmasını bürokratik içeriğinden sıyrarak, yeni bir yönetim mekanizması yaratmış, devletle siyaset arasındaki boşluğu adeta elle tutulur bir hale getirmiştir (Badiou, 2011d, s. 154). Bu sonuca bağlı olarak, Badiou'ya göre eğer hiç hükmünde olan bu şekilde her şey hükmüne gelebiliyorsa, “*belirişe ait yerleşik bir veri yıkıma uğramış demektir. Dünyanın tutarlılığına dayanak teşkil edenin kendisi hiçe indirgenmiştir; öyle ki, şayet varolanların aşkınsal endekslemesini dünyanın (mantıksal) temeli kabul edersek, sözcüklerin hakkını vererek şu sözleri tekrar söyleyebiliriz: Dünya temelden değişecek*” (Badiou, 2011d, s. 176). Badiou bu iddialı tespitinin ardından bugünün görevini “*devletin pençelerinden kurtulmuş, baştanbaşa siyasal bir disiplinin yaratılması*” olarak görmektedir (Badiou, 2011d, s. 177). Bu türden düşünsel ve aktif bir görevin siyasi olay vasıtası ile arayacağı bir diğer şey şüphesiz siyasi etik öznedir. Olayın ortaya çıkışının durumun içinde öngörülemez ve durumun bilgisiyle açıklanamaz olduğu hatırlandığında olayın karar verilemezlik niteliği öznenin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Olayın tanımlayıcı özelliği düşünüldüğünde, durumun mevcut bilgisi ile anlaşılır ve açıklanabilir bir nitelik taşıması, olan şeyin gerçekte bir olay olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü olan şey durumun açıklayıcı sınırları dâhilindedir. Dolayısıyla durumda bir kopuş yaratmamıştır. Durum içinde tamamen “normal” olarak adlandırılmaktadır. Oysa olan şeyin olay olarak adlandırılabilmesi için durumla hiçbir şekilde ilişkilendirilemez olması ve tümüyle durumun “anormal” hali olarak ortaya çıkması gerekmektedir. Öte yandan olayın durumla hiçbir şekilde ilişkilenebilmesi demek, “hiçbir şeyin olmadığı” anlamına gelmektedir. Tüm bu belirlemelerin ve ayrımların temel önemi, olayın karar verilemez niteliğinden dolayı bir olayın olup olmadığına karar verici olarak, öznenin kararının sürece kurucu bir rolle dâhil edilmesidir (Türk, 2013, s. 254). Badiou “*özneyi, elde bulunan bilginin bütünlüğünü bozan bir sürecin içinde ortaya çıktığı ölçüde, ‘düşünme’ olarak*” nitelemektedir (Badiou, 2009a, s. 37). Öznenin bir düşünme olarak tasavvur edilmesi Badiou'nun sıklıkla yinelediği Mallarmé'nin “her düşüncenin bir zar atımı” olduğu dizesiyle şu noktada kesişmektedir; özne, var olup olmadığı karar verilemez olan olay karşısında, bahse girmeye benzer bir düşünceyle karar almak durumundadır. Yani özne karar verilemez olana karar vererek bir risk almaktadır. Diğer bir deyişle özne, “*ortaya çıkışı olumsal olduğu gibi, varolup olmadığı da karar verilemez olan olay karşısında,*

bahse girmeye benzer bir karar almak durumundadır” (Türk, 2013, s. 254). Oysa durumun içinde olan olay ile ilişkilendirilebilecek verili bir kural veya bilgi mevcut değildir. Bu bağlamda öznenin kararının “yasadışı bir yasama” olduğu açıktır. İşte bu “yasadışı yasama”, yani “*karar verilemez olana karar verme edimi*” hakikatler etiğinin bir “*buyruğu*”dur (Türk, 2013, s. 254-255). Bu buyruğa sadakât gösteren özne etik bir öznedir ve Badiou için kahramanca bir müdahalede bulunmaktadır. Çünkü karar verilemez olanı tanıyıp adlandırarak, kendini yaratan süreci “biri olma sıfatıyla” bizzat yine kendisi başlatmaktadır. Olayı olay olarak tanımak, adlandırmak ve sadakâtle devam ederek ortaya çıktığı gibi kaybolan olay anını sabitleştirmek, hakikatler etiği bölümünden hatırlanacağı üzere “cesaret, feraset ve itidal” gerektirmektedir (Badiou, 2013c, s. 53-58- 92).

Badiou’ya göre insan hayvanı, salt doğal ihtiyaçlarını karşılamak için var olmasının dışında, düşünsel, bilimsel, sanatsal ve siyasal yaratımlarda bulunabilme imkânına sahiptir. Bu imkânın ortaya çıkması için de sadece insana özgü unsurlarla yüzleşmek gerekmektedir. Badiou bu yüzleşmeyi kahramanca bir figürle yapmaktadır. Çünkü Badiou’nun lügatında kahramanlık, insan denen hayvanın salt varlıkta sebatına karşılık gelen sınırlarını aşarak, insanlığına kavuşması anlamına gelmektedir. Badiou’ya göre hayatın her alanının teknolojik bir kıyım ve bürokratik bir gözetime maruz kaldığı günümüzde, insanların din ve inanç kökenli katledilişleri gelecek nesilleri ümitsizliğe ve “*kötünün de kötüsü bir nihilizme mahkûm*” etmektedir (Badiou, 2013d, s. 54). Bu altüst edici durumda yönümüzü kaybetmemek için Badiou, kahramanca bir figür hakkında düşünmeye mecbur olduğumuzu vurgulamaktadır. Badiou’nun özneye ithaf ettiği bu kahramanca figür “Asker” figürüdür. Ancak bu figürün “*belirli bir fikirle kurulmuş düzenli bir ilişkiyi temsil*” etmediğini belirtmek önemlidir (Badiou, 2013d, s. 57). Çünkü asker figürü, “*savaşçı biçimini almış klasik*” bir kahraman değildir (Badiou, 2013d, s. 57). Öte yandan bu figür, “*Halihazırda var olan bir yazgıyı*” sahiplenilen veya “*kendisine miras kalmış bir durumun*” temsilcisi de değildir (Badiou, 2013d, s. 57). Askerin özel bir adı yoktur ve “*Asker, anonimdir*” (Badiou, 2013d, s. 58). Başka bir deyişle “*Bir Fikir bayrağı altında birleşmiş büyük bir disiplinin bilinçli bir parçasıdır*” (Badiou, 2013d, s. 58). Badiou asker figürünün nüvesinde “*cesur ölüm ve ölümsüzlüğün oluşturduğu diyalektik*” bir birliğin var olduğunu düşünmektedir (Badiou, 2013d, s. 58). Asker figürü kendi yapısına has kolektif ve anonim cesareti sayesinde tıpkı özne gibi

ölümsüz bir şey yaratan sürecin, sadakât gösteren takipçisidir (Badiou, 2013d, s. 62).

Diğer bir deyişle Badiou'ya göre;

Sonuçta asker bir hakikatin girdabına giren insanın üç temel özelliğini içeren bir metafordur: Öncelikle, herkes için bir örnektir, evrensel bir mesaj iletir; ikincisi, bir insanın her şeyin imkânsız görüldüğü anda neler yapabileceğini gösterir, dolayısıyla yeni bir imkândır; üçüncüsü, hakiki bir fikre hizmet eden bir eylemde ölümsüz, ebedi olan şeyi ortaya koyar – için bir ölümsüzlük yaratır (Badiou, 2013d, s. 62).

Badiou'nun olay felsefesi ve hakikat kuramı, özne kavramını merkezi bir tema yapmaktadır. Badiou'nun öznesi “düşünceye yakalanan” herhangi biri olabilir. Çünkü olayın sonuçları herkese açıktır yani “*olay'ın takipçisi olmak, önceden verili bir özneyle sınırlanmaz, herkes bu olay'ın sonuçlarının düzlemine yerleşebilir*” (Türk, 2013, s. 299). Burada önemli olan öznenin kararının olayın hakikat sürecine kaynak teşkil etmesidir. Badiou'nun öznesi, verili bir durumun içindeki “birey”den kopuşa karşılık gelen kararı veren, olaya sadakât yönündeki kararına tabiyet gösteren, aktif ve yaratıcıdır (Türk, 2013, s. 299). Bu bağlamda ve çalışmanın sınırları dâhilinde Badiou'nun özne kuramına ilişkin bizi özel olarak ilgilendiren birkaç husus mevcuttur. Bu hususlardan ilki, Badiou için öznenin, “*özgür ve zorunda olan bir bireyin kendi hayvansal alt yapısının üstesinden*” gelerek, “*bir hakikatin kuruluşuna dahil*” olmasıdır (Badiou, 2015f, s. 17). Dikkate almamız yönünde bizi ilgilendiren bir diğer nokta da şudur; hakikat üreten dört alandan biri olan siyaset, kolektif bir edimdir ve bu kolektif edim içinde yer alanlar yani “*siyasallaşanlar aynı zamanda, sürecin etik özneleridir*” (Türk, 2013, s. 299). Yani siyasallaşarak, siyasetin kolektif öznesi haline gelenler aynı zamanda olaya tutarlı bir şekilde sadakât gösteren etik öznelerdir (Türk, 2013, s. 300).

Siyasi bir olayın oluş mantığını ve devamında siyasi etik özneyi evrensel terimlerle anlatan formüller geliştiren Badiou için “*meşru tutkular ve evrensel niyet taşıyan bütün yaratımlar kökünü (gerektiğinde İyi veya Güzel adıyla da anılan) Hakikat'ten alır*” (Badiou, 2015e, s. 14). Bu bağlamda siyasi hakikat bizzat kolektiflik içeren bir düşüncenin varlığına, “*insanların eylem ve fikirlerle yapmaya yetenekli oldukları şeye dayanır*” (Badiou, 2011e, s. 101). Bu dayanak, siyasi alanda tezahür eden hakikattir. Ancak Badiou'nun aksine siyasetin siyasi hakikat kavramına yabancı olduğu ve öyle de kalması gerektiğini savunan görüşler de mevcuttur. Bugün çoğunlukla kabul edilen bu eğilimin öne sürdüğü argüman “*politik sürecin hakikat*

kavramına her eklememesinin, totaliter bir haddini aşmaya doğru” gideceğidir (Badiou, 2011e, s. 140). Badiou’ya göre “*liberal sol olan*” bu argümandan çıkacak olan aksiyom, siyasette “*sadece görüşler olduğu*” sonucudur (Badiou, 2011e, s. 140). Diğer bir deyişle siyasette olan tek şey yargılar ve bu yargıları oluşturan koşullardır. Oysa Badiou’ya göre bu görüşü savunanlar sanatta ve felsefede görüşler olduğunu düşünmezler, bu savlarını sadece politik felsefeye koşullarlar. Çünkü onlara göre siyasetin konusu birlikte olmaktır. Bu nokta da siyasetin konusunu birlikte olmak olarak koşullandırmak siyaseti “*barışçıl bir uzam inşa etmek*” zorunda bırakmaktadır (Badiou, 2011e, s. 140). Badiou’ya göre bu uzamın gerçekleşmesi yani birbirinden farklı hatta zıt görüşlerin barışçıl bir uzam inşa etmesi ancak “*geçici olarak kazanacak görüşün şiddetli bir çatışmaya yer vermeden belirlenmesini sağlayan bir ‘oyun kuralı’ üzerinde (...) ağız birliği*” yapmakla mümkündür (Badiou, 2011e, s. 140-141). Badiou buradaki oyunu seçimler, “oyun kuralı”nı da açıkça oy sayımı olarak görmektedir. Oysa siyasi eylemi “*kendi başına doğrunun yanlışa karşı uzayıp giden bir mücadelesi*” olarak düşünen Badiou için siyaset kuralı belli bir oyunun yargısal sonucu değildir (Badiou, 2011e, s. 141). Dolayısıyla “*Politik bir hakikat, ‘ben haklıyım, öteki haksız diyorum’, veya ‘bu yöneticiyi sevmekte ve şu rakipten nefret etmekte haklıyım’ değildir. Bir hakikat, etkin süreci içinde var olan bir şeydir ve bu sürecin içinden geçmiş farklı durumlarda hakikat olarak ortaya çıkar*” (Badiou, 2011e, s. 142). Bu, politik süreçlerin hakikatlerden önce geldiği demek olup, öncelikle söz konusu olan hiçbir şekilde onları doğrulamak veya uygulamak değildir. Çünkü hakikatler “*politik yeniliklerin, politik sekansların, politik devrimlerin vs. üretilmesi süreci olarak gerçekliğin ta kendisidirler*” (Badiou, 2011e, s. 142). Siyasi hakikatler, Badiou için insanlığın kolektif sunumunun ne olduğuna ilişkin hakikatlerdir. Siyaset ve etik ilişkisi bağlamında ise siyasi hakikatler “*insani hayvanların, yaşamsal çıkarlarının ötesinde, adaleti, eşitliği, evrenselliği var etmek için ellerinden ne geldiğine ilişkin*” ussal bir süreçtir (Badiou, 2011e, s. 142). Ancak bu ussal süreçte Badiou’nun altını çizdiği husus, adaletin, evrenselliğin ve eşitliğin sağlaması salt kitlesel halkçı bir siyasi olaya indirgenemeyeceğidir. Bu şu anlama gelmektedir “*politik bir hakikat basit bir başkaldırı anı değildir*” (Badiou, 2011e, s. 144-145). Çünkü siyasi hakikatin nadirliği bir olayın ve fikrin nadir birleşmesinden kaynaklanır. Yani fikirsiz bir olay, siyasi bir hakikatten yoksundur. Badiou bunu şöyle ifade etmektedir siyasi hakikat “*bir fikrin koşulu altında örgütlenen bir sonuçlar dizisi*”dir (Badiou, 2011e, s. 143). Bu örgütlenmenin kaynağında, mevcut

halin kabul edilemez olduğu düşüncesi yer almaktadır. Bu fikirle kitleler ayağa kalkıp ayaklanmalıdır. Badiou kitlesel halk ayaklanmalarına içkin olayın ön politik verilerini şöyle sıralamaktadır; *“Tarihin yeniden açılışı olarak olay, hepsi kitlesel halk gösterilerine içkin olan üç işaret tarafından haber verilir; yoğunlaşma, büzüşme / kaynaşma, yerelleşme”* (Badiou, 2011e, s. 106). Badiou bu üç biçimsel özellik ile şunu vurgulamayı amaçlamaktadır; mevcut bir halin, kabul edilemez olduğu fikrinde olan kitlelerin ayaklanmalarıyla *“yeni bir hakikatin işleyişi / çalışması”* başlamaktadır (Badiou, 2011e, s. 106). Bu başlangıcı politik *“örgüt(lenme)”* olarak tanımlayan Badiou, bu örgütlenmenin bir fikrin veya bir olayın kesişiminde yer aldığı vurgulamaktadır (Badiou, 2011e, s. 106). Burada fikir *“bir politikanın tarihsel evrimi / gelişimi (devenir) olacak şeyin bir tür tarihsel yansımını (projection) ifade”* etmektedir (Badiou, 2011e, s. 107). İşte Badiou’ya göre bir siyaset mevcut halin kabul edilemez olduğu noktada ayaklanmayla bir varolmayı varoluş biçimine taşımaktadır. Bunu yapmak için de *“bir Fikrin ışığında, örgütün kendi içinde tarihsel ayaklanmanın yaratıcı gücünü oluşturmuş olan şeyin izlerini muhafaza etmesi gerekir: kaynaşma / büzüşme, yoğunlaşma ve yerelleşme”* (Badiou, 2011e, s. 108). Badiou’ya göre *“Bir dünya, bu dünyayı dolduran tüm varlıklara her zaman varoluş yoğunlukları atfeder. Bunların varlığı açısından, bu dünyanın olduğu haliyle kendilerine zayıf, hatta ihmal edilebilir sayıda varoluş atfettiği insanlar başkaları karşısında ilkece eşitlik durumundadır”* (Badiou, 2011e, s. 111). Başka bir deyişle *“Her dünyada, (var) olan, ama dünyanın kendilerine asgari bir varoluş yoğunluğu yüklediği varolmayan varlıklar vardır”* (Badiou, 2011e, s. 112) Badiou’nun bu söylemine verilebilecek en iyi örneklerden biri *“Biz hiçbir şey olalım!”* diyen proleterlerdir (Badiou, 2011e, s. 111). Burada kuşkusuz kastedilen varlık bakımından bir hiçlik değildir. Daha ziyade bu dünyanın örgütlenmesinin kendileri açısından bir varolmayan yarattığıdır; *“(…) eğer hiç olduklarını söylüyorlarsa, bu varlıkları bakımından değil, (...) bu dünyanın örgütlenmesinde kendilerine tanınan ve onların dünyada neredeyse varolmayanlar olarak var olmasına neden olan varoluş yoğunluğu açısından”* (Badiou, 2011e, s. 111-112). İşte mevcut durumun kabul edilemezliği halinde Badiou için *“Tarihsel bir ayaklanma; her zaman bir olay niteliğinde olan eşit-olmanın”* bir yükselişine karşılık gelmektedir (Badiou, 2011e, s. 112). Diğer bir ifadeyle burada varoluş yoğunluğuna dayanan yargı yargılanmakta, tarihsel ayaklanma bu yargılamayı olanaklı kılan bir an yaratmaktadır. Bu bağlamda yoğunlaşmanın varoluş kategorisiyle ilgili olduğu

söylenbilir (Badiou, 2011e, s. 112). İşte siyasi olay bu varolmayı, hakiki bir varoluşa doğru yol aldırırken, dünyanın değişiminin ya da tarihin bir uyanışının ilk biçimleri de görünmeye başlar. Badiou “*olayda görünür olan ama geleceği henüz kaydedilmemiş olan*” dünyanın değişimin veya tarihin uyanışının bu biçimlerini yoğunlaşma olarak görmektedir (Badiou, 2011e, s. 113). Kaynaşma ise “*varoluşun farklı yoğunluklarının dağılımıdır, (...) durum kendi kendinin bir tür temsilinde, bütünlük durumunun metonimisinde kaynaşır / büzülür*” (Badiou, 2011e, s. 113). Yerelleşme de “*insanların kendi yazgılarını isteme kapasitelerinin görünür olduğu, simgesel olarak anlamlı yerler inşa etme*”sidir (Badiou, 2011e, s. 113). Badiou’nun burada kastettiği görünürlüğün, medya görünürlüğü “*yani iletişim diye adlandırılan şeye indirgenemez olduğunu*” belirtmek gerekmektedir (Badiou, 2011e, s. 113). Burada görünürlük Badiou’ya göre “*içkin bir normdur, (...) evrensel bir sesleniştir*” (Badiou, 2011e, s. 113).

Badiou’nun “yoğunlaşma, büzüşme / kaynaşma, yerelleşme” kavramlarının önemi, varolmayanın varlığını, var olan olarak ortaya çıkartmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle yoğunlaşmayla; bu dünya düzeninin gerçekte var olmasına karşın varolmayan kategorisi yarattığı vurgulanmaktadır. Yerelleşme ile varolmayanın aşılması yönünde dünyada evrensel adaletin görünür kılınmasını olumlama fikri kastedilmektedir. Tüm bunların olması için de yerelleşmenin yani “*binlerce hatta milyonlarca kişi olursa bile, kaslarını göstermekten ziyade yerin simgesel hakimi haline*” gelmesinin önemi belirtilmektedir (Badiou, 2011e, s. 113-114). Varolmayanın varlık kazanması ve bu bağlamda evrensel adaletin görünür kılınması kuşkusuz etik kaynaklı bir mesele olduğu kadar siyasi hakikatin de tezahürüdür. Bu noktada artık siyasi hakikatin ne olduğuna yönelik biçimsel bir tanımlama vermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Badiou’ya göre siyasi hakikat “*yoğunlaşma, kaynaşma / büzüşme ve yerelleşmeyi, kimliksel bir nesnenin ve ayırıcı adların yerine, olayın ölçüsünü vermiş olduğu türsel gücün gerçek bir sunumunu koyabilecek derecede muhafaza eden bir olayın – tarihsel bir ayaklanmanın – [kitlesele halkçı bir olayın] örgütlü ürünüdür*” (Badiou, 2011e, s. 131). Siyasi hakikatin bu biçimsel tanımlamasını, kolektif özneliğin bir eylemi haline getirecek olan başka bir deyişle “*zamansal tüm baskıların bekçisi olan devletin*” muhafazakâr gücüne karşılık verecek olan; bir Fikrin, İdeanın ışığıdır (Badiou, 2011e, s. 115-116).

Siyasi olay, siyasi hakikat ve siyasi etik özne başlığı altında irdelenen hususları Badiou'nun siyaset ve etik görüşü çerçevesinde değerlendirmek gerekirse; öncelikle Badiou da siyasetin, tikel ve kişisel çıkarlardan uzak eşitlikçi, kolektif bir düşünce olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. Ancak Badiou'ya göre yeni bir şeyin yaratımını açığa çıkararak ve yaşamın yeni bağlarını kurmaya yönelik bu kolektiflik bir parti tarafından kurulamaz (Badiou, 2011d, s. 83). Çünkü bu kolektif düşüncenin edimi, tikelliklerin yerine evrenseli öncelemektedir. Hakikatler etiğinin ilkeleri bu öncelemenin kalkış noktasıdır. Badiou'nun siyaset ve etik görüşü, bir İdeanın ışığı altında mevcut halin kabul edilemezliğini, durumun mantığını ve düzenini kökten değiştirmeyi hedeflemektedir. Bu hedefi şekillendiren de olay kavramıdır. Olayın oluş mantığı her ne kadar belirli bir bölgede belirli çıkarlara dayanan tikel bir duruma dayansa da ilkeleri bayağı salt kaba çıkardan uzak, “çıkara gözetmeyen bir çıkar olarak” herkese yöneliktir (Badiou, 2013a, s. 27). Çünkü Badiou'nun siyasi düzen tasavvuru devletin gücüne yönelik belli bir ölçütün olay sonrası oluşturulmasına karşılık gelmektedir (Badiou, 2005, s. 145). Olayın bu özelliği herkese düşüncenin potansiyel militanları olma imkânı tanımaktadır. Dolayısıyla verili duruma değil, olay kavramına dayanan hakiki siyaset, İyi temellendirilmiş hakikate dayanan bir felsefenin ta kendisidir; “yani insanların bir araya gelmiş çokluğunu sınıksız kavramasını” sağlayan bir düşüncenin “kolektif varoluşu” ve “kendi için hakikate varmış topluluktur” (Badiou, 2013a, s. 27). Bu tasavvurun potansiyel bir sürekliliğe taşınması için de bir İdeamızın olması gerekmektedir.

3.4 Özgürleştirici Etik Siyaset: Alain Badiou'da Komünizm İdeası

Badiou'ya göre kendi hakikatini gerçekleştirerek, kolektif varoluşunu kuran bir toplum olmak için bir ideamızın olması gerekir. Öte yandan neden bir İdeamızın olması gerektiğini şu soruların cevabında aramak da mümkündür; dünya baş döndürücü bir hızla değişirken bu değişime ayak uydurmaya çalışan insana neler oluyor? Bu değişim ve hız bize ne anlatıyor? Yani insan “yarı büyülenmiş yarı harap olmuş halde neye tanık” oluyor? Bu değişimin hızından “yorgun düşmüş bir dünyanın ne olursa olsun sürüp gitmesine mi? Utkulu genişlemesine maruz bulunduğumuz aynı dünyanın” bunalımına mı? (Badiou, 2011e, s. 9).

Badiou'ya göre bu sorulara “dünyanın efendileri” dediği, “ağır başlı bankacılar”ın, “önde gelen medyatik kişiler”in, “fabrika ve emlak sahipleri”nin, “uluslararası topluluğun sözcüsü, işi başından aşkın başkanlar”ın, “politikacılar”ın, “büyüme ekonomistleri”nin, “her türlü krizin uzmanları”nın, “verim hesaplamacıları”nın yani özetle kendilerini “sıradan insanlar olarak kabul etmemeye özen” gösteren insanların verdiği cevap açıktır (Badiou, 2011e, s. 9-10). Hepsi, dünyanın bu değişim hızına, “cezasının yıkım ya da ölüm olmaması için” ve en çok da mutlu olmak için ayak uydurmamız gerektiğini, aksi takdirde “bu gidişat içindeki dünyada, kendi gölgemizden başka bir şey olmayacağımızı”, dolayısıyla mutsuz olacağımızı söylüyorlar (Badiou, 2011e, s. 10). Başka bir deyişle, dur durak bilmez bir rekabet içinde, mutlu olmak adına “kaçınılmaz ıstırapları gık bile demeden kabul ederek, enerjik bir biçimde angaje olmamız gerektiği”ni söylüyorlar (Badiou, 2011e, s. 10). İşte Badiou'nun bu noktada ki temel meselelerinden biri; insanın kendisi için en iyi yaşam biçiminin ne olduğunu, kendisini gerçekten mutlu yapan şeyi, günümüzde durup düşünmeye zaman bulamadığı ve genellikle hızına yetişemediği, kapitalist bir dünyanın içinde özüne yabancılaşmış bir halde aramakta oluşudur. Badiou'nun gözünden mevcut durum içinde bu şekilde bir arayışın anlamı, insanı “olan”a olduğu haliyle tekrar mahkûm etmekten başka bir şey değildir (Badiou, 2015d, s. 51-66). Badiou bu mahkûmiyeti şöyle bir anekdotla açıklamaktadır; “Hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan büyük bir bilgelik geleneği, insanın gerçeklikleri kendi arzusuna uydurmaktan ziyade, arzularını gerçekliklere uydurması gerektiğini söyler” (Badiou, 2015d, s. 51). Bu bakış açısından, aynı günümüzde olduğu gibi gerçeğin “adeta bir kader” ve insan için en yüksek mutluluğun ise kaçınılmaz olanın dinginliğine rıza göstermek olduğu açıktır (Badiou, 2015d, s. 51). Bu açıklıkta kapitalizmin ve onun gölgesindeki demokrasinin tanımladığı mutluluk da çoğu zaman, insanın bireysel çıkarlarına hizmet eden küçük gündelik tatminlerden oluşmaktadır. (Badiou, 2015d, s. 12). Başka bir deyişle günümüzün mutluluk göstergesi, hatırlanacağı üzere aslında Badiou'nun eleştirerek atıfta bulunduğu “demokratik insan tipi”nin sadece kendi haz ve çıkarlarını düşünmesine karşılık gelmektedir. Oysa bunun mutlulukla nasıl bir ilgisi olduğunu anlamak, Badiou için zordur. Çünkü Badiou için mutluluk, insan hayvanın bireysel küçük çıkarlarının peşine koşarak bunları elde etmesi değildir. Tam aksine mutluluk, etik anlayışından hareketle insanın, “biri” olma sıfatıyla, kendi varlığını aşmayı nasıl sürdüreceğini düşünmesi ve bu bağlamda “sonluluğun kesintiye uğramasının

olumlayıcı deneyimi”ni yaşamasıdır (Badiou, 2013c, s. 58; 2015d, s. 16). İnsanın bu deneyimi yaşaması için de sıradan gözlemleri ve kanaatleri takip etmeyip, “*Özneyi dünyaya dair yepyeni bir vizyona*” çağıran bazı hakikatlere kulak vermesi, evrenseli düşünmesi gerekmektedir (Badiou, 2015d, s. 51). Çünkü Badiou için kalıplaşmış değer yargılarının dışına çıkmak, “*bazı hakikatlere kulak vererek düşünmek*”, sanıldığı kadar “*verimsiz veya beyhude bir alıştırma değil*”, hakiki bir siyaset ve etik anlayışın temelidir (Badiou, 2015d, s. 16). Çünkü Badiou’ya göre “*öznenin mutlulması, (...) bizzat kendi içinde, muktedir olduğunu bilmediği bir şeyi yapabilme kapasitesine sahip olduğunu keşfetmesinde yatar*” (Badiou, 2015d, s. 65). Bu noktada Badiou için, siyasi olarak özgürleşmeyle, “*kendi-nde başkası-hâline-gelme anlamında*” başkalaşmayla ya da olay sonrası bir süreçte özneleşmeyle, mutluluk arasında yakın bir ilişki olduğu söylenebilir (Badiou, 2015d, s. 65). Bu değerlendirmeyi siyaset ve etik ilişkisi çerçevesinde yorumlamak gerekirse de şöyle denilebilir;

Mutluluk her bir kişinin tatminine ilişkin bir olanak değildir. Mutluluk herkesin tatmin olduğu iyi bir topluma dair soyut bir fikir değildir. Mutluluk, zorlu bir görevin özneliğidir: Bir olayın sonuçlarıyla baş etmek ve dünyamızdaki yavan ve kasvetli varoluşun altında, olumlayıcı gerçek – ki bu dünyanın yasası bu olumlayıcı gerçeğin gizli olumsuzlanmasıdır – tarafından sunulan aydınlık olanakları keşfetmektir. Mutluluk, dünyanın bakış açısından imkânsız olan bir şeyin güçlü ve yaratıcı varoluşundan zevk almaktır (Badiou, 2015d, s. 66).

Bu söylemden Badiou’nun mutluluk ile tatmin arasında kesin bir ayrım yaptığı açıktır. Badiou tatmin olmayı, insanın bireysel çıkarlarının, dünyanın ona sunduklarıyla uyum içinde olması olarak tanımlamaktadır. Yani Badiou’ya göre tatmin, “*dünyanın yasaları ve ben ile bu yasalar arasındaki ahenkle belirlenmiştir*” (Badiou, 2015d, s. 64). Sonuçta dünyayla gayet iyi bütünleştiğimizden emin olduğumuzda tatmin duyarız. Ancak tatmin, dünyanın mevcut haline uyum göstermekten başka bir şey yapmayan insanı, olmaya muktedir olduğu hakikatin ölümsüz öznesi yapmaz. Bu nedenle Badiou için tatmin; “*aslında öznel ölümün bir biçimi*”dir (Badiou, 2015d, s. 64). Oysa Badiou, bir özgürleşme sürecinde mutluluğu “*tatminin diyalektik olumsuzlanması*” olarak görmektedir (Badiou, 2015d, s. 64-65). Çünkü Badiou’ya göre “*Mutluluk olumlamanın, yaratımın, yeniliğin ve türeyimselliğin tarafında yer alır*” (Badiou, 2015d, s. 65). Bu bağlamda günümüzde çok sayıda insan, mutluluk ile tatmin olmayı eş tutmakta, mutlu olmak için de kendi çıkarları doğrultusunda yaşamının dışında bir alternatifi olmadığını düşünmektedir. Oysa Badiou’ya göre gerçek anlamda mutlu olmak için, tatmin olmayı, mutlu

olmaktan ayırt ederek, günümüz siyaset anlayışının kişisel çıkarları önceleyen “*ideasız yaşamın*” şeklinde tercüme edilebilecek buyruğuna karşı koyma cesaretini göstermemiz gerekmektedir (Badiou, 2011d, s. 59). Çünkü yaşadığımız dünya kendini mümkün dünyaların en iyisi olarak sunmakta ve metaların, paranın boyunduruğu altında özel çıkarlara hizmet eden bir mutluluk anlayışı yaratmaktadır. Böyle bir kurguya itiraz eden Badiou’nun cevabını aradığı soru şudur; “gerçek anlamda mutlu olmak için dünyayı nasıl değiştirmeliyiz?” (Badiou, 2015d, s. 65).

Yanıt şu olabilir: yerel bir olayın sonuçlarının öznel bir parçası hâline gelerek. Aynı zamanda şunu da söyleyebiliriz: Bir olaya sadık kalarak, özgürlük ve disiplin arasında bir denge kurarak, tatmin diktatörlüğüne ve ölüm itkisi iktidarına karşı bir zafer olan mutluluğun yeni bir biçimini icat ederek. Mutluluğun değişim sürecinin önceden belirlenmiş amacı değil bizzat sürecin yaratıcı özneleşmesi olduğunu deneyimlediğimiz zaman biliriz ki bir dünyada bir şey değişmektedir (Badiou, 2015d, s. 65).

Badiou’nun bu soruya verdiği cevap, siyaset ve etik kavramlarını birbirinden ayırt etmeksizin bir arada düşündüğüne ilişkin güzel ve önemli bir örnektir. Öte yandan bu bakış açısına göre insanın gerçekten mutlu olması için dünyayı değiştirecek tek şey, “*eşitliğin hüküm sürdüğü, herkes için yaşanabilir o ortak alana ışık*” tutan, etik düşünen, özgürleştirici siyasettir (Badiou, 2011d, s. 21). Badiou’ya göre ancak böyle bir siyaset kolektif adaletin yeni siyasi olanağının yaratılmasını sağlayarak insana gerçek mutluluğu getirir. İşte her şeyden önce bugünkü dünya düzeninin insana gerçekmiş gibi sunduğu o sahte mutluluktan kurtulmak için ve dünyayı değiştirmek için “*bir İdeamızın olmasına cesaret etmeliyiz*” (Badiou, 2011d, s. 58). Badiou bu noktayı kendi cümleleriyle şöyle ifade etmektedir; “*İdeasız yaşa buyruğunu 1968’deki gibi reddedelim. İçimdeki filozof sizlere Platon’dan beri sürekli yinelenmekte olan son derece basit bir şeyi söylüyor. Sizlere bir İdea ile yaşamamız gerektiğini ve asıl politikanın buna inanmakla başlayacağını söylüyor*” (Badiou, 2011d, s. 59).

Badiou’ya göre İdea “*Platon’un bize eidos ya da idea veya çok daha kesin söylemek gerekirse İyi İdeası üzerinden aktarmaya çalıştıklarının çağdaş biçimde yeniden ele alınması anlamına gelir*” (Badiou, 2011d, s. 181). Bize İdeasız yaşamamızı buyuran çağdaş demokratik materyalist düsturun aksine Badiou’ya göre “doğru yaşam”, “mutlu yaşam” bir İdeaya göre yaşamaktır ve bir İdea, bizim tasavvur dahi edemediğimiz olasılıkların olanağını içinde barındırmaktadır. “*İdea*

gerçek ile simgesel arasında işleyen bir düşünmedir. Bireye daima olay ile olgu arasına yerleşen birşeyler sunar” (Badiou, 2011d, s. 193).

Badiou için İdea gerçek üzerinde etkinliği olmayan ve zihnimizde akılcı hedefleri sabitleyen bir düzenleyici midir? Yoksa adım adım eylemle gerçekleştirilecek devrim sonrası yeni bir devlet programı mıdır? Ya da bir ütopya mıdır? Badiou’ya göre bu ve bunun gibi sorular ya da tartışmalar bir yere varmaz çünkü *“İdeanın öznel işleyişi basit değil bileşik bir süreçtir. İdeanın mutlak gerçek koşulu hem siyasal özgürleşmenin gerçek sekanslarının varoluşunu içerir hem de simgeselleşmeye elverişli tarihsel olguların bir yelpazesini sunar. İdea nezdinde olay ve olayın politik sonuçları olgulara indirgenemez”* (Badiou, 2011d, s. 193). Çünkü Badiou’ya göre olgu devletin varlığının sonuçlarıdır. Oysa hakikat prosedürü ve hakikat *“Bir olayın sonuçlarının belli bir durumda (ya da dünyada) süregiden”* düzenlenişidir (Badiou ve Žižek 2011, s. 19). Bu nedenle İdea gözetiminde olayın siyasi sonuçlarının olgulara indirgenmesi, hakikat prosedürünü, devletin yasalarına tabi kılmak anlamına gelir ki bu hakikat prosedürünün işleyişine ve Badiou’nun siyasi olay kavramına aykırıdır (Badiou, 2011d, s. 190). Badiou’ya göre *“Bir İdea her zaman yeni bir hakikatin tarihsel olarak mümkün olduğunun olumlanmasıdır”* (Badiou, 2011d, s. 200). Bu olumlama olanaksız olarak görülenin olanaklılığa doğru zorlanmasıdır ve devletin iktidarından sıyrılmakla mümkündür. Çünkü Badiou *“Olası olanakların olasılığını açıkça sınırlayan kısıtlayıcı ağ sistemlerini [système des contreints], ‘Devlet’ [Etat] ya da ‘durumun durması’ [état de la situation] şeklinde”* adlandırmaktadır (Badiou, 2011d, s. 190). Öte yandan devletin verili bir durumu gerektirdiğini ve mümkün olanla olmayan üzerine biçimsel bir belirleme yaptığını belirten Badiou’ya göre devlet o verili durumun kendine has olanaksızlığını tanımlamaktadır. Bugün devleti oluşturan olası politikalar kapitalist ekonomi, anayasal devlet şekli, mülkiyet, miras, ordu veya polisten ya da bunlar hakkındaki kanunlardan oluşmaktadır. Oysa bir İdeaya sahip olmak demek bu sayılan olası politikalardan ve özel çıkarlardan kurtulmuş bir dünya düşüncesine sahip çıkmak demektir. Öte yandan bir İdeamızın olmasına cesaret etmek demek, mutlu olmak için dünyanın düzeninin değiştirilebileceğine yönelik bir olasılığı cesaretle olumlamak demektir ki bu nokta Badiou için hem siyasi bir erdem dolayısıyla etik bir meseledir, hem de gerçek siyaset bu olumlamaya inanmakla başlamaktadır (Badiou, 2011d, s. 58-190-200). Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta da İdeanın işleyişinin

durumdan şiddetle bir kopuşu ifade eden ve öznenin ortaya çıkma potansiyelini içinde barındıran bir olayla başladığıdır. “*Olayın duruma içkin veyahut dünyanın aşkınsal kurallarına bağlı bir olasılığın gerçekleşmesi olmadığını*” anlamak önemlidir (Badiou, 2011d, s. 190). Çünkü olayın durumun normal düzeninden radikal bir kopuş olduğu hatırlandığında Badiou için etik düşünen özgürleştirici siyaset, iktidara ve devlete havale edilemez. Aksine bu türden bir siyaset ancak devletin ve yasaların ortadan kalkışında aktif olmaya devam ederek gerçekleşir. Bu nedenle Badiou için etik düşünen özgürleştirici siyaset “*bütünleşmiş halkın bağrında örgütleyicidir, örgütleyici olmaya devam edecektir; devletin ve yasalarının ortadan kalkışında aktiftir, aktif olmaya devam edecektir*” (Badiou, 2010a, s. 23).

Etik düşünen özgürleştirici siyasetin, devleti oluşturan sistemlere karşı radikal bir mücadeleye karşılık gelmesini Badiou “*tarihin uyanışı*” olarak nitelendirmektedir. Burada tarihi uyandıran şüphesiz Badiou’nun söylemiyle “*kapitalizm ve onun politik uşakları değildir, tabii eğer ‘uyanış’la, hedefi kurulu düzenden gerçekten çıkmak olan, aynı anda hem yıkıcı hem de yaratıcı bir kapasitenin su yüzüne çıkışını anlıyorsak*” (Badiou, 2011e, s. 29-30). Yani tarihin uyanışını aramamız gereken yer ve onu uyandıran “*kapitalizmin barbar muhafazakarlığının ve onun çılığına dönmüş gidişatını korumaya çalışan tüm devlet aygıtlarının gözü dönmüşlüğü*” değildir (Badiou, 2011e, s. 30). Bu yeniden uyanma ancak kurulu mevcut düzenden gerçekten mutlu olmak için kurtulmak isteyenlerin uyanışdır ve böyle bir uyanış düşüncesinin adı “*komünizm İdeası*”dır (Badiou ve Žižek, 2011, s. 15).

Komünizm İdeasını savaşa, yıkıma ve teröre indirgemeyen Badiou için bu İdea bireylerin birlikteliğine dayanan yeni bir kolektif biçimlendirmenin siyasi inşasıdır (Badiou, 2011b, s. 246). Badiou’ya göre burada “*komünist tipte politikanın, politik problemlere çözümler aranması olduğunu savunmak asli önemdedir. Komünist tipte politika için bir faaliyettir, paylaşılan bir Fikir altında icra edilen bir faaliyettir, yoksa, ekonomi ya da devletin hukuki biçimciliği gibi dış zorlamalar tarafından belirlenmiş bir faaliyet değil*”dir (Badiou, 2011b, s. 246). Yani Badiou için “*Komünizm fikri yoksa, özgürleşmenin siyasal öznesinin gerçekliği de yoktur, dolayısıyla tam anlamıyla özgürleşme siyaseti de yoktur*” (Badiou, 2012a, s. 12). Başka bir deyişle Badiou’ya göre komünizm İdeasını ütöpik görüp yadsıyanlar, bugünün iktidarlarının hizmetine girip yanılanlardır. Çünkü Badiou için “*Komünizm*

ütopyayla taban tabana zıttır” ve “imkânsızlık olarak kavranan gerçeğin hakiki adıdır” (Badiou ve Roudinesco, 2013, s. 40).

Oysa Komünizm İdeası günümüzde şu propaganda çerçevesinde değerlendirilmektedir;

Sosyalist rejimler utanç verici despotizmler, kanlı diktatörlüklerdir; devlet düzeni olarak bu tip sosyalist bir “totalitarizme” karşı çıkılmalıdır, şüphesiz temsili demokrasinin de eksikleri vardır ama iktidarın en ehvenişer biçimidir o. ABD’nin merkezi ve garantörü olduğu “hür dünya”nın değerleri, felsefesi ve ahlaki yüceltilmelidir (Badiou, 2011d, s. 7).

Bu anlayışın argümanı; Komünizm İdeasının her yerde başarısızlığa uğramış mücrim bir ütopya olarak şiddet ve terör yarattığıdır. Oysa terör her zaman Fikirden uzaktır. Çünkü terör, Fikir ile durum sınırında yer alan siyasi bir problemi tartışmaz, tam tersine problemle beraber, Fikirle kurulan kolektif ilişkiyi yutan bir durum ortaya koyarak sadece görünüşte çözümler yaratıp, problemleri güç ve zor yoluyla çözüme ulaştırmayı hedefler. Terör bu anlamda aslında sorunların örtbas edilmesinden başka bir şey değildir (Badiou, 2015a, s. 20). İşte bu çerçevede terör ile Fikir arasında doğru ayrımlar yapılması komünizm İdeasının anlaşılması açısından önemlidir. Aksi takdirde karşımıza komünizm İdeasının “*yerini özgürlük kültü (öncelikle yatırım yapma, mülk edinme, zenginleşme özgürlüğünü kapsar ve bilim maddiyatın da garantisidir) ile İyi’nin bir kurban olarak temsilini biraraya getiren ‘insan hakları’ kültürüne*” bırakması gerektiği iddiası çıkmaktadır (Badiou, 2011d, s. 8). Bu argümana karşılık Badiou komünizmi, hem komünist devletin hem komünist partinin hem de terörün ve totalitarizmin ötesine geçecek biçimde radikal özgürleşme projelerini ifade etmek için rehabilite eden bir yaklaşımla ele almaktadır. Çünkü komünizm “*Platon’dan beri bir filozofa yaraşan tek siyasi İdea olduğunu öne sürerek radikal felsefe ve siyaset arasındaki güçlü bağın yeniden etkin hale getirilmesinin yolunu*” açmıştır (Badiou ve Žižek, 2011, s. 9). Böylece komünizmi bir İdea olarak işlevsel hale getirmeyi hedefleyen Badiou, komünizmin hem anti-kapitalizm olarak algılanmasını engellemekte, hem de komünizmi eski mirasından bağımsız bir proje olarak ele alan siyasi bir düşünceye davet çıkartmaktadır (Hallward, 2011, s. 131-132). Badiou’nun komünizm İdeasını olumlayan düşünceleri şöyledir;

Komünist hipotez doğru hipotez olmayı sürdürüyor; daha önce de söylediğim gibi başka bir hipotez görmüyorum. Bu hipotezin terk edilmesi gerekiyorsa kolektif eylem düzeninde

yapmaya değer bir şey yoktur. Komünizmin perspektifi olmaksızın, bu İdea olmaksızın, tarihsel veya siyasal gelecekte filozofun ilgisini çekecek bir şey yoktur. Herkes kendi özel işine bakabilir, bir daha da bunun sözünü etmeyiz... Ama bu İdea'ya tutunmak, bu hipotezin varlığına tutunmak, bu idea'nın mülkiyet ve devlete odaklanan ilk sunum biçiminin olduğu gibi korunması gerektiği anlamına gelmiyor. Aslına bakarsanız, felsefi bir iş olarak, hatta bir görev olarak da diyebiliriz, bize düşen, bu hipotezin varlık bulacağı yeni bir varoluş biçimine katkıda bulunmaktır. Bu hipotezin doğurabileceği siyasi deney biçimi anlamında yeni (Badiou'dan Aktaran Žižek, 2011, s. 239).

Badiou'nun komünizm İdeasına ilişkin bu sözleri, komünizmin de aynı hakikatler etiği anlayışındaki gibi Kant izleğinde düzenleyici bir İdea olduğu şeklinde yorumlanarak, eleştirilmiştir (Lotta, Duniya ve K.J.A., 2014, s. 42). Ancak Badiou bu eleştirilere şöyle cevap vermektedir;

Komünizmin sadece bir fikirden, bir tür ütöpic idealden ibaret olduğunu söylemek istediğimi sananlar var. Beni Marksist materyalizmi bırakmakla, Kant'a dönmekle suçlayanlar oldu. Kant'a göre, (...) aklın fikirleri vardır. Bu fikirlerin deneyimde hiçbir şekilde kurucu güçleri yoktur, bu nedenle de nedensellik ve zorunluluk gibi deneyim kategorileri değildirler. Bu kategorilerin kaynağı "idrak"tır, yani bilme olanağını hazırlayan öznel yeti; fikirlerin kaynağı ise farklıdır: Kant'ın "akıl" adını verdiği yeti. Aklın da deneyim üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur; bilme olanağını şart koşmaz akıl. Ona ait fikirlerin işlevi salt düzenleyicidir. Deneyimin sunduğu gerçek bir bilginin mecrası olmasalar da bu fikirler, deneyime sorulmasında yarar olan soruların ifade edilebilmesi için birtakım kurallar ve perspektifler koyarlar (Badiou, 2012a, s. 11).

Badiou'nun bu açıklamasından komünizm İdeasının Kant perspektifinde düzenleyici bir fikir olarak okunması durumunda İdeanın elinden gelen tek şeyin rasyonel tercihlere bir çekidüzen vermek ve yol göstermek olacağı açıktır (Badiou, 2012a, s. 11-12). Bu durum da İdeayı fiili siyasal pratik içinde güçsüz bırakmakla kalmayacak öte yandan "*eşitliği a priori bir norm aksiyom olarak alan 'etik bir sosyalizm' hayaletini*" uyandırması mümkün bir olumlama yaratacaktır. Bu nedenle komünizm İdeasının, Kantçı bir şekilde okunmaması önemlidir. Komünizm İdeasının daha çok "*komünizm ihtiyacını doğuran bir dizi toplumsal karşıtığa somut olarak atıfta bulunmayı sürdürmek*" olarak kavranması gerekmektedir (Žižek, 2011, s. 239).

Badiou Komünizm ideasının işlemlerini, siyasal bileşen, tarihsel bileşen ve öznel bileşen olmak üzere üç temel bileşene koşullamaktadır. Siyasal bileşen; siyasi bir olay bağlamında, ampirik düzeyde dahi bireye indirgenemeyen bir öznenin varoluşunu kurarak, siyasi bir hakikatin tezahürünü sağlamaktadır. Tarihsel bileşen ise hakikatin tarihsel boyutuyla ilgilidir. Bu boyut, bir hakikatin kendisinden önce yaratılmış diğer hakikatler üzerindeki geriye dönük etkilerini içermektedir (Badiou, 2011d, s. 181-183). Çünkü "*siyasal olayların tarihlemelerinin de gösterdiği gibi*

insanlığın genel devinimi içinde hakikat prosedürlerinin yerel, uzamsal, zamansal ve antropolojik dayanakları vardır” (Badiou, 2011d, s. 183). Son olarak öznel bileşen ise bireyin ya da insan hayvanın öznenen net bir biçimde ayırt edilmesine ilişkindir. Öznel bileşen ile özne olmaya karar vererek, siyasal hakikat prosedürünün bir militanı olma olanağı kastedilmektedir (Badiou, 2011d, s. 184). Badiou, öznenin bu kararını ve iradesini öznelleştirme olarak adlandırmaktadır (Badiou ve Žižek, 2011, s. 15). *“Daha genel bir ifadeyle, öznelleştirme, bireyin kendi varoluşu ve bu varoluşun yaşandığı dünya bağlamında bir hakikatin durduğu yeri belirleme sürecidir”* (Badiou ve Žižek, 2011, s. 15). Bu bağlamda Badiou’nun İdea olarak adlandırdığı komünizm, hakikat prosedürüyle, tarihsel aidiyetle ve bireysel özneleşmeyle mümkün olan ve bu üç temel bileşenin bütünlüğünü gerektiren bir kavramdır (Badiou, 2011d, s. 184-185). Badiou’nun komünizm İdeasına ilişkin bu üç temel koşullamasının birey için anlamı şudur; birey tekil bir hakikat sürecine katılma kararıyla yani hakikat bünyesine dâhil olma kararıyla kendini özne olarak kurmakta, *“Tarih(in) hareketine”* katılmaktadır (Badiou, 2011d, s. 185). Badiou, komünizm sözcüğünün yaklaşık iki yüzyıldır özgürleşme siyasetlerinin ya da devrimci siyasetin en önemli İdeası olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda komünist olmak şüphesiz komünist bir militan olmaktır. Komünist bir militan olmak demek aynı zamanda *“bütün bir insanlığın Tarihsel yöneliminin milyonlarca aktöründen biri olmak”* demektir (Badiou, 2011d, s.185). Badiou bu noktayı şöyle açıklamaktadır; *“Özneleşme, Komünizm İdeasının bileşenlerinde kısmi aidiyeti politik prosedüre ve insanlığın kolektif özgürleşmesine doğru yürüyüşün uçsuz bucaksız simgesel alanına bağlıyordu. Bir Pazar yerinde bildiri dağıtmak aynı zamanda tarih sahnesine çıkmak demektir”* (Badiou, 2011d, s. 185).

Badiou’nun bu söyleminden neden komünizmin sadece siyasi bir anlama sahip olmadığı açıktır. Çünkü bu üç temel bileşenin işlettiği komünizm İdeası Badiou için siyasi bir anlama sahip olmasının yanı sıra aynı zamanda özneyi kuran ve tarihselliği de içeren bir kavramdır. Başka bir deyişle komünizm, bireyin özneleşmesini destekler ve özneyi, siyasal hakikatin bir prosedürü olarak tarihselliğe bağlar. Ancak Badiou’ya göre komünizm salt tarihsel bir kavram da olamaz (Badiou, 2011d, s. 185-186). Çünkü Badiou için *“etkin politik prosedür olmadan Tarih boş bir simgesellikten ibarettir”* (Badiou, 2011d, s. 186). Öte yandan komünizm sadece öznel veya ideolojik bir kelime olarak da anlaşılmamalıdır. Çünkü Badiou’da

özneleşme, bireyin tekil bir siyasi sürece yani bir hakikat bünyesine dâhil olmasının belli açılardan tarihsel bir karar da olduğunu anlama olanağı yaratmakta, özneyi “*Siyaset ile Tarih ‘arasında’, tekillik ile bu tekilliğin simgesel bir bütünlüğe yansıtılması arasında*” konumlandırmaktadır (Badiou, 2011d, s. 186). Bu öznenin, komünizm İdeasını işleme sokan maddi bileşenler ve simgeleştirmeler olmaksızın bir karar statüsüne ulaşamayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla komünizm bir İdea statüsüne sahiptir çünkü bu maddi bileşenler ile simgeleştirmeler birleştiğinde siyasi özneleşme içeriden işlemeye başlar. Böylelikle komünizm terimi hem siyasetin hem tarihin hem de ideolojinin bir sentezini ifade eder. Bu nedenle Badiou komünizmi, bir kavramdan ziyade “*bir faaliyet (operation) olarak*” kavramının daha isabetli olduğunu belirtmektedir (Badiou ve Žižek, 2011, s. 16). Bu noktada komünizm İdeasının siyasi, öznel ve tarihsel bağlamda biçimsel bir tanımlamasını yapmak gerekirse şöyle denilebilir “*Komünist İdea ancak birey ile siyasi prosedür arasındaki sınırdaki, siyasetin tarihsel bir izdüşümüne dayanan o öznelleştirme ögesi olarak var olur. Komünist idea, bireyin siyasi Özne oluşunun, ayrıca ve aynı zamanda Tarih’e yansıtılması olmasını sağlayan şeydir*” (Badiou ve Žižek 2011, s. 16). Başka bir ifadeyle komünizm İdeası bireyin siyasi özne oluşunu gerçekleştiren ve aynı zamanda da bu özne oluşu tarihe yansıtan şeydir (Badiou, 2011d, s. 186).

Badiou, genel olarak İdeanın ve özel olarak da komünist İdeanın işleyişini Lacan’dan aldığı öznenin üç düzeyi çerçevesinde şekillendirmektedir. Sözü edilen öznenin bu üç mertebesi “*gerçek, imgesel ve simgesel*”dir (Badiou, 2011d, s. 187). Badiou İdeanın ama özellikle de komünist İdeanın işleyişini şekillendirmeye, öznenin belirtilen üç düzeyi ile başlarken, yanına bazı ön kabulleri de ekleyerek ilerlemektedir. Badiou öncelikle hakikat prosedürünün kendisinin İdeanın tutunduğu gerçek olduğunu ortaya koymakta daha sonra da tarihin simgesel varoluştan başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Çünkü tarih kendi kendine beliremez ve tecelli edemez. Tarihin belirebilmesi ve tecelli edebilmesi için bir dünyaya ait olması gerekir. “*Fakat, insan varoluşunun toplamı olduğu iddia edilen Tarih, tarihi fiili varoluşu içerisinde konumlandırarak bir dünyaya sahip değildir*” (Badiou ve Žižek 2011, s. 16). Çünkü tarih yaşananlardan sonra inşa edilmiş bir anlatıdır, anlatsal bir yapıdır (Badiou, 2011d, s. 187). Badiou’ya göre son olarak da; özneleşmeyle, tarihin simgesel alanına yansıtılan gerçeğin, hayali yani imgesel olduğunu ve hiçbir gerçeğin simgeleştirilemez olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Başka bir deyişle Badiou,

hiçbir gerçeğin olduğu haliyle simgeleştirilemez olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle de şöyle demektedir; “*O halde bir hakikat prosedürünün gerçek’i Tarihin simgesel anlatısı içinde ‘gerçekten’ yansıtılamaz*” (Badiou, 2011d, s. 187). Badiou bu yansıtmanın sadece imgesel yani soyut olarak yapılabileceğini vurgulamaktadır ki böyle olması da yararsız, olumsuz ve etkisiz anlamına gelmemektedir. Tam aksine bu imgesel soyut yansıma bireyin “*özne olarak*” devamlılığının kaynağını bir İdeanın işleyişinde bulmasını sağlamaktadır (Badiou, 2011d, s. 187). Dolayısıyla Badiou bu noktada öncelikle İdeanın, hakikati, kurmaca bir yapı içerisinde sergilediğini savunmaktadır. Söz konusu hakikatin de ancak bir siyasal özgürleşme sekansı olduğu zaman işler halde olan İdea yani komünist İdea olduğunu öne sürmektedir. Bir başka deyişle tarihin sembolik düzeni içerisinde siyasal özgürleşmeyi ve dolayısıyla bu sekansın militanları olan öznelere bir İdea olarak komünizm açığa çıkartmaktadır. Badiou’nun öznenin üç mertebesi düzeyinde şekillendirdiği komünist İdeanın aynı zamanda ideolojik bir sentezi de içerdiğine ilişkin düşünceleri ise şöyledir (Badiou, 2011d, s. 187-188); “*Komünist İdea, imgesel bir işleyiştir; bireysel bir özneleşmenin, siyasal gerçek’(in) bir parçasını Tarihin simgesel anlatımı içerisine yansıtmasıdır. Bu manada İdea’nın (...) ideolojik olduğunu söylemek de makul olur*” (Badiou, 2011d, s. 188). Ancak bu noktada hemen belirtilmesi gereken şey şudur; eğer yıpranmış “ideoloji” kelimesini gerçekten anlamak istiyorsak, bu kelimenin kökenine sadık kalmalıyız. Yani türediği kelimedenden mümkün olduğunca az uzaklaşmalıyız. Çünkü “*Bir şeyin bir İdea ile alakası varsa, bu şeyin ideolojik olduğu söylenebilir*” (Badiou, 2011d, s. 17, 7 No.lu Dipnot). Badiou’ya göre günümüzde komünist kelimesinin bir siyaseti ifade eden bir sıfat olmadığını veya “komünist parti”, “komünist devlet” gibi bazı ifadeleri imlemediğini anlamak önemlidir. Komünist İdea, örgütlü bir siyasal eylem koşulu altında varolan şeydir. Özneleşmeyle bağlantılı olan bu işleyiş bireysel düzeyde gerçek, simgesel ve ideolojik olanı bütünleştiren bir faaliyettir (Badiou, 2011d, s. 188). Komünist İdeayı bütün tanımlayıcı kullanımlarından ayırarak tekrar sahneye çıkartan Badiou için bu İdeanın yeni rolü; “*Hep kısmi kalan gerçek bir siyasal süreç ile bu sürece katılan, hep tekil olan bireyler arasında*” dolaysız bir deneyim yaratmaktır (Badiou, 2012a, s. 12). Bu dolaysız deneyim içinde bireyler kendi özel çıkarları söz konusu olduğu için değil, tümel yani evrensel bir değer olduğu için yer alacaklardır (Badiou, 2012a, s. 12). Bu nedenle Badiou için anlamı rehabilite edilen komünizm “*gerçek bir eylemi ‘siyasal’, yani ‘bir siyasetin evrenselliğine bağlı’ diye niteleyebilmemizi sağlayan şeyin adıdır*”

(Badiou, 2012a, s. 12). Çünkü basit bir dille insanlığın kaderini ilgilendiren bir siyasal sürece kişisel olarak katılabilmek ancak insanın çıkarlarının hayvani sınırlarını aşan bir tasavvurla mümkündür. Bu tasavvur komünist İdeadır çünkü bireylerin özne olmasını sağlayan potansiyel bir gücü içinde barındıran yegâne siyasi sekansları yaratır. Böylece yerel bir eylemin militanı, kendisini adeta bütün insanlığın tarihsel özgürleşmesinin faili olarak görür. Bu bağlamda komünizm İdeası nihai bir hedefin veya bir toplum idealinin adı değil, somut ve eylemde bulunan bir siyaset içinde öznenin oluşumuna olanak tanıyan, şu veya bu grubun çıkarlarının peşinde koşmayan siyasal eylemdir. Komünizm İdeası, eylem denen somut sürece dâhildir. Bu süreç bireyin, eylemiyle özneye dönüşmesine ve kendi özel çıkarları hakkındaki hayvani bilincinin ötesine geçmesine neden olmaktadır. Komünizm İdeasını, mücadeleye katılan bireylere, siyasetin düşünce olarak özünde çıkar gütmeyen bir şey olduğunun ifadesi olarak sunan Badiou, siyasi bir olayın yaratıcı gücünden hareketle, yeni bir öznel siyaset anlayışına davetiye çıkartmaktadır (Badiou, 2012a, s. 12-13).

Komünist İdeayı işleten üç temel bileşen doğrultusunda Badiou'nun bu bağlamdaki düşüncelerini toparlamak gerekirse; Badiou, eylem halindeki siyasal süreci, insanların taleplerine yönelik eylemlerini ifade eden grevleri, ayaklanmaları, coşkulu mitingleri, bunların hepsini gerçek olarak nitelendirmektedir. Tarihsel bütünü ise yani yaşayan insanlığın genel hareketinden, geçmişinden ve geleceğinden edinebildiğimiz temsili, imgesel olarak görmektedir. Çünkü evrensel olarak bir tarih olmadığından, bu bütün gerçek olarak var olmaz (Badiou, 2012a, s. 14). Başka bir deyişle, "*Tarih, büyük harfli tarih, bir anlatı, bir kurmacadır, fîli bir şimdi değildir*" (Badiou, 2012a, s. 14). Son olarak da Badiou, gerçeğin evrensel değerini simgesel olarak adlandırmaktadır. Yani simgesel olan, gerçek bir düşüncenin veya eylemin imgesel anlatıya girmesi veya gösteriye giden, greve katılan kişinin kendisini evrensel bir öznenin parçası olarak tasavvur etmesidir. Tüm bu üç temel bileşenle bağlantılı olarak, özneyi çıkar gütmeyen ve simgesel değerini imgesel anlatım içinde kazanan bir eyleme götüren şey, mağdurların haklarına bağlı olarak adil olana ulaşmaktır. İşte Badiou'nun gözünde komünizm İdeası bu eylemin, bu hareketin adıdır. Badiou'da siyasetin, kanaatlerden sıyrılmış, tikel ve kişisel çıkarlardan arınmış, eşitlikçi, devletle arasına mesafe koyan, kolektif bir düşünce olduğu hatırlandığında, komünist İdeanın aslında tam da bu türden bir siyasi düşünceye

karşılık geldiği açıktır (Badiou, 2012a, s. 14). Kolektif varoluşu bencillikten, ortaklaşa işi özel çıkardan üstün tutan her türlü oluşum, Badiou'nun nazarında komünist İdeanın bir değeridir (Badiou ve Truong, 2011, s. 69). Kuşkusuz bu değeri yaratacak olan eylem de aynı zamanda etik bir eylem olarak Badiou'nun siyaset anlayışının nihai amacıdır. Bu türden bir eylem, siyasi olay kavramına içkin olup, yaşayan tekil bir bireyi, gerçek durumlarda, tarihin evrensel bir öznesi yapma potansiyeline sahiptir (Badiou, 2012a, s. 14). Çünkü başında hâkim bir örgütün, liderin veya partinin olmadığı bu hareketleri gerçekleştiren sadece öznelerdir ve hedefleri, çözümsüz kalmış sorunları devletin yardımı olmadan çözmektir (Badiou, 2011e, s. 175).

Sonuç olarak Badiou için bir nevi kolektif kaderin ortaklaşa yaratımı olan komünizm İdeasını dört önermeyle özetlemek mümkündür. Bunlardan ilki, komünizm İdeasının gerçeğinin, fiilen yerel siyasi deneyimlerden oluştuğudur. Doğrudan doğruya proletarya kitlelerine bağlı olan bu deneyimler ister demokratik olsun ister otoriter, devlet iktidarının mevcut mekanizmasından bütünüyle uzaktır. Yani bu bağlamdaki bir siyasi pratik iktidar sevdasından âzadedir (Badiou, 2012a, s. 19). Badiou, bu noktada siyasi deneyimlerin tek amacının *“siyasal mekânlar, halk iktidarının veya hiç olmazsa düşünce, örgütlenme ya da eylem özerkliğinin az çok gelişmiş biçimlerinin hayata geçirildiği yeni mekânlar inşa etmek”* olduğunu vurgulamaktadır (Badiou, 2012a, s. 19). Çünkü Badiou'ya göre devletler, özel oligarşi karşısında zayıflamaktadır. Öte yandan Batı'ya duyulan arzu küreselleşmiş kapitalizmin yayılmasına neden olmakta ve bugün sanki bunun karşısında hiçbir alternatif yokmuş gibi bir iklim yaratılmaktadır. Badiou komünizm İdeasıyla, dünyanın günümüzdeki bu yapısını hareket noktası alarak, bu iklimin değişmesine yönelik mümkün olduğunca berrak bir açıklama protokolü sunmaya çalışmaktadır (Maggiori ve Vécrin, 2016). Badiou'nun kendi dilinden komünizm ideası olarak adlandırdığı şey *“yeryüzü gençliğine mevcut tüketim aygıtının mütevekkilâne kabulü ile vahşi nihilist kaçış yolları arasında”* tercih yaptırmanın dışında başka şeyler önerilebilir (Maggiori ve Vécrin, 2016). Diğer bir deyişle *“Gençliğe tam da dünyanın şu halinden başka bir şeyin mümkün olduğunu düşünme imkânı sağlayabilecek siyasî bir tertibat”* oluşturmaktır (Maggiori ve Vécrin, 2016). Badiou'nun komünizm İdeasına ilişkin ikinci önermesi; komünizm fikrinin şiddetten ve geçmiş mirasından uzak bir fikir olarak kavranması ve ifade edilmesi gerektiğidir.

Çünkü komünizm fikrinin tarih tasavvuru Badiou'ya göre artık devlet iktidarını şart koşmamaktadır (Badiou, 2012a, s. 19). Komünizm fikrinin şiddetten uzak bir fikir oluşunu, şiddeti bizzat kendi terminolojisinde olduğu anlamdan farklı kullanarak Badiou şöyle anlatmaktadır;

Komünizm fikrinin savaşa göbeğinden bağlı olduğu zamandaki gibi yaygın bir yöntem değil şiddet artık. Şiddetin, siyasal diyalektiğin biçimlerinden biri olduğu, eleştiri veya yıkıma değil yapma yeteneği, yani örgütlü siyasal mekânlar inşa etme yeteneği öncelikli olduğu sürece tek biçim olmaktan da uzak olacağı fikrine dönmemiz gerek (Badiou, 2012a, s. 19-20).

Badiou'nun İdeaya ilişkin üçüncü önermesi, tarihin hareketinin imgesel olarak tasavvur edilmesine ilişkindir. Yani tarihin hareketi doğrudan doğruya halkın siyasal gücünün varoluşu olarak düşünülmelidir. Çünkü Badiou, 20. yüzyılda komünizm fikrinin en büyük handikabını, devrimlerin maruz kaldığı ulusal sınırlamalar olarak görmektedir. Bu sınırlamalar da sahte bir enternasyonalizm üretmiştir. Çünkü belli bazı ülkelerin ulusal hegemonyası komünizm fikrinin gizliden gizliye kuyusunu kazmıştır. İşte Badiou'nun İdeası komünizm olan bir fikrin üçüncü önermesi için can alıcı saptaması, komünizm fikrinin en büyük handikabını veya zaafını tekrar uyandırmamak gerektiğidir. Bunun için de düşünce ve eylemlerimizi şu çerçeveye içine yerleştirmemiz gerekir; *“Tek dünya var ve o dünyanın oluşu / dönüşümü de komünizm fikrine düşüyor, ya da komünizm fikrinin içinde”* (Badiou, 2012a, s. 20).

Badiou'nun Komünizm İdeasına dair son önermesi, diğer üç önermeyi harekete geçirecek kadar önemli bir düşüncenin sonucudur. Ayrıca bu önerme komünizm İdeasının aslında özgürleştirici, etik ve gerçek siyasi düşünceye karşılık geldiğine de vurgu yapması bakımından çalışmanın amaçladığı sonuca tam olarak yerinde bir atıf oluşturmaktadır (Badiou, 2012a, s. 20). Badiou'nun önermesi şudur; *“Mekân inşa eden siyasal deneyimler, yerel gerçek ve bu kapsayıcı, doğrudan doğruya enternasyonalist tarihsel imgeselin, bunların hepsinin sentezi sınır tanımayan bir eylemciliğe gönül vermiş bir siyasal özne tanımlar”* (Badiou, 2012a, s. 20). Karışık gibi görünse de Badiou'nun bu önermesi bize, Hindistan'da, Afrika'da veya dünyanın herhangi bir yerinde, insanların hiç olması yani varolmaması durumunu, kendi durumumuzun bir parçası olarak tasavvur edip, söz konusu ülkeleri, farklı yapısal yasalara tabi “başka bir yer” olarak görmememiz gerektiğini anlatmaktadır (Badiou, 2012a, s. 20). Bu bakış açısının tersini anlamsızlaştıracak olan da, *“belirli bir mekânda bir siyasal öznenin ortaya çıkmasının bizim işimiz olduğunu, bunun*

içinde yaşadığımız dünyada olan veya olacak bir iş olduğunu özlü bir şekilde hakikaten ve öznel olarak” kavramaktır (Badiou, 2012a, s. 20-21). Bir başka deyişle, komünizm İdeası, özne olarak küresel militanlar olmayı ve bu kararlılığı yerel eylemimize, küresel düşüncemize her an yeni baştan bağlamamız gerektiğini içeren bir fikirdir (Badiou, 2012a, s. 21). Kuşkusuz böyle bir fikir, sadakât içeren etik bir tutarlılık gerektirmektedir. Böyle bir tutarlılığa güç verecek olan da Badiou’nun hakikatler etiğinin ilkeleri ve buyruklarıdır; “Arzundan vazgeçme!” ve “Devam et!” (Badiou, 2013c, s. 55-60).



SONUÇ

Bu çalışmada Alain Badiou felsefesi temelinde siyaset ve etik ilişkisi sorunu incelenmiştir. Badiou felsefi kuramıyla, insanın gerçek anlamda eşit, adil, özgür ve mutlu yaşayabilmesi için siyasetin, etikle zorunlu ve birbirinden ayırt edilemez bir bağı olduğunu olay kavramıyla açıkça ortaya koymaktadır. Böylelikle, “siyaset etik mi olmalı?” ya da “etik bir siyaset mümkün müdür?” gibi çoğaltılabilecek bir takım tartışmaları ve soruları da bertaraf etmektedir. Çünkü Badiou, siyaset ve etik kavramları arasında hiyerarşik bir ilişki inşa etmeden, bu kavramları birbirine öncelemeden, verili durumdan bir kopuş ve kırılma yaratan olayın açtığı yeni bir düzlemde düşündürmektedir. Temelde böyle bir kurgu da her iki kavramın birbirleriyle karşıtlık içinde olmalarını engellemekte ve birbirlerini sınırlandıran ya da önceleyen bir ilişkiden sakınmaktadır. Badiou siyaset ve etik kavramlarına ilişkin bu motifi evrensel tanımlamalarla, döngüsel bir hakikat sürecinin içinde çizmektedir. Badiou siyaset ve etik kavramlarını bir arada düşünme fikrini temellendirirken, günümüzde etik kavramına yüklenen çok anlamlılığın, kavramın içeriğini bulandırdığına ilişkin tespitlerle ve kapitalizm ile parlamenter demokrasi birlikteliğinin insanlığa mümkün dünyaların en iyisi olarak sunan günümüz siyaset anlayışına ilişkin eleştirilerle yola çıkmıştır (Badiou, 2013c).

Badiou'nun kalkış noktasından hareketle siyaset ve etik kavramlarının ayrılmaz bütünlüğünü doğru okuyabilmek için çalışmanın birinci bölümünde Badiou'nun günümüz etik anlayışına getirdiği eleştirileri ve özgürleştirici siyasetin kaybına yönelik görüşleri ele alınmıştır. Bu bağlamda Badiou, etik kavramına ilişkin önsel bir takım kabullerle üzerinde mutabık kalınan evrensel tanımlamaların, durumların tekillikini göz ardı ederek, aynılaştıran bir perspektifle, “etik ideolojisi”ne dönüştüğünü düşünmektedir. Günümüz siyaset anlayışının da sermayenin zoruna hizmet eder hale gelmesinden kaynaklı “etik ideolojisi”ni beslediğini düşünen Badiou'nun görüşleri, gerçekte siyaset ve etiğin ne olduğunu da bu bağlamda düşündürmektedir.

Ampirik gerçekliklerden bağımsız ve hatta kopuk siyaset ve etik yaklaşımların insan için yarattığı problemler doğrultusunda ilerleyen çalışmamızın ikinci bölümünde, Badiou'nun hakikat, hakikatler etiği kuramları, Kötülük teması ile birlikte irdelemiştir. Badiou'da hakikat, yeni, İyi, evrensel ve tekil olandır (Badiou 2013c). Hakikatle kurulan bir ilişki olmasının yanı sıra emek vererek oluşan aktif bir süreci ifade eden Badiou'nun "hakikatler etiği" de, hem bireysel hem kolektif boyutuyla, türsel bir eşitliğin olumlanmasıyla, çıkar gözetmeyen bir coşkuyla, özel ya da maddi kaygıları aşan bir şeyin ardına düşme hissiyle, sadakâtle ve koşullar ne olursa olsun özneyi güttüğü davanın bir militanı olarak kurmasıyla tanımlanabilen, sanatsal, bilimsel, aşkı ve siyasi alanlarda hakikat sürecinin devamını teşvik eden bir ilkedir. Bu ilkeyi olay, hakikat ve özne kavramlarını döngüsel bir süreçte iç içe geçirerek olay felsefesiyle işlevsel hale getiren Badiou'nun hakikatler etiği görüşü, yerleşik çıkar ve kanaatlerden ayrışan istisnai bir alandır. Bu istisnai alan içerisinde Badiou, Kötü'nün varlığını insan hayvanda değil, özneye ait bir kategoride aramıştır. Yani kendi kuramı içerisinde hakikat sürecinin bir özelliğinden sapma olarak nitelendirdiği "taklit", "ihamet" ve "felaket" olarak üç tür Kötülük tahlil eden Badiou, Kötülük'ün, öznenin bir hakikat sürecine yakalanması perspektifinden kavranması gerektiğini belirtmiştir. Badiou, kendi kuramından hareketle tahlil ettiği Kötülük'ün, hem etik kavramıyla hem de hakikat kategorilerinden biri olarak gördüğü siyasetle arasındaki ilişkiyi kendi kuramı içinde tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. Kötü'yü hakikatlerin bir nevi dublörü olarak gören Badiou'nun hakikatler etiği, her tekil hakikatin mümkün kıldığı Kötü'yü, öznenin sadakâatine sadık kalmasının tutarlılık ilkesi olarak savuşturmaya çalışmaktadır. İyi ile Kötü arasında mantıksal bir ilişki kuran Badiou'nun bu ilişkiyi olay kavramıyla, hakikat süreci üzerinden yapılandırdığı anlaşılmıştır. Bu yapılandırmada Badiou her ne kadar öznenin olaya sadakâatine olumlu bir rol atfetse de, bir olaya sadakâtin, zorunlu olarak bireylerin özne konumuna gelmesine yol açan dönüştürücü bir süreç olamayacağını da belirtmektedir. Ancak burada vurgulanması gereken, her zaman mümkün bu kriz anlarından etkilenenin hakikat süreci olmadığıdır. Sadakât krizinden etkilenen, hakikat sürecinin teşvikiyle özne oluşumuna giren "biri" ya da "birileri"dir. Bu bağlamda Badiou'nun olaya sadakât göstermeyen bireyleri de, kuramına, Kötülük biçimlerinden biri olan "ihamet"le dâhil ettiği açıkça görülmektedir. Hakikat prosedürünü ve hakikatler etiğini mümkün kılan olay, özne ve hakikat aynı zamanda Badiou'nun özgürleştirici siyaset anlayışının da kurucu kavramlarıdır. Çünkü tıpkı

hakikatler etiği gibi Badiou'nun siyaset görüşü de yerleşik düzenin saflarından ve kanaatlerinden bir ayrışma olarak bu kavramlarla kurgulanmıştır (Badiou, 2013c). Bu kurgunun iç içeliği, çalışmanın ikinci bölümünden edindiğimiz sonuçlardan biridir. Diğer taraftan yine bu bölümde, siyaset ve etik kavramlarının aynı kaynaktan türediğine yönelik tespitimizi desteklemesi ve hakikatler etiğinin siyasi içeriğini anlaşılır kılmaları açısından Badiou'nun ontolojisine de değinilmiştir. Badiou'nun "ontolojidir" dediği matematik, bilincin deneyimleriyle ilgisi olmayan bir düşünme tarzını dile getirmektedir. Böylelikle felsefi düşünce, mistik, dinsel ve kanaat alanlarından uzaklaşmakta, sonsuz bir düşünce alanına açılmaktadır. Badiou'ya göre matematik ontolojidir çünkü varlığı "bir"e indirgmeden, varlığın saf sunumunu ancak matematik dile getirmektedir. Başka bir deyişle varlığı "bir"e başvurmaksızın düşünmek ancak matematikle mümkündür. "Bir" yoktur, varolan saf çokluklardır ve hakikatler de her şey gibi çokluklardan oluşmaktadır. Bu bağlamda diyebiliriz ki; matematiğin ontoloji olduğunu savunan Badiou'nun varlığı "bir" fikrine başvurmaksızın düşünme yönünde temel iki tezi mevcuttur. Bunlar, "bir'in var olmadığı" ve varlığın boşluk olarak adlandırıldığı "tutarsız çokluk" olduğudur (Badiou, 2006). Badiou'nun bu savlarını hangi kavram ve araçlardan hareketle geliştirip temellendirdiği yönünde bir değerlendirme yapmadan önce burada Badiou'nun ontolojisiyle bağıntılı olarak konumuz açısından belirtilmesi gereken en önemli hususlardan biri artık büyük harfle "Hakikat" diye bir şeyin olmadığıdır. Yani "Hakikat" yoktur, hakikatler vardır ve hakikatlerin indirgenemez çokluğunu benimseyen Badiou için bu çoğulluk son derece önemlidir. Öte yandan hakikatler, bir yargı ya da şeylerin bir halinden ziyade, döngüsel bir süreçte vuku bulan tekilliklerdir. Tekillikleri de bir olaya dayanmasından kaynaklanmaktadır. Her hakikat usulü bir olayla başlamaktadır. Olay ise bir durumun eklentisi olarak, o durumun içerisinde önceden öngörülemez ve kestirilemez olandır. Bir nevi "bilgi ansiklopedimiz"de oluşan bir deliktir. Bu delik durumun boşluğunu açığa çıkartarak var olanın hakikatsiz olduğunu göstermektedir. Özne de bu boşluktan hareketle kendisini bir hakikat usulünün parçası olarak kurandır. Badiou'nun kuramında özneyi durumdan ayırarak emsalsiz bir güzergâha kaydeden ise bu boşluktur. Yani bu boşluğun tecrübe edilmesi sonucunda bir hakikat öznesi kurulmaktadır. Ancak bu tecrübenin hiçbir şekilde hakikatler üzerinde bir hâkimiyet kurmadığını vurgulamak gerekmektedir. Öyleyse öznenin hakikatler üzerinde hiçbir hâkimiyeti ve efendiliği de yoktur. Başka bir deyişle özne hakikatler sürecine ve hakikatlere içkindir. Bir

olayın belirişine bağlı olarak ortaya çıkan özneyi hakikate bağlayan ise söz konusu boşluğa dolayısıyla olaya sadakâttir. Mevcut olandan değil başa gelenden kaynaklanan özne, olaysal eklentiyle boşluğun açığa çıkışının yarattığı kendi kendisiyle arasındaki mesafede, bir hakikatin tezahür etmesi için çıkar gözetmeden sebat etmeyi seçendir. Öznenin bu seçimi aynı zamanda karar verilemez olan olayı adlandırmasıdır. Böylelikle Badiou olay ve özne kavramlarıyla hakikatlerin daima bir boşluğu adlandırdığını da döngüsel bir süreçte, hakikat sürecinin devamını teşvik eden bir ilkeyle anlatmaktadır (Badiou, 2013a, s. 69). Bu ilke de kuşkusuz Badiou'nun hakikatler etiği olarak adlandırdığı etik anlayışıdır. Badiou'nun hakikatler etiği telaffuzunu mümkün kılan olay, özne ve hakikat kavramlarının zeminin, onun ontolojik görüşüyle çok yakından ilişkili olduğu açıktır. Buna ek olarak Badiou'nun siyaset görüşünün de ontolojisiyle yakın bir bağ içinde olduğu söylenebilir. Çünkü Badiou'nun hem siyaset hem de etik kavramına sunduğu zeminin kaynağı bilgi ansiklopedimizden edinilen değildir. Bu zemin verili olanın dışında, “yeni” olanı şart koşmaktadır. Mevcut ve verili gerçeklikten farklılaşan bu yeni düzlemi de olay kavramı yaratmaktadır. Başka bir deyişle Badiou'nun siyaset ve etik kuramı mevcut düzenin içindeki verili gerçeklikten değil, yeni olanı düşünme çabasıyla olay kavramından kaynak bulmaktadır (Badiou, 2013c). Ancak bu aşamada hem siyaset ve etik arasındaki ilişkiyi hem de bu ilişkiye içkin kavramları anlaşılır kılmak için, Badiou'nun kuramında yer alan olay, özne, sadakât ve hakikat kavramlarına dair bir takım çekincelerin ifade bulması önemlidir. Bu bağlamda getirilen itirazlar şöyle başlamaktadır; Badiou'da olayın mantığı düşünüldüğünde, bir olay, öznenin bir talepte bulunmaktadır. Özne de bu talebi onaylamakta, kendisini ona bağlamakta, ona sadık kalmaya karar vermektedir. Yani bu adımdan olay ve öznenin ortak ve birbirine bağımlı bir kökenleri olduğunu anlamaktayız. Öte yandan bu eş ve asli olan iki kavram bizi olayın döngüsel yapısı hakkında da aydınlatmaktadır. Fakat bu adımdan sonra “*olaydan bir doğruluk / hakikat olayı olarak bahsetmek niye? Burada doğruluk ne anlama geliyor?*” (Critchley, 2010, s. 59), şeklinde dillendirilen itiraz ve eleştiriler şöyle devam etmektedir;

(...) Badiou ve müritlerine bakılırsa, olayın herkese hitap ettiği, evrenselleştirilebilir olduğu anlamına geliyor. Doğru, herkes için doğru demek. Ama bu neden bir doğruluk tanımı olsun ki? Şayet doğruluk burada özne ile olay arasındaki bir tür mütakabiliyet ise, o zaman ikinci adımın da [özne ve olayın birbirine bağımlı olması adımı kastedilmekte] bunu zaten beraberinde getirdiği açıktır, dolayısıyla bu da ya totolojik ya da banal bir önermedir (ya da her ikisi birden); yani olayın bir olayın öznesi, olayın da bir özne için olay olduğu önermesi söz konusudur burada. Ama doğrulukla normları gerekçelendirme usulü kastediliyorsa, (...) o

zaman da hiç değilse etik alanında doğruluktan / hakikatten değil de gerekçelendirmeden bahsetmek daha iyi olacaktır (Critchley, 2010, s. 59).

Doğruluğu/hakikati etikte pek de işe yaramayan ya da akla yatkın kavramlar olarak görmeyen (Critchley, 2010), bu türden eleştirilerin önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırdığı açıktır ki o da; Badiou'nun doğru ve hakikati birbirinden ayırmış olduğudur. Hatırlanacağı üzere Badiou için doğru, ansiklopedik bir bilgiye cevap verebilir olmasıyla birlikte “bir bilgi tarafından kontrol edilebilen olarak”, durumun bir parçasıydı. Oysa bir durumun sonsuz parçası olan hakikat, doğrudan bu noktada ayrılmaktaydı (Badiou, 2006). Ayrıca hakikatin daima bir hakikat aksiyomuna dayanmasını “hakikat olayı” şeklinde okumamak gerekir. Çünkü “bu olay duruma aittir” cümlesinde, yerleşik bilgi ve kanaatlerimizi kullanarak bu cümlenin doğru veya yanlış olduğuna karar vermek mümkün ise o takdirde zaten söz konusu olayın ortaya çıkışı durumun içinde hesaplanabilir olduğundan olay değildir ve burada hakikate yönelik bir başlangıçtan söz etmek de mümkün değildir. Çünkü olayın bir duruma ait olup olmadığına karar verilememesi hakikatin başlangıç noktası olan olayla ilgilidir ve öznenin bir olayın olduğuna dair olumlaması ve sadakâti, hakikat sürecini başlatmaktadır. İşte hakikatin de bir hakikat aksiyomuyla başlamasının sebebi budur. Öte yandan bu aksiyomla birlikte hakikat, durumun içinde ortaya çıkarak hemen ardından kaybolan özelliğiyle olaya kendisini hemen teslim etmemektedir. Ortaya çıktığı gibi kaybolan olayın olay olarak doğrulanması, bu anın adlandırılarak sabitlenmesiyle, olayın sonuçlarının takip edilerek üretilmesi anlamında süreklilik arz eden bir kurulum süreci başlamaktadır. İşte tüm bu süreç hakikat sürecine yani prosedürüne karşılık gelmektedir. Bu nedenle Badiou'nun kuramında söz konusu eleştirilerde belirtildiği gibi “hakikat olayı” diye bir şey söz konusu değildir. Olayın ardından bir hakikat sürecinin sonunda elde edilen veya türetilen sonuçlarla bir hakikatten söz edilebilir ki hakikatler etiği de bu süreci “biri” olma sıfatıyla deneyimlemeye yönelik bir çağrıdır. Yani bir olayın olduğunun beyanıyla, daha önce olanaksız olan bir şeyin mümkün olduğu yönünde olanaklılık vaat eden bir hakikat süreci başlamaktadır. Bu zor kararı veren de bu süreçte öznedir. Yani bu ana kadar durumun içinde özne yoktur, özneye neden olan bu hakikat sürecidir. Bu bağlamda öznenin bildiği şeyleri, bilinmeyene yakalanmasının etkileri üzerinden nasıl tutarlı bir biçimde birbirine eklemeyeceği ve bu yönde düşünmeyi nasıl sürdüreceği de Badiou için etik bir meseledir (Badiou, 2013c). Öte yandan Badiou'nun özellikle siyasal beyanlarından teşhis edilen öznenin kararının

kahramanlaştırılması eğilimine ilişkin itiraz ve eleştiriler de mevcuttur (Critchley, 2010). Badiou'nun siyaset ve etik görüşünün özne kavramıyla yakından ilişkili olduğu açıktır. Hatta özgürleşme siyaseti ancak siyasi olay, siyasi hakikat, siyasi etik özne kavramlarıyla bağlantılı bir şekilde imkân bulmaktadır. Bu imkânın ortaya çıkabilmesi için Badiou'nun özne kavramını ve öznenin kararını kahramanlaştırdığı doğrudur. Fakat burada siyasetin ve etiğin öznesinin kahramanlığı, öncelikle onun elde bulunan bilginin bütünlüğünü bozan bir sürecin içinde ortaya çıkmasından ve var olup olmadığı karar verilemez olan olay karşısında, bahse girmeye benzer bir düşünceyle karar almak durumunda olmasından kaynak bulmaktadır. Yani özne karar verilemez olana karar vererek bir risk alan, hakikat prosedürünün kahraman militanıdır. Çünkü yasadışı bir yasamaya denk gelen öznenin bu kararı yerleşik düzen ve kanaatlere kahramanca bir karşı çıkışa da içkindir. Bu aşamada öznenin karar verilemez olana karar vermesinin, Badiou'nun etik kuramının da buyurduğu bir gereklilik olduğunun belirtilmesi önemlidir. Dolayısıyla, karar verilemez olanı tanıyıp adlandırmasıyla ve kendini yaratan süreci “biri olma sıfatıyla” bizzat yine kendisinin başlatmasıyla özne, tutarlılık içeren bir cesarete, ferasete ve itidale sahip olmaktadır. Ayrıca Badiou'nun terminolojisinde kahramanlığın, insan denen hayvanın salt varlıkta sebatına karşılık gelen sınırlarını aşarak, insanlığına kavuşması anlamına geldiği hatırlandığında, öznenin ve kararının “kahraman” niteliğini hak ettiği eleştirilebilir olmaktan çok kendi içinde anlaşılır bir noktadır (Badiou, 2006; 2013c; 2013d).

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümü Badiou'nun özgürleştirici siyaset görüşüne temel oluşturan kavrayışına odaklanmıştır. Bu odaklanmanın kaynağını bulduğu siyasi olay, siyasi hakikat ve siyasi etik özne kavramları Badiou'nun hem siyaset görüşünü anlamamıza olanak tanımış hem felsefe, hakikat ve siyaset arasındaki ilişkiye açıklık getirmiş hem de siyasetle etiğin birliği tespitimizi güçlendirmiştir. Bu tespit doğrultusunda denebilir ki; Badiou'nun siyaset görüşünün temel meselelerinden biri, onun parlamenter kapitalizm olarak nitelendirdiği günümüz siyasi düzeninin dışında, çıkar gözetmeyen bir siyaset düşüncesinin inşa edilmesidir. Bu bağlamda da siyasetin bir hakikat kategorisi olarak sunulması, Badiou'nun kendi kuramı içinde tutarlılık arz etmektedir. Çünkü Badiou'ya göre siyaset, sermayenin hâkimiyetinden ve temsili demokrasinin kanaatlerinden kurtularak özgürleşmiş bir düşüncenin ürettiği hakikattir. Bu hakikat ortaya çıkış

kaynağını siyasi olay kavramından almaktadır. Dolayısıyla kolektif bir bilinç de gerektirmektedir. İşte hem bu kolektif bilincin gerektirdiği özne anlayışı hem de insanın, hakikatin kurulumuna dâhil olma kapasitesinin yaratıcı bir eylemle ortaya çıkışı, Badiou için siyasi ve etik bir anlam taşımaktadır. Bu anlamın inşa edilmesinde siyasi olay kavramı ve bu kavramın İdeası, Badiou'nun siyaset görüşünün merkezinde yer alan temalardır. Çünkü Badiou'da özgürleştirici siyasetin imkânına zemin sağlayan siyasi olay, devlete karşı mesafe alan bir mücadeleyle mevcut siyasi ve toplumsal düzenlemelerin değiştirilmesini hedef alırken, beraberinde iradesini idrak eden bir öznenin bu yöndeki arzusundan vazgeçmeyerek verili durum içinde istisna oluşturan siyasi olaya sadakât göstermesini içermektedir. Bu sadakâtın sürdürülmesi kuşkusuz etik bir tutarlılık gerektirmektedir. Bu bağlamda Badiou'nun hakikatler etiği söz konusu tutarlılığı yeter derecede temellendiren, harekete geçiren bir güçte ve içeriktedir. Öte yandan öznenin sadakâtine etik bir tutarlılıkla devam edebilmesi için aynı zamanda çıkarlardan ve olası siyaset yapma biçimlerinden kurtulmuş bir fikrin işleyişine de ihtiyacı vardır. Badiou'ya göre bu fikir, kolektif varoluşun kendi hakikatine dokunduğu, olumsuzlamanın değil olumlamanın önde geldiği, içeriği etik bir siyasi alan inşa eden “komünizm İdeası”dır. Badiou'nun geçmiş mirasından ayrı bir şekilde ele alarak rehabilite etmeyi önerdiği komünizm İdeası, salt düzenleyici bir fikir değildir. Badiou'nun komünizm İdeası, devleti oluşturan sistemlerin doğurduğu bir takım toplumsal karşıtıkları hedef alan, bireylerin birlikteliğine dayanan kolektif ve radikal bir siyasi mücadeleye karşılık gelmektedir. Aynı zamanda bu mücadelenin kaynağını hakikatler etiği ilkelerinden aldığı ve Badiou'nun “tarihin uyanışı” olarak adlandırdığı anlara içkin siyasi bir faaliyet olduğu görülmüştür. Badiou'nun bir hipotez olarak savunduğu bu İdea'nın, komünizme dair yaşanan geçmiş siyasi deneyimlerden ve önyargılardan tamamıyla koparılarak, işlevsel hale gelmesi için özgürleştirici siyasetin, parlamenter demokrasiyle sınırlı siyaset yapma düşüncesinden ayrıştığı noktaları iyi kavramak gerekmektedir. Badiou'da özgürleştirici siyasetin, devletin ve ekonominin yasaları tarafından denetlenemeyen bir alanda her zaman tekil ve asla tekrarlanamaz olanı araması, bu dünyanın varolmayanı olarak yaşayanlara varoluş kazandıran bir düşünce alanı inşa etmeyi hedeflemesi, günümüz siyaset yapma biçimlerine bir alternatif getirmektedir. Bu yönüyle özgürleştirici siyaset, hakikatin bir parçası olarak olay kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Denebilir ki mevcut düzenin verili olgularına bir istisnai alan oluşturan olay yoksa Badiou için siyaset de yoktur. Çünkü

olay, adaletsizliklere karşı verilen bir tepkinin siyasi halidir. Bu halin teşekkül etmesini sağlayan bir diğer önemli unsur da kuşkusuz siyasi etik öznedir. Badiou'nun kuramında siyasi etik özne, özgürlük, eşitlik ve adalet düşüncesinden vazgeçmeyerek, sahip olduğu tüm imkânları bir hakikatin kuruluşuna dâhil edendir. Badiou siyaset ve etik görüşüyle, siyaset alanındaki hakikatin adı olan adaletin olumlayıcı bir pratikte inşa edilmesi için hakikatlerin tarihsel bedeni olarak nitelendirdiği insanlığı, düşünmeye davet etmektedir. Bu daveti olaya, özneye ve hakikate olan inancıyla yapan Badiou, bu inancını şiirsel bir anlatımla şöyle betimlemektedir; *“İnsan insanın adaletidir çünkü herhangi bir olay onu çağırdığı takdirde, cesedini terk ederek çuvalıyla birlikte hakikatin karanlığında emeklemeye yetecek kadar sırrı vardır içinde”* (Badiou, 2015c, s. 34).

Günümüzde kapitalizmin dayattığı güç ilişkilerinin gölgesinde biçimlenen siyasal gerçekliklere karşı, etik içerikli eylemci bir fırsatı olay, özne, hakikat kavramlarıyla birlikte komünizm İdeası'nın işlevselliğinde sunan Badiou'nun siyaset ve etik görüşü, olayın kurucu başlangıcına, hakikatin gücüne ve öznenin yaratıcılığına güvenmektedir.

KAYNAKLAR

- Apaydın, E. (2006). *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu*. B. S. Şener (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Badiou, A. (1998). *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. O. Feltham & J. Clemens (İng. Çev.). London, New York: Continuum.
- Badiou, A. (2005). *Metapolitics*. J. Barker (İng. Çev.). London, New York: Verso.
- Badiou, A. (2006). *Being and Event*. O. Feltham (İng. Çev.). London, New York: Continuum.
- Badiou, A. (2009a). *Felsefe ve Güncellik*. Ö. Aktok (Çev.). İstanbul: Encore Yayıncılık.
- Badiou, A. (2009b). “Hakikat: Zorlama ve Adlandırılmayan”. İ. Yılmaz (Çev.). *Monokl Mono Kurgusuz Labirent Dergisi Lacan Özel Sayısı* içinde (695-706). Sayı: VI-VII. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2010a). “Demokrasi Bayrağı”. E. Hazan (Haz.). *Demokrasi Ne Âlemde?* içinde (s. 15-23). S. Kılıç (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2010b). *Yüzyıl*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Badiou, A. (2011a). “Devrim Demokrasi Felsefe Kongresi Açık Oturum”. V. Çelebi & A. Sosyal (Ed.). *Direnişi Düşünmek 2013 Taksim Gezi Olayları* içinde (s. 263-273). H. İ. Mavituna (Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2011b). “Komünist Fikir Ve Terör”. V. Çelebi & A. Sosyal (Ed.). *Direnişi Düşünmek 2013 Taksim Gezi Olayları* içinde (s. 235-249). M. Erşen (Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2011c). *Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe*. H. G. Özkoray (Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2011d). *Komünist Hipotez*. O. Bülbül (Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Badiou, A. (2011e). *Tarihin Uyanışı*. M. Erşen (Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.

- Badiou, A. (2012a). “İdeası Komünizm Olan Şeyin Gerçeği de Sosyalizm midir?”. A. Badiou & S. Žižek (Haz.). *Komünizm Fikri Berlin Konferansı 2010* içinde (s. 11-21). O. Doğan & S. Kılıç & H. Barışcan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2012b). “Komünizm Kelimesinin Anlam ve Kullanımları Üzerine İkinci Uluslararası Toplantı”. A. Badiou & S. Žižek (Haz.). *Komünizm Fikri Berlin Konferansı 2010* içinde (s. 9-10). O. Doğan & S. Kılıç & H. Barışcan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2013a). *Başka Bir Estetik*. A. U. Kılıç (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2013b). *Deleuzecü siyaset diye bir şey var mıdır?*. B. Yalım & E. Koyuncu (Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Badiou, A. (2013c). *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. T. Birkan (Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2013d). *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe*. B. Özkul & E. Ünal (Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Badiou, A. (2015a). “Komünizm Fikri ve Terör Meselesi”. S. Žižek (Haz.). *Komünizm:Yeni Bir Başlangıç* içinde (s. 11-22). N. P. Arın & A. Çiltepe & A. Aşkın (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2015b). *Felsefe İçin Manifesto*. M. Erşen (Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2015c). *Fransız Felsefesinin Macerası*. P. B. Yalım (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2015d). *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*. M. Erşen (Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2015e). *Küçük Panteon*. I. B. Fidaner & M. İ. Keskinoglu (Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Badiou, A. (2015f). *Model Kavramı*. A. Tümertekin (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Badiou, A. (2015g). *Platon'un Devleti*. S. Kılıç & N. Özyıldırım (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2016a). *Filozof Ahmed*. A. Erkay (Çev.). Ankara: Pharmakon Yayınevi.

- Badiou, A. (2016b). *Sonsuz Düşünce*. I. Ergüden & T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A., & Hallward, P. (2013). “Siyaset ve Felsefe: Alain Badiou’yle Söyleşi”. A. Badiou *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* içinde (s. 95-136). T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A., & Roudinesco, E. (2013). *Dün Bugün Jacques Lacan*. A. Terzi (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A., & Truong, N. (2011). *Aşka Övgü*. O. Türkay (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Badiou, A., & Žižek, S. (2011). *Bir İdea Olarak Komünizm*. A. Ergenç & E. Kılıç (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Kötülüğün Şeffaflığı “Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme”*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib, S. (2014). *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. B. Akkıyal (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bensaid, D. (2010). “Daimi Skandal”. E. Hazan (Haz.). *Demokrasi Ne Âlemde?* içinde (s. 24-50). S. Kılıç (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Birkan, T. (2004). “Çevirenin Önsözü”. A. Badiou. *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* içinde (s. 7-10). T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Coşkun, B. (2013). *Hannah Arendt’te “Radikal Kötülük Problemi”*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Critchley, S. (2010). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*. T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çelebi, V. (2010). Levinas Özel Sayı Giriş. *Monokl Mono Kurgusuz Labirent Dergisi* içinde (s. 9-19). Sayı: 8-9. Yıl: 2010-4. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Direk, Z. (2010). “Sunuş”. E. Levinas. *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar* içinde (s. 7-39). Z. Direk & E. Gökyaran (Yay. Haz.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Edelman, B. (2001). “Nietzsche: Kayıp Bir Kıta”. *Cogito Düşünce Dergisi Nietzsche: Kayıp Bir Kıta Özel Sayı* içinde (s. 52-61). Sayı:25. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Ergül, S. (2014). "Alain Badiou". A.Tunçel & K. Gülenç (Ed.). *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde (s. 816-834). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Habermas, J. (1991). *İletişimsel Eylem Kuramı*. M. Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hallward, P. (2011). "Aklın Komünizmi, İradenin Komünizmi". A. Badiou & S. Žižek (Haz.). *Bir İdea Olarak Komünizm* İçinde (s. 131-154). A. Ergenç & E. Kılıç (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hallward, P. (2013). "İngilizceye Çevirenin Sonsözü". A. Badiou. *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* içinde (s. 137-169). T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İ. Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2009). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2011). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kutsal Kitap. (2001). *Kitab-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Antlaşma*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Yayınları.
- Levinas, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*. Z. Direk & E. Gökyaran (Yay. Haz.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lotta, R., & Duniya, N., & K.J.A. (2014). *Alain Badiou Eleştirisi: Burjuva Dünyasına Hapsolmuş Bir Komünizm*. S. Göbelez & B. Şannan (Çev.). İstanbul: Patika Kitap.
- Marx, K., & Engels, F. (2016). *Komünist Manifesto*. C. Üster & N. Deriş (Çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Nietzsche, F. (2014). *Güç İstenci*. N. Epçeli (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Öğün, S. S. (2010). *Politika ve Kültür*. Bursa: Dora Yayınları.
- Özcan, M. (2006). *İnsan Felsefesi: insanın neliği üstüne bir soruşturma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Platon. (2014). *Devlet*. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Saraç, N. (2013). “Badiou’da Siyasi Hakikat”. *Cogito Düşünce Dergisi Siyaset Felsefesi* içinde (s. 89-96). Sayı. 74. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sarıbay, Y. A. (1998). “Politik Teori, Modernite ve Etik”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi* içinde (s. 55-60). Yıl: 1. Sayı: 4. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Türk, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay. Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yaran, S. C. (1997). *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Žižek, S. (2007). *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*. Ş. Can (Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Žižek, S. (2011). “Baştan Nasıl Başlanır”. A. Badiou & S. Žižek (Haz.). *Bir İdea Olarak Komünizm* İçinde (s. 131-154). A. Ergenç & E. Kılıç (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Zupančič, A. (2005). *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*. A. S. Özcan (Çev.). Ankara: Epos Yayınları.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

- Badiou, A., & Hallward, P. (1998). “Politics and Philosophy An Interview With Alain Badiou”. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* içinde (s. 113-133). 3:3. 1998. Erişim Tarihi: 29.06.2016
- http://abahlali.org/files/Hallward_Badio.pdf,
- Badiou, A. (2001). “The Ethics of Truths: Construction and Potency” *Published Pli* içinde (s. 247-255). Vol. 12. Erişim Tarihi: 20.06.2016
- <http://plijournal.com/papers/alain-badiou-the-ethic-of-truths-construction-and-potency/>
- Badiou, A. (2014). *Bir Eşitlik Felsefesi: Alain Badiou Derlemesi*. I. B. Fidaner (Çev.). Erişim Tarihi: 01.05.2016
- <https://yersizseyler.net/2014/11/06/bir-esitlik-felsefesi-alain-badiou-derlemesi/>

Demirtaş, M. (2013). “Badiou ve Özgürleşme Siyaseti”. *Posseible Düşünme Dergisi / Journal of Thinking* içinde (s. 70-77). ISSN: 2147 - 1622 Yıl: Aralık 2013. Cilt: 2 – No:4. Sayı:5. Erişim Tarihi: 25.08.2016

<http://www.possible.com/uploads/dergi/44.pdf>,

Erdem, D. (2004). “Kitap Eleştirileri: Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme, Alain Badiou”. *Kültür ve İletişim Dergisi* içinde (s. 150-157). Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları. Yıl: 2004. Sayı: 7(2) Yaz. Erişim Tarihi: 07.05.2016.

https://www.academia.edu/13898217/K%C3%BClt%C3%BCr_ve_%C4%B0leti%C5%9Fim_2004_7_2_

Ergül, S. (2015). “Alain Badiou’nun Çokluk Ontolojisi”. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar Hakemli Elektronik Dergi* içinde (s. 64-90). Sayı: 8(1). Yıl: Ocak 2015. Erişim Tarihi: 30.06.2016

<http://www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/svs-badiou%20ethos%2016.pdf>.

İspir, N., & Erdoğan, Ş. B. (2014). “Levinas’ta İdeal İletişimin İmkânı: Öteki’yle Birlikte Var Olmak”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* içinde (s. 47-58). Cilt: 18. Sayı: 2. Erişim Tarihi: 17.05.2016

<http://e-dergi.atauni.edu.tr/ataunisobil/article/view/5000072717/5000066967>

Kalaycı, N. (2011). “Felsefenin Bugünü, Yarını”. *Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları I* içinde (s. 1-14). 28 Kasım 2011. İzmir. Erişim Tarihi: 03.06.2016

http://web.deu.edu.tr/felsefe/Nazile.Kalayci_Felsefenin.Bugunu.ve.Yarini.pdf,

Kiriş, N. (2008). “Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* içinde (s. 81-96). Sayı: 5. Bahar. Erişim Tarihi: 01.05.2016

<http://www.flfsdergisi.com/sayi5/81-100.pdf>

Maggiore, R., & Vécrin, A. (2016, 12 Ocak). “Alain Badiou: Batı’ya duyulan arzunun hüsrana uğraması ölüm içgüdüsüne bir alan açıyor” *Alain Badiou ile Söyleşi. Libération*. H. Bayrı (Çev.). Erişim Tarihi: 05.09.2016

<http://medyascope.tv/2016/01/13/alain-badiou-batiya-duyulan-arzunun-husrana-ugramasi-olum-icgudusune-bir-alan-aciyor/>

Reyhanoğlu, M. (2004). “Kitap İncelemesi: Alain Badiou, Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* içinde (s. 195-198). Cilt: 59. Sayı:2. Erişim Tarihi: 07.05.2016

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ausbf/article/view/5000094220/5000087626>

Tunç, S. (2010). “Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde” [Bildiri]. İ. Serin (Ed.). *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik. Uludağ Üniversitesi Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi XII Oturum* içinde (s. 481-494). 14-16 Ekim 2010. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları. Erişim Tarihi: 18.05.2016

<http://philosophy.uludag.edu.tr/ufk/sites/default/files/978-975-8149-42-1.pdf>

Türk Dil Kurumu. Erişim Tarihi: 01.06.2016

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=118051

Yenisoy, Ş. E. (2015). “Alain Badiou’nun Hakikat Kuramı”. *Vira Verita E-Dergi* içinde (s. 105-129). Sayı 2. ISSN: 2149-3081. Erişim Tarihi: 02.06.2016

<http://viraverita.org/e-dergi/2/alain-badiounun-hakikat-kurami-dosya-disi>.

Yılmaz, K. N. (2009). “Ahlak Felsefesi Öğretimine Yeni Bir Bakış”. *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji Dergisi* içinde (s. 53-61). Yıl:9. Sayı: 27. Eylül-Aralık 2009. Erişim Tarihi: 09.05.2016.

http://www.tabularasadergisi.com/images/27/yil_9_27-Part5.pdf

Yılmaz, K. N. (2014). “Alain Badiou’nun İnsan Hakları Eleştirisi”. *Tarih Okulu Dergisi* içinde (s. 1-9). Haziran 2014. Yıl 7. Sayı: XVIII. S. 7. Erişim Tarihi: 09.05.2016.

http://www.johschool.com/Makaleler/1990810187_1.%20n.kiris_yilmaz.pdf

Yüksel, M. (2015). “Etik Kodlar, Ahlak ve Hukuk” *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* içinde (s. 9-26). Erişim Tarihi: 17.05.2016

<http://www.hukukdergi.hacettepe.edu.tr/dergi/C5S1makale1.pdf>,

<http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/biography/>, Erişim Tarihi: 06.02.2016



ÖZGEÇMİŞ

Ayşe Çiğdem Kocaman, 1994 yılında Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun olmuştur. Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimine devam etmektedir. Okul öncesi eğitime ilişkin özel bir okulda yönetici olarak çalışmaktadır.

