ALAIN BADIOU

FELSEFE İÇİN MANİFESTO

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

MONOKL

Alain Badiou

Felsefe için Manifesto

Fransız radikal solunun en önemli filozoflarından birisi kabul edilen Alain Badiou, Uluslararası Felsefe Okulu'nda, École Normale Supérieure'de ve European Graduate School'da dersler vermektedir.

Felsefenin sanat, aşk, bilim ve politikayı birlikte olanaklı kıldığını savunan Badiou hakikat ve evrensellik kategorilerine bir geri-dönüşü, olay kavramı üzerinden ifade etmektedir. Matematik yönelimin ağırlığının fazlasıyla hissedildiği Badiou'nun felsefi yapıtları Platon, Hegel, Marx, Lacan ve Deleuze gibi filozoflarla köprüler kurmaktadır. Fransa'daki politik yaşama da etkin olarak katılan ve 1968 olaylarını kendi felsefi ve politik kariyeri açısından önemli bir an olarak gören Badiou halen L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesine devam etmektedir. Zizek ile birlikte yeni bir Komünizm Fikri'nin yaygınlaşması için dünyanın dört bir yanında konferanslara katılmaktadır. Başlıca yapıtları arasında *Théorie du sujet* (1982; Özne Teorisi); *L'Être et l'événement* (1988; Varlık ve Olay); *L'Éthique* (1993; Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme); *Deleuze: La clameur de l'Etre* sayılabilir.

Monokl'daki diğer kitapları:

- *Tarihin Uyanışı*
- *Sonlu ve Sonsuz*
- *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe* [Barbara Cassin ile birlikte]
- *Lacan'ın Etourdit'si Üzerine* [Barbara Cassin ile birlikte; yay. haz.]
- *Deleuze: Varlığın Uğultusu* [yay. haz.]
- *Özne Teorisi* [yay. haz.]
- *Ne Yapmalı?* [yay. haz.]
- *Gerçek Mutluluğun Metafiziği* [yay. haz.]

MonoKL Yayınları

1- **Ahmet Soysal** / *İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar ya da Mini-Etika*
2- **Jean-Luc Nancy** / *Demokrasinin Hakikati*
3- **Jean-François Lyotard** / *Pagan Eğitimler*
4- **Ahmet Soysal** / *Birlikte ve Başka I ve II*
5- **Thomas de Quincey** / *Immanuel Kant'ın Son Günleri*
6- **Jean-Luc Nancy** / *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik: Dört Küçük Konferans*
7- **Emmanuel Levinas** / *Maurice Blanchot Üstüne*
8- **Michel Henry** / *Marx'a Göre Sosyalizm*
9- **Arthur Machen** / *Büyük Tanrı Pan - En Derindeki Işık*
10- **Sheckley, Clarke, Doyle, Asimov** / *Yamuk Bakan Öyküler (seçki)*
11- **Marguerite Duras** / *Yıkmak Diyor Kadın*
12- **Giorgio Agamben** / *Dünyevileştirmeler*
13- **Hervé Le Tellier** / *Bar Sonatları*
14- **Alain Badiou** / *Sonlu ve Sonsuz*
15- **Alain Badiou-Barbara Cassin** / *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
16- **Alain Badiou** / *Tarihin Uyanışı*
17- **Dionys Mascolo** / *Aşk Üstüne*
18- **Peter Sloterdijk** / *Derrida, Bir Mısırlı*
19- **Ahmet Soysal** / *İtkisel Mantık*
20- **Jean-Luc Nancy** / *Gitmek/Yola Çıkış*
21- **Giorgio Agamben** / *Dispozitif Nedir? Dost*
22- **Felix Guattari** / *Franz Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
23- **Robert E. Howard** / *Almuric*
24- **Christian Bobin** / *Eksik Parça*
25- **Juan Pablo Villalobos** / *Tavşan Deliğinde Fiesta*
26- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto Cilt I*

27- **Hervé Le Tellier** / *Aşktan Bu Kadar*
28- **Peter Ackroyd** / *Platon Günlükleri*
29- **Vladimir Jankélevitch** / *Ölümü Düşünmek*
30- **Jacques Lacan** / *Benim Öğrettiklerim*
31- **Bernard Stiegler** / *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*
32- **Giorgio Agamben** / *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*
33- **Ahmet Soysal** / *Uzun Çizgi*
34- **Giorgio Agamben** / *Gelmekte Olan Ortaklık*
35- **Gianni Vattimo-Santiago Zabala** / *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*
36- **Antonio Negri** / *Sürgün*
37- **Jacques Lacan** / *Televizyon*
38- **Ahmet Soysal** / *Ruh Sorusu*
39- **Antonio Negri** / *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*
40- **Antonio Negri** / *Sanat ve Çokluk*
41- **A. Badiou, S. Zizek, J. L. Nancy, A. Soysal, G. Çıtak, I. Ergüden, J. Rogozinski, V. Çelebi, G. S. Tanyıldız, B. Stiegler** / *Direnişi Düşünmek*
42- **Hugh Howey** / *Silo: Wool 1*
43- **Maurice Blanchot** / *Bekleyiş Unutuş*
44- **G. Willow Wilson** / *Elif*
45- **Jean-Luc Nancy** / *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*
46- **Catherynne M. Valente** / *Ölümsüz*
47- **Péter Zilahy** / *Son Pencere - Zürafa*
48- **Jacques Lacan** / *Baba-nın-Adları*
49- **Jean-Luc Marion** / *Görünürün Kesişimi*
50- **Giovanni Papini** / *Düşsel Konçerto Cilt 2*
51- **Sarah Kofman** / *Ordener Sokağı, Labat Sokağı*
52- **Luis Fernando Verissimo** / *Borges ve Sonsuz Orangutanlar*
53- **Alain Badiou** / *Felsefe İçin Manifesto*

MonoKL

"Mono Kurgusuz Labirent"

YAZININ DOSTLUĞU

ile

DOSTLUĞUN YAZISI

MonoKL Düşünce

Felsefe için Manifesto
Alain Badiou

Kitabın Özgün Adı:
Manifeste pour la philosophie

©Editions du Seuil, 1989
©Monokl Yayınları, 2012

Sertifika Numarası: 22834

ISBN: 978-605-62850-4-2

Birinci Basım: 2015 Şubat
Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen
Kitap Editörü: Volkan Çelebi
Baskı Hazırlık: Ayten Aydın
Dağıtım: Kırmızı Kedi

Baskı: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No:3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
Haramidere - İstanbul
Sertifika Numarası: 12027

MonoKL Yayınları
Uğur Mumcu Mah. Serçe Sok. No:33 D:3
Kartal - İstanbul
e-posta: editor@monokl.net
www.monokl.net

ALAIN BADIOU

FELSEFE İÇİN MANİFESTO

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen



MONOKL

İçindekiler

1
Olanaklılık 11

2
Koşullar 19

3
Modernlik 29

4
Sıradan Ele Alınışında Heidegger 37

5
Nihilizm mi? 45

6
Dikişler 53

7
Şairler Çağı 63

8
Olaylar 73

9
Sorunlar 85

10
Platoncu tavır 95

11
Türeyimsel olan (*générique*) 103

1
Olanaklılık

Kuşkusuz başka yerlere göre daha fazla olsa da, Fransa'da bugün hâlâ hayatta olan pek fazla filozof yoktur. Sayıları iki elin parmaklarını geçmez. Evet, çağımız için, benzersiz, kime ait olduğu belli beyanlarda bulunanları filozof kabul edip, yorumcuları, vazgeçilmez bilginleri ve kendini beğenmiş denemecileri göz ardı edersek, on tanecik filozof.

On filozof? Yoksa daha ziyade "filozoflar" mı desek? İşin garibi, aralarından çoğu felsefenin olanaksız olduğunu, sonunun geldiğini, kendinden başka bir şeyi vekil atadığını söyler. Örneğin Lacoue-Labarthe: "Artık felsefe arzusu duymamak gerekir," derken, hemen hemen aynı zamanda Lyotard: "Mimari olarak felsefe harap olmuştur," diye ilan eder. Ama mimari bir biçime (*architectonique*) sahip olmayan herhangi bir felsefe tasarlanabilir mi? Bir "harabeler yazısı", bir "mikroloji", bir "graffiti" sabrı (bunlar Lyotard için çağdaş düşünce üslubunun metaforlarıdır) ile hangi anlamda alınırsa alınsın "felsefe" arasında basit bir eşadlılıktan başka bir ilişki var mıdır hâlâ? Bir de şu var: Ölülerimizin en büyüğü Lacan bir "karşı-filozof" değil miydi? Peki ya Lyotard'ın Mevcudiyet'in yazgısını ancak

ressamlara dair yorumlarda aklına getirebilmesini, Deleuze'ün son büyük kitabının konusunun sinema olmasını, Lacoue-Labarthe'ın (ya da Almanya'da Gadamer'in) kendilerini Celan'ın şiirsel sezgilerine adamalarını, Derrida'nın Genet'ye başvurmasını nasıl değerlendirmek gerekir? Neredeyse tüm "filozoflar"ımız, felsefenin iskân edilmez olduğu varsayılan yerinde bir mekânın işgalinin kaçamak dönüşümü gerçekleşsin diye sapa bir yazı'nın, dolaylı dayanakların, dolambaçlı göndergelerin peşine düşmüşlerdir. Ne şair, ne mümin, ne de "Yahudi" olan kişinin kaygılı rüyası olan bu yön sapmasının bağrında, Heidegger'in nasyonel sosyalizme bağlanımına ilişkin sert ihtarın körüklediği şeyi buluruz: Dönemin bize açtığı dava karşısında, filozoflarımız, başlıca delilleri Kolyma ve Auschwitz olan bu davanın belgelerini okudukça, yüzyılın ve nihayetinde Platon'dan beri gelmiş geçmiş tüm yüzyılların sorumluluğunu sırtlanarak, *suçlu olduklarını kabul etmeye* karar verdiler. Sayısız kez sanık sandalyesine oturtulan bilim insanları da, askerler de, hatta politikacılar da, yüzyılın kıyımlarının kendi zümrelerini kalıcı bir biçimde etkilediğini düşünmediler. Sosyologlar, tarihçiler, psikologlar, hepsi masum bir şekilde mutlu mesut yaşayıp gidiyorlar. Yalnızca filozoflar şunu içselleştirmişlerdi: Yüzyılın ve ona yol açan tüm yüzyılların tarihi ve politik suçları hem düşünceyi, *kendi* düşüncelerini devam ettirmelerine engel oluyordu hem de kendilerini entelektüellerin işledikleri kolektif ve tarihsel suçu yargılamak için kurulan mahkemenin karşısında buluyorlardı.

Elbette suçun entelektüel olduğunun felsefi bakımdan göze çarpar hale getirilmesinde büyük bir kibir olduğu düşünülebilir. Lyotard, Lacoue-Labarthe'ı "Nazizmin ilk felsefi tespiti"ni yapmakla onurlandırdığında, böyle bir tespitin [belirlemenin] felsefeyle bağlantılı olduğuna kesin gözüyle bakar. Oysa bu hiç de öyle aşikâr

değildir. Örneğin, hareket yasalarının "belirlenmesi"nin kesinlikle felsefenin alanına girmediğini biliyoruz. Kendi payıma, kadim varlık-olarak-varlık sorusunun dahi sadece ve sadece felsefenin alanına girmediğini savunuyorum: Bu, matematik alanının bir sorusudur. O halde Nazizmi, örneğin politik olarak Nazizmin belirlenmesini, Platon'dan beri felsefe adına layık görülen özgül düşünce biçiminin dışında tutmak meşru olarak akla getirilebilir. Felsefenin çıkmazını savunan mütevazı partizanlarımız, "her şey"in felsefenin alanına girdiği yönündeki fikrin peşinde koşmaya devam edebilir, bu fikri muhafaza edebilirlerdi. Fakat Heidegger'in nasyonel sosyalist bağlanımının bu spekülatif totalitarizmin vardığı sonuçlardan biri olduğunu teslim etmek gerekir. Alman halkının, Naziler tarafından cisimleştirilen kesin "kararlılığı"nın yorumcu profesör olarak kendi düşüncesiyle bağlantılı olduğunu varsaymak dışında Heidegger esasında ne yapmıştır? Felsefenin –tek başına felsefenin– 20. yüzyılın politikasının yüce ya da iğrenç serüvenlerinin sorumlusu olduğunu ileri sürmek, anti-diyalektikçilerimizin dispozitiflerinin [düzeneklerinin] en mahrem köşelerine bile saklanmış Hegelci aklın hilesi gibi bir şeydir. Bu, asli bir belirlenimin, yani felsefenin çekim yaratma ve bir merkezde toplama/yoğunlaştırma ilkesiyle oluşan zamanın bir ruhunun var olduğunu ispatlamadan var saymak demektir. Bunun yerine, örneğin, olduğu haliyle Nazizmin, felsefenin olanaklı bir nesnesi olmadığını, felsefi düşüncenin kendi düzeni içinde şekillendirebileceği (*configurer*) koşullara sahip olmadığını farz ederek başlayalım işe. Diyelim ki Nazizm, felsefi düşünce için bir olay değildir. Ama bu kesinlikle, onun düşünülebilir olmadığı anlamına gelmez.

Zira filozoflarımız, felsefeye yüzyılın suçlarının sorumluluğunu yükleyen aksiyomdan, felsefenin çıkmazı ve suçun düşünülemez

niteliği gibi birbirine bağlı sonuçlar çıkardığı zaman kibir tehlikeli bir eksikliğe dönüşür. Avrupalı Yahudilerin imhasını felsefi olarak Heidegger'in düşüncesi açısından değerlendirmemiz gerektiğini varsayan biri için bu çıkmaz gerçekten de aşikârdır. Burada bir düşünülemez olan, bir açıklanamaz olan, her kavram için bir enkaz var olduğunu sergilemek suretiyle bu çıkmazdan sıyrılmak mümkündür. Bu iddianın sahipleri felsefenin kibrini muhafaza etmek için bizzat felsefeyi kurban etmeye hazır olacaklardır: Çünkü felsefe Nazizmi düşünmek zorundadır ama onu düşünecek yeterlilikte değildir. Felsefenin düşünmek zorunda olduğu şey düşünülemezdir, felsefe bir çıkmazın dar boğazına düşmüştür.

Bu zorunluluğu feda edip şunu söylemeyi öneriyorum: Eğer felsefe Avrupalı Yahudilerin imhasını kavramsallaştırmaktan acizse, sebep bunu kavramsallaştırmanın ne onun ödevi olması ne de kudreti dâhilinde bulunmasıdır. Çünkü *bu* düşünceyi etkin kılmak bir *başka düşünce düzenine* düşer. Örneğin tarihselllik (*historicité*) düşüncesine, yani siyasi açıdan incelenen Tarih düşüncesine.

Bir "son"u, bir tamamlanmayı, köklü bir çıkmazı ağıza almak gerçek anlamda asla alçak gönüllü bir iş değildir. "Büyük anlatıların sonu"nun ilanı bizzat büyük anlatının kendisi kadar tevazudan uzaktır, "metafiziğin sonu"nun kesinliği, kesinliğin metafizik unsuru içinde yol alır, özne kavramının yapısökümü, tarihsel buyruğu daha belirleyici olan merkezi bir kategoriyi –örneğin varlık kategorisini– gerektirir vs. Varsayılmış nesnesinin –soykırım, toplama kampları– trajik doğasıyla baş edemeyen felsefe kendi olanaksızlığını yalvaçvari bir tavra dönüştürür. Zamanın kasvetli renkleriyle bezenir ama bu estetikleştirmenin *de* kurbanlara karşı yapılmış bir haksızlık olduğuna dikkat etmez. Alçaklığın nedamet getirilerek dillendirilmesi en az Tin'in ikinci çıkagelişini

(*parousia*)[1] borazanla haber veren süvari kadar yapmacık bir tavır, bir sahtekârlık taşır. Tarih'in Sonu'nun sonu bu Son'la aynı kumaştan biçilmiştir.

Felsefenin bahsi bir kez sınırlandı mı, felsefenin "son"u pathosu bambaşka bir soruya, kendi koşullarına dair soruya yol açar. Felsefenin her an olanaklı olduğunu iddia etmiyorum. Hangi koşullarda felsefenin kendi yazgısıyla/varış yeriyle (*destination*) uyum içinde olanaklı olduğunu genel itibarıyla incelemeyi öneriyorum. Tarihte görülen vahşetlerin ona sekte vurabildiği düşüncesine iyice incelemeden itimat etmemek gerekir. Bunların düşünülemez olanı düşünceye sokup böylece felsefenin mimari biçimde yapılandırılmış uygulamasını kesintiye uğratmaya muktedir olduklarını düpedüz ilan etmek Hitler ile yandaşlarına tuhaf bir zafer bahşetmek olur. Nazilerin fanatik entelektüalizm karşıtlığına, askeri bakımdan ezilmelerinin ardından, siyasi olsun felsefi olsun düşüncenin kendisinin aslında onu yok etmeyi amaçlayan şeyi ölçüp değerlendirebilecek durumda olmadığını söyleyerek öç alma fırsatı mı vermek gerekir? Aklımdan geçeni olduğu gibi söylüyorum: Eğer Yahudilerin ölümü, Yahudilerin kesin bir biçimde katkıda bulundukları alanların, bir yanda devrimci politikanın öte yanda rasyonalist felsefenin sonunu getirdiyse, bu, Yahudileri ikinci kez öldürmek anlamına gelecektir. Kurbanlara en çok gösterilmesi gereken hürmet, zihnin şaşkınlığına ve kıyım karşında kendini suçlayarak bocalamasına bağlı olamaz. Bu hürmet, cellatlarının gözünde kurbanları İnsanlığın temsilcileri olarak tanımlamış olan şeyin *devam ettirilmesinde* yatar daima.

---

1 παρουσία, "mevcudiyet", "geliş", "resmi ziyaret" anlamlarına gelen bu eski Yunanca sözcük, İncil'de, diğer anlamlarının yanı sıra, Hz. İsa'nın yaşayanları ve ölüleri yargılamak üzere yeryüzüne ikinci kez gelerek görkemle Tanrı'nm Krallığını kurmasını anlatır (ç.n.).

Yalnızca bugün felsefenin olanaklı olduğunu değil, bu olanaklılığın bir son aşama biçimini almadığını da farz ediyorum. Tam tersine, *bir adım daha atma*nın ne anlama geldiğini bilmektir söz konusu olan. Tek bir adım. Descartes'tan beri varlık, hakikat ve özne şeklindeki üç düğümlü kavramı felsefenin koşullarına bağlayan modern şekillenme (*configuration*) içinde atılacak tek bir adım.

2
Koşullar

Felsefe başlamıştır; ama her tarihsel şekillenmede felsefe yoktur; felsefenin var olma tarzı hem zamanda hem de mekânda süreksizliktir. Demek ki felsefenin özel koşullar gerektirdiğini varsaymak gerekir. Eğer Yunan kentleri, klasik Batı'nın mutlak monarşileri, burjuva ve parlamenter toplumlar arasındaki mesafeyi ölçersek, felsefenin koşullarını sadece "toplumsal oluşumlar" gibi nesnel bir kaideden ya da hatta büyük ideolojik, dini, efsanevi söylemlerden hareketle belirleme umudunun başarısızlığa yazgılı olduğu hemen ortaya çıkar. Felsefenin koşulları farklı ve çapraz yolları birbirine bağlar, bunlar, uzak mesafeden fark edilebilir, düşünceyle ilişkileri görece değişkenlik arz etmeyen, tekbiçimli usûllerdir (*procédures*). Bu değişmezin *adı* açıktır: "hakikat"tir söz konusu olan. Felsefeyi koşullandıran usûller, yinelenmelerine bakarak oldukları halleriyle teşhis edilebilen, hakikatin usûlleridir. Bir insan topluluğunun kendi kökenini ya da yazgısını büyüye buladığı anlatılara artık inanmamız mümkün değildir. Olimpos'un sadece küçük bir dağ olduğunu, Gökyüzünün ise sadece hidrojen ve helyumla dolu olduğunu biliyoruz. Ama asal sayılar dizisinin sınırsız olduğu bugün tam tamına

Öklid'in *Elementler*'indeki gibi ispatlanabilir, Phidias'ın büyük bir heykeltıraş olduğu şüphe götürmez, Atina demokrasisi ana fikri bizi hâlâ meşgul eden politik bir icattır, aşk özneyi kıpırdayamaz hale getiren bir İki'nin ortaya çıkışını belirtir, Sapho ya da Platon'u olduğu gibi Corneille ya da Beckett'i okuduğumuzda da bunu anlarız.

Bununla birlikte, tüm bunlar her zaman var olmamıştır. Matematikleri olmayan toplumlar vardır; yine başka toplumlar, "sanat"ları artık hükmü kalmamış kutsal işlevlerle kaynaşmış olduğu için bizim için anlaşılmazdır, diğerlerinde aşk yoktur ya da sözle anlatılamaz, nihayet despotizmin politik icada asla teslim olmadığı ya da politik icadın akla bile getirilmesini hoş görmediği başka başka toplumlar söz konusudur. Hele ki bu usûllerin her daim *birlikte* var olduğunu görmek daha da zordur. Eğer Yunanistan felsefenin doğduğuna şahit olduysa, bunun sebebi kuşkusuz ne onun şiirin efsanevi kaynağında Kutsal'ı elinde tutmasıdır ne de Antik Yunan'da Mevcudiyet'in üstünün Varlık'a dair ezoterik bir önerme kılığında örtülmesinin biliniyor olmasıdır. Pek çok başka kadim medeniyet varlığın kutsal emanetini şiirsel ifadede dile getirme yolunu tutmuştur. Yunanistan'ın benzersizliği daha ziyade, kökenlere dair anlatıyı dünyevileşmiş ve soyut sözle *kesintiye uğratmış*, şiirin saygınlığını matematiğin (*mathème*)[2] saygınlığıyla sarsmış, Kenti açık, ihtilaflı ve sahipsiz bir erk olarak kavramış ve tutkunun fırtınalarını kamu sahnesine taşımış olmasından ileri gelir.

2 "Matematik" kelimesi, Latince aracılığıyla, Eski Yunancadan gelir. *μάθημα* (*máthēma*) kavramı "bilim, bilgi, öğretilen şey, ders" anlamlarına gelip, önce "bilgiyle ilişkili, sonra da "matematiksel bilimleri ilgilendiren" anlamına gelen *μαθηματικός* (*mathematikos*) sıfatını doğurmuştur. Yine psikanalizde Freud'u dil sürçmelerini ve şakaları keşfetmeye götüren aynı yolu izleyen Lacan konuşulan söylem ile mantıksal kaydı arasındaki bağlantıları şemalar halinde ortaya koyarak bunları *mathème* diye adlandırmıştır. Sıklıkla "*matheme*" olarak karşılanan bu kavramı matematik olarak çevirmeyi uygun bulduk (ç.n.).

Bu usûlleri, bu usûllerin bütününü tek bir kavramsal mekânda düzenlemeyi (*disposer*) amaçlayıp böylece *düşüncede* bunların birlikte-olanaklı olduğunu doğrulayan ilk felsefi şekillenme Platon'un adını taşır. "Geometrici olmayan buraya girmesin" deyişi matematiği (*mathème*) felsefenin koşulu olarak buyurur. Taklit –yani, İdeanın fazla duyulur biçimde yansıtılması– nedeniyle kentten sürgün edilen şairlerin acıklı bir biçimde kovuluşu hem şiirin kabahatli olduğuna hem de şiirin anlatının kaçınılmaz biçimde kesintiye uğratılmasıyla kıyaslanması gerektiğine işaret eder. *Şölen* ve *Phaidon gibi* aşılamaz metinler de aşkın, hakikate eklemlenişini sunarlar. Nihayet politik icat, düşüncenin dokusunun kendisi olarak tartışılır. *Devlet*'in 9. kitabının sonunda Platon kendi ideal Kentinin ne bir program ne de bir gerçeklik olduğunu, böyle bir kentin var olduğunu ya da var olabileceğini bilme meselesinin önemsiz olduğunu ve dolayısıyla politikanın değil ama düşüncenin koşulu olarak politikanın ve sebeplerin felsefe içinde ifade edilmesinin söz konusu olduğunu belirtir, öyle ki bu sebepler uyarınca, politika olanaklı bir icadın gerçek statüsüne sahip değilse felsefe de yoktur.

Bu yüzden felsefenin dört koşulu olduğunu öne süreceğiz, öyle ki birinin eksikliği felsefenin yok olmasına sebep olur, tıpkı bunların birlikte ortaya çıkmasının felsefenin doğuşunu koşullandırmış olması gibi. Bu koşullar şunlardır: matematik, şiir, politik icat ve aşk. Bu koşulları, daha sonra geri döneceğim ve *L'Être et l'Événement*'mn [Varlık ve Olay] merkezinde yer alan sebeplerden ötürü *türeyimsel usûller* (*procédures générique*) olarak adlandıracağız. Bu aynı sebeplerden dolayı, türeyimsel usûllerin dört türü, günümüzde, hakikatleri (yalnızca bilime, sanata, politikaya ve aşka ilişkin hakikatler vardır) üretmeye elverişli tüm usûlleri belirler ve sınıflandırır. O halde felsefenin koşulunun şu olduğu söylenebilir: kanıtlanabilir oldukları her düzende hakikatler vardır.

Öyleyse iki sorunla karşılaşırız. İlk olarak, eğer felsefenin koşulları hakikatin usûlleriyse, bu onun kendi başına hakikatler üretemediği anlamına gelir. Aslında bu gayet bilindik bir durumdur; anlamlı bir biçimde "doğru" olduğu söylenebilecek tek bir *felsefi* önermeyi kim öne sürebilir? Ama öyleyse, felsefenin bahsi tam olarak nedir? İkinci olarak, [genel itibarıyla] "Felsefe"den (*LA philosophie*) bahsetmenin, bir metni felsefi olarak kabul etmenin meşru olması bakımından felsefenin "tek" olduğuna hükmediyoruz. Peki, varsaydığımız bu birlik ile koşulların çokluğu arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu dörtlü (türeyimsel usûller, matematik, şiir, politik icat ve aşk) ile bir (felsefe) arasındaki bağ nedir? Bu iki sorunun, burada doğrunun geçerliliği (*effectivité du vrai*) koşuluna bağlı geçerliliği olmayan doğruluk (*véracité ineffective*) olarak sunulan felsefenin tanımında içerilen tek bir yanıtı olduğunu göstereceğim.

Hakikatin usûlleri ya da türeyimsel usûller, bilgi birikiminden *olaysal* kökenleriyle ayrılırlar. Mevcut hâl ve durumun kurallarına uygun olanlar dışında hiçbir şey vuku bulmadığı sürece, kuşkusuz bilme, doğru önerme tümceleri, birikmiş bilgiler var olabilse de hakikat var olmayabilir. Bir hakikat şu bakımdan paradoksaldır: Hem bir yenilik, yani nadir görülen, sıra dışı bir şeydir, hem de hakikati olduğu şeyin bizzat varlığına ilişkin olarak, aynı zamanda, ontolojik olarak konuşursak, en değişmez, başlangıçtaki hâle en yakın olandır. Bu paradoksu ele almak için uzun uzun geliştirmek gerekir, ama açık olan, bir hakikatin *kökeni*nin olay mahiyetine sahip olduğudur.

Kısa kesmek için, şeylerin mevcut hâline, herhangi bir sunulmuş çokluğa (*multiple présenté*)[3] "durum" (*situation*) diyelim. Bir durumla ilişkili bir hakikat usûlünün serpilebilmesi için, arı bir olayın bu duruma eklenmesi gerekir. Bu ek (*supplément*), durumun kaynakları

3 Mevcut-kılınmış çokluğa (*multiple présenté*) olarak da okunmalıdır [ed.n.].

(yapısı, terimlerini adlandıran yerleşik dil vs.) tarafından ne adlandırılabilir ne de temsil edilebilir. Tekil/Benzersiz bir adlandırmayla, *fazladan* bir imleyenle kaydedilir. Türeyimsel bir usûlü dokuyacak ve duruma *dair* bir hakikatin askıya alınmasını düzenleyecek olan ise, bir fazla-dan-adın seferber edilmesinin *durum üzerindeki* etkileridir. Zira başlangıçta, durumda, eğer ona hiçbir olay eklenmediyse, hiçbir hakikat yoktur. Yalnızca, benim gerçeğe uygunluk (*véridicité*) diye adlandırdığım şey vardır. Bir olay kendi fazlalık adıyla karşılaştığı andan itibaren, gerçeğe uygun tüm önerme tümcelerinden, enlemesine ve boylamasına, delikli gedikli halde, bir hakikatin varlığa gelme şansı vardır.

Felsefenin kendine özgü bahis konusu, hakikat usûlleri için başlangıç noktası işlevi gören olayların *vuku buluşlarının* adlandırıldığı, birleşmiş bir kavramsal mekân önermektir. Felsefe *tüm fazla-dan-adları bir araya toplamaya* çalışır. Onu koşullandıran usûllerin *birlikte-olanaklı* niteliğini, düşüncede, ele alır. Herhangi bir hakikat tesis etmez, ama bir hakikatler alanı düzenler. Felsefe türeyimsel usûlleri, birbirine uymayan eşzamanlılıklarına bakarak bina edilen bir sığınakta ağırlama yoluyla şekillendirir. Felsefe kendi zamanını, onu koşullandıran usûllerin halini ortak-yere-koymak suretiyle düşünmeye girişir. Hangileri olursa olsun faaliyetleri, matematiğin, şiirin, politik icadın ve aşkın (ya da İki'nin olaysal statüsünün) dönemsel düzenlenişini *(disposition)* daima "birlikte" düşünmeyi, tek bir düşünce pratiği içinde şekillendirmeyi hedefler. Bu anlamda, felsefenin biricik sorusu hakikat sorusudur, bunun sebebi onun hiçbir hakikat üretmemesi değil, hakikatlerin bir anındaki birliğe bir erişim kipi, türeyimsel usûllerin birlikte-olanaklı olarak düşünüldüğü kavramsal bir yer önermesidir.

Elbette felsefi faaliyetler, özetlemeler, bütünleştirmeler olarak

anlaşılmamalıdır. Dört tip hakikat usûlünün olaysal ve farklı türdeki doğası onların ansiklopedik sıralanışlarını bütünüyle dışarıda bırakır. Ansiklopedi, bilgide delik açan hakikatin değil bilginin bir boyutudur. Hatta felsefenin, türeyimsel usûllere dair önerme tümceleri ya da yerel haller *belirtmesi* bile zorunlu değildir. Felsefi kavramlar, düşüncenin zamana, *kendi* zamanına kavuştuğu genel bir uzam dokurlar, bu zamanın hakikat usûlleri orada kendi birlikte-olanaklılıklarının sığınağını buldukları ölçüde böyledir bu. Bu yüzden duruma uygun metafor ne toplamanın/eklemenin düzenine ne de hatta sistematik düşünüşün düzenine aittir. Dolaşım özgürlüğü metaforu, düşüncenin, kendi koşullarına ilişkin bir halin dile getirilmiş elementi içinde hareket etmesine dair bir metafor daha uygundur. Felsefenin kavramsal ortamında, öz itibarıyla en az şiir, matematik, politik icat ve aşkınkiler kadar farklı türde olan yerel figürler zamanın tekilliğiyle ilişkilidir ya da ilişkilendirilebilirdir. Felsefe hakikati değil hakikatlerin uygun biçimde rastlaşmasını (*conjoncture*), yani düşünülebilir bir biçimde aynı zamanda yer almasını (*conjonction*) dile getirir.

Felsefe zamanda açılan yarık üzerine bir düşünme faaliyeti, onu koşullandıran şeye dair yansıtıcı bir bükülme olduğundan, çoğunlukla doğmakta olan, istikrarsız koşullara dayanır. Felsefe, bir olayın türeyimsel bir usûlü harekete geçirmesini sağlayan müdahaleci adlandırmanın kıyısında kurulur. Kurumsallaşmış ve kemikleşmiş bilginin çok uzaklarında büyük bir felsefeyi doğuran koşullar, matematikteki buhranlar, çığır açıcı buluşlar ve paradokslar, şiir dilinde meydana gelen sarsıntılar, icat edilmiş politikada görülen devrimler ve kışkırtmalar, iki cinsin ilişkilerindeki sallantılardır. Bu kırılgan usûlleri düşüncede kabul buyurup onlara barınak sağlayacak alanı önceden kısmen hazırlayan, basit olanaklılığı henüz sağlam

biçimde tesis edilmemiş yörüngeleri birlikte-olanaklı olarak düzenleyen felsefe sorunları *ağırlaştırır.* Heidegger şunu yazmakta haklıdır: "Felsefenin sahici görevi, (bu durumda, tarihsel) orada-olmayı ağırlaştırmaktır", çünkü "ağırlaştırmak [ciddileştirmek], büyük olan her şeyin doğumu için tayin edici temel koşullardan biridir." "Büyüklük"ün muğlaklıkları bir kenara bırakılsa bile, felsefenin, birlikte-olanaklı kavramıyla hakikatlerin olanağını aşırı yüklediğini söylemekte fikir birliğine varılacaktır. Çünkü felsefenin "ağırlaştırma/şiddetlendirme" işlevi, türeyimsel usûlleri, onların kendilerine has düşüncesinin değil, birbirlerine bağlı tarihselliklerinin boyutunda düzenlemektir.

Felsefe, zamanın düşüncelerinin bir mekânını inşa etmek yoluyla birbirine benzemez oluşlarını şekillendirdiği kendi koşullarının sistemi bakımından, hakikatlerin usûle ilişkin gerçeklikleri ile zamansal varlıklarına dair açık soru arasında bir köprü işlevi görür.

3
Modernlik

Felsefenin kendi koşullarını şekillendirmek için kullandığı kavramsal işletimciler (*operateur*), genelde, zamana dair düşünceyi bu koşulların bir ya da birçok paradigması altına yerleştirirler. Kendi kökeninde yer alan olaysal mahale yakın ya da kalıcılığının çıkmazlarıyla karşı karşıya gelmiş bir türeyimsel usûl, koşulların birlikte-olanaklılığının serpilmesi için ana gönderge işlevi görür. Böylece, Yunan kentlerinin yaşadığı bunalım ve büyüklükler teorisinde –Eudoxus'tan sonra– yapılan geometrik düzeltmeler bağlamında, Platon matematikler (*mathématiques*) ile politikayı, oranlar teorisi ile bir buyruk olarak Kent teorisini bir düşünce alanının eksendeki göndergesi haline getirmeye girişir, öyle ki 'diyalektik' sözcüğü bu düşünce alanının uygulama işlevini belirtir. Matematikler ve politika ontolojik olarak nasıl birlikte-olanaklıdır? Fikrin işletimcisinin bir çözüm için dayanak noktası sağladığı Platoncu soru budur. Şiir, birdenbire, kuşkunun pençesine düşecek –ama bu kuşku şekillenmenin kabul edilebilir bir biçimidir– ve aşk, Platon'un ifadesiyle, bir karşılaşmanın "ani"liğini, bir hakikatin –burada Güzelliğin hakikatinin–, bu hakikat söz/söylem (*logos*) ya da bilgi (*episteme*) olmadığı

için, ayırt edilemez (*indiscernable*) olarak varlığa gelmesine bağlayacaktır.

Felsefenin varoluşunun hâkim bir koşulu tarafından nitelendirilen bir şekillenme tipinin sürüp gittiği sekansı felsefenin bir "dönemi" diye adlandırmamız uygun olacaktır. Böyle bir dönem boyunca, birlikte-olanaklılığın işletimcileri bu nitelendirmeye bağlıdırlar. Bir dönem dört türeyimsel usûlü, olay sonrası, tekil bir hâl içinde birbirine bağlar, öyle ki bu hâl içinde bu dört usûl, içlerinden birinin felsefi olarak zamanın belirlenmesi görevini yerine getiren düşünce ve dolaşım alanına kaydolmasını sağlayan kavramların yetki alanında bulunmaktadır. Platoncu örnekte, İdea aşikâr biçimde bir işletimcidir, bu işletimcinin altta yatan "doğru" ilkesi matematiktir (*mathème*), politika İdea'nın yargılama yetkisi altında düşüncenin koşulu olarak icat edilir (filozof-kralm ve aritmetik ile geometrinin bu kralın ya da muhafızın eğitiminde oynadığı dikkat çekici rolün kaynağı budur) ve taklide dayalı şiir uzakta tutulur, çünkü Platon'un hem *Gorgias* hem de *Protagoras*'ta gösterdiği gibi, şiir ile sofistlik arasında paradoksal bir suç ortaklığı vardır: Şiir sofistliğin gizli, ezoterik boyutudur çünkü dilin esnekliğini ve değişkenliğini doruk noktasına taşır.

Öyleyse bizim için soru şudur: Felsefenin *modern* bir dönemi var mıdır? Bu sorunun keskinliği bugün filozofların çoğunun bir yandan gerçekten böyle bir dönem olduğunu öte yandan felsefenin sona erişinin çağdaşı olduğumuzu beyan etmelerinden ileri gelir. "Post-modern" ifadesinin anlamı budur, ama bu ifadeden imtina edenlerde bile, felsefi modernliğin "sonu", ona özgü işletimcilerin –özellikle Özne kategorisinin– tükenmesi izleği, metafiziğin sonu şeması biçiminde de olsa, hâlâ mevcuttur. Dahası, çoğu zaman, bu son Nietzsche'nin sözlerine dayandırılır.

Eğer "modern zamanlar" ampirik olarak Rönesans'tan günümüze kadar olan dönem olarak adlandırılırsa, koşulların felsefi şekillenmesinde hiyerarşik bir değişmezlik olması anlamında bir dönemden bahsetmek şüphesiz zordur. Şunlar apaçıktır:

- Descartes ve Leibniz'in klasik çağında, esası matematiğe sonsuzu sokmak olan Galileocu olaym etkisiyle hâkim olan, matematiksel koşuldur.
- Rousseau ve Hegel'den itibaren, Fransız Devrimi'yle vurgulanan, türeyimsel usûllerin birlikte-olanaklılığı tarihsel-politik koşulun yargılama yetkisi altındadır.
- Nietzsche ile Heidegger arasında, kalbini şiirin oluşturduğu sanat, Platon karşıtı bir tepkiyle, felsefenin zamanımızı unutkan bir nihilizm çağı olarak tarif etmesine sebep olan işletimciler arasına dönüş yapar.

O halde tüm bu zamansal sekans boyunca, düzenin ve türeyimsel usûllerin birlikte-olanaklılığının kendisinden hareketle çizildiği ana göndergenin yer değiştirmesi söz konusudur. Kartezyen aklın düzeni, Hegel'de kavramın zamansal pathosu ve Heidegger'in metaforik meta-şiiri arasındaki bu yer değiştirmeye kavramların *allanıp pullanması* iyi tanıklık eder.

Bununla birlikte, bu yer değiştirme, Özne izleğinin, en azından Nietzsche'ye kadar olan, ama ardından hem Husserl hem de Freud ve Lacan tarafından sürdürülen ve genişletilen değişmezliğini gizlememelidir. Bu izlek ancak Heidegger'in ve takipçilerinin yapıtlarında köklü bir yapısöküme uğramıştır. Hem Marksist politikanın hem de (aşk koşulunun modern ele alınışı olan) psikanalizin bu izlekte baştanbaşa yaptığı düzeltmeler koşulların tarihselliğine

bağlıdır, yoksa bu tarihselliği ele alan felsefi işletimcinin son bulmasına değil.

O halde felsefenin modern dönemini, Özne kategorisinin merkezi düzenleyici olarak kullanılmasıyla tanımlamak uygun olur. Bu kategori bir şekillenme tipi, birlikte-olanaklılığa dair durağan bir rejim buyurmasa da, şu sorunun formüle edilmesi bakımından yeterlidir: Felsefenin modern dönemi sona ermiş midir? Bu ise şu anlama gelir: Zamanımız için, hızla çoğalan, saçılıp savrulan hakikatlerin düşüncede birlikte-olanaklı olacağı bir alan önermek, Özne kategorisinin, derin biçimde başkalaşmış ya da alt üst olmuş halde de olsa, devam ettirilmesini ve kullanılmasını gerektirir mi? Yoksa tam aksine zamanımız, düşüncenin bu kategorinin yapısöküme uğratılmasım talep ettiği bir zaman mıdır? Bu soruya Lacan muhafaza edilmiş bir kategoriyi köklü biçimde gözden geçirip düzelterek yanıt verir (bu ise, ona göre felsefenin modern döneminin *devam ettiği* anlamına gelir, yine Jambet, Lardreau ve ben de bu bakış açısını paylaşmaktayız), Heidegger (ama bazı küçük farklarla birlikte yine güçlü biçimde Deleuze, Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe ve Nancy) ise dönemimizin, "öznelliğin kendi *tamamlanışına/bitişine* götürüldüğü" dönem olduğu, dolayısıyla düşüncenin de ancak, Dünyanın yıkıcı nesnelleştirilmesinden başka bir şey olmayan bu "tamamlanışı"nın ötesinde kendini tamamlayabileceği şeklinde: Yani Özne kategorisinin yapısöküme uğratılması ve metafiziğin nihai (tam olarak, modern) serüveni olarak görülmesi gerektiği ve bu kategorinin merkezi işletimcisi olduğu ussal düşüncenin felsefi dispozitifinin artık onu temellendiren şeyin dipsiz unutuluşunda o derece tutulu kaldığını ki "düşünmenin ancak, asırlardır bunca yüceltilen bu şeyin, Aklın, düşüncenin en azgın düşmanı olduğunu anladığımızda başlayacağı" şeklinde yanıt verir.

Hâlâ Galileocu ve Kartezyen miyiz ve öyleysek hangi sıfatla? Özne merkezden uzaklaşmış ve boş, Akıl ise olayın fazladan rastlantısına boyun eğmiş olsa bile, Özne ve Akıl hâlâ felsefenin şekillenmesi için taşıyıcı görevi görmeye elverişli midir değil midir? Hakikat, yalnız şiirin sözlerde riskini kabul buyuracağı örtülmüş örtüsü-kaldırılmamışlık mıdır? Yoksa modern Zamanların karanlık devamlılığını ören bağlantısız türeyimsel usûlleri felsefenin kendine has alanında adlandırmasını sağlayan şey midir? Devam mı etmeliyiz yoksa bir beklentinin derin düşüncesine mi sahip olmalıyız? Bugün bir anlamı olan tartışmalı tek mesele budur: Aşk, şiir, matematik, politik icat olayları yoluyla felsefi olarak beslenen zaman hakkında düşünme biçiminin, Husserl'in hâlâ "Kartezyen meditasyon" olarak adlandırdığı düzenlenişe bağlı kalıp kalmadığına karar vermek.

4
Sıradan Ele Alınışında Heidegger

"Güncel" Heidegger, bir görüş oluşturan Heidegger ne der? Şunu der:

1) Özne kategorisi etrafında eklemlenmiş olduğu haliyle metafiziğin modern figürü, sona erme [tamamlanma] dönemi içindedir. Özne kategorisinin hakiki anlamı, evrensel nesnel(l)eşme sürecinde özgürlüğüne kavuşur, bu sürece uygun düşen ad tekniğin hükümranlığıdır. İnsanın özne-haline gelmesi, bu hükümranlığın tesis edilmesinin nihai metafizik tercümesinden (*transcription*) başka bir şey değildir. "İnsanın özne ve dünyanın nesne haline gelmesi, yerleşmekte olan tekniğin özünün bir sonucundan başka bir şey değildir." Tam da tekniğin dünya çapında serpilip yayılmasının bir neticesi olduğundan, özne kategorisi düşünceyi bu serpilmenin özüne doğru geri döndürmeye muktedir değildir. Fakat bugün bizzat düşünce için olanaklı tek program, tekniği varlığın metafizik döneminin nihai tarihsel serüveni ve kapanışı olarak düşünmektir. Bu yüzden düşünce kendi yerini, Özne kategorisinin bize elde tutmayı buyurduğu şeyden hareketle kuramaz: Bu buyruk tekniğinkinden ayırt edilebilir değildir.

2) Tekniğin dünya çapındaki hükümranlığı felsefeye son verir; bu hükümranlıkta felsefenin, yani metafiziğin olanakları geri dönülemez biçimde tükenmiştir. Eğer modern ile, Nietzsche'ye kadar Öznenin ya da Bilincin felsefi metnin düzenlenişi üzerindeki hâkimiyetini sağlamış olan, metafiziğin Kartezyenizm sonrası şekillenişi anlaşılıyorsa, çağımız artık tam olarak "modern" değildir. Zira çağımız metafiziğin son figürünün *gerçekleştiği* çağdır, olanaklarının tükendiği, dolayısıyla tekniğin *ayrım-sızca* yayıldığı çağdır; tekniğin artık bir felsefede temsil edilmesi zorunlu değildir, çünkü teknikte felsefe ya da daha kesin bir ifadeyle Varlığın gücüne ilişkin felsefenin sahip olduğu ve imlediği şey Yeryüzünün yıkıcı iradesi olarak kendini gerçekleştirir.

3) Başlıca iki "zorunlu sonucu" modern bilim ve totaliter devlet olan metafiziğin teknik sona erişi, düşünce tarafından nihilizm olarak, yani tam da düşünce-olmayanın gerçekleşmesi olarak belirlenir ve belirlenmek zorundadır. Teknik düşünce-olmayanı zirvesine taşır çünkü sadece varlığa dair düşünce vardır ve teknik Varlık'ın varolana dair katı düşünme içerisinde geri çekilmesinin nihai kaderidir. Teknik aslında bir istemedir, esası unutuşa zorlanmak olan varlıkla ilişkidir, çünkü olanı (*étant*) *bütünlük içinde* zapt etme istencini gerçekleştirir. Teknik, köleleştirici manipülasyona sınırsızca yatkın zemin olarak, orada olduğu haliyle olan üzerinde denetim ve hâkimiyet kurma istencidir. Tekniğin tanıdığı, varlığa dair tek "kavram", zincirlerinden boşanmış üretme-isteğinin ve tahrip etme-isteğinin zorlamasına hiçbir kısıtlama olmadan sunulan *ham madde* kavramıdır. Tekniğin özünü teşkil eden, olana ilişkin istenç şu bakımdan nihilisttir: Bu istenç olanı varlığını düşünmeyi hiç hesaba katmadan *ele alır* ve varlığın bu şekilde unutuluşunda, olan bizzat bu unutu-

şu unutur. Bunun sonucu olarak tekniğe içkin istenç bütünlük olarak ele aldığı olanın varlığını hiçliğe çağırır. Denetim ve hâkimiyet istenci yok etme istenciyle aynı şeydir. Yeryüzünün toptan tahrip edilmesi tekniğin *zorunlu* ufkudur; özel olarak bunun sebebi, bu riski ortaya çıkaran örneğin askeri ya da nükleer şu ya da bu uygulamanın var olması değil, Varlığı harekete geçirmenin tekniğin özü olmasıdır, ki bu Varlığa hiçliğin gizil ve asli biçimine bürünmüş istenç için basit bir el altındaki rezerv olarak hoyratça muamelede bulunulur.

Demek ki çağımız, ister düşünceye ilişkin sorgulama yapılsın ister varlığın yazgısına ilişkin, her iki durumda da nihilisttir. İş düşünceye gelince, çağımız, açılıp serpilmenin, düşüncenin icrasını koşullayan olmaya-bırakmanın kökten biçimde karanlığa gömülmesiyle ve istencin paylaşılmayan saltanatıyla düşünceden uzaklaşmıştır. Varlığa ilişkin olaraksa, çağımız varlığı yok oluşa mahkûm eder ya da daha ziyade: Yalnızca ham maddenin kapalılığında, zeminsiz bir zeminin teknik el altmdalığında israf edildiği andan itibaren, varlığın kendisi, geri çekilmiş ve hesaptan düşülmüş halde, yokluk olarak önceden-koyulmasınm (*pro-position*) dar boğazına sıkışır.

4) Önce modern çağda (tekniğin saltanatı kurulmakta olduğundan insanın Özne, dünyanınsa Nesne haline geldiği çağda), sonra da bizim zamanımızda, yani zincirinden boşanmış nesneleştirici tekniğin çağında, yalnızca bazı şairler dile getirmiştir varlığı ya da en azından düşüncenin, teknik istencin öznel buyruğunun dışında, açılmaya (*éclosion*) ve Açıklığa doğru geri dönmesinin koşullarını. Şiirsel söz –ve sadece o– tekniğin ele aldığı olanın sonsuz ve kapalı el altındalığına karşı Açıklığın bir araya toplanmasının olanaklı *temeli/kuruluşu* olarak yankılandı. Bu şairler, aşılmaz Hölderlin ve ar-

dından Rilke ile Trakl'dır. Bu şairlerin şiirsel deyişi unutuşun dokusunda delik açtı ve tarihsel yazgısı çağımızın felaketinde sona eren varlığın kendisini değil ama varlık *sorusunu* alıkoydu ve korudu. Şairler, tekniğin saltanatının evrensel olarak telaffuz edilemez hale getirdiği bu sorunun çobanları, nöbetçileriydi.

5) Felsefe sona erdiğinde, bize kalan yalnızca şairlerin muhafaza etmiş olduğu soruyu yeniden-telaffuz etmek ve bu sorunun Yunanlı kökenlerinden beri tüm felsefe tarihi boyunca nasıl yankılandığını kavramaktır. Düşünce bugün *şairlerin koşulu altında*dır. Bu koşul altında, düşünce felsefenin kökenlerinin yorumuna, metafiziğin ilk jestlerine doğru dönüş yapar. Kendi yazgısının anahtarlarını, kendi fiili sona erişinin anahtarlarını *unutuşun ilk adımında* arayacaktır. Unutuşun bu ilk adımı Platon'dur. Varlık ile hakikat arasındaki bağa ilişkin Platoncu "dönemeç"in analizi, gözlerimizin önünde yok olma kışkırtmasıyla sona eren varlığın tarihsel yazgısının kavranmasını buyurur. Bu "dönemeç"in kalbi hakikat ile varlığın Fikir olarak yorumlanmasıdır, yani şiirin –burada kendi dilimle söylersem– matematiğin (*mathème*) lehine feshedilmesidir. Platon'un şiirsel ve metaforik anlatıyı matematiğin düşünsel (*idéelle*) paradigmasıyla kesintiye uğratmasını Heidegger varlığın yazgısının, varlığın açılmasının unutuluşuna doğru başlangıç yönelimi olarak, onun Greklerin şiirsel diline ilksel aidiyetinin bozulması olarak yorumlar. Bu yüzden aynı zamanda denilebilir ki bugün kendi koşulunu şairlerin deyişinden almış olarak kökenlere uzanmak, varlığın açıklığı ile üstü örtülü açılması arasındaki gerilimi hep devam ettirmiş olan Yunan şairlerin, Platon öncesi düşünür-şairlerin deyişine geri dönmektir.

6) O halde düşüncenin üçlü hareketi şu şekildedir: koşulun şa-

irlerin deyişinden alınması, varlığın metafizik dönemine hükmeden Platoncu dönemece doğru yorumsal geri uzanış, düşüncenin Sokrates öncesi kökeninin tefsiri. Bu üçlü hareket Tanrıların geri dönüşü ve *bir* olay varsayımını dillendirmeye olanak tanır; bu öyle bir olaydır ki yok etme istencinin insanı –tekniğin memurunu– içine attığı ölümcül tehlike, varlığın *emniyete alınmasıyla* ve varlığın yazgısının düşünceye, [var] olanın el altındalığının zeminsiz zemini olarak değil de açıklık ve açılma olarak yeniden-sergilenmesiyle önlenecek ya da aşılacaktır. Tanrıların geri dönüşüne ilişkin bu varsayım şairlerin öğrettiği düşünce tarafından *beyan edilebilir* (*énoncer*), ama elbette *haber verilemez* (*annoncer*). "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir," demenin anlamı şudur: Şairler tarafından öğretilen, Platoncu dönemecin bilgisi tarafından eğitilen, Sokrates öncesi Yunan düşünürlerinin yorumuyla yenilenen düşünce, nihilizmin bağrında, Yeryüzünün yeniden kutsallaştırılmasının herhangi bir yoldan ve dile getirilebilir araçtan mahrum olanağını ayakta tutabilir. "Kurtarmak" burada bir ruh ilave etmek gibi gevşek bir anlamda alınmamalıdır. "Kurtarmak" şu anlama gelir: İnsanı ve Yeryüzünü yok oluştan; yazgısının son teknik figürü altında, varlığın varlığının *istemek* olduğu bir yok oluş yolundan çevirmek. Söz konusu olan Tanrı bir yazgıdan sapmanın tanrısıdır. Söz konusu olan ruhu kurtarmak değil, varlığı kurtarmaktır; varlığı, onu tehlikeye düşüren ve tarihselliğinin amansız nihai buyruğunda bizzat kendisi tehlikede olan tek şeyden kurtarmaktır. Varlık içinde kendi kendine selamete erme, bu yön değişimi tehlikesini göze alarak, felaketin sonuna kadar, dolayısıyla tekniğin sonuna kadar gidilmesini dayatır, zira ancak tehlike en uç noktaya vardığında çıkar kurtarıcı da[4].

4 "Was das Gefahr ist, wächst/das Rettende auch." ["Tehlikenin olduğu yerde, Koruyucu güç de serpilip gelişir."] Hölderlin, "Patmos". Alıntılayan Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma, 1998, çev. Doğan Özlem, s. 73 ve 30. dipnot (ç.n.).

5
Nihilizm mi?

Ne "teknik" sözcüğünün –Yunanca τέχνη'yi yankılatsa da– çağımızın özünü belirtmeye uygun olduğunu ne de "tekniğin gezegen çapındaki egemenliği" ile "nihilizm" arasında düşünce için faydalı bir ilişki olduğunu kabul ediyoruz. Teknik üzerine derin düşünceler, tahminler ve sert eleştiriler ne kadar yaygın olursa olsunlar yine de aynı biçimde gülünçtürler. Düzeyli pek çok Heideggercinin gizli gizli düşündüğünü yüksek sesle söyleyelim: Heidegger'in bu konudaki metinleri de kesinlikle bu tantananın elinden kurtulamaz. "Orman yolu", keskin görüşlü köylü, Yeryüzü'nün tahrip edilmesi, doğal yerleşim yerinde kök salma, gülün açması gibisinden tüm bu pathoslar, Vigny'den ("Dumanlar saçan ve böğüren bu demirden boğanın üzerine insanoğlu çok erken bindi"), George Duhamel ve Giona'dan geçerek reklamcılarımıza kadar, sadece gerici bir nostalji dokudular. Marx'ın "feodal sosyalizm" diye adlandırdığı şeye bağlı bu geviş getirmelerin basmakalıp niteliği de bunların düşünmeye değer pek az anlamları olduğunun en iyi kanıtıdır.

Felsefenin çağdaş talepleriyle çok az bağlantısı olan teknik üzerine bir şeyler söyleyecek olsaydım, olsa olsa onun hâlâ bu denli va-

sat, bu denli ürkek olmasına hayıflanırdım. Faydalı pek çok araç ya yoktur ya da bunların hantal ve külfetli sürümleri vardır. Onca büyük serüven ya yerinde sayıyor ya da "hayat çok yavaş" lafına takıp kalmış, hani nerede gezegenlerin keşfi, termonükleer füzyonla elde edilen enerji, herkes için uçan makineler, üç boyutlu görüntüler! Evet, söylemek lazım: "Teknisyen beyler, tekniğin gezegen çapında egemen olmasını gerçekten istiyorsanız biraz daha gayret!" Teknoloji yeterli seviyede değil, henüz kaba ve gelişmemiş bir teknik söz konusu, işte gerçek durum böyle: Sermayenin hükümranlığı sonsuz olanaklılıklara sahip tekniğe gem vuruyor ve onu basitleştiriyor.

Kaldı ki düşünce açısından bilimi teknikle aynı mahiyetteymiş gibi sunmak hiç de münasip değil. Hiç kuşkusuz teknikle bilim arasında bir zorunluluk ilişkisi vardır ama bu ilişki hiçbir çıkar ortaklığı içermez. "Modern bilimi", teknik egemenliğin *sonucu*, hatta başlıca sonucu olarak ilan eden iddiaların iler tutar yanı yoktur. Örneğin çok büyük bir modern matematik teoremini, benim ilgi alanıma girdiği için diyelim ki süreklilik hipotezinin bağımsızlığını kanıtlayan teoremi (Cohen, 1963) düşünürsek, onda, ne kadar faydalı ve usta işi olurlarsa olsunlar elektrikli bir kahve öğütücüyle ya da renkli televizyonla değil ancak yüzyılın en büyük şiirleriyle, devrimci bir stratejinin askeri-politik gözü pekliğiyle ya da aşk karşılaşmasının yarattığı en yoğun duygularla kıyaslanabilecek bir düşünce yoğunlaşması, yaratıcı bir güzellik, kavramın yarattığı bir sürpriz, riskli bir kopuş, kısacası entelektüel bir estetik buluruz. Dahası bilim olarak bilim, yani kendi hakikat usûlüyle kavranan bilim, düşünceyi koşulsuz biçimde, olduğu haliyle öne sürmesi dışında *yararsız*dır. Yunan toplumunun köleci olduğu gibisinden temelsiz bir bahaneyle bile olsa Yunanlıların bu iddiasına (arı uygulama ve düşüncenin türeyimsel koşulu olmak dışında bilimin yararsızlığı) geri dönmenin

gereği yok. Yararlılık dogması, *herkes için yararsızlığın* gerçekten istenemeyeceğini –ki isteme diye adlandırılır bu– mazur görmek anlamına gelir her zaman.

"Nihilizm"e gelince, nihilizm ile tam olarak *bağın geleneksel figüründen kopuş*, bağ gibi görünen her şeyin varlığının bir biçimi olarak bağı-çözme anlaşıldığı ölçüde, çağımızın nihilizme tanıklık ettiğini kabul edeceğiz. Zamanımızın bir tür genelleşmiş atomculuk ile ayakta durduğuna şüphe yoktur, çünkü bağın hiçbir simgesel yaptırımı sermeyenin soyut gücüne direnecek durumda değildir. *Bağlı olan* her şeyin varlık bakımından bağının çözüldüğü, çokluğun egemenliğinin ayrım yapmaksızın sunulanların zeminsiz zemini olduğu, Bir'in geçici işlemlerin sonucundan başka bir şey olmadığı ortaya çıkmıştır; işte bunlar genel parasal eşdeğerliğin döngüsel hareketi içindeki halimize ilişkin terimlerin evrensel olarak yerleşmesinin kaçınılmaz neticesidir. Kendini sunanın her zaman zamansal bir töze sahip olması ve zamanın da bizim için kelimenin tam anlamıyla *sayılı* olması gibi, başka bir şeye doğası itibarıyla bağlı olmayan hiçbir şey yoktur, çünkü bu varsayılı özsel bağlantının her iki terimi de hesabın yansız yüzeyine hiç ayrım gözetilmeden yansıtılır. Şeylerin mevcut durumuna dair Marx'ın yüz kırk yıl önce yaptığı betimlemede gözden geçirilmesi gereken hiçbir şey yoktur kesinlikle:

"Burjuvazi iktidarı ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil ve romantik ilişkileri ayaklar altına aldı. Feodal insanı doğal üstlerine bağlayan çok çeşitli ve karmaşık bağları acımasızca koparak insan ile insan arasında soğuk çıkardan, 'peşin' ödemenin katı taleplerinden başka hiçbir bağ bırakmadı. Dini esrimenin, şövalyece coşkunun, küçük burjuva duygusallığının kutsal ürpertilerini bencil hesapların buzlu sularında boğdu." [Komünist Partisi Manifestosu]

Marx'ın gözler önüne serdiği şey bilhassa bağın *kutsal* figürlerinin sonunun gelmesi, üretim ve para durağanlığı tarafından bağa sağlanan simgesel teminatın zaman aşımına uğramasıdır. Sermaye, (insan ile doğa arasında, insanlar arasında, gruplar ile Kent arasında, ölümlü hayat ile ebedi hayat arasında vs.) asli ve özsel ilişkilerin var olduğunu koyutlayan kutsallaştırıcı temsillerin genel çözücüsüdür. "Teknik nihilizm"in suçlanmasının daima böylesi ilişkilere duyulan nostaljiyle bağlantılı olması kesinlikle ayırt edici bir özelliktir. Kutsalın yok olması bizzat Heidegger'de sürekli tekrarlanan bir izlektir ve kutsalın geri dönüşü kehaneti Hölderlin'den alman "Tanrıların geri dönüşü" izleğiyle aynıdır. Eğer "nihilizm" ile kutsaldan arındırma (*désacralisation*) anlaşılıyorsa, gezegen çapındaki hâkimiyeti şüphe götürmeyen sermaye –ama "teknik" ve "sermaye" kavramda değil ancak tarihsel bir kesitte eşleşir– kuşkusuz insanların hem mucidi hem de kurbanı olmayı başardığı tek nihilist güçtür.

Bununla birlikte, "nihilizm" varlığa ve hakikate ulaşmanın imkânsız olduğunu dile getiren şey anlamına geldiği ölçüde, Marx için olduğu gibi bizim için de, kutsaldan arındırma kesinlikle nihilist değildir. Tam aksine, kutsaldan arındırma böyle bir erişimin düşünceye açılması için *zorunlu bir koşul*dur. Bu kuşkusuz sermayede selamlanabilecek ve selamlanması gereken tek şeydir: Sermaye arı çokluğu sunumun [mevcut-kılmanın] (*présentation*)[5] zemini olarak ortaya çıkarır, Bir'in her etkisini basit, geçici bir şekillenme olarak teşhir eder, bağın bir varlık görünüşü bulduğu simgesel temsilleri kapı dışarı eder. Bu azlin tam bir barbarlık içinde gerçekleşmesi onun kendi *ontolojik* niteliğini örtbas etmemelidir. Sermayenin başıboş otomatikliğine değilse kime borçluyuz Mevcudiyet mitinden,

5 *Présentation* "sunum" karşılığının yanı sıra, "mevcut-kılma, şimdileştirme" anlamları ile birlikte okunmalıdır [ed.n.].

onun bağların tözselliğine ve asli ilişkilerin sürekliliğine sağladığı güvenceden kurtulmuş olmamızı? Sermayenin ve onun vasat buyruğunun (zamanın genel hesabı) ötesini düşünmek için yine onun açığa vurduğu şeyden *hareket etmek* gerekir: Varlık öz itibarıyla çokludur, kutsal Mevcudiyet sadece bir görünüştür ve hakikat, her şey gibi, eğer varsa, bir vahiy değildir, kendini geri çekenin yakınlığıysa hiç değildir. Hakikat, sonucu fazladan bir çokluk (*multiple*) olan kurallara bağlanmış bir usûldür.

Bizim çağımız ne tekniktir (zira orta halli bir tekniğe sahiptir) ne de nihilist (zira kutsal bağların kapı dışarı edilmesinin hakikinin türeyimselliğinin (*généricité*) yolunu açtığı ilk dönemdir). En eksiksiz simgesi hiç kuşkusuz Hitler olan feodal sosyalizmin nostaljik spekülasyonlarının tersine, onun kendine özgü muamması öncelikle, Hölderlin'den beri büyük şairlerin el attığı ama aynı zamanda reddettiği kutsalın yerel devamlılığında yatar. İkinci olaraksa, hâlâ gözlerimizin önünde (İslamcılığa ruh ilave edilmesinden gelen) dinin kırıntılarını, (Marksizm de dâhil) Mesihçi politikaları, (astroloji, faydalı bitkiler, telepatik mesajlar, gıdıklamalı guruldamalı grup terapileri gibi) gizli bilimleri ve şarkılarda yüceltilen aşırı duygusal aşkın, yani aşk, hakikat, karşılaşma barındırmayan aşkın evrensel olarak yumuşak bir kalıba döktüğü her türden sözde-bağları birbirine düğümleyen teknik-karşıtı, ilkelleştirici tepkilerde yatar.

Felsefe kesinlikle son ermemiştir. Ama Bir'in imparatorluğunun bu kalıntılarının direngenliği bize felsefenin uzun zamandır a*skıya alınmış* olduğunu düşündürtür. Bu kalıntılar anti-"nihilist" bir nihilizm teşkil eder, çünkü hakikat usûllerinin rüzgârı doğrultusuna yerleşmişlerdir ve sermayenin tarihsel aracı olduğu eksiltici (*soustractive*) ontolojiye karşıt olarak tekerrür eden *engel*e işaret ederler.

Şu paradoksu öne sürüyorum: Felsefe çok yakın zamana kadar

sermaye düzeyinde düşünmeyi pek beceremiştir, çünkü alanı, kendisinin en mahrem taraflarına kadar, kutsal için duyulan beyhude nostaljilere, Mevcudiyet saplantısına, şiirin karanlık tahakkümüne, kendi meşruiyeti hakkında kuşkuya açık bırakmıştır. İnsanın geri döndürülemez biçimde "doğanın hâkimi ve sahibi" haline geldiği ve burada bir kaybın ya da bir unutuşun değil kendi en yüksek varış yerinin –bu varış yeri yine de sayılan zamanın aptalca bulanıklığında hâlâ göze çarpar– söz konusu olduğu gerçeğini *düşünceye dönüştürememiştir*. Felsefe istencin estetikleştirilmesinde ve sona ermenin, unutuş yazgısının, yitirilmiş izin pathosunda yoldan saparak "Kartezyen meditasyonları" tamamlamadan bırakmıştır. Çokluğun mutlaklığını ve bağın varlık-olmamasını dosdoğru kabul etmek istememiştir. Deneyimin *a priori* belirleniminin mümkün son temsilcileriymişçesine ya da Varlığın aydınlığının korunmuş yeriymişçesine dile, edebiyata, yazıya sarılmıştır. Nietzsche'den beri, Platon'la başlamış olan şeyin alacakaranlığa girdiğini ilan etmiştir, ama bu kibirli beyanat bu başlangıcı devam ettirme acziyetini gizlemektedir. Felsefe, ancak güncel pozitifliklerin transit geçtiği yerde yaşadığı kavrama güçlüğü ölçüsünde ve bizlerin, Bir-siz-çok öğretisi ya da parçalı, sonsuz ve ayırt edilemez bütünlükler öğretisi olan hakikat öğretisinin yeni bir aşamasına körü körüne girdiğimizi anlayamadığı için "modern nihilizmi" kınar ya da över. "Nihilizm" gedikleri kapayan bir imleyendir. Asıl soru ise hâlâ cevaplanmayı beklemektedir: Kutsaldan arındıran bir çağın kendisine sunduğu özgürlüğü ve gücü ürpererek reddettirecek ne geldi felsefenin başına?

6
Dikişler

Eğer felsefe, benim savunduğum gibi, kendisinin dört türeyimsel koşulunun (şiir, matematik, politika, aşk) *zamanın hakikatlerini buyuran olaysal biçim içinde* birlikte-olanaklı olmasının düşüncede şekillenmesi ise, felsefenin kendisini koşullandıran hakikat usûlleri arasında bir geçiş ya da zihinsel bir devridaim rejimi tanımlayabilmesi için gereken serbest oyunun sınırlanması ya da tıkanması felsefenin askıya alınmasına yol açabilir. Böyle bir tıkanmanın en sık karşılaşılan nedeni zamanın bir düşüncesinin icra edileceği bir birlikte-olanaklılık alanı inşa etmek yerine, felsefenin kendi işlevlerini koşullarından birine ya da diğerine *devretmesi (déléguer)*, düşüncenin bütününü *tek bir* türeyimsel usûle bırakmasıdır. O zaman felsefe, bu usûl lehine kendi yok oluş ögesinde hayata geçirilir.

Bu tür durumları *dikiş* olarak adlandıracağım. Felsefe ne zaman kendini koşullarından birine *dikişlenmiş* olarak gösterse askıya alınır ve *bu nedenle sui generis* bir alanı özgürce inşa etmekten men edilir; ki bu alanda dört koşulun yeniliğine işaret eden olaysal adlandırmalar, bu koşullardan hiçbiriyle bir tutulmaması gereken bir düşünce

pratiği içinde, bunların eşzamanlılığını ve dolayısıyla dönemin hakikatlerinin şekillendirilebilir belli bir hâlini kaydeder ve öne sürerler.

Hegel ile Nietzsche arasında, 19. yüzyıl büyük ölçüde dikişlerin hâkimiyeti altında geçmiştir ve işte bu yüzden felsefe bu yüzyılda bir tutulmaya uğramış gibi görünür. Bu dikişlerin başlıcası, bilimden, zamanın hakikatlerinin tamamlanmış sistemini kendi başına şekillendirmesini bekleyen *pozitivist* ya da bilimci dikişti. İtibarı zarar görmüş olsa da bu dikiş hâlâ Aglo-Sakson akademik felsefesine hâkim. En göze batan etkileri doğal olarak diğer koşulların statüsü üzerinde toplanıyor. Politik koşul söz konusu olduğunda, onun her olaysal statüden uzaklaştığı görülür ve liberal-parlamenter rejimin pragmatik savunusuna indirgenmiştir. Hem örtük hem de merkezi önerme tümcesi aslında şudur: *Politika hiçbir biçimde düşünceyle ilgili değildir.* Şiir koşulu hesaptan düşülmüş, kültürel eke kaydedilmiş ya da dilbilim çözümlemelerine konu olmuştur. Aşk koşulu görmezden gelinmektedir. ABD'nin esasının, duygusallığın ve cinselliğin aşk pahasına birlikte var olduğu bir ülke olmaktan oluştuğu yönündeki derin saptamayı Jean-Luc Nancy'ye borçluyum. Felsefenin bilimsel koşuluna dikişlenmesi, onu git gide pek ince analitik düşüncelere dalmaktan başka bir şey olmamaya indirger; ki bu düşüncelerde dil kelimenin tam manasıyla en büyük *bedeli öder.* Böylece, kapitalist vahşetin açtığı yaralar ve yarattığı kamburlar için sargı bezi işlevi gören yaygın bir dinsellik ortaya çıkıp serpilir.

Hâkim kanonik biçimiyle Marksizm'in kendisi de bir dikiş atıp felsefeyi kendi politik koşuluna dikişler. Dünyanın "yorumunun" yerine onun devrimci dönüşümünü koyma iddiasındaki ünlü Feuerbach üzerine tezlerin muğlaklığının arkasında işte bu yatar. Burada politika *felsefi olarak* genel anlam sistemini fiilen şekillendirmeye yetenekli tek şey olarak tanımlanmış ve felsefe meyve vererek yok

olmaya mahkûm edilmiştir. Dahası Marx'ın Tarih'in gerçek devimiyle ziyadesiyle bir tuttuğu politikanın deneyimin bütünselleştirilmesinin nihai biçimi olması, aynı zamanda hem diğer koşulları hem de bu koşulların politikayla birlikte-olanaklılığını kaydetme iddiasındaki felsefeyi yerlerinden eder. Marx'ın ve Marksistlerin sanatsal faaliyet konusunda yaşadığı hüsranlar bilinmektedir, onlar sanatsal faaliyetin ne tekilliğini düşünmeyi ne de yaratıcı yanma saygı duymayı becerebilirler. Cinsiyet farklılıklarının hakikat bakımdan etkilerine gelince, bunlar da son tahlilde hem sosyalist "püritenliğin" hem de psikanalize yönelik küçümsemenin (ki bence psikanaliz aşkı bir kavram haline getirme yönünde tek gerçek girişimdir) ikili karartmasına maruz kalmışlardır.

Bilimsel koşul söz konusu olduğunda ise mesele daha karmaşıktır. Bu konuda hâkim pozitivist dikişe bağlı olan Marx ve takipçileri, devrimci politikayı bilim düzeyine çıkarma iddiasında olmuşlardır hep. "Tarih bilimi" –tarihsel maddecilik– ile politika vasıtasıyla egemen olunan Tarihsel hareket arasındaki muğlaklığı korumuşlardır. Başından beri kendi "bilimsel sosyalizmlerini" çeşitli "ütopik" sosyalizmlerin karşına koymuşlardır. Öyleyse Marksizmin iki dikişi –politikaya ve bilime atılan dikişleri– *kesiştirdiği* öne sürülebilir. Özellikle Stalin'in "felsefe" –ya da diyalektik maddecilik– diye adlandırdığı şey de zaten bu çifte dikişin karmaşık ağıdır. Bunun sonucu olarak söz konusu "felsefe" de, Doğa'ya ve Tarih'e muğlak biçimde uygulanan "yasalar", "diyalektiğin yasaları" gibi tuhaf bir kılıkta sunar kendini.

Ama son tahlilde, tıpkı "maddeci" görüşte bilimin kendi teknik-tarihsel koşullarına bağlanması gibi, bu çifte dikiş de, tek başına bilimi *de* bütüncülleştirebilen politikanın hâkimiyeti altında eklemlenir, bunun en güzel örneğini, aynı Stalin'in proletarya ve kendi

Partisi adına, genetik, dilbilim ya da görececi fizik konusunda yasa koyma işine burnunu soktuğunda görürüz. Bu durum öyle çapraşık bir felç yaratmıştır ki Louis Althusser altmışlı yıllarda Marksist düşünceye yeniden canlılık vermeye giriştiğinde bilim lehine bu iki dikişin eklemlenmesini *alaşağı etmekten* ve felsefi Marksizmi tarihsel maddeciliğin epistemolojisi gibi bir şeye dönüştürmekten başka bir çözüm görememiştir. Bu dönemin felsefesinde dikişlerin ağırlığı hiçbir yerde Althusser'in Marksizmi felsefenin bilime dikişlendiği tarafa doğru aktarma girişiminde gösterdiği kahramanca çaba kadar görünür değildir. Bunu yaparken Althusser felsefenin politik koşula dikişlendiğindeki hâkimiyetinin çok daha zararlı olduğu konusunda çok yerinde bir bilinçle hareket etmiştir. Bu aktarım işlemi için ödenecek bedel, politika için Fransız Komünist Partisi kadar şaibeli ve köhne bir organı yetkilendirmeye devam etmek olmuştur, bu da düşüncenin politikayı kendisi için ele geçirmesini bir kez daha engellemiştir. Başta elde ettiği bazı başarılardan sonra, felsefenin yarma harekâtı Mayıs 68 olaylarıyla birlikte karaya oturmuştur, ki düşüncede bu adlandırma bilimsel koşulun kaynaklarını dört bir yandan aşmakta ve FKP'nin tarihsel olarak vadesini doldurduğunu acımasızca gözler önüne sermektedir.

Öne sürdüğüm sav kati olarak şudur: Eğer felsefe belki Hegel'den beri askıya alınma çarkına girdiyse, bunun sebebi felsefenin kendi koşullarına, özellikle de bunların *genel* birlikte-olanaklılıklarını şekillendirmekten onu men eden bilimsel ve tarihsel koşullarına dikişlenmesinin ağında tutsak kalmasıdır. O halde felsefenin zamana, bizim zamanımıza dair bir şeyleri ıskaladığı ve kendisi hakkında mağlup olmuş ve kısıtlanmış bir görüntü verdiği doğrudur.

Felsefenin, kendi türeyimsel koşullarmdan birine dikişlenmesinin feshedici etkisi altında olduğunun ayırdına varmamızı sağlayan

en şaşmaz gösterge, felsefenin "sistematik biçimi"nin artık mümkün olmadığını söyleyen önermenin devamlı tekrarlanmasıdır. Bu anti-sistematik aksiyom bugün sistematik bir hal almıştır. Bu kitabın başında Lyotard'm ona verdiği biçimi hatırlattım, ama kuşkusuz Lardreau ile Jambet dışında, bu tutum tüm çağdaş Fransız filozoflarda ve özellikle de aralarında Yunan sofistlerinin, Heidegger'in ve Wittgenstein'ın bulunduğu benzersiz ve kendine özgü bir kümelenme tarafından aydınlatılmış herkeste ortaktır.

Eğer "sistem"den anladığımız, kendisi de bir ana ilkeye sahip olan ya da herhangi üstün bir imleyene göre düzenlenmiş ansiklopedik bir figürse, modern kutsallıktan arındırmanın onun serpilmesine engel olmasını memnuniyetle kabul ederim. Dahası, belki Aristoteles ve Hegel'i hariç tutarsak, felsefe böyle bir ihtiras tarafından hiç desteklenmiş midir? Eğer "sistematiklik"ten, olması gerektiği gibi, aynı zamanda kendisinin sergileme kuralını da sergileyen bir sergilemeye göre felsefenin dört türeyimsel koşulunun tam bir şekillenmesinin ön şartını anlarsak (ki bu yine, bu koşulların *sonuçlarını* ortaya koymayı ya da hatta söze dökmeyi katiyen gerektirmez), o zaman sistematik olmak felsefenin özü gereğidir ve Platon'dan Hegel'e kadar hiçbir filozof bundan asla şüphe etmemiştir. Üstelik tam da bu yüzden "sistematikliğin" reddi, bu metnin başında sözünü ettiğim, bizzat felsefenin "olanaksızlığına" dair ağlamaklı duyguyla el ele gider. Bu, felsefenin hiç de olanaksız olmadığının, ama dikişlerin tarihsel ağı tarafından *kösteklendiğinin* itirafıdır.

Lyotard'm felsefe tanımını kabul etmem mümkün değil: Kendi kurallarını arayan bir söylem. En azından iki evrensel kural vardır, bunlar olmadı mı felsefeden bahsetmek için hiçbir sebep yoktur. İlk kurala göre, felsefenin kendi koşullarının olaysal adlandırmalarını düzenlemesi ve dolayısıyla matematiğin, şiirin, politik icadın ve aş-

kın İkisi'nin kavramsal olarak birleştirilmiş, eşzamanlı düşüncesini mümkün kılması gerekir. İkinci kural şudur: Türeyimsel usûllerin sığınak bulduğu ve hoş karşılandığı bu düşünce alanını tesis eden güzergâh ya da kesinlik paradigması bu sığınmanın ve hoş karşılamanın içinden teşhir edilmelidir. Bu, felsefenin ancak, kendi hesabına sistematik olması kaydıyla dikişlerinin sökülebileceğini söylemenin başka bir yoludur. Eğer tam tersine felsefe sistemin olanaksız olduğunu beyan ediyorsa, bunun sebebi onun dikişlenmiş olması, düşünceyi kendi koşullarından yalnızca birine devretmiş olmasıdır.

Eğer, 19. yüzyılda ve sonrasında, felsefe kendi politik koşuluna ve bilimsel koşuluna dikişlenmeye göğüs germişse, özellikle Nietzsche'den beri, felsefenin dikiş yoluyla başka bir koşula teslim olmaya ayartıldığı gayet iyi anlaşılır. Sanat tamamıyla belirlenmişti. Heidegger'le birlikte doruk noktasına ulaşan, felsefeyi şiirin ellerine bırakma yönündeki pozitivizm ve Marksizm karşıtı çabadır. Heidegger bir yandan modern bilimi öte yandan totaliter devleti tekniğin ana etkileri olarak belirlerken, aslında düşüncenin ancak kendilerinden kurtularak emniyette olabileceği iki hâkim dikişe işaret eder. Onun önerdiği yol, teknikte gerçekleştiğini düşündüğü felsefenin yolu değil, Nietzsche, hatta Bergson tarafından sezilen, Almanya'da şairlere felsefi tapınmayla, Fransa'da edebiyat fetişizmiyle (Blanchot, Derrida, Deleuze'de ...) serpilip gelişen, düşüncenin en can alıcı tarafını sanatsal koşula devreden yoldur. Batı'da bilimin hizmetkârı, Doğu'da politikanın hizmetkârı haline gelen felsefe Batı Avrupa'da en azından başka Efendi'ye, yani şiire hizmet etmeye çalıştı. Felsefenin güncel durumu şudur: Üç efendiye birden hizmet eden Soytarı. Hatta Lévinas diye birinin, Başka ve onun yüzü üzerine, Kadın üzerine ikili konuşma kisvesi altında, felsefenin aynı zamanda kendi dördüncü koşulunun, yani aşkın uşağı olabileceğini düşündüğü eklenebilir.

Bugün tüm bu sözleşmeleri bozmanın mümkün ve dolayısıyla gerekli olduğunu ileri sürüyorum. Önerdiğim jest sadece ve sadece felsefenin jesti, dikiş-sökme jesti. Görünen o ki asıl mevzu, en büyük zorluk, felsefenin kendi şiirsel koşulundan dikişlerini sökmek. Pozitivizm ve dogmatik Marksizm artık sadece kemikleşmiş konumları teşkil ediyorlar. Bunlar yalnızca kurumsal ya da akademik dikişlerdir. Buna karşın, şiirselleştiren dikişe, dolayısıyla Heidegger'e güç veren şey, incelenmiş bile olmadığı için bozguna uğratılmış olmaktan çok uzaktır.

Felsefenin kendi alanını kaybettiği, matematiğe ve devrimci politikaya dikişlendiği bir çağda şairler ne haldeydi, ne düşünmüşlerdi?

7
Şairler Çağı

Kabaca hemen Hegel'den sonra başlayan dönemde, yani felsefenin çoğu kez ya bilimsel koşuluna ya da politik koşuluna dikişlendiği bir dönemde, felsefenin işlevlerinden bazılarını sanat üstlenmiştir. Fakat bu sanat için istisnai bir durumun söz konusu olduğunu söylemekte herkes hemfikirdir. Yine de sözünü ettiğimiz şiir ve şairler ne şairlerin ne de şiirin tamamını kapsar. Yapıtları hemen bir düşünce yapıtı olarak tanınanlar ve şiiri, tam da felsefenin yalpaladığı yerde, zaman ve varlık üzerine bir önermenin ortaya konduğu dilin yeri olarak düşünenler söz konusudur. Bu şairler filozofların yerini almaya *karar vermiş* değillerdir, böyle bir yerine geçmeye dair aydınlanmış bir bilinçle yazmamışlardır. Daha ziyade, bu şairler üzerinde bir tür entelektüel baskının olduğunu tahayyül etmek gerekir, bu baskıya felsefede özgür oyunun yokluğu ve bu sanatın içinden, dikişlenmiş felsefenin artık tesis etmeyi başaramadığı düşünce ve türeyimsel usûller için genel bir kabul alanı oluşturma ihtiyacı sebep olmuştur. Eğer şiir sırf bu görev için tayin edildiyse, bunun sebebi bir yandan, en azından Nietzsche ve Heidegger'e kadar, şiirin felsefenin ayrıcalıklı bir şekilde dikişlendiği koşullar içinde yer almaması, öte yandan da

söz ile deneyimi bağlama sanatı olan şiirin uzak eğiliminin bir sözün kurabileceği haliyle Mevcudiyet idealini kendi hayali ufkuna koymak olmasıdır. Şair ile filozof arasındaki *rekabet* çok eskilere dayanır, aynı, Platon'un şiiri ve şairleri tabi tuttuğu özellikle zorlu sınavda görüldüğü gibi. Nietzsche'nin peygamberliğini yaptığı Platon'dan öç alma ancak şiirin yargılama gücünü dayanak noktası alabilirdi. Descartes, Leibniz, Kant ya da Hegel pekâla matematikçi, tarihçi ya da fizikçi olabilirlerdi, ama olamadıkları bir şey vardı, bunlar şair değillerdi. Ama Nietzsche'den beri felsefecilerin hepsi şair olma iddiasında, hepsi şairleri *kıskanıyor,* hepsi ya başarısız ya şöyle böyle ya da muteber şairler, bunu Heidegger'de ve yine Derrida ya da Lacoue-Labarthe'da görüyoruz, hatta Jambet ile Lardreau bile Doğu'nun metafizik yükselişleriyle ilişkili kaçınılmaz şiirsel meyli selamlarlar.

Gerçekten de, filozofların dikişlenmiş halde vârissiz kaldıkları zamanda bir *şairler çağı* olmuştur. Hölderlin ile Paul Celan arasında öyle bir zaman olmuştur ki, bizzat bu zamanın ne olduğuna dair titreyen anlam, varlık sorusuna en açık erişim tarzı, kaba dikişlere en az yakalanmış birlikte-olanaklılık alanı, modern insanın deneyimine dair en bilinçli formülasyon şiir tarafından açığa vurulmuş ve alıkonmuştur. Bu, zamanın muammasının şiirsel metaforun muammasında hapsolduğu, bağın çözülmesinin kendisinin imgenin "gibi"sinde bağlandığı bir zamandır. Tüm bir dönem, kısa vadeli felsefelerde istikrarlı ve özellikle de *yönlendirilmiş* bir dönem olarak temsil edildi. İlerleme, Tarih'in anlamı, bin yılcı kuruluş, başka bir dünyanın ve başka insanların ortaya çıkışı vardı. Ama bu dönemin gerçeği daha ziyade istikrarsızlık ve yönlendirilmemişlikti. Şiir, en azından "metafizik" şiir, en merkezde yoğunlaşmış, entelektüel olarak en gergin, aynı zamanda da en bulanık şiir, tek başına, bu asli yönlendirilmemişliği gösterdi ve dile getirdi. Şiir, Tarih'in yönlendirilmiş temsillerinde yön şaşırtan

bir diagonal [verev] çizdi. Bu şiirlerin göz kamaştırıcı kuruluğu –Lacoue-Labarthe'm Hölderlin'den aldığı bir kavramla söylersek– tarihsel pathos içinde derin bir kesik açmıştır (*césurer*).

Felsefe şiirsel koşula kendini dikişlemeye kalkıştığı andan itibaren, şairler çağının kanonik temsilcileri felsefi bir *tercih* konusu oldular. Michel Deguy –doğrusu bir şairdir– işi şunu söylemeye kadar vardırdı: "Şiire hazırlamak için felsefe". Her halükârda felsefenin, kendi sıradan işlevlerini uzun bir süre egemenlikleri altına almış olarak tanıdığı şairlerin listesini hazırlamak için.

Bana gelince (ki şairler çağının *sona erdiğini* savunuyor ve bu kapanış açısından oluşturuyorum kendi listemi, dolayısıyla benimki kapalı bir liste), yedi ana şair tanıyorum, bunlar ille de "en iyi şairler" oldukları için değil –zira böyle bir ödül dağıtımı imkânsız– ama bunlar şairler çağını dönemleştirdikleri ve duraklara ayırdıkları için. Hepsinin peygamberi olan, bunları önceleyecek açık gözlere sahip Hölderlin ve hepsi de, yönlendirilmiş anlam olarak temsil edilen yönsüzlüğün başlangıcını belirten Paris Komünü'nden sonra gelen ardılları, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam ve Celan.

Burada tarihsel iç içe geçişler, geri dönüşler, kurucu şiirler, benzersiz faaliyetler (sözgelimi Mallarmé'nin Kitabı, Rimbaud'nun dengesizliği, Pessoa'nın takma isimleri) değil söz konusu edeceğim, tamamını sıralamanın mümkün olmadığı bir çok kavramsal faaliyet var, ki bu faaliyetler hem şairler çağını hem de düşünce çağını oluştururlar. Yine de birkaç saptama yapmak istiyorum.

1) Şairlerimizin izlediği ve onlara felsefi dikişlerden kurtulma olanağı sağlayan temel çizgi *nesne kategorisinin yerinden edilmesi* (*destitution*) çizgisidir. Daha kesin bir ifadeyle: Sunumun (*présentation*) zorunlu biçimleri olarak nesne ve nesnellik kategorisinin ye-

rinden edilmesi. Çağın şairlerinin denedikleri şey, varlığın kendine nesnenin mevcut-kılıcı (*présentative*) kategorisi yoluyla destek olamadığı yerde varlığa erişim için bir yol açmaktır. Öyleyse şiir asıl itibarıyla *nesnelliği bozar* (*désobjectivante*). Bu katiyen, anlamın özneye ya da öznelliğe devredildiği anlamına gelmez. Durum tam tersidir, zira şiir, "nesne" ya da nesnellik ile "özne" arasındaki dikişler tarafından kurulan bağa dair keskin bir bilince sahiptir. Bu bağ, bilmeyi ya da bilgiyi teşkil eder. Ama şiirin denediği varlığa erişim bilme mahiyetine sahip değildir. Bu yüzden özne/nesne karşıtlığını verevine keser. Rimbaud "öznel sanat"ı alaya boğduğunda ya da Mallarmé şiirin ancak özne olarak yazarı mevcut olmadığında meydana geldiğini öne sürdüğünde, şiirin hakikatinin ancak şiirin dile getirdiğinin ne nesnelliğe ne de öznelliğe bağlı olması kaydıyla vuku bulduğu kastederler. Çünkü şairler çağının tüm şairlerine göre, deneyimin istikrarı (*consistance*), eğer dikişlenmiş filozofların Kant'a dayanarak iddia ettikleri gibi nesnelliğe bağlıysa, o zaman *varlığın istikrar göstermediğini* cesurca savunmak gerekir. Celan bunu hayranlık verici bir şekilde şöyle özetler:

"İstikrarsızlıklara dayanmak gerek"

Mevcudiyetin izini ya da eşiğini arayan şiir, böyle bir eşikte nesnellik izleğini koruyarak durulabileceğini yadsır. Sonuç itibarıyla böyle bir deneyimin dayanağı da –nesnenin zorunlu eşleniği olan– bir özne değildir. Eğer şiir zamanın karanlığını karanlıkta tutsak ettiyse, sebep, şiirin, usûllerinin çeşitliliğine ve hatta uzlaşmaz boyutuna rağmen, "nesneleştiren" özne/nesne çerçevesini azletmiş olmasıdır; bu çerçeve dâhilinde, zaman ögesinin yönlendirildiği, dikişler içinde, felsefi olarak öne sürülüyordu. Şiirsel yönsüzlük öncelikle, her bilmede delikler açan ve her bilmeyi aşındıran bir hakikat

yasası uyarınca, hem nesnellikten hem de öznellikten eşanlı olarak kurtarılmış bir deneyimin var olmasıdır.

2) Heidegger'in düşüncesine güç veren şey, *nesnelliğin özgül felsefi eleştirisiyle nesnelliğin şiir tarafından azledilmesini kesiştirmesi* olmuştur. Bunun –bu kez şiirsel koşula– bir dikiş tarzı olması bir yana, dâhice tarafı:

- özellikle Kant'ı inceleyerek, "temel ontoloji"yi bilme öğretisinden ayıran şeyin, Kantçı eleştirinin yol gösterici hattı ve mutlak sınırı olan nesne kategorisinin bilme öğretisinde korunması olduğunun kavranması;
- yine de öznelciliğe ya da özellikle Husserl'in nihayetinde izlediği yol olan radikal bilinç felsefesine düşmeden, tam tersine, metafiziğin son serüveni ve nesnelliğin zoraki eşleniği olarak görülen özne izleğinin yapısökümünü dile getirmek;
- böylece, bilgi ile hakikat ya da bilme ile düşünce arasındaki ana ayrımı, yani şiirsel girişimin örtük temelini oluşturan ayrımı sarsılmadan devam ettirmek;
- böylelikle de *felsefenin şiire devredilmesinin* mümkün olduğu noktaya ulaşmaktır. Bu dikiş dayanma gücünün bir güvencesi olarak görünür, zira bir şairler çağının olmuş olduğu *doğrudur.* Şairlerin varlığı Heidegger'in düşüncesine –ki onlar olmasa bu düşünce çıkmaza girmiş [aporetik] ve umutsuz olurdu– tarihsicilik ve gerçeklik zemini kazandırmıştır. Bu zemin, ona, –bir kez politik bir tarihsicilik serabı Nazi dehşetinde somutlaşıp eridi mi– onun yegâne gerçek tezahürü olacak şeyi bahşetmeye yeteneklidir.

Bugüne dek Heidegger'in düşüncesi sahip olduğu ikna etme gücünü, şiirde bahis konusu olan şeyi, yani nesne fetişizminin yerin-

den edilmesini, hakikatin bilgiyle karşıtlığını ve son olarak da çağımızın asli yönsüzlüğünü kavrayan tek düşünce olmasından almıştır.

İşte bu nedenle, Heidegger'e yöneltilecek temel eleştiri ancak şu olabilir: Şairler çağı sona ermiştir, felsefenin sanatsal koşuluna dikişinin sökülmesi *de* zorunludur. Bunun anlamı şudur: *Nesneleştirmemenin, yönsüzlüğün* bugün artık şiirsel metaforda dile getirilmesi gerekli değildir. Yönsüzlük *kavramsallaştırılabilir.*

3) Yine de Heidegger'in şairler çağına dair yaptığı bilançoda bir tahrifat vardır. Heidegger sanki şiirsel deyiş nesnelliğin yerinden edilmesi ile bilimin yerinden edilmesini aynı tutuyormuş gibi bir izlenim yaratır. Şiir, açıklık'ı teknik felaketin tam bağrında tehlikeye atarak, modern bilimi, yok edici istenç olarak dünyanın ve öznenin nesnelleşmesi kategorisinde açığa vurup, sergileyecektir. Heidegger bilim ile sanat arasındaki çatışkıyı, bu çatışkının *bilgi ile hakikat ya da özne/nesne çifti ile Varlık arasındaki karşıtlıkla çakışacağı tarzda* "kurar" (*monter*). Fakat bu kurguyu şairler çağının şiirinde okumak mümkün değildir. Şairlerin matematikle sahici bağı bambaşka bir doğaya sahiptir. Çapraşık bir rekabet ilişkisi, *aynı noktayı* işgal eden farklı türden bir ortaklık/topluluk biçimini alır. Mallerméci sanatın "cebirsel" istenci aşikârdır ve o, "son nefesini veren siz matematikçiler" diye yazdığında, bu sadece, tam da rastlantı ile sonsuzun komplosunun hazırlandığı yerde şiirin bilimi *muhafaza ederek aştığına* işaret etmek içindir. Rimbaud "Alfabenin ilk harfi üzerinde düşünmeye başlayan kıt akıllılar hemen kafayı oynatırlardı!", diye yazdığı zaman (ki bu, bilimin edebi özüne dair son derece derin bir vecizedir) aynı dürtüyle matematik tutkusunu da kurtarıcı dengesizliklerin hanesine kaydetmiş olur, zira aslına bakılacak olursa matematik harfler üzerine *düşünme* kararı değilse nedir? Platon, Spinoza ve Kant'ın adına yaraşır mirasçısı Lautré-

mont matematiğin onu kurtardığını, tam da özne/nesne ya da İnsan/dünya çiftinin yerinden edildiği noktada kurtardığını düşünür: "Ah haşin matematik, unutmadım seni, baldan tatlı bilgece derslerin, gönlüme tazeleyici bir dalga gibi sızdığından beri. Sen olmasaydın, insana karşı mücadelemde yenik düşmüş olacaktım belki."

Ve Pessoa "Newton'un binomu Milo'nun Venüs'ü kadar güzel/Ama gerçek şu ki bunu aklından geçiren pek az insan var," diye yazdığında, bize düşündürdüğü şudur: Şiirin hakikatini bilimin örtük nihilizminin karşısına koymak yerine, elzem olan öyle davranmaktır ki güzelliğin bu hüviyeti artık "pek az insan" tarafından değil, sonunda herkes tarafından fark edilsin.

Hizmetkârı olan felsefeden bu bakımdan daha derin olan şiir, matematikle arasında bir *düşünce paylaşımı* olduğunun tamamen bilincindeydi, çünkü gözleri kapalı biçimde fark etmişti ki matematik de, kendi saf edebi bağışında (*donation*), her türlü çoklu-sunuma (*multiple-présentation*) boş dikişlenişinde, nesnelliğin egemenliğini sorguluyor ve yerinden ediyordu. Matematik *nesne* olmadığını doğrusu şairler bizzat matematikçilerden daha iyi anlamışlardı.

Her dikiş bir abartıdır, zira Heidegger'le birlikte tekrar ettiğim gibi, felsefe sorunları ağırlaştırır. Felsefe koşullarından birine dikişlendiğinde, bu koşulun uygulanmasının içerisinden algılanamaz erdemler bahşeder ona. Heidegger, şiiri düşüncenin ve riskin tek figürü, felaketin ve kurtuluşun yazgı merci olarak tecrit etmekle; René Char'ın ardından işi "şairlerin ve düşünürlerin kudreti"ni düşünmeye kadar vardırmakla, şiirsel yargılama yetkisini aşar, bu yetki ise, "tavır aldığı" durumlar hariç –ne yazık ki Heidegger'den çok daha sık olarak Char'ın durumudur bu– böyle bir biricikliğe dair yasa koymaz ve matematiği –ama aynı zamanda politikayı ve aşkı da– bambaşka bir açıdan özel olarak ele alır. Heidegger şiir konusunda, politikayı, Marksist

dikiş içerisinden, *gerçek* politikanın kendisi üzerine dile getirebileceğinin çok ötesinde felsefi olarak mutlaklaştıran –benim de aralarında bulunduğum– kişilerden daha fazlasını yapmamıştır. Muhteşem vaatler kisvesi altında pozitivist filozofların, herhangi bir vaatte bulunması mümkün olmayan, hatta bir vaadin ne olduğunu bile bilmeyen bir bilimden çıkardıklarından daha fazlasını da yapmamıştır.

4) Kendisinden hareketle şairler çağının bir şairini karşılayabileceğimiz ve düşünebileceğimiz merkezi işlem, o şairin nesnelliği bozma "yöntemi", dolayısıyla da bilginin yokluğunda hakikatleri üretebilmek için ve özne/nesne çiftinin yerinden edilmesinin metaforik devinimindeki yönsüzlüğü ifade etmek için uyguladığı genellikle çok karmaşık usûldür. Şairleri farklı kılan, şairler çağını dönemleştiren işte bu usûllerdir. Bunların başlıca iki türü vardır: Eksikliği ya da fazlalığı yürürlüğe koymak. Nesne ya kendi kendine eriyip yok olma yoluyla Mevcudiyet'ten düşmüş ve geri çekilmiştir (Mallarmé'nin yöntemi) ya da ortaya çıktığı alandan koparılmış, münferit istisnalığı dolayısıyla çözülüp bozulmuş ve böylelikle de tamamen başka bir nesnenin yerine ikame edilebilir hale gelmiştir (Rimbaud'nun yöntemi). Şiir eksikliği düzenler ya da sunumun (*présentation*) düzenini/yönünü bozar. Eşzamanlı olarak, özne de ya yok olarak (*absentement*) ya da *fiili* olarak çoğullaşarak ortadan kalkar (Pessoa, Rimbaud: "Pek çok insanın önünde, yüksek sesle, başka yaşamlarından birinin bir anıyla sohbet ettim. Böylece bir domuzu sevdim."). Bu şiirlerin felsefeyi tanımlayan düşünce alanının bina edilmesiyle ne ölçüde yakından bağlantılı olduklarını, aslında geçici olarak yerine geçtikleri bu bina ile bağını bu usûllerin envanterinden daha iyi gösteren bir şey yoktur.

5) Paul Celan'ın yapıtları, şiirin son sınırında ve şiirin içinden, şairler çağının sonunu ilan eder. Celan Hölderlin'i tamamlar.

8
Olaylar

Bugün felsefenin dikişini-sökmenin ve yeniden doğuşunu ilan etmenin mümkün, dolayısıyla da zorunlu olması; bilimsel koşulun (pozitivizm), politik koşulun (Marksizm) ve şiirsel koşulun (Nietzsche'den günümüze) birbirini ardına gelen ve yıkıcı ayrıcalıklarının yol açtığı uzun askıya alınma sürecinin ardından, hakikate dair bütünüyle yeniden temellendirilmiş bir doktrinden hareketle dört koşulu şekillendirmenin yeniden buyruk haline gelmesi; "felsefenin sonu", "metafiziğin sonu", "aklın krizi" ve "öznenin yapısökümü" diye yinelenen beyanlara aykırı olarak, modern akıl silsilesini *kaldığı yerden devam ettirmenin*, "Kartezyen meditasyon" soy zincirinde *bir adım daha* atmanın görev olması: Eğer bunların anlamını kuran şey meydana gelmiş temel önemdeki olayların statüsüne sahip olmasaydı –her ne kadar bu olaylar bu dört koşulun her biri düzleminde hâlâ askıda duran ya da geçici olan adlandırmalarla uyum içinde olsalar da– tüm bunlar keyfi bir istenççilik olurdu. Matematik, şiir, aşk düşüncesi ve icat edilmiş politika olayları, bundan böyle bu olaylardan adlandırılabilir olanlar için entelektüel bir sığınak ve karşılama yeri kurma yeteneğine sahip felsefenin dönüşünü bize sa-

lık verirler. Matematik düzeninde bu olayı teşkil eden, Cantor'dan Paul Cohen'e götüren yoldur. Bu olay çokluk teorisinin temel paradoksunu oluşturur ve onu ilk kez olarak bütünüyle ispatlayıcı bir tarzda ayırt edilemez bir çokluğun ne olduğuna dair ayırt edilebilir bir kavrama eklemler. Bu olay, varlık-olarak-varlığa dair ussal bir düşüncenin dilin hükümranlığına tâbi olup olmadığı sorusunu Leibniz'in önerdiğine karşıt yönde *çözer.* Bugünse durumun bu olmadığını, aksine verili bir çokluğun varlığının hakikatine yaklaşmanın ancak, adlandırılamaz, "türeyimsel", herhangi çoklukların, dilin hiçbir özelliğinin sınırlamadığı çoklukların varoluşunu hesaba katmak kaydıyla ihtimal dâhilinde olduğunu biliyoruz. Eğer hakikat bilgide delik açıyorsa, dolayısıyla eğer hakikatin bilgisi diye bir şey değil de sadece *hakikatlerin üretilmesi* söz konusuysa, bunun sebebi, varlığı içinde matematiksel olarak –dolayısıyla arı çokluk olarak– düşünülen hakikatin *türeyimsel* olması, kesin her adlandırmadan kurtarılmış olması ve bu adlandırmaların ayırt etmeye olanak tanıdığı şeye kıyasla fazla olmasıdır. Bu kesinlik için ödenecek bedel, bir çokluğun *niceliğ*inin, bir belirlenmemişliğe, bizzat varlığın bütün gerçeğini oluşturan bir tür ayırıcı çatlağa maruz kalmasıdır: Sonsuz bir çokluğun öğelerinin "sayısı" ile bu çokluğun parçalarının sayısı arasındaki niceliksel ilişkiyi düşünmek tam anlamıyla imkânsızdır. Bu ilişki sadece *başıboş bir fazlalık/aşırılık* biçimine sahiptir: Bilindiği üzere (Cantor'un teoremine göre) parçaların sayısı öğelerden daha fazladır, ama bu "fazla"ya ilişkin hiçbir ölçü tesis edilemez. Dahası, *düşüncenin büyük yönelimleri* de bu gerçek noktada –niceliksel sonsuzdaki başıboş fazlalıkta– oluşur. *Adcılık* düşüncesi bu sonucu reddeder ve sadece adlandırılabilir çoklukları varoluşa kabul eder. Bu düşünce sözünü ettiğim matematiğin ortaya çıkışından önceye uzanır, bu yüzden muhafazakâr bir düşüncedir. *Aşkın* (*trancendan-*

te) düşünce, sıradan ölçülerin ötesinde yer alan bir çokluk-noktasının belirlenmesinin, fazlalığın başıboşluğunu "yukarıdan" kurallara bağlayacağına ve sabitleyeceğine inanır. Bu, ayırt edilemezliği hoş gören, ama "üst" bir çokluğa ilişkin bir bilgisizliğin geçici etkisi olarak hoş gören bir düşüncedir. Dolayısıyla bu düşünce, fazlalığı ve başıboşluğu varlığın yasaları olarak onaylamaz, eksiksiz bir dil için umut besler ama öte yandan da henüz böyle bir dile sahip olmadığımızı kabul eder. Bu, yalvaçvari bir düşüncedir. Nihayetinde *türeyimsel* düşünce ayırt edilemezliği her hakikatin varlık tipi olarak üstlenir ve fazlalığın başıboşluğunu varlığın gerçeği, varlığın varlığı olarak görür. Bundan her hakikatin bir olay tarafından askıya alınmış, yerleşik bilgilere indirgenemeyen ve sadece bu olaya sadık olanların *faaliyetleri* tarafından belirlenen sonsuz bir üretim olduğu sonucu çıktığına göre, türeyimsel düşüncenin, en geniş anlamıyla, militan bir düşünce olduğu söylenebilir. Felsefi çağdaşlarının bizler olduğu matematik olayına burada bir *ad* verme riski alınırsa, bu olayın, saf çokluğun hakikat-teki-varlığı olarak (dolayısıyla: varlık-olarak-varlığın hakikati olarak), ayırt edilemez ya da türeyimsel çokluğun olayı olduğunu söylemek gerekir.

Aşk düzeninde, aşkın aslında hakikatlerin taşıyıcısı olduğu düşüncenin düzeninde, olay Jacques Lacan'ın yapıtlarıdır. Burada psikanalizin statüsüne dair tamamlayıcı soruya girmemize gerek yok. Bu soru vaktiyle, pozitivist dikişe atıfla, "psikanaliz bir bilim midir?" biçiminde formüle edilmişti ve ben daha ziyade şöyle ifade edeceğim: "Psikanaliz türeyimsel bir usûl müdür? Felsefenin koşullarına dâhil midir?" Yalnızca şunu kaydedelim ki Platon'dan Freud ve Lacan'a kadar felsefenin sadece dört türeyimsel usûl tanıdığını düşünürsek, psikanalizin felsefeye beşinci bir türeyimsel usûlü ele almayı dayatması dikkate değer olduğu gibi psikanalizin müritlerinde

sıklıkla karşılaşılan kibre de epey gerekçe sağlayacaktır. Bu durum gerçekten de düşüncede bir devrim anlamına gelecek, felsefenin şekillendirici faaliyetlerinde yepyeni bir dönemi başlatacaktır. Ama psikanalizin kurumsal pratiklere dayanan bir görüşün dispozitifinden başka bir şey olmadığı varsayıldığında, bundan aslında sadece, Freud ile Lacan'ın filozof oldukları; bu görüş dizpozitifi *hususunda*, zamanın türeyimsel usûllerinin kendi birlikte-olanaklılıkları için sığınak ve kabul buldukları genel alanın kavramsallaştırılmasına katkıda bulunmuş büyük düşünürler oldukları sonucu çıkar. Her halükârda, çeşitli biçimlerde dikişlenmiş felsefenin özne konusundan el ayak çektiği bir zamanda özne kategorisini muhafaza edip yeniden temellendirdikleri için büyük bir değere sahiptirler. Freud ve Lacan, kendilerine özgü tarzlarda "Kartezyen meditasyonu" sürdürmüşlerdir. Lacan'ın temel yapıtının başından itibaren "Descartes'a dönüş"ü parola olarak benimsemesi tesadüf değildir. Hatta belki de bunu filozof statüsünü reddetmek, dahası Lacan gibi kendini karşı-filozof ilan etmek suretiyle yapabilmişlerdir. Kuşkusuz Freud ve Lacan'ın düşünsel konumu, şairler çağının özneleştirmeden kurtarma harekâtına, onun tersine çevrilmiş hali olarak, *eşlik etmek* olmuştur.

Lacan'ı özne ya da arzu teorisyeni değil de, bir aşk teorisyeni olarak sunmak olağandışı görünebilir. Ama burada ben onun düşüncesini yalnız ve yalnız felsefenin koşullarıyla ilgili bakış açısından inceliyorum. Aşkın Lacan'ın aleni eserlerinin temel bir kavramı olmaması kesinlikle mümkündür (ama bu konuya hasrettiği metinlerinin çokluğu ve karmaşıklığı yine de bir semptom olarak karşımıza çıkar). Bununla birlikte Lacan'ın girişimini felsefenin yeniden doğuşu için olay ve koşul haline getiren, onun aşkın ele alınışına getirdiği düşünsel yeniliklerdir. Üstelik Platon'dan bu yana Lacan'ınki

kadar derin başka bir aşk teorisi de bilmiyorum, öyle ki Lacan *Şölen*'in Platon'uyla sürekli diyalog halindedir. Örneğin Lacan "Olduğu haliyle varlık, ona buluşmada yanaşan aşktır," diye yazdığında, aşka yüklediği tam anlamıyla ontolojik işlev, aşk teorilerine ilişkin felsefi şekillenmelere yaptığı katkının bilincinde olduğunun en iyi göstergesidir.

Çünkü aşk, Bir'in tahakkümünü yarmak suretiyle, İki'nin kendisinden hareketle düşünüldüğü [şeydir], her ne kadar aşk Bir'in imgesine maruz kalsa da. Bilindiği üzere Lacan cinsiyetlerin İki'sinin, bir öznenin kadın "payı" ile erkek "payı"nın bir tür mantıksal çıkarsamasını yapar; bu bölümleme bir kadını "bütün-olmayan" olarak, eril kutbu ise kendisinde bu şekilde gedik açılan Bütün'ün vektörü olarak tanımlayabilmek için olumsuzlama ile –tümel ve varoluşsal– niceleyicileri birleştirir. Aşk, bizatihi ilişki-olmayanın, bağı-çözülmüşün unsurunda bulunan bu paradoksal İki'nin gerçekliğidir/etkililiğidir (*effectivité*). Aşk olduğu haliyle İki'nin "yaklaşma"sıdır. Bir karşılaşma olayından (Platon'un kuvvetle vurguladığı şu "aniden"den) kaynaklanan aşk, bu İki'nin Bir'in yasası üzerinde şimdiden giderilemez bir fazlalık oluşturan yanına dair sonsuz ya da tamamlanamaz deneyimi dokur. Kendi dilimde ben, aşkın, cinsiyet farklılığına dair bir hakikati adsız ya da türeyimsel bir çokluk olarak varlığa getirdiğini söyleyeceğim; bu hakikat bilginin, özellikle de birbirlerini sevenlerin bilgisinin elinden çekip alınmış bir hakikattir. Aşk, karşılaşma-olay'(m)a sadık kalarak İki'ye dair bir hakikatin üretilmesidir.

Lacan felsefe için olay yaratmıştır çünkü İki üzerine, İki'nin bağı-çözülmüşlüğünde Bir'in imgesi üzerine her türden inceliği hazırlar ve oradaki aşkın türeyimsel paradokslarını düzenler. Bundan başka, kendi deneyiminden beslenen Lacan, örneğin saray aşkına

atıfla ya da kıyasla, aşk meselesinin çağımızdaki durumunu dile getirmeyi bilmiştir. Lacan sadece farkın ve onun canlı usûllerinin zikzaklı yollarına göre telaffuz edilmiş bir kavram değil, bir durum analizi önerir. İşte bu nedenle karşı-filozof Lacan felsefenin yeniden doğmasının bir koşuludur. Bugün bir felsefe, sadece eğer Lacan ile birlikte olanaklıysa, olanaklıdır.

Politikanın düzeninde olay, 1965 civarından 1980'e uzanan ve Sylvain Lazarus'un "karanlık olaysallıklar" olarak adlandırdığı vakaların birbiri ardına ortaya çıktığı tarihsel kesitte yoğunlaşmıştır. Yani bu vakalar politik açıdan karanlıktırlar. Bunların arasında, 68 Mayısı ile ve onu izleyen olaylar, Çin Kültür Devrimi, İran Devrimi, Polonya'daki Ulusal İşçi Hareketi ("Dayanışma") bulunur. Bu olayların saf olgular olarak, faydalı mı yoksa uğursuz mu ya da zaferler mi yoksa yenilgiler mi olduklarını tartışmanın yeri burası değil. Kesin olan şu ki bizler bu olayların *politik adlandırmaları konusunda muallaktayız.* Kuşkusuz Polonya'daki hareket hariç, bu politik-tarihsel vakalar hem aktörlerinin bilincinde hem de zamanaşımına uğradıklarını kendilerinin haber verdiği düşünce çerçevelerinde, bizzat kendileri hakkındaki temsillerinde olduğundan çok daha belirsizdirler. Böylece örneğin 68 Mayısı ya da kültür Devrimi genel olarak Marksizm-Leninizm'e göndermede bulunur, fakat çok geçmeden –politik temsil sistemi olarak– bunların yıkılışının tam da bizzat bu olayların doğasında kayıtlı olduğu ortaya çıkmıştır. Olup biten, bu sistem içinde düşünülmüş olsa da, onun içinde düşünülebilir değildi. Aynı şekilde, İran Devrimi çoğu kez kadim zamanlara özenen (*archaïsante*) İslami bir vaazda kayıtlı olmasına rağmen, popüler inancın ve bunun simgeselleştirilmesinin çekirdeği bu vaazı her yandan aşar. Bir olayın sadece ortaya çıktığı yer bakımından değil aynı zamanda kullanılan mevcut dil bakımından

fazlalığını hiçbir şey, müdahalenin belirsizliği ile temsillerin beyhude şeffaflığı arasındaki bu uyuşmazlıktan daha iyi kanıtlamamıştır. Bu uyuşmazlıktan çıkan sonuç, söz konusu olayların *hâlâ adlandırılmadığı* ya da daha ziyade adlandırılmaları için yapılan çalışmanın (olaya *müdahale* olarak adlandırdığım şey budur) henüz tamamlanmadığı, tamamlanmaktan çok uzak olduğudur. Bugün bir politika, başka şeylerin yanı sıra, bu adlandırmayı sadakatle ve uzun vadeli olarak tespit etme kapasitesidir. Felsefenin kavramsal alan olarak belirlediği şey, kendine özgü süreci kesinkes politik olan bu istikrara kavuşturmaya ne kadar türdeşse felsefe de o denli politika koşulu altında yer alır. 68 Mayıs'ının, Polonya'nın vs. felsefenin dikişinin sökülmesine nasıl iştirak ettikleri görülebilir: Politika konusunda burada bahis konusu olan şey, "diyalektik maddeciliğin" Stalinci politikaya geçişli (*transitive*) olduğunu iddiası etmesi gibi, felsefe ile geçişkenlik taşımaz kesinlikle. Tam tersine politikayı koşullandıran, olayın aşırılık/fazlalık (*excessive*) boyutu ile bu fazlalığın politikaya buyurduğu görevdir, çünkü felsefenin görevi, olayın politik olarak *icat edilmiş* adlandırmaları ile matematiğin, sanatın ve aşkın düzeninde eşanlı olarak (yani: çağımız için) bir kopuş yaratan şeyin birlikte-olanaklı olmalarını sağlamaktır. Felsefenin yeniden mümkün olabilmesinin nedeni tam da, onun Tarih ya da politika hakkında yasalar koymak zorunda olmaması, yalnızca, karanlık olaysallıklardan hareketle politikanın olanağına dair çağdaş yeniden-açılışı düşünmekle yükümlü olmasıdır.

Şiirin düzeninde olayı, hem kendi başına hem de son sınırında tüm şairler çağından elde tuttuklarıyla Paul Celan'ın yapıtları oluşturur. Derrida'nınki, Gadamer'inki ya da Lacoue-Labarthe'ınki gibi birbirinden çok farklı düşünce girişimlerinin felsefenin kaçınılmaz olarak şiirsel koşuluna dikişlenmesini Celan'ın şiirlerine atıfla

telaffuz etmesi ayırt edici bir niteliğe sahiptir. Bu şiirlere verdiğim (ama daha önce, bir anlamda, Pessoa ve Mandelstam'ın şiirlerine de verdiğim) anlam tam tersidir. Bu şiirlerde, şiirsel olarak ifade etmek gerekirse, şiirin kendi kendine yetmediği, dikişin yükünden kurtarılmayı *talep ettiği* ve şiirin ezici otoritesinden kurtarılmış bir felsefe için umut beslediği itirafını okuyorum. Lacoue-Labarthe Celan'ın şiirinde "sanatın bir kesintiye uğramasını"nın şifresini çözdüğünde, bu talebi başka yöne çevirme niyetindeydi. Bence bir kesintiye uğrama söz konusuysa, bu, şiirin değil, *felsefenin kendini teslim ettiği* şiirin kesintiye uğramasıdır. Celan'ın dramı, anlamla dönemin anlamsızlığında yüzleşmek, dönemin yönsüzlüğüyle ise tek başına şiirin kaynak oluşu üzerinden yüzleşmek zorunda kalmasından başka bir şey değildir. Celan *Anabasis*[6] adlı şiirinde "çadır söz: Birlikte"ye doğru yükselişten bahsettiğinde arzu ettiği şey, şiir-ötesi olandır (*l'outre-poème*), metaforik birliğe daha az saplanıp kalmış bir düşüncenin paylaşılmasıdır. Bu şiirin bize miras olarak bıraktığı buyruk, *adını* başka yerde bulmamızı tembihlediği olay, zamanımızın kavramsal düzeniyle ortaklık içinde bir derlemenin [Ahit'in] yeniden oluşturulmasına dair şiirin yaptığı bir çağrıdır; şairlere şan ve şerefin yanı sıra azap ve yalnızlık da getirdiği çok sık olarak unutulan şairler çağının şiirdeki ifadesidir, şiire dikişlenen felsefe bu yalnızlığı azaltmamış, ağırlaştırmıştır.

Doğrusu her şey, çağımızın neredeyse mitik bir hadisesi olan, Celan ile Heidegger'in karşılaşmasına yüklenen anlama dayanır.

---

6 Kavramın Yunanca anlamı "yükseliş", "yokuş yukarı çıkmak" olup en başta Ksenefon'un bir anlatısının başlığı sonra da Celan'ın 1963'de yayınlanan bir şiirinin adıdır. Badiou "Yüzyıl" adlı kitabında bu sözcüğe bir kavram olarak bir bölüm ayırmış ve en başta şunları söylemiştir: "Kaynağa doğru bir yükseliş, yeniliğin sertçe inşası, başlangıçtan sürgün edilmiş bir deneyim." (Sel, 2010, s. 91, çev. Işık Ergüden) Celan'm şiiri için *a.g.e.* s. 98-99 (ç.n.).

Lacoue-Labarthe'ın tezi şudur: Hayatta kalan Yahudi şair bir şeyi yapamamıştır, neyi yapamamıştır? Hoş görememiş midir? Tahammül edememiş midir? Her durumda, şairlerin filozofunun kendisinin huzurunda ve herkesin huzurunda Yahudilerin uğradığı soykırım konusunda gömüldüğü ölüm sessizliğini Celan görmezlikten gelebilmiştir. Bunun doğru olduğundan bir an bile şüphe etmem. Ayrıca bir de –hem de zorunlu olarak– şu olgu var ki filozofu görmeye gitmek, çağın anlamına doğru "yükseliş"in filozoftan bir ihtimal bekleyeceği şeyi şiir-ötesi unsurda deneyimlemekti. Fakat bu filozof şiire atıfta bulunuyordu, hem de şairi kendi karşısında hiç olmadığı kadar yalnız hissettirecek bir tarzda. Heidegger'in "niye şairler?" sorusunun, şair için "niye filozoflar?" sorusuna dönüşebileceğini görmek gerekir ve eğer bu sorunun yanıtı "şairler olsun diye" ise, şairin yalnızlığı katlanmış olur. Celan'ın yapıtları da yalnızlığa son verilmesini şiirsel olarak talep etmesiyle bir olay oluşturur. Üstüne üstlük karşılaşmanın bu iki anlamı birbiriyle çelişkili değildir. Kendi Nasyonel-Sosyalist bağlanımını politik koşulların düzeninde açıklayabileceğine inanmayan Heidegger –Celan'ın yapıtının kendi *tarzında* yapmış olduğu gibi– şiirin aynasını nasıl parçalayabilmiştir? Bu suskunluk, Yahudi şairi en derinden yaralamanın dışında, çaresi olmayan bir felsefi çaresizlik anlamına da gelir, çünkü dikişin indirgeyici ve yok edici sonuçlarını doruğuna ve katlanılamazlık noktasına kadar taşıyordu. Celan şiirin felsefi olarak putlaştırılmasının nihayetinde neye yol açtığını burada deneyimleyebilmişti. Onun şiirsel yapıtlarının en derin anlamı bizi bu putlaştırmadan kurtarmak, şiiri kurgusal parazitlerinden temizlemek ve şiiri, bundan böyle düşüncede matematikle, aşkla ve politik icatla komşuluk edeceği, kendi zamanının kardeşliğine yeniden kavuşturmaktır. Olay, şair Celan'ın, umutsuzluk ve kaygı içinde, şiirde bu kavuşmanın mazisini ortaya çıkarmasıdır.

İşte bunlar, dört türeyimsel usûlün her birinde bugün felsefeyi koşullandıran olaylardır. Görevimiz, bu olayları, ne kadar az adlandırılmış ve saptanmış olsalar da, kabul buyurmaya elverişli kavramsal şekillendirmeyi yaratmaktır. Paul Cohen'in türeyimsel (*générique*) anlayışı, Lacan'ın aşk teorisi, 68 Mayısına ve Polonya'ya sadık politika, Celan'ın şiir-ötesine şiirsel çağrısı düşünce için eşanlı olarak nasıl mümkün olabilirler? Söz konusu olan kesinlikle bu olayları bütünselleştirmek değildir, bunlar farklı türden olup art arda sıralanabilir olaylar değildirler. Söz konusu olan, kavramları ve düşünce kurallarını, belki de bu adların ve eylemlerin açıkça anılmasının en uzağında ya da belki onların en yakınında (bu duruma göre değişir) üretmektir. Ama bu öyle bir şekilde yapılmalıdır ki, bu kavramlar ve eylemler yoluyla, çağımız *bu düşünce olayının vuku bulduğu* zaman olarak temsil edilebilsin. Öyle ki daha önce vuku bulmamış olan bu düşünce olayı kimse onun farkında olmasa bile, bundan böyle herkesin payına düşecektir, çünkü bir felsefe herkes için bu "vuku-bulmuş-olma"nın ortak sığınağını tesis etmiştir.

9
Sorunlar

Felsefeyi yeniden oluşturmak için önerdiğim tutum, *içeriği* bakımından, büyük ölçüde dört türeyimsel usûlü etkilemiş olan olayların benzersizliği tarafından dayatılmıştır (Matematik açısından Cantor-Gödel-Cohen, aşk kavramı açısından Lacan, şiir açısından Pessoa-Mandelstam-Celan, politik icat açısından 1965-1980 arasındaki karanlık olaysallıklar kesiti). Düşüncenin bu tezahürlerinin muallakta kalmasının sebep olduğu ve felsefi olarak (zamanımızın düşüncelerinin düşünüleceği) tek bir alana yansıtılması gereken büyük kavramsal sorunlar, olaylar bir kez saptandılar mı çok açık bir biçimde ortaya çıkarlar. Üstelik bunlar felsefeye var olma hakkı tanımadıklarında ve sistematikliğe veryansın ettiklerinde bile, filozoflarımızın hepsi, yani Heideggerciler, modern sofistler, Lacancı metafizikçiler, şiir savunucuları, hızla çoğalan çoklukların müritleri bu sorunlara kafa yorarlar: Koşulların buyruğundan, bu buyruk bilinmiyor olsa dahi, öyle kolayca kurtulmak mümkün değildir, zira onun temelini atan şey *vuku bulmuştur.*

Bu sorunlardan birincisi, sıradan, yani diyalektik ifade edilişinin ötesinde İki sorunudur. Bu sorunun tüm aşk analitiğini ayakta

tuttuğunu gösterdim. Ama bu sorunun, çatışmanın bundan böyle politikada işgal edeceği yer bakımından politik yenilenmenin tam kalbinde yattığı da gayet açıktır. Klasik Marksizm burjuvaya karşı proletarya biçiminde katı bir ikicilikti. Karşıtlığı her türlü politik temsilin anahtarı haline getirmişti. Önce "Sınıf mücadelesi" ve "devrim", sonra da –meselelere devlet açısından bakıldığında- "proletarya diktatörlüğü", uygulamalara dair düşünce alanının çerçevesini çiziyordu. Politika ancak, Tarihin hareketi, ekonominin ve sömürünün gerçeğinde temellenen asli bir İki tarafından yapılandırıldığı ölçüde düşünülebiliyordu. Politika "ekonomiyi bir noktada yoğunlaştırıyordu", bu da politikanın İki stratejisini devlet iktidarı etrafında örgütlediği anlamına gelir. Politikanın nihai amacı, hasmın politik aygıtını yok etmekti. Toplumsal arenada sömürenlerle sömürenleri karşı karşıya getiren dağınık ve az çok barışçıl çatışmaların yerine, her sınıfın kendisini temsil eden politik bir organa, yani politik bir sınıf partisine yansıtıldığı genel bir çatışmayı koyuyordu. Nihai olarak, çatışmayı ancak şiddet (yayılmış bir halk isyanı ya da savaşı) kesin bir çözüme bağlayabilirdi. Ama 60'lı ve 70'li yılların karanlık olaysallıkları tam da bu güçlü kavrayışın çöküşünü, tarihsel yersizliğini gündeme taşıdı. Bugün aranan şey, çatışmayı yapısal İki'yi müdahale alanında tutarak ele alırken, öte yandan bu İki'yi nesnel öz olarak da görmeyen bir politika düşüncesidir. Ya da daha ziyade, seyir halindeki politik yenileşme, nesnelci İki öğretisinin (sınıflar üretim süreciyle bağlantılıdır) karşısına "tarihselcilikte konumlandırılmış" bir İki vizyonu koymaya çalışmaktadır. Bu ise, gerçek İki'nin, nesnel ya da "bilimsel" bir varsayım değil, olaysal bir *üretim*, politik bir üretim olduğu anlamına gelir. Bugün İki sorununu *tersine çevirmek* zorundayız. Böylece nesnellikte konumlanmış kavramın klasik örneği olarak İki (sınıf mücadelesi, cinsiyet ikiliği

ya da İyi ve Kötü), bir olaya bağlanan tesadüfi üretimin tutturulduğu şey haline gelecektir. Eskiden olduğu gibi Bir değil, İki varlığa gelendir (*advenir*); İki, olay-sonrasında ortaya çıkar. Bir (sınıf birliği, aşk kaynaşması, Kurtuluş...) insana baş etmesi gereken güçlük ve görev olarak bağışlanmıştı. Bizse daha ziyade, hiçbir şeyin İki'den daha zor olmadığını, tesadüfe ve vefalı emeğe hiçbir şeyin İki'den daha fazla eşzamanlı olarak bağımlı olmadığını düşünüyoruz. İnsanın en yüce görevi, İki ile İki düşüncesini, İki'nin *uygulanmasını* birlikte üretmektir.

İkinci sorun, nesne ve nesnellik sorunudur. Şairler çağının belirleyici işlevinin; varlığa ve hakikate erişmek adına mevcut kılmanın/sunumun (*présentation*) organik bir biçimi olarak nesne kategorisinin yerinden edilmesini varsaydığını ortaya koymak olduğunu göstermiştim. Nesne pekâlâ bilginin bir kategorisi olabilir, yine de hakikatlerin olaylardan sonra üretilmesine engel olur. Yönünü kaybetmiş bir dönem olan bizim dönemimize açıklığın bir koşulu olan, şiirin nesnellikten arındırılması işte tüm radikal çıplaklığıyla şu felsefi önermeye cevaz verir: Her hakikat *nesnesiz*dir.

Öyleyse temel sorun şudur: Nesne kategorisinin yerinden edilmesi özne kategorisinin de yerinden edilmesine yol açar mı? Bu kuşkusuz, şairler çağının çoğu şiirinin göze batan bir sonucudur. Öznenin Rimbaud'daki çoğullaşmasını, dağılmasını, Mallarme'deki yokluğunu kaydetmiştim. Trakl'ın şiirinde ise özne sadece Ölümün yerini işgal eder. Şairlere dikişlenmiş Heidegger'in özne ve nesne kategorilerinden hareketle İnsanın çağdaş yerini düşünmenin olanaksız olduğunu söylemesi boşunadır. *Aksine*, Lacan da nesne kategorisini yeniden *ele aldığı* ve geliştirdiği ölçüde sadece öznenin muhafızıydı. Arzunun nedeni olarak Lacancı nesne (ki aslında, simgeselleştirilebilir olmayan ve tek amaca yönelik karakteriyle,

Kant'ın "aşkınsal nesne = x"ine çok benzer), öznenin *kendi varlığında* belirlenmesidir. Lacan buna şöyle açıklık getirir: "Önerme tümcesinde kendisini belirterek kendisine nüfuz edebileceğine inanan özne böylesi bir nesneden başka bir şey değildir."

Günümüze kadar çağdaş felsefenin varlıktan kopuşuna (*désêtre)* yön vermesi itibarıyla dikişler mantığından hareketle durumu özetleyebiliriz. Kendi bilimsel koşullarına dikişlenen felsefeler en büyük önemi nesne kategorisine atfederler ve nesnellik onların tanınmış ölçütüdür. Politik koşula dikişlenmiş felsefeler, yani "eski Marksizm"in değişik biçimleri ya bir öznenin nesnellikten "doğduğunu" (genelde Parti vasıtasıyla, "kendinde-sınıf"tan "kendi-için-sınıf"a geçiş) ileri sürerler ya da daha tutarlı bir biçimde, nesnellik lehine öznelliği yerinden eder (Althusser'e göre, hakikat meselesi öznesiz bir sürece bağlıdır) ve özneyi burjuva ideolojisinin basit bir işletimcisi yapmak suretiyle paradoksal olarak Heidegger'e katılırlar (Heidegger'e göre, "özne" tekniğin hükümranlığının tali sonucudur, ama eğer bu hükümranlık aslında aynı zamanda burjuva hükümranlığı ise aynı fikirde olabiliriz). Şiire ya da daha genel olarak yazına, bizzat sanata dikişlenmiş felsefeler içinse, düşünce hem özneden hem de nesneden bağışıktır. Nihayet Lacancılar için, hem özneye hem de nesneye dair kabul edilebilir kavramlar vardır. Hepsi bir hususta hemfikirdir, bu ise felsefi moderniteye dair öyle genel bir aksiyomdur ki benim de katılmamam mümkün değildir: Hakikati "özne ile nesnenin upuygunluğu" olarak tanımlamak kesinlikle olanaklı değildir. Gerçekte iş upuygunluğun eleştirisini tasarlamaya geldiğinde herkes birbirinden ayrılır, çünkü bu eleştirinin iş göreceği terimlerin (özne ve nesne) statüsü hakkında fikir birliği içinde değildirler.

Sırayla yaptığımız bu tanımlamaların bir boşluk bıraktığını belirtmek gerekir: Özne kategorisini muhafaza edecek ama şairlerin

nesneyi yerinden etmesini kabul edecek bir düşüncenin yeri boş kalmıştır. Böyle bir düşüncenin görevi bir özne kavramı üretmektir, öyle ki bu özne nesneye herhangi bir atıfta bulunulmasına destek vermeyecek, tabiri caizse *karşı-karşıya*'sı (*vis-à-vis*) olmayan bir özne olacaktır. Bu yerin kötü bir şöhreti vardır, zira akla Piskopos Berkeley'in mutlak idealizmini getirir. Bununla birlikte, anlaşılacağı üzere, ben bu yeri doldurmaya uğraşıyorum. *Nesnesiz özne* sorununu felsefenin olası bir yeniden doğuşu bakımından merkezi önemde görüyorum, tıpkı hakikati bilgiden ayırarak şairler çağına ve dolayısıyla Pozitivist ve Marksistleştirici dikişlere yönelik belirleyici eleştiriye temel vermiş olan *nesnellikten arındırma* gibi. Dahası, tek bir kavramın, yani türeyimsel usûl kavramının, öznenin nesnesiz olaysallık-sonrası bir hakikatin basit sonlu parçası olarak belirmesini sağlamak suretiyle, hakikatin ve öznenin nesnellikten arındırılmasını kapsayarak içerdiğini (*subsumer*) savunuyorum. Aynı anda hem "Kartezyen meditasyonları" yeniden-başlatmak hem de özgül olarak felsefi, yani dikişleri sökülmüş bir sadakatle şairler çağının kazanımlarına sadık kalmak ancak nesnesiz özne yoluyla mümkündür. Her şeye rağmen, kani oldum ki bizi böyle bir düşünce hareketine çağıran, Paul Celan'ın şiirleridir, bu çağrıyı yapan özellikle de, varlığa nesnelliğin açık ve asil yolundan yaklaşılmayacağı fikri ile işaretlerin, kaydın duyulur bağışın aldatıcı uzamı üzerinde eksiltici (*soustractive*) bir baskınlığa sahip olduğu fikrini birleştiren şu gizemli buyruktur:

"Dikilmiş işaretlerimizin
en ölümcül olanının
paramparça ettiği

en dar patikalarla da
bir anlam ortaya çıkar"

Üçüncü sorun, ayırt edilemez olan sorunudur. Dilin egemenliği bugün genel bir dogmadır, hâlbuki pozitivistlerin düşlerini süsleyen "kesin dil" ile Heideggercilerin "şiirsel deyiş"i arasında, dilin özüne dair bir yanlış anlamadan daha fazlası vardır. Tıpkı Foucault'nın yekpare adcılığı ile Lacan'ın simgesel olana dair öğretisini ayıran bir uçurumun söz konusu olması gibi. Yine de Lyotard'ın Batı felsefesinin "büyük dilsel dönemeci" diye adlandırdığı şeyin içinde yer alan herkesin üzerinde hemfikir olduğu husus, dilin ve varlığın sınırlarında hiçbir şey olmadığı ya da dilde olanaklı bir "varlığın toplanması"nın var olduğu ya da var olanın ancak adlandırılmış olarak öyle olduğu ya da olduğu haliyle varlığın dilden çıkarılmış olduğudur ki bunun da varlığı, ister şairin ister Bilinçdışının ister Tanrı'nın dili olsun, bir *başka dile* teslim etmekten başka bir anlamı asla olmamıştır.

Bu konuda bize sadece matematiğin rehberlik ettiğine daha önce işaret etmiştim. Çağdaş kanaat Leibniz'inkiyle aynıdır: Eğer "ayırt edilemez olan" ile dilden çıkarılmış (*soustrait*) şeye dair açık bir kavram anlaşılıyorsa, düşünce için ayırt edilemez hiçbir şey olamaz. Dilden çıkarılanın ne düşüncesi ne de kavramı vardır. Bu sebeple Lacan'm gerçek simgeselleştirilemezi "dehşet"tir, yine de varlığa geldiği haliyle varlığa gelene Lyotard "cümle" adını vermek gerektiğine inanır. Adlandırılamayanı düşünceden uzak tutmak daha iyidir. Wittgenstein *Tractatus*'un sonunda Leibniz'in ayırt edilemezler ilkesi"nin artık mutabakat haline gelmiş uyarlamasını sunar: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı." Oysa Paul Cohen'in işlemcilerinin matematikte oluşturduğu olaydan beri biliyoruz ki ayırt edilemez olana dair bir kavram üretmek ve bu kavramın altına

düşen çoklukların varoluşunu, "türeyimsel" çoklukları bazı koşullar altında tesis etmek kesinlikle mümkündür. O halde (hakkında onu özgülleştirecek, ona ayırıcı özellikler bahşedecek hiçbir şeyin olmaması anlamında) üzerine konuşulamayan konusunda susmak gerektiği çok basitçe yanlıştır. Tam tersine onu adlandırmak, onu ayırt edilemez olarak ayırt etmek gerekir. Matematik koşulunun sonuçlarının/etkilerinin alanı içinde olmayı kabul ettiğimizde, artık adlandırılabilir ile düşünülemez arasında seçim yapmak zorunda kalmayız. Dilde açıklaması olan ile hakkında zihni bozguna uğratan, söze sığmaz, hatta dayanılamaz bir "deneyim"den başka bir şey olmayan şey arasında artık muallakta kalmayız. Zira ayırt edilemez olan, dilin ayırıcı gücünü çökertse bile, yine de onun varlığı üzerine tanıtlayıcı biçimde yasa koyabilen kavrama uyarlanmaktan geri kalmaz.

Bu açıdan nesne ve İki üzerinde yeniden durmak ve üç sorunumuz arasında derin bir bağlantı olduğunu göstermek mümkündür. Eğer hakikat hiç de nesne kategorisine ihtiyaç duymuyorsa, bunun sebebi, onun daima, sonsuz bir usûlün sonucu olarak, ayırt edilemez bir çokluk olmasıdır. Eğer İki, politikanın ve aşkın her türlü nesnel temeline yabancı ise, bunun sebebi, bu usûllerin, varoluşsal ya da popüler alt-kümeleri *ayırt etmemeyi* amaçlaması, bu alt kümeleri kendi durumlarına hâkim olan şeyin "içine" atmayı amaçlamamasıdır. Çünkü aşk bir yaşamı bir diğerine bağlamaktan ziyade yaşamı *tamamlar* (*supplémenter*). Çünkü bir politika, kendi kurucu olayından hareketle, sınırlandırılabilir olmayanı sınırlandırmaya, yerleşik dilin ne ortaklıklarını ne de menfaatlerini kavrayabildiği insanları çokluk olarak var etmeye yönelir. Nihayet İki'nin bir hal değil de bir üretim olmasının sebebi, onun Bir'in hüküm sürdüğü durumdan adım adım ayırt ettiği şeyin "bir başka Bir" değil ama *hesaba katılmamış olanın* içkin figürü olmasıdır.

Felsefe bugün nesnenin yerinden edilmesini, İki makamının ters yüz edilmesini ve ayırt edilemez olan düşüncesini birbirlerine düğümlemek zorundadır. *Yalnız özne lehine* nesnellik biçiminden çıkmak; İki'yi olayın rastlantısal ve direngen bir soyu olarak görmek ve hakikati ne olduğu belirsiz olanla, ad-sız olanla, türeyimsel olanla (*générique*) aynı tutmak zorundadır. Bu üç talimatı düğümlemek, ana kavramı nesnesiz özne olan karmaşık bir düşünce mekânı gerektirir; bu nesnesiz özne ise, bizzat varlıkta, onu bütünleyen bir olayın sadık oluş'u olan türeyimselliğin (*généricité*) bir sonucudur. Eğer örgütlemeyi başarabilirsek, böyle bir alan felsefenin dört koşulunun çağdaş figürüne kucak açacaktır.

Bu alanın *biçimi* içinse Platoncu felsefi jesti önereceğim.

10
Platoncu tavır

Şairler çağının sona erdiğini kabul etmek, matematiğin çağdaş biçimlerini ontolojinin vektörü olmaya çağırmak, aşkı hakikat işlevi içinde düşünmek, politikanın bir başlangıcının yollarını çizmek: Bu dört davranış Platoncudur. Platon'un sofistik olanın masum işbirlikçileri olan şairleri felsefenin kuruluş projesinin dışında tutması, irrasyonel sayılar probleminin matematiksel olarak ele alınışını kendi "logos" vizyonuna dâhil etmesi, Güzel'e ve İdea'ya yükselişte aşkın aniliğine hakkını teslim etmesi ve demokratik Site'nin alacakaranlığını düşünmesi de gerekir. Bunlara şunu da eklemek gerekir; nasıl ki Platon'un hem dik kafalı hem de modernliğin taşıyıcısı olan profesyonel sofist muhatapları vardı, aynı şekilde düşüncenin klasik kategorilerinden kopmayı radikalleştirme girişimi de bugün, esas itibarıyla Wittgenstein'a atfedilen ve "Büyük Sofistlik" diye adlandırılması akla yatkın olan şeyi tanımlar. Farklı türde oyunlarda dilin ve dilsel değişkenliğin tayin edici önemi, hakikat kavramının yerindeliğine dair kuşku, sanatın etkilerine retorik yakınlık, pragmatik ve açık politika: Bunlar hem Eski Yunan'daki sofistlerin hem de birçok çağdaş yönelimin paylaştığı ve *Gorgias* ile *Protagoras*'ı konu alan in-

celemelerin ve onlara yapılan göndermelerin yakın zamanda neden arttığına açıklık getiren pek çok ortak özelliktir. Bizler de, çağa dair öğrettiklerine saygısızlık etmeden, sofist kesinliğin bir eleştirisini yapma zorunluluğuyla karşı karşıyayız. Genç Platon hem sofizmin incelikli hilelerinden daha öteye gitmesi hem de onun sayesinde zamanının sorunlarının özü hakkında bilgilenmesi gerektiğini biliyordu. Aynı şey bizim için de geçerlidir. Seyir halinde olan dikişler çağı ile felsefenin yeniden başlangıcı arasındaki geçişin sofistlerin hükümranlığını görmesi çok doğaldır. Modern, dilsel, estetikleştiren ve demokratik büyük sofizm, kendi çözündürücü işlevini yerine getirmekte, çıkmazları incelemekte, çağdaşı olduğumuz şeyin portresini yapmaktadır. O bizim için, inançsız kişi (*libertin*) Pascal için ne kadar asliyse o kadar aslidir: O bizi çağımızın eşsiz yanları hakkında *uyarmaktadır.*

(Başlangıcı belirten) matematiğin, (kovulmuş) şiirin, (yeniden kurulmuş) politikanın, (düşünülmüş) aşkın sofizm-karşıtı şekillenmesi, benim önerdiğim bu felsefi tavır Platoncu bir tavırdır. Bugüne kadar yüzyıl Platonculuk karşıtıydı. En farklı ve en bölünmüş felsefi ekollerde [bile] Platon karşıtlığından daha yaygın başka bir izlek olduğunu görmedim. Stalin'in ısmarladığı felsefe sözlüğünün "Platon" maddesinde, kısaca ve kabaca Platon'un "köle sahiplerinin ideoloğu" olduğunu okuruz. Özlere karşı giriştiği polemikte Sartrecı varoluşçuluğun hedefi de Platon'du. İdea'nın ışıltılı parçalanmasında hâlâ Eski Yunan'a ait olan ne varsa ona saygı duymasına rağmen, Heidegger de unutuşun başlangıcının tarihi olarak "Platoncu dönemeci" verir. Yine çağdaş dil felsefesi Platon'a karşı sofistlerin tarafını tutar. İnsan hakları düşüncesi totaliter ayartının başlangıcını Platon'a kadar götürür –özellikle de Popper'in esin kaynağı budur. Lacoue-Labarthe, Platon'un taklitle olan muğlak ilişkisinde, Ba-

ti'daki politikanın yazgısının kökenini meydana çıkarmaya çalışır. Platonculuk-karşıtlığının tüm kesitlerini, Platon'un bahis konusu olduğu tüm şikâyetleri ve yapı-sökümleri saymakla bitiremeyiz.

Felsefenin sanata dikişlenmesinin şafağında ve Platonculuk böyle bir dikişin temel yasağı olduğu için, çağdaş Platonculuk karşıtlığının büyük "mucidi" Nietzsche'ydi. Nietzsche'nin *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin önsözünde koyduğu tanı bilinir: "Evet, bir doktor gibi soralım şimdi: Antik çağın bu en güzel ve insani ürününe Platon hastalığını kim bulaştırdı?" Platon Batı'nın tinsel hastalığının adıdır. Hıristiyanlık da "halkın kullanımına sunulmuş Platonculuktan" başka bir şey değildir. Ama Nietzsche'yi sevince boğan ve nihayet "özgür kafalar"ın gelişip yayılmasına olanak tanıyan, Batı'nın nekâhat dönemine girmesidir: "Bu kâbustan kurtulan Avrupa yeniden nefes almaya başlıyor". Aslında, Platonculuğun aşılması başlamıştır ve seyir halinde olan bu aşma önceden benzeri görülmemiş bir düşünce enerjisinin önünü açmıştır: "Platon'a karşı mücadele (...) Avrupa'da, daha önce eşi görülmemiş bir tinsel gerginlik yaratmıştır." "Özgür, çok özgür tinler", "iyi Avrupalılar" böylece gerilmiş yayı ellerinde tutuyor ve bu gerginliğin "yayına, okuna ve kim bilir belki de hedefine" sahipler. Bilindiği üzere çok geçmeden bu "hedef"in –bir kez onun politik yükselişinin kanlı ve tarifi imkânsız yalanı dağılınca– düşüncenin şiire öylece teslim edilmesi olduğu ortaya çıkar. Nietzsche'nin, "Platon hastalığı"na karşı girdiği polemik hakikat kavramıyla ilgilidir ve bu husus Avrupa'yı tedavi etmek için seçtiği uygulama alanıdır. "Özgür tinler"in Platon'un cesedi başında uyanık halde nöbet tutmasını sağlayan radikal aksiyom –uyanık kalarak tutulan bu nöbet (*veillée*) düşüncenin hem uyanıklığı (*veille*) hem de uyanışıdır (*éveil*)– hakikatin kovulmasına dayanır: "Bir yargının yanlış olması, bize göre, zorunlu olarak bu yargıya karşı bir itiraz anlamına

gelmez". Nietzsche, Platon-hastalığının baş semptomu olarak görülen hakikate referansın kökünün tamamen kurutulması yoluyla, çatışmalara ve güce teslim edilen bir yüzyılı başlatır. Platonculuk hastalığından iyileşip kurtulmak öncelikle hakikatten kurtulmaktır. Eğer Platoncunun hastalıklı zayıflığının yuvalandığı zırh, kabuk olarak görülen matematiğe karşı kararlı bir nefret tarafından desteklenmezse, bu iyileşme tamamlanmış sayılmaz: "Spinoza'nın saldırganın yüreğine hemen korku salmak amacıyla (...) kendi felsefesini zırhlandırmak ve maskelemek için kullandığı matematiksel hokus pokus hakkında ne demeli; şahsi çekingenlik ve kırılganlık nasıl da ortaya çıkarıyor hasta bir münzevinin foyasını!" Çağdaş düşüncede onca yankı yapan Nietzscheci üslup –aforizmalı ve fragmanlı, şiirli ve muammalı, metaforlu ve vecizeli felsefe– iki gereklilikte kök salar: Hakikatin yerinden edilmesi ve matematiğin kovulması. Sonuna kadar Platon karşıtı olan Nietzsche, Platon'un şiire reva gördüğü yazgıyı matematiğe biçer: Şüpheli bir zayıflık, bir düşünce hastalığı ve bir "maskaralık".

Nietzsche'nin zaferinin kalıcı olduğundan şüphe yoktur. Yüzyılın Platonculuk hastalığını "atlattığı" ve en canlı düşüncesinde, matematiği pozitivist dikişin ince düşüncelerine terk ederek şiire dikişlendiği doğrudur. Bize aksi kanıtı veren ise şudur: Hem açıkça Platoncu hem de modern olan tek büyük düşünce, 1930'lu yıllarda Albert Lautman'ın düşüncesiydi. Lautman'ın düşüncesi başından sonuna *matematiklerden* (*mathématiques*) dayanak almıştır. Nazilerin Lautman'ı öldürerek derslerini yarıda kesmelerinden sonra uzun süre boyunca bu düşünce gömülü kalmış ve bilmezden gelinmiştir. Başta Gödel ve Cohen olmak üzere birçok matematikçinin "Platonlaştırıcı" kendiliğindenliğini ve Lacancı hakikat öğretisini bir yana ayırırsak, Lautman'm düşüncesi çağımızın bizden talep

ettiği Platoncu önermeyi neredeyse yüzyıllık bir süreçte yeniden keşfedebilmek için yaslanacağımız tek dayanak noktasıdır. Her şey sanki Nietzsche'nin yüksek sesle söyledikleri, şiire dikiş kılığında, bir yüzyılın hem matematik karşıtı hem de hakikat karşıtı yazgısına damgasını vurmuş gibi olup bitmiştir. Bugün Nietzsche'nin tanısını tersine çevirmek gerekir. Yüzyıl ve Avrupa Platonculuk-karşıtlığı hastalığından zorunlu olarak kurtulmalıdır. Felsefe ancak hakikat kategorisinin tarihinde, zamanın ihtiyaçlarına uygun, yeni bir aşama önerirse var olacaktır. Bugün Avrupa'da yeni bir düşünce olan, hakikattir. Hem Platon hem de Lautman için olduğu gibi, bu düşüncenin yeniliği matematiklerle sıkı bir ilişki kurmakla aydınlanır.

11
Türeyimsel olan (*générique*)

Modern bir filozofun büyük sofistlikten devraldığı şey şudur: Varlık özsel olarak çokludur. Platon zaten *Theaetetus*'ta sofistik önermenin altında yatan ontolojinin varlığın çoklu hareketliliğiyle uyumlu olduğuna işaret eder ve haklı ya da haksız bu ontolojiyi Herakleitos adıyla bir tutar. Ama Platon Bir'in haklarını saklı tutuyordu. Bizim durumumuz ise daha karmaşıktır, zira biz, büyük modern sofistlik ekolünün rehberliğinde, zahmetli maceralardan sonra, yüzyılımızın Bir'e itirazın yüzyılı olmuş olacağını kabul etmek zorundayız. Bizim Bir'in varlıksızlığına (*sans-être*), çokluğun sınırsız otoritesine geri dönmemiz mümkün değil. Tanrı gerçekten ölmüştür ve varlık düşüncesinin düzeninde vaktiyle ona bağlı olan tüm kategoriler de. Bizim geçiş iznimiz bir *çokluk Platonculuğunu* ilgilendirmektedir.

Platon bir çokluk ontolojisinin çıkmazlarından hareketle sofistliğin dilsel ve retorik değişkesini yıkabileceğini düşünüyordu. Hiç kuşkusuz biz de dilin esnek el altındalığı (*disponibilite*) (Wittgenstein'ın dil oyunları teorisi) ile sunumun (*presentation*) çoklu-biçimi (Deleuze'un incelikli betimleyici sorgulamaları) arasındaki bağlan-

tıyla karşılaşıyoruz. Ama zayıf nokta yer değiştirdi: Çokluğu *üstlenmek* ve dilin oluşturduğu radikal sınırları da işaretlemek zorundayız. Ayırt edilemez olana dair sorunun can alıcı niteliği de bundan kaynaklanır.

Temel zorluk hakikat kategorisine bağlıdır. Eğer varlık çoklu ise, bu kategoriyi nasıl kurtarabiliriz –bir kurtuluş ki her türden Platoncu tavrın gerçek ağırlık merkezini oluşturmaktadır? Bir hakikat olabilmesi için, önce bir çokluğun Bir'inin dile getirilmiş olması gerekmez mi? Bir hakikat yargısı ancak bu Bir hakkında mümkün değil midir? Ayrıca eğer varlık çoklu ise, hakikatin de çoklu olması gerekir, aksi takdirde hakikat hiçbir varlığa sahip olmayacaktır. Ama bir hakikati kendi varlığında çoklu olarak nasıl tasarlayabiliriz? Çokluğa sıkı sıkı sarılan büyük modern sofistlik, tıpkı Yunan sofistliğinin "görececilerinin" daha önce yaptığı gibi, hakikat kategorisini reddeder. Yine burada da, Nietzsche yaşamın çoklu gücü adına hakikate karşı açılan davayı başlatır. Varlık düşüncesi hakkındaki bu güç yargısından kendimizi kurtaramayacağımıza göre, varlık-olarak-varlık'a dair indirgenemez çoklukla uyumlu bir hakikat öğretisi önermek zorundayız. Bir hakikat, bir çokluğun tekil üretiminden başka bir şey olamaz. Bütün mesele, bu çokluğun dilin otoritesinden kurtarılacak olmasıdır. Bu çokluk ayırt edilemez olacaktır; ya da daha ziyade: Ayırt edil*memiş* olacaktır.

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

birlikte-olanaklı olarak bir araya toplanacağı veya konumlandırılacağı bir düşünce alanının çerçevesini oluşturur. Çağdaş dönemdeki halleriyle şiir, matematik, politika ve aşk aslında, çokluk durumlarında, bu durumların hakikatini yaratan türeyimsel çoklukların *ftili* üretim rejimlerinden başka bir şey değildirler.

Türeyimsel çokluk kavramı öncelikle matematiğin faaliyet alanında üretilmiştir. Bu kavramı aslında, neredeyse yüzyıldır muallakta kalan ve bazı sonsuz çoklukların "gücü" ya da arı niceliğiyle ilgili hayli teknik sorunları çözmek için altmışlı yılların başında Paul Cohen önermişti. Türeyimsel çokluk kavramının, Cantor'dan beri "kümeler teorisi" adını taşıyan bu ontolojik teorinin ilk aşamasına son verdiği söylenebilir. *Varlık ve Olay*'da [*L'Être et l'Événement*], arı çokluk teorisinin matematiksel inşası ile bugün felsefeyi yeniden temellendirebilecek kavramsal önermeler arasındaki diyalektiği gözler önüne sermiştim. Bunu şu genel hipoteze dayanarak yapmıştım: Varlık-olarak-varlık düşüncesi matematiklerde gerçekleşir ve kendi koşullarını karşılamak ve onları birlikte-olanaklı kılmak için felsefe, benim "olay" diye tanımladığım "varlık-olarak-varlık-olmayan"ı belirlemek zorundadır. Türeyimsellik kavramı, bir çokluk durumunu tamamlayan bir olayın bu çokluk durumuna içkin etkilerini izah etmek için işin içine sokulmuştur. Bu kavram bir durumun içinde eşzamanlı olarak yer alan kimi çoklukların statüsünü belirtir ve her adlandırmadan geri dönülmez biçimde kurtulmuş bir tesadüfü bu durum içinde istikrarlı bir biçimde dokur. Bir durumun düzene koyulmuş istikrarı ile bu olayı tamamlayan olaysal rastlantısallığın çoklu-kesişimi tam da duruma dair bir hakikatin yeridir. Bu hakikat sonsuz bir usûlün sonucudur ve onun hakkında söylenebilecek tek şey, usûlün tamamlandığı varsayıldığında, bu hakikatin türeyimsel ya da ayıt edilemez "olmuş olacağı"dır.

Buradaki amacım sadece, türeyimsel bir çokluğun bir hakikatin varlık tipi olduğunu düşünmenin *neden* makul olduğuna işaret etmek. Bir çokluk, yani tüm varlığı arı çokluk, Bir-siz-çokluk olan bir şey verili olduğunda, böyle bir çokluğun hakikatini yaratan şeyin varlığını nasıl düşünmek gerekir? Bütün mesele budur. Mevcut olanın (*présent*) dipsiz derinliği istikrarsızlık olduğuna göre, bir hakikat, sunulanın/mevcut-kılınanın (*présenté*) içerisinden, bu sunulanın *parçası* olarak, son kertede sunumun istikrarına payanda olan istikrarsızlığı gün ışığına çıkaran şeydir. İstikrardan, arı çokluğa hükmeden ve onu baskılayan kuraldan (benim "bir-diye-sayma" diye adlandırdığım kuraldan) azami derecede kurtulmuş olan şey ancak, ayrımsız, sınırları belirsiz, mümkün açık bir adlandırması olmayan, bilhassa "kaçamak" bir çokluk olabilir. Örnek olacak şekilde, deyim yerindeyse, *herhangi bir* çokluk. Aynı minvalde eğer çokluğun otoritesinin varlık açısından sınırsız olduğunu ve bir hakikatin var olduğunu muhafaza etmek istiyorsak bu hakikatin üç ölçüte uyması gerekir:

- Hakikat, Bir'in aşkınlığına başvurmaksızın, *bir çokluğun* hakikati olduğuna göre, bu çokluğa *içkin* bir üretim olmalıdır. Bir hakikat, başlangıçtaki çokluğun, kendisine ilişkin bir hakikatin olduğu durumun bir parçası olacaktır.

- Varlık çoklu olduğuna ve hakikatin [var] *olması* gerektiğine göre, bir hakikat bir çokluk olacaktır, dolayısıyla hakikati olduğu durumun çoklu bir parçası olacaktır. Elbette bu hakikat "önceden" verili ya da mevcut bir parça olamaz. Tekil bir usûlden doğacaktır. Aslında, bu usûl ancak bir ek noktasından, durumda fazlalık olan bir şey, yani bir olay noktasından harekete geçirilebilir. Bir hakikat tesadüfi bir eklemenin sonsuz sonucudur. Her hakikat olay-sonra-

sı ortaya çıkar. Özellikle de, "yapısal" ya da nesnel hakikat yoktur. Durum içinde kabul edilebilir yapısal önerme tümceleri hakkında bunların doğru oldukları değil, ancak gerçeğe uygun (*véridique*) oldukları söylenebilir. Bunlar hakikatle değil bilgiyle bağlantılıdırlar.

- Durumun varlığı onun istikrarsızlığı olduğuna göre, bu varlığa dair bir hakikat kendini herhangi bir çokluk, anonim parça, yüklemi ya da adlandırılabilir bir tekilliği olmayan, olduğu haliyle sunuma indirgenmiş istikrar olarak sunacaktır. Böylece hakikat durumun "türeyimsel" bir parçası olacaktır; burada "türeyimsel", hakikatin durumun herhangi bir parçası olduğunu, duruma dair, onun olduğu haliyle çoklu-varlığı ve temel istikrarsızlığı dışında, özel hiçbir şey söylemediğini belirtir. Bir hakikat, durumda onun varlığını oluşturan istikrarsızlığı doğrulayan bu asgari istikrardır (bir parça, kavramsız bir içkinliktir). Fakat başlangıçta durumun her parçası, tikel, adlandırılabilir, istikrara göre düzenlenmiş olarak sunulduğundan, bir hakikat olan türeyimsel parçanın üretilmesi gerekecektir. Türeyimsel bir usûl diye adlandırılacak olan olay-sonrası bir usûlün sonsuz çoklu-ufkunu teşkil edecektir.

Şiir, matematik, politika ve aşk tam da türeyimsel usûllerin mümkün farklı türleridir. Bunların değişik durumlarda ürettikleri (bizzat dilde adlandırılmaz olan, arı harfin gücü, adlandırılabilir her iradenin anonim kuvveti olarak genel irade ve asla bir diye sayılmamış olan [şey] olarak cinsiyetlerin İki'si), hiçbir bilginin ne adını iliştirebildiği ne de önceden statüsünü ayırt edebildiği türeyimsel bir çokluğun türleri altında bu durumların bir hakikatinden başka bir şey değildir.

Hakikati olduğu durumun türeyimsel bir çokluğunun olay-sonrası üretimi olarak böyle bir hakikat kavramından hareketle, mo-

dern felsefenin kurucu üçlüsü olan varlık, özne ve hakikati yeniden canlandırabiliriz: Varlık-olarak-varlık hakkında, matematiklerin tarihsel olarak mümkün tek düşünceyi teşkil ettiğini, çünkü matematiklerin, arı çokluğun, yüklemsiz çokluğun harfin boş gücüne kaydedilmesi olduğunu ve kendi sunumu içinde verilen ve kavranan [şeyin] temelinin bu olduğunu söyleyeceğiz. Matematikler etkin (*effective*) ontolojidir. Hakikate ilişkin olarak şunları söyleyeceğiz: Hakikat, olay olarak adlandırdığımız bu benzersiz eklemeye asılıdır; hakikatin, olan her şeyin varlığı gibi çokluk olan varlığı, ayırt edilemez, herhangi bir türeyimsel parçanın varlığıdır; bu parça kendi çokluğunun anonimliği içinde çok olanı gerçekleştirerek varlığını ilan eder. Nihayet özne hakkında da onun, türeyimsel usûlün *sonlu bir anı* olduğunu söyleyeceğiz. Bu anlamda, ancak dört tür türeyimsellikten birinin kendine özgü düzeninde öznenin var olduğu sonucuna varmamız gerekmesi dikkate değerdir. Her özne sanatsal, bilimsel, politik ya da aşıkanedir. Dahası herkes bunu kendi deneyimiyle bilir, zira bu düzlemler dışında, varoluş ya da bireysellik vardır ama özne yoktur.

Yüzünü çokluğa dönmüş Platoncu bir tavrın kavramsal merkezinde yer alan türeyimsellik felsefenin çağdaş koşullarının kaydını ve birlikte-olanaklılığını temellendirir. En azından 1793'ten beri icat edilmiş politika hakkında bildiğimiz şudur: Bu politika, var olduğunda, tarihsel ve toplumsal derinlikte, insanlığın türeyimselliğinin, katmanların yapısökümünün, farka ya da hiyerarşiye dayalı temsillerin yıkıntısının, tekilliklerin bir komünizminin üstlenilmesinin izini sürerek ancak eşitlikçi ve devlet-karşıtı olabilir. Şiir, bilindiği üzere, ayrılmamış, herkese açık, araçsal olmayan bir dili, bizzat sözün türeyimselliğini kuran bir sözü keşfe çıkar. Matematiğin ise sunuma değin her türlü somut ayrımdan soyunmuş çokluğu,

çoklu-varlığın türeyimselliğini kavradığını biliyoruz. Nihayet aşkın, karşılaşmanın ötesinde, onu kuran arı İki'ye sadakatini beyan ettiğini ve erkekler ve kadınlar olduğu gerçeğinin türeyimsel hakikatini yarattığını biliyoruz.

Bugün felsefe, olduğu haliyle türeyimsel olanın, başlayan, başlamış olan düşüncesidir, zira "Bir Görkem yayılacak, herhangi, geçmişteki Gölgeye benzeyen."[Mallarmé]

MonoKL Düşünce Dizisi

1- **Jean-Luc Nancy** / *Demokrasinin Hakikati*
2- **Ahmet Soysal** / *Mini-Etika ya da İlke Olarak Yaşam Üstüne Notlar*
3- **Jean-Luc Nancy** / *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*
4- **Ahmet Soysal** / *Birlikte ve Başka I - II*
5- **Emmanuel Levinas** / *Maurice Blanchot Üstüne*
6- **Jean-François Lyotard** / *Pagan Eğitimler*
7- **Michel Henry** / *Marx'a Göre Sosyalizm*
8- **Alain Badiou** / *Tarihin Uyanışı*
9- **Alain Badiou** / *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki*
10- **Alain Badiou** / *Sonlu ve Sonsuz*
11- **Alain Badiou** / *Barbara Cassin, Heidegger. Nazizm, Kadınlar, Felsefe*
12- **Giorgio Agamben** / *Dünyevileştirmeler*
13- **Giorgio Agamben** / *Dost/Dispozitif Nedir?*
14- **Dionys Mascolo** / *Aşk Üstüne*
15- **Peter Sloterdijk** / *Derrida: Bir Mısırlı*
16- **Jean-Luc Nancy** / *Gitmek/Yola Çıkış*
17- **Felix Guattari** / *Kafka'nın Altmış Beş Düşü*
18- **Ahmet Soysal** / *İtkisel Mantık*
19- **Vladimir Jankelevitch** / *Ölümü Düşünmek*
20- **Jacques Lacan** / *Benim Öğrettiklerim*
21- **Giorgio Agamben** / *Gelmekte Olan Ortaklık*
22- **Giorgio Agamben** / *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*
23- **Gianni Vattimo** / *Santiago Zabala, Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*
24- **Bernard Stiegler** / *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*
25- **Antonio Negri** / *Sürgün*
26- **Antonio Negri** / *Porselen Yapımı: Politikanın Yeni Bir Grameri İçin*
27- **Jacques Lacan** / *Televizyon*
28- **Ahmet Soysal** / *Ruh Sorusu*
29- **Direnişi Düşünmek** - 2013 Taksim / Gezi Olayları
30- **Maurice Blanchot** / *Bekleyiş Unutuş*
31- **Jean-Luc Nancy** / *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*
31- **Sarah Kofman** / *Ordener Sokağı, Labat Sokağı*
32- **Alain Badiou** / *Felsefe İçin Manifesto*

www.monokl.net
www.monoklkitap.com
monokurgusuzlabirent.blogspot.com
facebook.com/monoklkitap
twitter.com/monoklyayinlari



Paul Cohen'in türeyimsel (*générique*) anlayışı, Lacan'ın aşk teorisi, 68 Mayıs'ına ve Polonya'ya sadık politika, Celan'ın şiir-ötesine şiirsel çağrısı düşünce için eşanlı olarak nasıl mümkün olabilirler? Söz konusu olan kesinlikle bu olayları bütünselleştirmek değildir, bunlar farklı türden olup art arda sıralanabilir olaylar değildirler. Söz konusu olan, kavramları ve düşünce kurallarını, belki de bu adların ve eylemlerin açıkça anılmasının en uzağında ya da belki onların en yakınında (bu duruma göre değişir) üretmektir. Ama bu öyle bir şekilde yapılmalıdır ki, bu kavramlar ve eylemler yoluyla, çağımız bu düşünce olayının vuku bulduğu zaman olarak temsil edilebilsin. Öyle ki daha önce vuku bulmamış olan bu düşünce olayı kimse onun farkında olmasa bile, bundan böyle herkesin payına düşecektir, çünkü bir felsefe herkes için bu "vuku-bulmuş-olma"nın ortak sığınağını tesis etmiştir.

ALAIN BADIOU

Alain Badiou *Felsefe İçin Manifesto*'da, felsefenin sonunu ilan edenlere meydan okuyarak, hakikat ve özne kategorilerine yeniden dönüş için bir çağrıda bulunuyor.

ISBN: 978-605-6285-04-2
9 786056 285042

14 TL