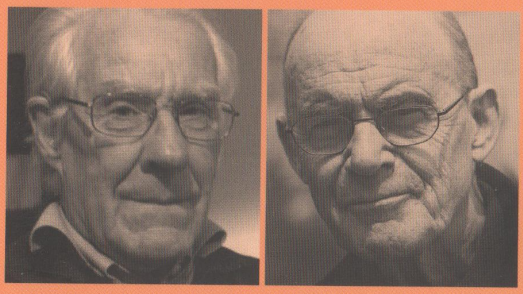
metis diyaloglar



Alain Badiou
Jean-Luc Nancy

Alman Felsefesi Üstüne Diyalog

SÖYLEŞİ VE SONSÖZ: JAN VÖLKER

metis

Alain Badiou
Jean-Luc Nancy

Alman Felsefesi Üstüne Diyalog

Rabat (1937) doğumlu Fransız filozof Alain Badiou, Ecole normale supérieure'de (ENS) okudu; Louis Althusser'in öğrencisi oldu ve Jacques Lacan'ın seminerlerini takip etti. Akademik kariyerinin yanı sıra siyasal alandaki militan kişiliğiyle de tanınır. ENS'de hocalık yaptı ve Paris'teki Uluslararası Felsefe Okulu'nda dersler verdi. 2008 küresel ekonomik krizinden sonra bütün dünyada büyük bir tanınırlığa ulaştı. Birçok roman, oyun ve deneme de kaleme almış olan yazarın Metis'teki eserleri şunlardır: *Etik* (2004), *Sonsuz Düşünce* (2006), *Başka Bir Estetik* (2010), *Komünizm Fikri* (Slavoj Žižek'le birlikte, 2012), *Dün Bugün Jacques Lacan* (Elisabeth Roudinesco ile birlikte, 2013), *Platon'un Devleti* (2015) ve *Fransız Felsefesinin Macerası* (2015). Türkçeye çevrilmiş diğer eserlerinden bazıları şunlar: *Felsefe İçin Manifesto* (Ara-lık, 2005), *Komünist Hipotez* (Encore, 2011), *Yüzyıl* (Sel, 2011), *Tarihin Uyanışı* (Monokl, 2012), *Bir İdea Olarak Komünizm* (Ayrıntı, 2011), *Deleuzecü Siyaset Diye Bir Şey Var mıdır?* (Norgunk, 2013).

Jean-Luc Nancy (1940) Strasbourg Üniversitesi'nden emekli profesör. Türkçeye çevrilmiş eserlerinden bazıları: *Özgürlük Deneyimi* (Ara-lık, 2006), *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik* (Monokl, 2011), *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme* (Monokl, 2014), *Filmin Apaçıklığı* (Küre, 2013).

Jan Völker Berlin Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde araştırmacı. Leipzig, Berlin ve Paris'te karşılaştırmalı edebiyat, felsefe ve kültürel incelemeler öğrenimi gördü. 2009'da Kant estetiği üzerine teziyle felsefe doktoru oldu. Alman idealizminin Marx ve Lacan'ın izinden gidilerek yeniden kurulması üstüne çalışıyor.

Metis Diyaloglar 7

Alman Felsefesi Üstüne Diyalog
Alain Badiou, Jean-Luc Nancy
Söyleşi: Jan Völker

Almanca Basımı:
Deutsche Philosophie
Ein Dialog
Matthes & Seitz, Berlin

© Matthes & Seitz, 2017
© Metis Yayınlan, 2017

İlk Basım: Aralık 2017

Yayıma Hazırlayan: Savaş Kılıç

Kapak Fotoğrafı:
Solda Alain Badiou, *sağda* Jean-Luc Nancy

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

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

ISBN-13: 978-605-316-110-3

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Alain Badiou
Jean-Luc Nancy

Alman Felsefesi Üstüne Diyalog

Söyleşi ve Sonsöz:
Jan Völker

Çevirenler:
A. Nüvit Bingöl
Levent Konca

metis

metis diyaloglar

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer
Teori ve Pratik Üzerine
Bir Tartışma

Alain Badiou, Elisabeth Roudinesco
Dün Bugün Jacques Lacan
Bir Konuşma

Michel Foucault, Claude Bonnefoy
Güzel Tehlike
Söyleşi

John Berger, Yücel Göktürk
İstanbul'dan Gelen Telefon
Müzik Eşliğinde Bir Söyleşi

Jean-Paul Sartre, Perry Anderson, Ronald Frazer
Quintin Hoare, Simone de Beavoir
Sartre Ile Sartre Hakkında

Orhan Koçak, Yücel Göktürk
Turgut Uyar ve başka şeyler
A'dan Z'ye Bir Konuşma

Alain Badiou, Jean-Luc Nancy
Alman Felsefesi Üstüne Diyalog
Söyleşi: Jan Völker

"Alman Felsefesi Üstüne Diyalog", 30 Ocak 2016'da Berlin Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde düzenlenen bir kolokyumda gerçekleşti. Öncelikle Alain Badiou ve Jean-Luc Nancy'ye bu tartışmaya katıldıkları ve transkripsiyon üzerinde çalışarak bazı ayrıntılara açıklık getirdikleri, ayrıca sonradan yönelttiğim –biri Adorno öbürü felsefenin güncelliği üstüne olan– iki soruya da cevap verdikleri için teşekkür ederim. Güzel Sanatlar Üniversitesi'ndeki kolokyumu DFG finanse etmişti, bu projeyi de maddi olarak destekledikleri için müteşekkirim. Son olarak, bu buluşmayı organize etmeme katkıda bulunan Alexander García Düttmann'a minnettar olduğumu söylemek isterim.

Jan Völker

JAN VÖLKER — Başlangıç için oldukça genel bir soru sormak istiyorum. Alman felsefesi ikinizin de eserlerinde önemli bir rol oynuyor: keza felsefenin mevcudiyeti, güncelliği, çağdaş zamana müdahalesi meselesi de öyle. Fransa ile Almanya arasındaki felsefi ilişkilerin şimdiki halini nasıl değerlendiriyorsunuz?

ALAIN BADIOU — Ben felsefenin süreksiz bir şekilde var olduğunu düşünüyorum. Bana göre felsefi uğraklar var. Süreklilik ve gelenek fikri, ne olursa olsun akademik bir fikir. Felsefenin her yerde ve her daim var olduğu, insanın felsefe yapan bir hayvan olduğu fikriyse çağdaş gazeteciliğin bir kanısıdır. Süreksiz olan felsefi uğraklar var ve tarihte bunlar tespit edilebilir. Elbette felsefenin büyük Antik Yunan uğrağı olmuştu. Daha sonra Antik Yunan uğrağına eklenen büyük bir Arap uğrağı oldu. Descartes'tan itibaren Malebranche, Spinoza ve Leibniz'le birlikte on yedinci yüzyılda felsefenin Fransız uğrağından söz edebiliriz bence – her ne kadar Leibniz Alman ve Spinoza Hollanda Yahudisi olsa da. On yedinci yüzyıl sonu, on sekizinci yüzyıl başında Locke,

Hobbes, Hume ile bir İngiliz uğrağı ve daha sonra Kant, Fichte, Schelling, Hegel ile Alman idealizmi olarak bilinen bir Alman uğrağı oldu. Yirminci yüzyılda fenomenoloji etrafında seyreden Fransız-Alman uğrağı gibi bir şeyin meydana geldiğini düşünüyorum. Bu uğrak oldukça erken bir zamanda Husserl'le başladı, daha sonra Heidegger'le devam etti ve Fransa'da Merleau-Ponty ve savaştan hemen önce Berlin'e gitmiş olan Sartre vardı. Günümüzdeki durum ise, bir risk alarak söyleyecek olursam, belki Fransız uğrağının sonudur. Fransız uğrağının akademik popülerliğine büyük düzeyde katkı yapmış Amerikalıların dediği gibi "*the French touch*" (Fransız dokunuşu). Ayrıca yakından bakılırsa bu uğrak daha ziyade Fransız-Sloven uğrağıdır: Slavoj Žižek ve onun peşinden gelenleri unutmayalım. Dediğim gibi bu uğrak fenomenolojide ve dahası Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy, Ricoeur'ün Heidegger ile karmaşık ilişkisinde başladı. Bilhassa Lacan ve Foucault'nun damgasını vurduğu Fransız yapısalcılığı üzerinden devam etti... İşte söz konusu girişimin hayatta kalmış iki geç temsilcisi var karşınızda.

Peki bir Fransız-Alman uğrağı olarak doğan ve yavaş yavaş Amerika'da Fransa'yı temsil etme noktasına gelecek kadar Fransızlaşan bu Fransız uğrağı neydi? Bana göre felsefeyi, *yeni bir yer* adını vereceğim şeyde tesis etme girişimiydi. Felsefeyi akademik olarak kısıtlamamak, çok canlı bir tarzda kendi dışarısıyla ilişkiye sokmak; edebiyat, resim, sinema, matematik, psikanalizle beslemek ve ayrıca Deleuze'ün yaptığı gibi, Nietzsche ve Bergson'un dirimselciliği-

ni canlandırmak söz konusuydu. Dolayısıyla tüm bu düşünürler felsefeyi yenilenmiş bir eleştirel konumda tesis etmeyi de arzuluyordu: siyasetle sıkı bir bağ kurmaya vesile olacak bir konum. Elbette farklı yönelimler vardı. Derrida ile yapısöküm ortaya çıktı. Lyotard ile postmodernler ortaya çıktı. Lacoue-Labarthe ve Nancy ile Strasbourg ekolü oluştu. Bunların yanı sıra benimki gibi, neoklasik olduğunu seve seve kabul edeceğim bazı girişimler de oldu. Bu genel bakışın sonucunda Fransa ile Almanya arasındaki felsefi ilişkinin otuzlu yıllar ile altmışlı yıllar veya biraz ötesi arasında bir büyük yakınlık, büyük alışverişler döneminden geçmiş olduğunu düşünüyorum – her koşulda azımsanamayacak şekilde İkinci Dünya Savaşı'nı da başarıyla atlatmış çok uzun bir dönem.

Peki şu an neredeyiz? Bana göre muhtemelen bu dönemin sonundayız. Nereye gittiğimizi de bilmiyoruz. Genel olarak felsefenin yazgısı ve bilhassa Fransız-Alman ilişkisine dair belirsizlik çok büyük.

Şurası bir gerçek ki, Fransız-Alman ilişkisi meselesinde ifadesini bulan, felsefenin günümüzdeki durumu meselesi, bence sizlere bağlı olacak bir mesele. Yani bu konuşmanın yapıldığı yeri düşünürsek, siz Alman gençlerine bağlı; ama elbette felsefeyle ilgilenen Fransız gençlerine de.

Şunu hatırlatarak sözlerimi sonlandırmak istiyorum: Şahsi olarak uzun bir süredir Fransa ile Almanya'nın birleşmesinin taraftarıyım. Avrupa'nın öyle ateşli bir taraftarı değilim. Rusya'sız, Türkiye'siz bir Avrupa, eski emperyal büyüklüğüyle savunmacı ve pek yaratıcı olmayan bir ilişki

içinde sıkışıp kalmış Avrupa nedir ki özünde? Hayır, benim istediğim Fransa ile Almanya'nın birleşmesi. Tek bir ülke, tek bir federal devlet, iki egemen dil... Pekâlâ mümkün bu. Fransa, tarihi altında ezilmiş, iki büklüm hale gelmiş, nedensiz yere kasıntı olan çok yaşlı bir ülke. Almanya ise fazlasıyla belirsiz bir ülke. Kendisinin ne olduğunu bilmiyor, ezelden beri çaresizlik içinde kendisini arıyor. Fransa ile Almanya'yı birleştirirsek yaşlı Fransa'ya bir son vermiş ve Almanya'ya gerçek bir gençlik bahşetmiş oluruz. Bu bağlamda felsefe ne olacaktır? İşte bence böylece felsefe hakikaten Fransız-Alman felsefesi olacak ve belki de en ihtişamlı dönemini yaşayacaktır. Bu benim çağdaş mitim.

JEAN-LUC NANCY — Öncelikle bir paradoks var. Fransa ile Almanya arasındaki felsefeden veya Alain'in öngördüğü gibi Fransız-Alman felsefesinden bahsediyoruz, gelgelelim biz Fransız'ız. Ne olursa olsun tuhaf! Ama belki göründüğü kadar da tuhaf değildir, zira ikimiz arasında pek görünür olmayan, ince bir şey var; bir Fransız aynılığının damgasını vurduğu, ama bununla birlikte bir yanda "daha ziyade Fransa" ile diğer yanda "daha ziyade Almanya" arasındaki bir fark olarak işlev gören bir şey. Bilmiyorum benimle aynı fikirde misiniz, ama...

BADIOU — Ben fazlasıyla Fransız, sen fazlasıyla Alman şeklinde bir fark mı?

NANCY — Fazlasıyla... *Warum nicht* (neden olmasın)? Bilmiyorum. En azından, sunduğun tüm tarihsel güzergâhı ga-

yet ben de baştan sona katedebilirdim; belki bu güzergâha birkaç şey eklerdim ve biraz da işleyişini değiştirirdim. Örneğin bilhassa iki kez değindiğin şeyden, "savaşa rağmen" veya "savaş boyunca" deyişinden yola çıkabilirim. Ben "savaşa rağmen" değil, tam da savaşla ilişkili olduğunu düşünmeye meyilliyim. Yani Fransa felsefi olarak iki savaş arasında çok Almanlaşmıştır: Hegel düşüncesinin Kojève tarafından Fransa'da tanıtılması, Bataille'ın Heidegger'le yakınlığı (pek bilinmese de böyle bir yakınlık mevcut) ve bu tür bir sürü şey. O âna kadar tuhaf bir şekilde Fransa'da bilinmeyen Alman felsefesinin Fransa'ya ithal edildiği böyle bir kesişimin savaşla –Avrupa için sonun başlangıcı, ilk büyük sarsıntı olan Birinci Dünya Savaşı'yla– aynı zamanda vuku bulmasının hiç de şans eseri olmadığını düşünüyorum. Öncesinde iletişim olanakları yok değildi, fakat nihayetinde çok büyük bir fikir aktarımı yoktu. Daha sonra İkinci Dünya Savaşı, ilkin birtakım filozofların Almanya'dan ayrılmasına ve aynı zamanda savaştan hemen sonra, hatta savaş esnasında Almanya'dan gelenlerin Fransız düşüncesini canlandırmasına denk düştü. Gelgelelim bu fenomenlerin, senin de hatırlattığın gibi, felsefe tarihinde biraz daha uzak bir yere bağlanabileceğini düşünüyorum. Yani şunu ekleyebilirim: Büyük Alman idealizminin, ayrıca romantizmin, ilk Alman romantizminin sık sık Fransa'yla bir karşıtlık oluşturduğu söylenir; çünkü Fransa'da devrim yapılırken Almanya'da yapılmamıştır, devrim yapılacak bir yer yoktur, zira Almanya henüz Almanya değildir. Fakat Kant'tan itibaren, Hölderlin üzerinden en azından Hegel'e kadar filo-

zoflar kendilerini çarpıcı bir şekilde –ama farklı tarzlarda– devrim açlığı çeker veya başka bir devrim bekler halde, yahut siyasi değil, spekülatif bir devrim yapıyor olarak görmüştür. Sık sık yorumlanmış olan bu olgu bence düşünceye dair bir şeylere temas ediyor. Sanki tam da Almanya henüz birleşmemişken Fransa uzun zaman önce birleşmiş olduğu için, Almanya devlet olarak henüz gerçekleştiremediği şeyi düşüncede geliştirmiştir (Fichte, Hegel, ...); hatta o kadar uzun zaman ki bu nedenle, seninle aynı fikirdeyim, Fransa çok yaşlı olduğu için şu an zayıf, can çekişiyor. Fakat diğer yandan Fransız devrimi aslında felsefi bir hareketti. Gerçekleşmek, pratiğe dökülmek üzere devrime katılmış koca bir düşünce dünyası vardır orada; Almanya'da ise bir devrim hipotezi karşısında en azından kısmen âciz olunduğu düşünülüyor veya devrime belirli bir mesafeyle bakılıyordu. Devrim postasını almak için günlük yürüyüşünü uzatan ama aynı zamanda kimsenin egemen gücü yıkma hakkı olmadığını ilan eden Kant geliyor aklıma. Dolayısıyla bu hususta önemli olabilecek bir şeyler var, zira Fransız-Alman ilişkisinin uzun zamandan beri felsefi bir ilişki olduğu anlamına geliyor. Ayrıca, haklısın elbette bahse İngiltere'yi de katmak lazım, fakat İngiltere'de olanlar bu felsefi yer değiştirmenin içinde gerçekleştiği siyasal-ekonomik meselede de bir rol oynadığı için her şey çok karmaşık hale gelecektir.

Tüm bunların ince bir tahliline girmek istemiyorum; o başka bir mesele. Ama bugünkü buluşmadan önce kendime Almanya kısmına ilişkin tutunabileceğim özelliğin ne oldu-

ğunu sordum. Biraz önce dediğim gibi Fransa'yı canlandırmaya geldiğinde Alman felsefesi temel olarak ne getirmiştir? Daha Kant'ta belli belirsiz olan, fakat sonra Hegel, Schelling, Hölderlin'de, vb. Heidegger'e kadar gitgide belirginleşen bir kaygı ortaya çıkmıştı ve de sadece Alman felsefesiyle birlikte ortaya çıkmıştı bu kaygı: Felsefenin söylemesinin (*le dire*), sözcelemesinin, sözceleme tarzının, hatta –deyiş yerindeyse– "sesinin" söylenende (*le dit*) mevcut olması. İllaki Levinas'a başvurmadan "söyleme" ile "söylenen" çiftini alırsam, Descartes'tan itibaren ve Devrim döneminin filozofları olan ideologlar üzerinden geliştiği haliyle Fransız felsefesi, nesneleri ele alarak daha ziyade bir bakıma nötr olan bir söylem ve sözceleme moduna göre hareket ederken, Almanya'nın dili hemen düşünceye kattığı görülebilir. Almancanın en iyi felsefi dil olacağını, fakat henüz yeterince olgunlaşmadığını ilk söyleyen Leibniz'di. Hiçbir Fransız böyle bir şey söylememişti. Sonra diğer uçta Heidegger'in Alman dilinin imtiyazları diyeceği şey var elimizde. Dolayısıyla Fransız-Alman çiftindeki –sen de başka türlü söyledin, ama benim söylemek istediğimle örtüşüyor– Alman öğesi, daha ziyade *söylenen*'deki bir *söyleme*' dir; yani, zaten bizzat bir edim olan felsefi bir söylemdir, kendiliğinden hususi bir şeydir. Elbette bu tam anlamıyla *praksis* değildir, ama aynı zamanda bir *praksistir*. Bu anlamda ismini anmadığın bir kişi var: Marx! Biliyorum, kasten yaptın! Üstelik Marx neredeyse Fransız-İngiliz-Alman olan ilk filozof belki de. Marx'ta nesneleri ele alan büyük bir söylem vardır, ama konuşan, isteyen, duyulmak isteyen

bir ses de vardır: bir çağrıyı, duyarlılığı yansıtmak isteyen bir ses.

BADIOU — Marx'ın Almanlığı o kadar az ki! Ayrıca belki tam olarak filozof da değil. Gene de Marx'ı bir kenara bırakalım.

VÖLKER — Jean-Luc, devrim ve idealizm meselesini ele aldın, ayrıca Kant'ı andın. Bu izin peşine düşmek isterim. Sense Alain, Kant'ı hep sonluluğun filozofu olarak gördün ve çok takdir etmiyorsun. Bununla birlikte, Bütün'ün varlığının reddinin veya Kant'ın akıl ile anlayış yetisi arasında yaptığı ayrıma karşılık gelen bilgi ile hakikat arasındaki farkın, ayrıca fikrin düzenleyici fikir olarak anlaşılmasının senin felsefende gözle görülebilir bir etkiye sahip olduğu düşünülebilir. Jean-Luc, Kantçı geleneğin eserindeki etkisi senin için de benzer şekilde sorulabilir. Tezin Kant üzerineydi, ama daha sonra Heidegger veya Hegel ön plana geçti. Bununla birlikte, her bağlantıdaki veya, biraz önce andığımız praksis olarak hareket de dahil olmak üzere, her hareketteki kopuş, hareketin duraklaması uğrağını Kantçı bir nokta olarak görüp görmediğini hep merak etmişimdir.

BADIOU — Aslında Kant'ı sevmiyorum ama Kant'a hayranım. Olağanüstü bir azmi ve bir inceliği var. Fakat hayran olmak ile sevmek aynı şey değildir; bilhassa da büyük felsefi eserlerin oldukça süreksiz alanında. Kant'ı çok sevmiyorum çünkü ilk olarak "aklın sınırları" motifini sevmiyorum. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tamamıyla eleştirel maksadı,

yani saf aklın, bilişsel rasyonalitenin sınırını tespit etme amacını sevmiyorum. En saf olan (matematiksel akıl) da dahil, aklın bütünüyle sınırsız olduğunu ileri sürüyorum. İkinci olarak *Pratik Aklın Eleştirisi*'yle ilgili olarak kategorik buyruk fikrini sevmiyorum. Doğrudan ahlakın evrenselliğini yaratan, kategorik buyruk gibi tamamıyla biçimsel bir şeyin var olduğunu düşünmüyorum. Kuşkusuz durumlar ve olaylara bağlı, çoğul buyrukların olduğunu düşünüyorum. Fakat bu buyrukların kaynağı, gerektirdikleri o kendilerine has madde olarak öznellik, buyrukların kendilerini dayattığı dünyalara bağımlıdır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne gelince, güzel ile yüce arasındaki ayrımı sevmiyorum: Bütün Alman idealizminin "romantik" dokunuşunun mükemmel simgesidir bu ayrım.

Öyleyse nihayetinde en azından resmi Kant'ta, birkaç slogana indirgenmiş Kant'ta pek fazla şey sevmediğim sonucuna varılabilir. Bununla beraber mütemadiyen Kant'la tartışmak, Kant'ın kelimelerini kullanmak, *Logiques des mondes* (Dünyaların Mantığı) kitabımda olduğu gibi "aşkınsı"dan bahsetmek, Kant'ın farklı önsözleri, girişleri ve tasarılarına sık sık başvurmak zorunda hissediyorum kendimi.

Sonuç olarak, Kant'la ikircikli ilişkim şöyle özetlenebilir: Genel olarak felsefi stratejileri beni memnun etmeyen bir filozof. Kısacası: *Eleştiri tasarısını* sevmiyorum. Sözde "dogmatizm", diyelim ki Descartes ile çok gerçekçi ampirizm, diyelim ki Hume arasında teorik olarak negatif ve pratik olarak yüce bir yol bulmak gerektiği fikri benim için heyecan verici bir fikir değil. Aynı zamanda orada bir tür kop-

ma, geçiş, yeni modernlik, hayran olunası bir çaba olduğunu elbette hissediyorum. Etrafımızdaki, azimli ve incelikli oldukları için bir bakış açısından hayran olunan, ama diğer yandan saplantılı oldukları için katlanılmaz olan insanları aklıma getiriyor Kant. Özünde Kant hakkındaki düşüncem bu: Tam tamına saplantılı filozoftur Kant.

NANCY — Devrim haberlerini alacağı gün hariç...

BADIOU — Tek o gün! O gün, bakın şu işe, Kant isteriktir. Her koşulda üç tür filozof var: isterikler, saplantılılar ve paranoyaklar. Kant saplantılıların en büyüğüdür. Bense kuşkusuz daha ziyade paranoyağım: Mutlak, sistem... bütün bunlar. Fakat aynı zamanda, bana göre her şeye rağmen Kant'ın büyüklüğü, saplantılının o neredeyse inanılmaz büyüklüğüdür. Saplantılarından yeni ve devasa bir felsefi eser çıkarmayı başarmış kişidir: Sınır saplantısı, kategorik düzenleme çekmeceleri, üstbenci buyruk saplantısı, şu ile bu arasındaki ince ayrım saplantısı, batıni bir söz dağarcığının tüm parçalarının keşfi. Fakat tüm bu saplantılar günlük yaşamda katlanılmaz şeylerdir. Kant'la yaşamanın nasıl bir şey olacağını bir düşünün!

NANCY — Uşağı hariç kimse yaşamamıştı Kant'la!

BADIOU — Kimse yaşamadı, çünkü imkânsızdı. Fakat, anlıyorsunuz değil mi, hiç kimsenin birlikte yaşayamayacağı bir filozof ne olursa olsun bir sorundur! Belki de tüm dünyaya

kimseyle birlikte yaşamamayı öneriyordur? En belirsiz kavramsal inşalarına varıncaya kadar, Descartes veya Hegel ile bir yaz geçirilebileceği hissedilir. Kant'la ise böyle bir şey söz konusu olamaz. Kant'ın saplantılı öznelliğinin kötü yanı budur. Ama diğer bir yandan saplantılı inşa ve stratejik temanın arkasında bir tür inatçı istek, bir çeşit gururlu alçakgönüllülük vardır. Olağanüstü bir araştırma etiğinin bayraktarı olan, ama bu etik tarafından aşılan bir profesör gibi. Bununla birlikte, burada Kant'tan biraz Almanya meselesinden bağımsız olarak söz ettiğimi fark ediyorum. Gerçekte benim için Almanya meselesi –biraz önce sen de nedenlerini saymıştın– daha geç başlar; zira Almanya, tam anlamıyla, bağımsız ve birleşmiş bir devlet, bir dünya gücü olarak kendi varoluşunun tarihsel dolayımıyla başlar. Buysa tarihsel bir romantizmin icadıdır. Kant Fransız Devrimi'nin yüceliği için duyduğu heyecan krizinde şüphesiz bu romantizme temas etmişti, fakat romantizm Kant'ın doktrininin merkezinde değildir. Kant'tan hemen sonra başlar.

Tarihsel kapsamlı edime dair bu mesele –evet, haklısın Marx'a kadar ve o dahil, büyük mesele budur– filozofun angajmanı, halkların yazgısı meselesi açık bir şekilde "Almanya nedir?" sorusunu zorunlu kılar. Bütün yanıtlarsa aşağı yukarı Almanya'nın yeni Antik Yunan olduğu, Almanya'nın düşüncenin vatanı olduğu, felsefenin mekânı olduğu mealindedir – yani milliyetçi ve megaloman beyanlar. Fakat yine de yenidir bunlar ve Tarih meselesini felsefeye sokarlar; ve böylelikle evrensel düşünceyi kendi tarihsel yazgısının anakarasına açarlar.

Öyleyse Kant benim için, Fransız-Alman meselesinden önce gelen ve düşüncenin tarihsel, dilsel, siyasal sınırları sorununu doğrudan sorgulamaya açmayan özel bir vaka. Kant ile çok ikircikli bir ilişkimin olması da bundan kaynaklanıyor. Hegel ile böyle bir ikircikli ilişkim yok; Hegel bana göre felsefe tarihinin tamamıyla temel üç, dört şahsından biri. Bence kendi başına Alman felsefesiyle canlı, somut bir ilişkinin tarihi biraz daha geç, Kant'tan hemen sonra başlar.

NANCY — Söylediğine katılabilirim. Kant'ın gerçekten Alman olmamasına: evet, zaten Prusyalı. Prusyalı ve Alman; iki ayrı şey. Almanya'nın oluşumunda Prusya'nın önemi ne olursa olsun. Fakat geri kalan hiçbir şeye kesinlikle katılmıyorum.

BADIOU — Umarım öyledir! Yoksa bu tartışma çok sakin geçecek.

NANCY — Kant'ı sevmediğini söylüyorsun. Anlıyorum, Kant pek öyle sevilecek, tatlı biri değil. Ayrıca henüz gerçekten Almanca yazmadığı için de sevilecek bir yanı yok: Şansölyelik dili denen dille yazar Kant. Eski, küflü, ortaçağdan kalma Latinceye hayrandır; bu skolastik dili sever... Latincede Kant için tam anlamıyla lezzetli bir şeyler vardır; *kitsch* bir yan olduğu doğru ama Kant bunun tamamıyla bilincindedir. Kant, düşüncesini sergilemek için gereken dile sahip olmadığından yakınan nadir filozoflardan biridir. Bir

şairin gelip kendisinin yapamadığını yapmasını diler. *Üçüncü Eleştiri*'de, yüce sanata ait bir eser olanağından bahsederken olası üç biçime işaret ettiği bir kısım vardır: didaktik şiir, nazım halinde trajedi ve oratoryo. Ve "didaktik şiir" derken hayalinde Lucretius olduğuna neredeyse eminim. Dahası Lucretius birçok filozofun hayallerine kaynaklık etmiştir; tıpkı başka bir düzlemde diyaloğun, örneğin Hegel' in hayallerine kaynaklık etmesi gibi. Hegel, Yunanların büyük modellerine sahip olmadığımız için artık onlar gibi diyaloglar yaratamadığımızı söyler. Kant en azından söylemesinin (*le dire*), söylemek istediğine yeterince tekabül etmediğinin bilincindedir. Bu bir tarafı. Diğer taraftan aklın sınırlarını sevmediğini söylüyorsun. İşte burada isyan ediyorum! Kant için aklın sınırları yoktur ki Alain! Sıradan aklın sınırları –yani *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* başlığında bulunan sınırlar– Kant'ın *Schwärmerei*, dinsel hayaller adını verdiği şeyi reddeden bir aklın sınırlarıdır. Fakat sayesinde hayallere düşmeyen bir din tasarlayabilmeyi istediği bu sınırlar dışında, aklın bir *Trieb* ile itildiğini söyleyen ilk kişi Kant'tır. Yani uzun zaman "içgüdü" diye çevrilmiş ve bizim Freud nedeniyle "dürtü" olarak çevirdiğimiz *itki*. Bu itki de Kant'ın *koşulsuz* dediği şeye doğru bir itkidir. İyi de Badiou'nun düşünceleriyle aynı bunlar! *Warum nicht*? Bu hususta Kant'ı neden eleştirdiğini anlamıyorum; bana Kant' ın biraz fazla peşin hükümlü, belki neo-Kantçı bir okumasının kurbanı olmuşsun gibi geliyor. Kant için aklın sınırları, yani özellikle *Birinci Eleştiri*'nin konusu, akla kıyasla anlama yetisi (*Verstand*) olarak adlandırdığı şeyin hudutla-

rı içinde bulunur. Elbette *Birinci Eleştiri*'de, akıldan sadece metafizik bilgi talebinden vazgeçmesinin istendiği izlenimi oluşabilir. Buna karşı çıkan sen değil misin? Yani benlik, dünya, tanrı... – hepsi eleştirinin alanına girer. Fakat böyle bir işlemin anlamı nedir? Bana göre bütün modernliği gerçekten başlatan şeydir bu, çünkü söz konusu işlemin anlamı şudur: Artık burada söz konusu olan bilgi nesnesi değildir. Bunun karşısında geri adım atabilirsin, öyle anlıyorum...

BADIOU — Geri adım atmak değil, ama endişeleniyorum!

NANCY — Fakat bunun tam da nesneye dair bir bilgi düzeninde sunulamayan bilgi nesneleri olması, Kant'ın sonraki tüm çalışmasının zaten *Birinci Eleştiri*'de, çatışkıların çözülüşünde ve hatta (belki daha da çok) sonraki iki *Eleştiri* ve bilhassa üçüncüsünde bulunuyor olmasını engellemez. Kant'ın geri kalan tüm çalışması nesnenin, bilginin nesnelleştirilebilir kısmının ötesinde düşünülebilir olanı, şöyle diyeceğim, belki de "gerçek" olarak düşünülen şeyi düşünmeye çalışmaktan ibarettir. Bundan bahsetmedin ama genelde Kant için bir yanda fenomenler, diğer yanda kendinde-şey olduğunu düşünme alışkanlığı vardır; sanki kendinde-şey bir yerde saklanmış gibi. Şuna –ama tek başıma değil, Kant'tan bize kadar gelen birçok Kant okumasının etkisiyle, özellikle Heidegger'in de etkisiyle– ikna oldum: Kendinde-şey, olduğu haliyle şeyin konumundan başka bir şey değil. Konumlandırılmış olması nedeniyle vardır: Bu varoluştur. İkincisi, Kant'ı tekrar okuduğumda, hatta Badiou

üzerinden tekrar okuduğumda bu varoluşun, varoluşun bu konumunun, Kant için en baştan çoğul olduğuna da ikna oldum. Fenomenlerin algısının arkasında bir yerlerde bir kendinde-şey yoktur... Tanrı'nın (ki hayal kuran bir akla karşı en önemli saldırı öğesidir) varoluş kanıtının harabesine asılı kalmış, her şeyin saf ve basit bir varoluşu, zorunlu olarak çoğul bir varoluş vardır. Ölümünden sonra yayımlanmış bir fragmanda Kant şöyle der: Bütün bunların rüya olmadığından nasıl emin olunabilir? Basit, zira bunlar hakkında konuşmak mümkündür – işte oradadır, gerçek vardır. Abartmak istemesem de biraz abartarak neredeyse Kant'ın ilk varoluşçu olduğunu söyleyeceğim. Aslında bütün çalışması – fakat burada beni daha ileriye gitmeye sevk eden senin eleştirin...

BADIOU — Haydi vur bakalım!

NANCY — Diyeceğim şu ki, büyük klasik rasyonalizmden sonra, yani Descartes, Spinoza, Leibniz'den sonra (ve özellikle Leibniz'in etkisiyle) Kant çok güç olsa da saf, tamamen mevcut ve fiili bir gerçeklik meselesini ilk biçimiyle ortaya atan kişidir. Bu meseleye adeta toslanır ve mesele karşısında akıl, *Trieb*'i uyarınca koşullanmamış olanı, tüm bunların mutlak nedenini sorar ve bu nedene ulaşamayacağını da bilir. Bilir çünkü aslında bu nedeni sadece Kant'ın eksiksiz bir akıl sisteminin kilit taşı dediği şeyde, yani özgürlükte bulabilir. Kant'ta özgürlük klasik özgür iradenin özgürlüğü değildir: Bizzat söylediği gibi, yeni bir fenomenler

serisine başlama özgürlüğüdür. Tarihi de dahil eden bir özgürlüktür aynı zamanda. İşte burada söylediklerine şaşırdım, çünkü "Bana göre Almanya daha sonra, tarihle başlar" dedin. Fakat felsefede tarih Kant ile başlar. Kant'ın tarih hakkında birçok metni var. Benim Kant'ım işte böyle biri.

BADIOU — Güzel bir fark bu! Sadece bir şey söyleyeceğim. Ben, her şeyin tamamıyla bilinebileceğini düşünüyorum. Bir Fransa-Almanya tartışmasına Çin'i sokmamı mazur görürseniz Mao'nun güzel bir sözü vardır: "*Şimdiye kadar bilmediğimiz her şeyi bilmeyi başaracağız.*" Ama Kant mütemadiyen neden bunun mümkün olmadığını açıklar. Gizli ve erişilmez bir kendinde-şey kurmacasına indirgenemeyen, gerçeğe erişebilen bir genel ilke ortaya attığında bile, aniden bunu açık bir şekilde bilmeyi dışlayan bir üslupta yapar; aksini söyleyemezsin.

NANCY — Evet, *Glauben* (inanç) adını verir buna...

BADIOU — Buna ben anlama yetisinin sınırları, aklın sınırları, genel olarak rasyonalitenin sınırları diyorum. İşte bu hususta aslında eleştiri öncesi klasisizmin kabul ettiği alanlara dönerek tam tersi tezi savunuyorum: Sonuç olarak her şey tamamıyla bilinebilir.

NANCY — Fakat bizzat senin de kendinde-şeyden değil, herhangi bir şeyden, özel bir şeyden bahsederken bilmediğin halde bunun var olması gerektiğine, var olabilir olması gerektiğine kani olduğunu söylediğin oluyor. İster buna ko-

münizm adını ver, ister bütün, dolu bir varoluş olasılığı, var olmayan bir şeyin varoluşa geçmesi olasılığı de. Cümlelerin aklımda, ama metinler yanımda değil... *bence / inanıyorum ki* düşündüğün bu! Peki Badiou'nun "inanıyorum ki"si ne?

BADIOU — Ben inanıyorum ki her şey tamamıyla *bilinebilir*! İtirazın, yani henüz bilmediğimiz/tanık olmadığımız birçok şey olduğunu biliyor olmam, bir itiraz değil. Ben her şeyi bütünüyle bildiğimizi söylemiyorum. Olduğu haliyle bilmeye dair aksiyomun, "her şeyi bilebileceğimiz" olduğunu söylüyorum, o kadar. Malum olmayan vardır, bilinmeyen vardır ama tam anlamıyla bilinemez yoktur.

NANCY — Bilmek ne demek?

BADIOU — İşte bu "uzun bir sapma" derdi, ustam Platon duysa.

NANCY — Ama vaktimiz var...

BADIOU — Kant'ın kanonik örneğini alalım: kendinde-varlık. Artık çok açık ki –ayrıca bilimler de bu noktada yakınsamaktadır– bu "kendinde-varlık", yani bizzat varlığının saf nesnel boyutu içinde düşünülen varlık, çokluğun olası biçimlerinin genel sisteminden başka bir şey değildir. Halbuki çokluğun olası biçimlerinin bu sistemini matematiksel olarak inceleyebilir, böylelikle de bilebiliriz. Bana hangi soruyu yöneltirsen yönelt, karşısına o sorunun olanaklı bilgisinin *kategorisini* çıkarabilirim.

Bütün bu bilginin tamamıyla göz önüne serildiğini,

–mutlaklığı Bütün diye kavramak kaydıyla– mutlaklığına vardığını söylemiyorum. Ama daima mümkündür. Öz doğası bilinemeyecek bir "şey" olduğunu söylediğimiz anda obskürantizme adım atmış oluruz; var olan, orada duran, ama ne bilebileceğimiz ne de anlayabileceğimiz şeylerle yaşamak ve bu şeylere alışmak zorunda olduğumuz tehlikeli bir varoluş tasavvuruna girmiş oluruz.

Bana göre bu yönelim, her türlü çağdaş olumlamada büyük bir yer edindi. Örneğin ülkemin bir başbakanı "Bazı şeyleri açıklamaya çalışmak meşrulaştırmaya denktir" demişti... Evet, evet, gerçekten dedi bunu: Paris'te geçen Kasım ayında gerçekleştirilen katliam hakkında bildiklerimize dair böyle bir şey söylemişti: Bu korkunç şeyleri açıklamaya çalışırsanız, çoktan affetme yolundasınızdır. Başka bir deyişle, açıklamak, yani bilmeye, anlamaya çalışmak affetmeye denktir. Ayrıca çok yaygın bir fikir bu. Söz konusu fikre karşı felsefi mücadele, bu tür sözcelerin obskürantist ve kabul edilemez olduğunu ileri sürmelidir. Vuku bulanlara dair etkin bilginin mümkün olduğu tezi evrensel olarak savunulmalıdır. İngiliz ampirizmi gibi Kant da bunun tersini, yani bilişsel kapasitemizin katı sınırları olduğu ve dolayısıyla da bilinemez şeylerin var olduğu tezini savunmak için seferber edilebilir. Pratik Akıl'dan yola çıkılırsa şüphesiz Kant başka amaçlarla okunabilir. Gelgelelim bilinemezin gerçekten var olduğu ve mevcut her şey kendinde-varlık tarafında olduğu için de bu bilinemezin büyük öneme sahip olduğu tezine hizmet etmesi engellenemez; "eleştirel" düşüncenin yaygın bir yorumudur bu.

NANCY — Fakat Kant için bile burada söz konusu olan bilinemez hakkında konuşmak değil, nesnenin inşası, Galileo' nun, Newton'ın, vb. modeline göre madde üzerinde deneysel bir işlemle üretilen bir nesnenin inşası kapsamında bilinemez hakkında konuşmaktır. İşte Kant bu bilgiden Tanrı, ölümsüz Ben ve bütünlük olarak dünya gibi metafizik nesneleri tamamıyla dışlamak ister. Başka bir deyişle, tüm bu şeylerin bilinemez olduğunu söylemez; başka bir bilginin söz konusu olduğunu söyler. Kuşkusuz tam böyle demez, ama burada aklın, nesneleriyle başka bir ilişkisinin söz konusu olduğunu söyler. Ve bu başka ilişki bir yandan –bunlara katılıp katılmadığımı söylemeksizin Kant'ın terimleriyle ifade edersem– *İkinci Eleştiri*'nin, yani kategorik buyruğun havasına sahiptir. Sevmiyorsun ama kategorik buyruk, olduğu haliyle nesneleri sonsuzca dönüştürmek amacıyla aklın kendine katılmasından başka bir şey değildir: Öyle ki her edim, doğanın evrensel bir yasası gibi düşünülebilir. Kant için bunun anlamı Tanrısız bir Tanrı konumuna yerleşmektir. Diğer yandan *Üçüncü Eleştiri*'de daima "nihai erek" olarak adlandırılan erekleri düşünmek söz konusudur: erek olmadıklarını bildiğimiz halde (ve bildiğimiz bir şeydir bu!) bunları erek olarak düşünmek. Neden mi? Çünkü insan ereklerin varlığıdır. Oysa bu, basitçe "Bir bilinen vardır, bir de bilinemez" demekten farklı bir şeydir.

VÖLKER — Provokatör ajan rolüme devam etmeye çalışacağım. Sınırlar meselesine değinmiş ve anahtar kelime olarak bütünlük zikredilmişken, Kant ismi de akla hemen Hegel'i

getirdiğine ve Hegel ikiniz için belirleyici bir ad olduğuna göre, sormak istediğim soru şu: Negatifliği düşünebilmek için sistem ne kadar zorunludur? Hegel'e gönderme yapan ve Jean-Luc'ün bir metninin başlığında geçen "negatifin huzursuzluğu" senin için Alain daima Hegel sisteminin Bir'ine dayandırılır. Yahut soruyu şu şekilde de sorabilirim: Hegel'in sorusu bu mudur: Negatiflik sadece bir sistemin Bir'inde mi düşünülebilir? Sadece Bir'de mi düşünülmelidir? Bunun dışında düşünülemez mi?

NANCY — Hegel'de hareket olarak negatiflik söz konusudur. Kendisinin dediği gibi, bir'in kendi olumsuzlaması olmasına veya "*tinden yoksun koşaç*" olarak kabul edilen varlığın ânında kendini silmesine neden olan hareket. Bir bakıma oldukça basit bir şey, neredeyse hiçbir şeydir, fakat bu hiçbir şeyde Hegel'in Kant'ı fark etmemekle eleştirdiği bir hareketlilik, eylemlilik vardır. *İnanç ve Bilgi*'de Kant'ın hayran olunası bir heykel yaptığını ama damarlarında kan akmadığı için heykelin çöktüğünü söyler. Dolayısıyla Hegel'de negatiflik benim için hareket demektir. Sistem mevcut olsa bile, bu pek de bir sistemin hareketi değildir. Sisteme karşı değilim, ama burada sistemlerin gelişen, büyüyen, vb. canlı varlıklar olduğunu söyleyen Kant'a biraz dönmek durumundayım. Katılıyorum, sistematik olmayan, yani bir küme oluşturmayan bir düşünce yoktur. Parçalı olan bir düşünce ne anlama gelir ki... Fakat bir sistem hiçbir şekilde dayatmacı bir inşa da değildir. Anladığıma göre senin için sistem, ilkelerin sonucu olan, her şeyi bu ilkelere tabi kılmaya izin veren bir

inşadır. Tersine, bana göre Hegel bir anti-sistem de değildir, ama bunu nasıl adlandıracağımı bilmiyorum; belki hiper-sistem? Kendi kendini sistemleştirmeyi hiç kesmeyen bir sistem. Hegel'den bahsedilirken zorunlu olarak hemen gözlerimizin önüne *Tinin Fenomenolojisi*'nin son sayfası gelir; Schiller'den alıntı yaptığı sayfa (bu arada alıntıyla biraz oynamıştır). Bunu Almanca söyleyebiliriz: "*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit* (Bu tinler diyarının kadehinden, köpürür onun için sonsuzluğu.)"* *Gibt es nicht darin auch ein bisschen Badiou?* (Bunda biraz Badiou yok mu?) *Tinin Fenomenolojisi*'nin son sözü bir köpüktür, kendisinden değil o kadehten geri seken bir köpük... Burada bütünlük vardır: Bütünlüğün hiç de kapalı bir bütünlük olmadığını ispatlayan, kendi sonsuzluğu olarak bizzat kendisinden yansıyan bir bütünlük. İşte böyle. Ayrıca, eğitimimde Hegel'in önemli bir rol oynadığı doğru; çünkü rastlantı eseri bir zamanlar Fransa'da Hegel'i büyük bir titizlikle öğreten biri çıkmıştı karşıma.

Bir şey daha ekleyeceğim: Hegel, belki biraz başkalarıyla da ama bilhassa özellikle Schelling'le birlikte benim için günümüzdeki felsefenin büyük oranda yoksun göründüğü bir şeyleri temsil ediyor; o dönemde bu, doğa felsefesi, *Naturphilosophie* denen şeyle temsil ediliyordu. Elbet bugün doğa felsefesi adı biraz gülünç duruyor. Hegel her şeye, tüm öğelere anlam verir; ışığın ne olduğunu, katı mad-

* Bkz. G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986, s. 489. – *ç.n.*

denin, gazların, mineralin, ayrıca bitkinin, canlının, vb. ne olduğunu izah eder. Oysa bu *Naturphilosophie* bir yandan her şeye söz vermenin bir yoludur. Yahut her şeyi sözle katetmenin bir yolu; işte bunun, felsefenin yapmak istediği, zorunda olduğu, yapmaya çalıştığı bir şey olduğunu düşünüyorum. Öyleyse iki şeyle özetleyeyim: hareket ve her şeye verilen söz hakkı.

BADIOU— Öncelikle sadece üç filozofla gerçekten tutkulu bir ilişkim olduğunu söylemeliyim: Platon, Descartes ve Hegel. Bana göre bu kişiler felsefe tarihinin sistemsel odağıdır. Dolayısıyla Hegel'le ilişkim, Kant'la ilişkimin tam tersidir. Hegel'i hakikaten çok seviyorum. Bahsettiğin en çılgın hallerinde dahi seviyorum. Mutlak'ın bir niteliği olarak gezegenlerin kesin sayısını çıkarsamaya bile çalışmıştı. Büyük bir risk almaktı bu; yeni bir gezegen bulmakla ödüllendirilmiş bir risk olsa da. Normalde böyle bir şey tüm sistemini çökertebilirdi! Çünkü Hegel'in sisteminin tamamıyla yerel olan parçaları yoktur. Genel bir zincirlenme vardır, dolayısıyla Hegel gezegenlerin sayısında yanılmışsa birçok başka şey hakkında da yanılmış olabilir. Gelgelelim tüm bunları çok seviyorum. Andığın nedenlerle seviyorum. Çünkü her şeyi felsefeyle, senin biraz genel bir şekilde "söz" dediğin şeyle kateden bu hareketi doğru buluyorum: benim görüşüm de aynı. Ancak Hegel'e aşkım ne kadar büyük olursa olsun, düşüncesine yerleşmemi, düşüncesinde rahat etmemi engelleyen şey, her şeyi bir bir sayıp dökmeye, tüketmeye duyulan o çılgın arzu, ansiklopedi yazarının sabırsız tutku-

sudur; örneğin geleceğin belirsizliğine bir yer vermeden, bilinç suretlerinin olası toplamına erişmeye zaten hazır olduğumuzu (yahut kendisinin hazır olduğunu) ispat etme arzusu. Hegel tüm özne suretlerini dolaysız duyarlılık ile mutlak bilgi arasına yerleştirip tüketir. Hatırlattığın gibi Doğa için de aynı şey söz konusu: belirlenimlerinin tamamının sayılıp tüketilmesi fikri. Hegel'de, negatifliğin çözücü ve yaratıcı sürecinin içine sızan bir kapanış bulunduğunu hissediyorum. Baştan var olan bütünlük olarak değil, daha ziyade bütünleyen bir içini doldurma, tamamlanmış bir yol olarak kapanış. Evet, Hegel felsefenin tamamlanmış bir yol olduğunu düşünür hakikaten. Sonuç olarak, Mutlak en başından beri yanımızdadır ve Hegel, Mutlak'ın kendisinin öznelleşmesini sağlayan uzun yolun aşamalarını vermeye muktedirdir; öznelleşmesi sonucunda Mutlak, katettiği yolu nihayet bilinçli bir yeniden başlangıç olarak özümseyecektir. Olağanüstü bir ifadede dediği gibi: Sonuç olarak Mutlak, kendi mutlaklığından arınır. Bu nihai arınmanın, tüm olası öznelleştirme suretlerinin katedildiği olgusunu etkilemediği yine de hissedilir. Bu bütünleştirici görüşe yapılabilecek tüm itirazlara rağmen, Hegel'de bir erek/son düşüncesi olduğunu düşünüyorum. Kelimenin iki anlamıyla: Son, mutlak bilginin olanaklılık alanında bilinç suretlerinin varacağı yerdir, ama aynı zamanda önceki aşamaların vârissiz kalmasıdır. Örneğin sanatı ele alırsak, sanatın sonu motifi, artık sanatsal bir faaliyet olmaması şeklinde yorumlanamaz kesinlikle; sanatın, tinin açımlanmasında artık zorunlu bir şey olmaması olarak yorumlanabilir. Yunan sana-

tının sonundan itibaren sanat aslında, mutlak'ın tarihsel sureti statüsünü tüketmiştir. Hegel sanatın "*geçmişe ait bir şey*" olduğunu bu nedenle söyleyebiliyor. Bu noktada her ne kadar geniş olsa da Hegelci sisteme dahiliyetimin sınırına temas ediyoruz. Geri kalan her şey; negatifliğin hareketi; bir şeyden başka bir şeye geçişi düşünmek söz konusu olduğunda dönüşümün Hegel'de taşıdığı olağanüstü anlam; aşamaların askıya alınmasıyla, görünürdeki genel belirlenimin içinde gerçekleşen hakiki dramatik dönüşümlerle mükemmel bir roman gibi anlattığı, tarih konusunda yaptığı inanılmaz okuma... Karşılaştığımız abidevi ama sonuçta önemsiz olan hataları, pek haklı olmadığı hükümdarane küçümsemeler... Bütün bunlarda önemli bir tür kavramsal güzellik var ve dediğine burada katılıyorum: Doğru, bizzat mensur inşada büyüleyici bir angajman sureti var ve elbette bu yaratıcı bir şey. Yarı estetik karakterde bir yaratıcılık, müsrif bir jargon kullanımından asla sakınmayan sözün özgün bir gücü. Hegel'in dili sürekli bir buluştur. Ayrıca bunun en iyi kanıtı, tercüme etmeye çalıştığımızda eninde sonunda Almanca kelimeleri kullanmamızdır.

Tüm bu nedenlerle Hegel benim için büyük bir ufuktur; çünkü Adorno gibi hüzünlü negatif negatifliğin değil, olumlayıcı negatifliğin, yaratıcı negatifliğin gerçek düşünürüdür. Dinamik, yoğun şekilde kavramsal, coşkun, şaşırtıcı, biraz abartılı dil kullansa da bunu dâhice yapan türden dev bir mucittir Hegel. Bütün bu nedenlerle insan kendini Hegel'in çağdaşı gibi hisseder. Bana göre, şu çağdaş olmayan, gerçeğin yanı sıra olanaklıların tüketilmesi fikri hariç.

NANCY — Bir hususa işaret ederek başlayayım. Her şeye rağmen, Kant'la da Hegel'le de çağdaşlarımızmış gibi ilişki kuramayacağımızı söylemek lazım. İster istemez biz sonra geliyoruz, onları başkalarından sonra tekrar okuyoruz. Sende kafama takılan "Kant'ı sevmiyorum, Hegel'i seviyorum" demen. Bendeyse bu öncelikle duygudan ziyade bir alımlama meselesi: Biri yahut diğeri hakkında söylediklerimi okumalar üzerinden söylediğimin farkındayım; Kojève olmasaydı, sonra Kojève'den de fazla önem kazanan Bataille olmasaydı, Derrida ve daha niceleri olmasaydı Hegel'le böyle bir ilişkim olmazdı. Dolayısıyla önce böyle bir şey var: Burada felsefe vitrininden bir şey seçmiyoruz; şu anda, 2016 yılında, bugündeyiz ve geçmişte kalanlar, bizi üretmiş olanlar hakkında görüşler oluşturuyoruz, görüşler deniyoruz.

İkinci bir husus: Tüketme konusunda o kadar emin değilim. Çünkü mutlak bilgi, tinin tüm suretlerini katederek geri dönüşünden başka bir şey değildir. Fakat Hegel tüm suretlerin şimdisiyle tamamlanmış olduğunu ileri sürmez. Elbette tamamlanmakta olan bir şeyler olduğunu düşünür. Bu tamamlanmayı çoğunlukla devlet suretinde görür. Devlette ikili bir tamamlanma görür; bence harika bir şekilde fark edilmiş birincisinde Hegel devletin, hem sivil toplumun yönetimi hem de idea, *sittliche Idee* adını verdiği şey olduğunu gören ilk kişidir. *Sittliche Idee* sanırım Fransızcaya "ahlaki fikir/idea" diye çevriliyor ama değil; *sittlich*, edim halindeki etik fikirdir. Ve bu edim halindeki etik fikir, tarihsel olan bir temsil, kendi zamanının temsili üzerinden bir ana-

yasal monarşi suretini alır; öyle ki sadece olumsal ve doğal şahsı üzerinden ve, Hegel bu hususta ısrar eder, hanedan ilkesi sayesinde İdea'yı maddi olarak cisimleştirir; Hegel'in dediği gibi, sadece "*adıyla imzalayarak*" gerçekleştirir bunu. Ancak monarşinin bu imzası arkasında etik İdea olarak adlandırdığı şeyin gizemi vardır. Yalnızca felsefe, der Hegel, o haşmetmeap üzerine düşünebilir. Halbuki bu da gayet tüketmeye dönüştürebileceğin bir cümle; fakat gerçekte Hegel için bu, hakiki siyasetin felsefenin üst veya hiper siyaseti olduğu anlamına gelir. Böyle bir şeyin ayrıca yine edim halindeki etik idea olacak bir şeyler yararına devletin ortadan kaybolmasına kapıyı araladığı da söylenebilir. Söylemek istediğim, Hegel'de daima tüketme olasılığını bozmakta olan bir şeyler vardır. Örneğin olumsallık; monarşinin şahsı olumsaldır. Ayrıca Hegel'de tartışmasız olumsal nitelikte olan başka örnekler de vardır. *Ansiklopedi*'de, şimdi ismini unuttum, birisine saldırdığı bir yerde şöyle der: "Bay Bilmemne'ye göre yazarken kullandığım kalemin zorunluluğunu çıkarsamalıymışım. Bütünüyle saçmalık" vb. Dolayısıyla ister monarşi, ister kalem söz konusu olsun her şey çıkarsanabilir değildir ve bütünü tüketen bir sisteme götürmez. Tüketme eğilimi olmadığını da söylemiyorum. Gelgelelim sadece *Fenomenoloji*'nin sonundaki köpüğe değil, ayrıca *Ansiklopedi*'nin sonunda Aristoteles'i alıntıladığı şu sözlere de götüren yine Hegel'dir: Tin, kendisinden keyif alır. Hegel belki sonsuz keyfin, tatminin (*jouissance*) gerçekten ilk düşünürüdür. Üstelik bir tür taşkınlığın olduğu bir çağda... Spinoza da bu fikri düşünmüştü. Hegel'in yakından

ilişkili olduğu Spinoza'da buna neşe (*joie*) adı verilir; her halükârda keyifle kökteş bir sözcük. Halbuki Hegel'de, hiç de rastlantısal olmayan bir şekilde köpüğü yankılayan keyif, tam da duramayan, tüketilmesi mümkün olmayan şeydir. Duran, kesilen şey ise, beni öyle düşünüyorum diye eleştirdiğin bir yerde çok haklı şekilde söylediğin gibi "*meleklerin* [...] *keyfi*"dir;* ve şöyle eklemiştin: "Ama dikkat, bu keyif de biter". Buna itirazım yok: Sonsuz keyif, sonludur. Sonlu, sonsuz bir şekilde kendini açar. Hegel'in sözünü ettiği keyfin, bir tinin (burada Hegel'in kelimesini aynen alıyorum) dışındaki, tam da kendi kendini tüketemeyen bir tinin, kendi sonuna ulaşamayan bir tinin dışındaki ilişkiyi adlandırma tarzı olduğunu söyleyeceğim. Ama kendi sonuna ulaşamamak aynı zamanda sonsuz bir şekilde tamamlanmaktır. Peki sonsuz bir tamamlanma nedir? İşte bunu sana soruyorum.

BADIOU — Fakat sonsuz tamamlanma, Mutlak'ın kendi yolunun öznesinden başka bir şey olmamasıyla dolaysız bir ilişki içindedir. Dolayısıyla Hegel'de sonsuz, öznelleştirilmiş haldeki yolun kendisidir. Bunların hiçbiri tözel bir tahdit içine kapatılmaya izin vermiyor. Çünkü köpük şudur: mutlak bilgiye vardığında tinin, suretlerinin bütününü *öznelleştirilmiş boyutu içinde* düşünebilmesi ve canlandırabilmesi. Kuşkusuz, ziyareti yasaklayacak bir kapanış anla-

* Bkz. Alain Badiou, *Images du temps present*: 2001-2004, Paris: Fayard, 2014. Ayrıca bkz. www.entretemps.asso.fr/Badiou/01-02.3.htm (son erişim tarihi: 02.11.2017). – *ç.n.*

mında hiçbir şey "tamamlanmış" değildir. Ama söz konusu olan, olasılıkların tüketilmesidir. Şimdi yöntem, okuma hakkında bir şeye işaret etmek istiyorum. Yazarları, felsefenin kurucularını okurken senden daha naif bir şekilde okuyorum ben. Kendilerinin ne olduklarına dair kendi beyanlarını çok ciddiye alıyorum. Sense şöyle diyorsun: Sonradan gelen yorumlar tüm bunları değiştirir. Eh işte, hayır; bu, tasarılarının gerçekte ne olduğu söz konusu olduğunda filozofların açık savlarını değiştirmez. Sen her ne kadar doğru olmamasını tercih etsen bile Hegel'in tasarısının, tarihsel olasılıkların tüketilmesi tasarısı olduğunu inkâr edemezsin. Mutlak'ın, kendi yolunun "suretler halinde" öznelleştirilmiş belleği olduğunu inkâr edemezsin. Hegel'in öngörüsüne göre mutlak devlet suretinin kesinlikle Prusya bürokrasisi olduğunu inkâr edemezsin, ayrıca sen kendin de bunu söyledin. Halbuki bence tüm bunlar filozofların zorunlu *tekilliğinin* bir parçasıdır. Filozofların tüm güçlerinin, tüm büyüklüklerinin, belirlenmiş olduğu kadar kırılgan da olan tarihsel bir malzemeden belirli dozda bir evrensellik sağmak olduğuna dair içeriden bir tanıklıktır. Filozofların eserlerindeki sayısız olumsallık izini "düzeltmeye", silmeye çalışırsak büyüklüklerini görmek güçleşir. Ne olursa olsun düzeltmek faydalı bir şey değil.

NANCY — Faydalı değil, ama başka türlüsü de mümkün değil! Çünkü tarih var, çünkü biz sonra geliyoruz. Sana tamamen katılıyorum, gerçekten Hegel'i okumak istiyorsak ne yapmak istediğimizi bilmek gerekiyor; soru, neden Hegel'i

okumak istediğimiz; zira her zaman Hegel'i tekrar tekrar okumak zorunda değiliz. Ama gerçekten Hegel'i okumak, Hegel'de olanı tespit etmek istiyorsak bütünüyle haklısın. Bu şu anlama da gelir: Hegel'i kendi zamanına, tam da biraz önce bahsettiğim gibi Fransa kendi devletini kurarken, tamamen modernleştirirken Almanya'nın bunu yapamadığı zamana geri koymak gerekir. Bu bir şey. Ama bugünde bulunan bizler, bin sekiz yüzlerdeymişiz gibi Hegel'i okuyabildiğimizi pek iddia edemeyiz.

BADIOU — Fakat benim yaptığımı düşündüğüm hiç böyle bir şey değil! Hegel'i *bugünün bir naif okuru olarak* naif bir şekilde okumak istiyorum. Ve de okuduğumla istediğimi yapmak, o kadar. Büyük filozoflar karşısındaki tutumum böyle. Sonuçta Platon için yaptığımı tüm büyük filozoflar için seve seve yapar, yeniden yazarım.*

NANCY — Sen bundan rahatsız olmuyorsun. Aslında söylediğin şu: "Platon'da olanları alırım ve tamamıyla başka türlü tekrar yazarım." Ama bu başka bir şey...

BADIOU — Tabii ki öyle; okuduğum Yunanca metinde bana göre filozofun yaptığının naif ve gerçek bir şekilde okunmasına dayanarak başka türlü yazıyorum. Bu, kesinlikle şöyle sözlerden ibaret sofistike bir yorumbilgisi değil: "Sonuçta Hegel'in belki gerçekten söylemek istediği şey... as-

* Bkz. Alain Badiou, *Platon'un Devleti*, çev. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, Metis, 2015. – *ç.n.*

lında orada yazdıkları değildir... Bay X'in yaptığı okuma sayesinde şimdi biliyoruz ki Hegel, evvelden beri olduğunu sandığımız kişi değilmiş... Hegel'in bu naif okumasının (belki de bizzat Hegel'in okunmasının) kabul edilebilir olmadığını biliyoruz." Aslında sen ne zaman saldırsam Hegel'in avukatı rolünü üstleniyorsun. Ayrıca Kant'ın da. Şöyle diyorsun: "Ah sevgili dostum, bu saldırılar meşru değil, zira böyle söylemişse dönemi yüzündendir; o zamanlar çok daha iyisini bilseydi, başka bir şey söyleyebilirdi." Sen de filozofları modernleştiriyorsun, ama savunmak için.

NANCY — Evet modernleştiriyorum ama şöyle demek için değil: "İşte gerçekten söylediği veya aslında söylediği bu." Hayır ben şöyle diyorum: "İşte birçok kişiden sonra..."

BADIOU — Ama "söylemiş olduğu belki de..." dedin demin.

NANCY — Peki tamam. Herkesin zayıf anları vardır. Tarihin hareketi olan sürekli bir hareket olduğu duygusunun, belki duygudan daha fazla bir şeyin rehberliğinde ilerledim. Daha önce bahsettiğin gibi Fransa ile Almanya arasındaki iletişimlere, kesişimlere, vs. götüren tarihin hareketi. Tüm bunlar tarihtir. Marx'ı tartışma dışında tutmak istemeni gayet iyi anlasam da, hayır, ben yine de biraz dahil etmek istiyorum. Marx filozofların mantar gibi yerden bitmediğini söyler. Öyleyse sen bir mantar değilsin, ben de değilim; ancak filozof olduğumuz da o kadar kesin değil... Ama yok yok, kesin, bunu kabul etmeli. Dolayısıyla sanatçılar, bil-

ginler ve herkes gibi filozof da kendi zamanının meyvesidir. Kendi zamanı dediğimiz şey nedir? Bir uğraktır. Zamanın ritimleri vardır ve dolayısıyla bir şeylerin belirli bir biçim aldığı belirli uğraklar vardır.

BADIOU — Aslında filozoflar mantardır! Karmaşık mantarlardır.

NANCY — Nasıl istersen. Sık sık bunu düşündüm, zira Marx biraz yanılıyor, çünkü sanki mantarların kendiliğinden üreyerek çıktığını düşünüyor gibi.

BADIOU — Mantara hakikatini iade ediyorsun...

NANCY — Halbuki mantarlar aslında belirli yerlerde çıkar; özellikle örneğin çörek mantarı öyle her yerde çıkmaz, bilinen bir şey bu. Mantar ışık, nem gibi belirli koşullarda yetişir. Bu anlamda Marx haksız, ifadeyi değiştirmek gerekiyor: Filozoflar gökten düşmez, diyebiliriz istersen. Sen böyle tercih edeceksindir. Ortaya çıkan soru şu: Felsefe birden ortaya çıkan bir tekillikler silsilesi de değildir – öyleyse neden Kant ve neden Hegel? Kant, çünkü eleştirel bir uğrak gelmiştir, birçok şeye yansıyan bir uğrak: Almanya'da *Sturm und Drang*'a,* Fransa'da Rousseau'ya yansıyan eleştirel bir uğrak. Öyleyse eleştirel bir uğrak vardır ve egemen olan her türlü akıl tasavvuru sisteminde bir şeyleri hareketlendirir. Hegel'se başka bir şeydir.

* Almanya'da 1760'ların sonundan 1780'lerin başına kadar sürmüş, ön-romantik bir edebiyat ve müzik akımı. – *ç.n.*

Filozoflar hem zamanlarının ürünüdür, hem de kendi zamanları üzerine düşünmek göreviyle üretilirler. Hegel'in söylediği de bu: Felsefe, bir yaşam biçimi tamamlandığında gelir. Ama ilginç olan, Hegel'in felsefenin gri üzerine kendi griliğini boyadığını söylemesi. Öyleyse bu felsefe işi esasında çok hüzünlüdür. Fakat aslında Hegel için böyledir, zira *Estetik*'in başka bir yerinde zamanımızın (yani kendi zamanının), hayatın renklerinden yoksun bir zaman olduğunu söyler. Öyleyse bir tür düşüş biçiminin, ama düşüş demeyeyim çünkü Hegel'e çok fazla şey söyletmiş olurum, istersen bir tür –sözünü ettiğin– tüketme biçiminin ilk düşünürüdür Hegel aynı zamanda. Bu ayrıca, bir şeylerin durmakta, askıya alınmakta olması anlamında tüketmedir. Ve gri, renksizliktir. Aslında Hegel önünde daha fazla renk olsun isterdi. Her filozof aynı zamanda bir semptomdur. Filozofları modernleştirmekle itham ediyorsun beni; hayır, modernleştirmiyorum, daha ziyade örneğin Hegel için Heidegger veya Derrida aracılığıyla, Hegel'den kendisinin çıkarmadığı sonuçları çıkarmam mümkün oluyor. Fakat bu sonuçlar özellikle Kojève'in çıkarabileceğini düşündüğü sonuçlar değil.

VÖLKER — Konuşmalarda henüz tam anlamıyla anılmayan, eksik olan yine de bizzat eksik oluşuyla mevcut bir isim, Marx. Jean-Luc sen Marx'ı "sağlam ve güçlü bir makine" olarak tasvir ediyorsun. Sana göre, bu makine, zamanının bütün sahaları için ölçü olmasının yanı sıra kapitalizmin kendi kendisini –üstelik keyif formunda– ihlal ettiğini sap-

tamayı başarabilirdi. Sana göreyse Alain, Marx'tan ziyade Marksizm komünist hipotezin ikinci dönemi için temel önemde; ama aynı zamanda bugün Marx'ın *Manifesto*'yu yazmasından önceki duruma benzer bir durumda bulunduğumuzu söylüyorsun. Felsefi ve çağdaş bir bakış açısından: Marx'ın felsefede yarattığı pratik farkın eksikliğini bugün ne düzeyde duyuyoruz? Dolayısıyla soru eksik olan Marx'la ilgili. Yoksa Marx'ın işaret ettiği, daha çok felsefeye içsel bir fark mıdır?

BADIOU — Marx'ı doğrudan filozof olarak vasıflandırmakta benim için bir sorun var. Aslına bakarsanız aynı sorun Freud için de geçerli. Her iki durumda da düşüncenin hedefinin açık bir şekilde tanımlanmış bir pratik olmasıyla alakalı bu. Genel olarak "pratik" değil –ki sonuçta bu da bir kavramdır– ama tanımlanmış bir pratik. Marx felsefi bağlantılar veya felsefi kaynaklar kullanır, ama amaç hiçbir şekilde felsefi bir eser üretmek değildir. Sonuçta amaç zamanının sınıf kavgasına katılmak, 1840 sonrası devrimlerin başarısızlığından dersler çıkarmak, tüm bunları siyasal iktisadın eleştirisinden yola çıkarak tekrar kurmak ve bir işçi enternasyonali yaratıp yönetmektir. Üstelik Marx'ın en baştan itibaren genel olarak felsefenin bir tür eleştirisini ileri sürdüğü iyi biliniyor: Filozoflar, der, şimdiye kadar dünyayı yorumlamakla yetindiler, şimdi söz konusu olansa dünyayı dönüştürmektir. Bizzat kendisi için bir kopuş söz konusudur. Bana göre felsefenin sadece tekil, kurulu ve kodlanmış bir pratiğin oluşturulmasına, yaratılmasına katkıda bulun-

mak amacıyla kullanıldığı tüm durumlar için özel bir isim bulmak gerekiyor. İster ilişkili devrimci pratikler kümesiyle komünist enternasyonal olsun, ister tedavi tanımıyla psikanalizin bedeni olsun. Çünkü birebir anlamıyla bunlarda felsefi pratik yoktur. Felsefi pratik olarak betimlenebilecek şey devrim veya psikanalitik tedavi değildir. Bunlar belki felsefi öğeleri devreye sokan pratikler olsa bile, felsefi pratikler değildir. Zira gerçekte, sanatın varoluşu gibi felsefenin varoluşu da özel adlarla bağlantılı büyük tekil eserlerin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Filozof, zamanın sınamasına dayanabilen bir felsefi eser yaratmış biridir. Dolayısıyla şöyle denmesini tercih ederim: Marx'ta felsefe vardır, ama bu bizi Marx'ın filozof olduğunu söylemeye itmemelidir. Sonuç olarak Marx hakkındaki felsefi tartışmalarda daima zor bir şeyler olduğunu düşünüyorum, çünkü diğer tartışmalar gibi yürütülemez bunlar: Hegel, Kant, Descartes veya hatta Platon hakkındaki tartışmalar gibi değillerdir. Aynı şeyi Freud veya Lacan kadar Lenin veya Mao için de söyleyebilirim. Tüm bu önemli düşünürlerde felsefi içerik tekil, kesin olarak tanımlanmış ve kendisinde felsefe ötesi bir doğa taşıyan tek bir amaca göre düzenlenmiştir. Elbet sorulabilir: "Öyleyse Marx'ın (veya Lacan'ın) felsefe üzerine yargılarına ne diyorsunuz?" Gerçeği söylemek gerekirse Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inin meşhur ifadesinin ilk kısmının tamamıyla isabetsiz olduğunu düşünüyorum. Filozofların "*dünyayı yorumladığını*" söylemek kesinlikle felsefeye hakkını teslim etmiyor. Felsefenin kavramsal önermesi, kendisini dünyanın bir yorumu suretinde

sunmaz, başka türlü sunar. Bu tür bir görevle yolu kesişebilir, ama asla buna indirgenemez. Dünyanın yorumlanması daha ziyade Mitlerin, Dinlerin, Bilgelerin, bu tür her şeyin özüdür. Temelinde rasyonel olan, sırtını bilimlere ve öncelikle matematiğe yaslamış felsefe, kavramsaldır, yorumsal değil. Felsefe bir tekil sorular sistemidir ve bu soruların merkezinde bence şu soru vardır: Evrensel bir değere sahip bir şey var mı, yok mu, ve varsa, bu nasıl mümkündür? Başka filozoflar başka türlü formüle edecektir bu soruyu ama her halükârda onlar da asla dünyanın "yorumlanması" olarak öne sürülmeyen tekil sorular dile getirecektir. Öyleyse filozofların, kelimenin siyasal anlamıyla, bir dünyayı dönüştürme programı önermedikleri doğrudur. Böyle sorularla yolları kesişebilir, ama gerçek hedefleri bu olmadığı gibi, dünyaya dair bir yorum öne sürmek hiç değildir. Dolayısıyla yorumdan dönüştürmeye geçme fikri sonuçta bana hatalı görünüyor. Neden mi? Çünkü siyasal polemik içinde verilmiş bir yargıdır bu. Bir yandan yaşlı Hegelcilerle, öfkeli muhafazakârlarla ve diğer yandan sınıf analizi noksan olan Feuerbach'la hesaplaşmadır bu.

Sonuç olarak iki hususta diretiyorum: İlk olarak, Marx felsefeyi kullansa bile tam anlamıyla filozof değildir; ve ikinci olarak, felsefede köklü bir kopuşa neden olması gerekiyormuş gibi görünen (örneğin Althusser'in yorumu biraz böyleydi) felsefe hakkındaki yargısı anlamsız bir yargıdır, dahası felsefe tarihinde gerçekte hiçbir köklü kopuşa neden olmamıştır.

NANCY— Son cümlelerine tamamıyla katılıyorum. Ama söylediklerinin bütününü senden farklı yorumluyorum. Felsefenin tanımını nasıl yaparsak yapalım Marx'ın gerçekte bir filozof olmadığını söylemeye varım. Hatta ben dahasını da ekleyebilirim; Marx filozof değildir, çünkü tam da her filozofun yaptığını yapmaz; araçlarını kullanarak eylemin amacı olarak ileri sürdüğü şeyi tespit etme, söyleme, adlandırma, gösterme olanağının sonuna kadar gitmez. Hedeflediği şeyi adlandırmaz; bu şeyin adlandırılamaz olması bir şey değiştirmez. Benim için iki büyük örnek bulunuyor: Dinin ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğunu söyleyen şu ünlü cümlesi. Harika bir cümle; dine karşı çok etkili. Fakat bu dünyanın ruhsuz olduğunu söylüyorsa "ruh/tin" adıyla bir şey biliyor ve dünyanın bu şey olmadığını ileri sürüyor demektir; buna yeterince dikkat gösterilmiyor. Halbuki, Marx hiçbir yerde "Ruhun/tinin ne olduğunu söylemeye girişeceğim" demez. Aynı şey Marx'ta sanırım iki kez geçen şu önerme için de geçerli: Söz konusu olan, söylediğimiz veya inandığımız gibi, kolektif mülkiyet değildir; özel mülkiyetin kaybolmasıyla kolektif mülkiyetin de ortadan kalkması ve bireysel mülkiyetin ortaya çıkmasıdır. Oysa bireysel mülkiyetinin adını koysa da, hakkında hiçbir şey söylemez. Bireysel mülkiyetin ne olduğunu söylemediği için filozof değildir. Burada anlaşıyoruz. Fakat aynı zamanda, Althusser'in sözünü ettiği epistomolojik kopuşu dert etmeden *Kapital*'in biraz öncesine, *1844 Yazmaları*'na dönecek olursak bireyin ne olduğunu düşünmeyi sağlayacak birkaç öğe yine de bulunur. Özellikle, *1844 Yazmaları*'nın yakın zamanda

tekrar okuduğum bir bölümünde emekçinin, üreticinin üretimiyle, emeğiyle tanınmasından aldığı bireysel hazdan, keyiften bahseder. Emeği içinde ve emeği vasıtasıyla keyif. Burada daha şimdiden birey olarak düşündüğü şeyin küçük bir öğesi vardır. Birey olarak düşündüğü şey günümüzde bizim "birey" olarak adlandırdığımızdan çok, çok uzak; ve kimbilir belki aynı zamanda kolektif olabilen bir özneyi geçiriyordur aklından. Fakat her koşulda bir keyfi düşünür: öz değerinin değer olarak tanınmasından kaynaklanan bir keyfi. İşte o anda bu keyif (kendi sözü böyle, *Genuß*, *genießen*) bir değerin kendi kendini değerlendirmesi anlamını veya değerini kazanıyor. Fakat kendi kendini değerlendiren bir değer, değerlendirmeye ihtiyaç duymayan bir değer, mutlak olarak kendisiyle değerlenen bir değer. Birkaç kez Marx'ın tamamının bir mutlak değer düşüncesine dayandığını göstermeye çalıştım. Bu mutlak değer insan olarak adlandırılabilir; kendi varoluşunun üreticisi ve aynı zamanda toplumsal veya kolektif üretici olan insan. Ama bunu bile geliştirmez Marx; belki geliştirmek için elinde araçlar yoktur. Fakat yine de her zaman zihnimizde bulunan imgeleriyle bu iletilir. Daha ziyade *Kutsal Aile* veya *Alman İdeolojisi*'nde karşılaştığımız imgeleri iyi bilirsin: Yabancılaşmış, maaşlı emekten özgürleşen emekçi sabahları çalışacak, öğleden sonra balık tutacak ve akşamları keman çalacaktır. Burada keyfi çoğaltan bir şeyler var hatta; çünkü sabah çalışması zaten kişinin üretici olarak tanınması olacaktır; artık balık tutmak neyin tanınması olur, balık tutmadığım için onu bilemem... keman için bu tanınma açıktır. Dolayısıyla Marx'

ta bana göre bu türden bir şeyler var: bir mutlak değerden keyif alma. Bu anlamda bir filozof olmadığını söyleyemeyeceğim. Bir yerlerde durmuş bir filozof, yahut belki acil bir göreve takılmış bir filozoftur ve sonuç olarak bu yüzden eleştirilemez. Bundan dolayı, Marx berbat çalışma ve meta koşullarına itiraz etmekten çok daha fazlasını yapmıştır. Her koşulda parmağını, felsefi parmağını (başka türlü nasıl denir ki) tamamıyla çıkmaza giren şey üzerine basmıştır. Çıkmaza giren sadece tanrının ölümü değil, keyfin, değerin keyfinin ölümüdür. Belki tanrı ile keyif arasında da bir bağ vardır, ama onu bir yana bırakalım. Öyleyse bu anlamda ben Marx'ın felsefeye çok hayrı dokunmuş bir filozof olduğunu söyleyebilirim.

BADIOU — Bu konuda katılıyorum. Felsefeyi, felsefeye çok faydalı bir tarzda kullandı. Sadece şunu eklemek istiyorum: *1844 Yazmaları*'nda benim için belirleyici bir şey de var; insanlığın Marx'ın tarihsel zamanı içinde –ama belirli bir şekilde bizim zamanımız içinde de– aşikâr hale gelmiş niteliğinin, türeyimsel (*générique*) insanlık olarak adlandırdığı şey olduğu fikri. Türeyimsel insanlık, aslında tamamıyla felsefi bir kategoridir. Bütün mesele, bu türeyimsel insanlığın izinin, tanınabilir suretinin mevcut toplumlarda nerede olduğunu tespit etmektir. Bu da bizzat insan faaliyetinin uzmanlaşmış değil, türeyimsel/genel olması gerektiği fikrine bağlıdır. Hatırlattığın gibi, her bireyin çokbiçimli bir emekçi haline gelmesi gerektiği fikri ışığında teknik işbölümüne dair eleştiri ve ayrıca oldukça önemli olan zihin emekçisi

ile kol emekçisi arasındaki karşıtlığın sonu fikri: Olduğu haliyle insanın değerinin geleceğiyle ilgili koca bir Marksist antropoloji vardır burada; insanlığın türeyimsel boyutu olarak tanımlanabilecek şeye tabi kılınmış bir değer. Sana tamamen katılıyorum: Marx'ın eserinde tüm bunlar bir taslak olarak kalır. Taslak halinde kalmış olmasıysa, bilimsel komünizm ile ütopik komünizm arasındaki eleştirel karşıtlığın kullanılmasına bir tür yük getirir.

Görüyorsunuz ya değerli izleyiciler, Jean-Luc ve ben Marx üzerinde anlaşacak noktalar buluyoruz. Basbayağı bir semptom bu!

NANCY— Marx konusunda bir hususta daha bahsetmiştin: Felsefe, dünyanın yorumlanışı değildir. Sana tamamen katılıyorum, ama ben olsam farklı tanımlardım. İki şey söylerdim: Birincisi, "*Felsefe, dünyanın bir yorumlanışı değildir*" demenin Heidegger'in *Weltbilder*'den, yani dünyanın imgelerinden bahsederken söylediklerine çok yakın olduğuna işaret etmek istiyorum. Fransızcaya bu "*dünya tasavvurları dönemi*" diye çevrilmiş olsa da Almancada *Weltbild*, yani imgedir. Ama Heidegger'le ilgili soruma geçmek için buna değinmiyorum. Merak ettiğim, elbette devasa farka rağmen burada seninle bir yakınlık olup olmadığı; zira Heidegger için dünya tasavvurları dönemi tam da felsefe olarak adlandırabileceği şeyi de sonlandırır; gelecek olan bir düşünceden bahsetmek için felsefenin sonunu ilan eder. Senin içinse "*Felsefe dünyanın yorumlanışı değildir*" demek, tüm felsefeyi baştan ele almak, adını ve dediğin gibi "Evrensel

bir değer var mı?" sorusundaki ısrarlı, titiz ve dikkatli tutumunu muhafaza etmek anlamına geliyor. Soruların sırasını biraz bozacak olsa bile şu soruyu yöneltmek istiyorum sana: Felsefe neden ortaya çıktı?

BADIOU — Bana mı soruyorsun?

NANCY — Evet evet, sana!

BADIOU — Bana sormakta haklısın, çünkü neden başladığını çok iyi biliyorum. Felsefe ortaya çıktı, çünkü matematik ortaya çıktı.

NANCY — Matematik neden ortaya çıktı?

BADIOU — İşte bunu bilmiyorum. Matematiğin neden ortaya çıktığını söyleyebilseydim bu, insanlığın türeyimsel suretine –başka bir deyişle bizzat mutlaklığa– erişirken olaysal suretleri tükettiği konumda olduğum anlamına gelirdi. Matematiğin ortaya çıkışı bir olaydır; Heidegger'in diyeceği gibi *tarihkâr* (*historiale*) bir boyutu vardır. Bu nedenle, her hakiki olayda olduğu gibi bu olayla ilgili tüm izah çabaları da başarısız olur. Niçin? Çünkü bir olay tam da bir durumun yasalarına içkin istisnadır. O halde istediğimiz her türlü antropolojik spekülasyonu yapabiliriz, ayrıca bu spekülasyonları biliyorum: Mısır'da öncülleri, Babil'de öncülleri varmış, ama matematik Antik Yunan'ın antropolojik veya siyasal bağlamı dışında bir yerde doğamazmış, vs., vs. Sonuç ola-

rak matematiğin kendisini daha iyi ayırt ediyoruz, ama kimse matematiğin *niçin* –kökensel anlamıyla "niçin"– o anda ve orada ortaya çıktığını söyleyebilecek durumda değil.

NANCY — Peki, ama "kökensel anlamıyla niçin"den bahsetmiyorum. En azından vekâleten bir "niçin" diyorum. Çünkü tam da dediğin gibi Mısırlılar, Babilliler, tüm bunlar var ve belirli bir an gerçek matematik var. Herkes hemfikir bu hususta. Sorum daha ziyade niçin böyle bir değişim olduğu? Sonuçta dev bir değişim, "*Antik Yunan'ın antropolojik bağlamından kaynaklanıyor*" demenin yetmediği bir değişim. Çünkü tek başına Antik Yunan matematiğin, felsefenin ve siyasetin doğuşudur. Fakat bu doğumun olmasının nedeni bir dünyanın değişmiş olması.

BADIOU — Elbette öyle. Fakat bir dünyanın değişmiş olması ile bu dünyanın değişiminin doğasını ayırt edemediğin için olaysal olana dönüyoruz. O anda dünyanın neden değiştiğini ben sana sorayım.

NANCY — Peki. Ben de söyleyeceğim.

BADIOU — Söyleyeceksin öyle mi...

NANCY — Çünkü tanrılar çekip gitti. Mısır'dan, Babil'den bahsediyorsun. Öncesinde olan her şeyden bahsettiğinde aslında hep teokratik olandan bahsetmiş oluyorsun; teokratik olanın da bir sürü biçimi olmuştur. Ayrıca Braudel'in MÖ 9.

yüzyıldan gerisinin tarihçi için kapkaranlık bir gece olduğu tespitine de gönderiyor bu. Şimdi o gece birazcık dağılıyor: Bronz çağının sonunda ve demir çağının başında Akdeniz'i canlandıran o dev çalkantılı hareket hakkında biraz daha fazlası biliniyor. Hegel'in "Önce mitler, naiflik, vb. vardı ve sonunda akıl ortaya çıktı" sözleri gibi, daima şu bir tür aklın mucizevi doğuşuna asılı kalmamız bence çok önemli: Bu senin için *mathème*, tüm o Antik Yunan görkeminde ortaya çıkan *mathème*. Aynı zamanda Antik Yunan'ı tam da verili bir şey olarak ele alıyorsun. Halbuki, önce birtakım koşulların olması benim yakamı bırakmıyor: teknikler, yapımlar, navigasyon, hesaplamalar. Çünkü Babil'in hesaplamaları kesinlikle gerçek anlamıyla matematik olamaz. Yalnızca Mısır'ın ölçümleri gibi Babil'in hesaplamaları da çoktan medeniyetin bütünüyle değişmesi sürecine dahildir: alfabetik yazı, vb. Özetlemek gerekirse: Dünya'nın, Akdeniz'in daha ziyade doğusunda bir yerinde birden türeyimsel insanlığı değiştirmekte olan bir insanlık vardır. Bir şeyin artık verili olmadığı bir insanlık vardır. Verili olmayan bu şeye bir ad vermiyorum bile: istersen anlam, hakikat de. Matematik, siyaset ve felsefe işte o zaman doğar. Ayrıca unutmamak gerekir ki...

BADIOU — Ayrıca trajedi de...

NANCY — Tüm bunlar, o şeyin verili olmadığı yerde bir şeyleri ele geçirmeye, verili olmasını sağlamaya çalışma usulleridir. Bunda benimle hemfikir misin?

BADIOU — Tamamıyla.

NANCY — Ama bu mucizevi bir doğuş değil!

BADIOU — Ben mucize olduğunu söylemedim. Ama sen de en ufak bir açıklama yapmış olmadın!

NANCY — Yok, hayır; bir açıklama vereceğimi söylemiyorum. Sadece felsefenin kafasını biraz geriye döndürmesini talep ediyorum. Çünkü bir açıklamayı olmasa bile, verili olanın dünyasının –ayrıca unuttum, bu dünya insan kurban etmeyi de içeriyordu– belirli bir an bittiği ve o andan, kendinde çoklu olan o olaydan bugün medeniyete dönüşmüş bir şeyin çıktığı gerçeğini düşünmeyi bir kenara bırakmamak gerekiyor.

BADIOU — Tamamıyla katılıyorum. Matematiğin çok daha genel bir fenomenin sadece daha radikal ve yoğunlaşmış biçimi olduğunu ben de hep vurgulamışımdır. O genel fenomen de şudur: Doğruyu söylemek meselesi artık kurallarla belirlenmiş bir sözceleme konumuna atfedilemez. Klasiklere uyarak "Antik Yunan" dediğimiz, bir sözcenin değerinin onu dile getiren kişiye organik olarak bağlı olduğunu düşünmenin bırakıldığı uğraktır. "Antik Yunan"la birlikte, bir sözcenin doğruluğunun evrenselliği savunuluyorsa söz konusu sözcenin, anlamını anlayan herkesin tartışması tarafından sınanması gerektiği döneme girilir. Matematik, seninle birlikte kabul ettiğim bu fenomenin, bu önemli altüst

oluşun ontolojik düzey olarak düşündüğüm mutlak bir soyutlama düzeyinde kodlanmasından ibarettir: Söylenenin meşruluğunun, değerinin söyleyen kişiyle ilgili olduğu dünyadan çıkılmıştır: "söyleyen"in nihayetinde tanrıların bir sözcüsü, bir peygamber, bir kral, kurulu bir otoriteyle ilgili olduğu bir dünyadan. "Antik Yunan"la birlikte doğrunun çıplaklığı gibi bir şey ortaya çıkar. Bundan böyle tartışmak gerekir. Bir tez, bir görüş savunuluyorsa, ama ayrıca bir tez reddediliyorsa, bir görüşe karşı çıkılıyorsa da tartışmak gerekir. Siyasetin kendisi bu öğe içine yerleşecektir, zira demokratik yurttaşlar meclisine verilen önerileri tartışmak gerekecektir. Bu genel dönüşümün doğası konusunda sana katılıyorum. "*Birden artık bir şey verili değildir*" formülünü kabul ediyorum. Matematik de bu meselenin yazılı, soyut, radikal bir deneyimidir sadece: Biri bir şey kanıtladığını iddia ediyorsa, öyleyse kanıtını yazmalı ve meslektaşları bu kanıtı tartışmalıdır. Böylelikle doğru olup olmadığı görülecektir. İşte "Antik Yunan" budur. Seninle hemfikirim. Fakat bunun nereden geldiğini ve neden başka yerde değil de, MÖ 5. yüzyılda orada ortaya çıktığını açıklamış olmadın. Sadece böyle olduğunu söyledin.

NANCY — Peki, kabul. Ama bu bile iyi, çünkü "böyledir" dediğimizde biraz ilerleme kaydedilir. Fakat bana öyle geliyor ki, tüm bu artık verili olmayanı kendine verme teşebbüsüne –dolayısıyla doğruyu söyleme teşebbüsü, doğrulama teşebbüsü de diyebilirim– aynı zamanda sağır bir duygu eşlik etmiyor mu? Nasıl adlandıracağımı bilmiyorum ama belki bir

yitirme deneyiminden, bir şeyin eksikliği deneyiminden gelen ve verili olmaması nedeniyle bizi işe koşan, çalıştıran bir duygu. Fakat sen, zira düşünce eksenin böyle özetlenebilir, sanki sadece olanaklılığa değil, olanaksızın olanaklılığına da işaret ederek çıkış noktasının eksikliğini –Mallarmé'nin deyişiyle– telafi ediyorsun. Ya bu çıkış noktası bir eksiltmede, verili olanın eksiltilmesindeyse; gerçekten de bizim için kalkış noktasının mutlak ve sonsuzca geri çekilmesindeyse, yani tanrı veya tanrıların ölümündeyse? Zira tanrıların ölümünü ne Nietzsche ne Jean-Paul ne de Luther icat etti; çok daha önce Antik Yunanlardan "Tanrılar terk edip gitti" diyen olmuştu. Hatta Platon'da bile: Platon'un en azından *Theaitetos*'ta tekil olarak *"theos"* (tanrı) kullanması; "tanrıya *doğru kaçmak gerekir*" (Cizvitler her ne kadar büyük harfli "Tanrı" olarak tercüme etmişlerse de, laik tercümanlar küçük harfli "tanrı" olarak çevirdiler; şimdi daha yakın zamandaysa "ilahi olan" diye tercüme ediliyor). Demek istediğim o anonim veya metaforik "*tanrı*" ile birlikte tanrılar zaten kaybolmuştu...

BADIOU — Bence Antik Yunan'dan itibaren önemli avatarlarla birlikte, tanrılar mütemadiyen öldü, orada burada dirildiler.

NANCY — Gerçekten dirilmiş olabilirler, ama sahte dirilişler de çoktur. Felsefenin görevinin, sadece *doğrunun* tekrar verili olacağı bir nokta bulmak veya böyle bir noktaya ulaşmak olamayacağı anlamına gelmiyor mu bu? Çünkü verili

olarak *doğru*'yu bütünüyle (tekrar) bilebiliriz veya *doğru* tekrar verili olmaya başlar.

BADIOU — Felsefenin görevinin, tanrıların ölümü bir yas olarak insanlığı zehirlemesin diye, rasyonel ve paylaşılabilir protokoller bulmak olduğunu düşünüyorum.

NANCY — Çünkü, Nietzsche'nin dediği gibi, Buda'nın gölgesi bin yıl mağarasının önünde kalır.

BADIOU — Aynen öyle. Fakat söz konusu olan, kaybı telafi etmek için çabalamak değil. Tüm insanlığı, kendi yaratıcı bünyesinin bu kayıp öğede olduğuna alıştırmak. Bu da aynı şey değil. Bana göre felsefe, kaybın içine kendi varoluşunun doğal öğesindeymiş gibi yerleşerek, gerçekten unutmayı hazırlayan bir yas organizasyonudur. Gerçekten yaratıcı öğe, tam da tüm tanrılar öldüğü için paylaşılan, paylaşılabilir bir evrenselliğin mümkün olduğu öğedir. Wagner bunu *Tanrıların Alacakaranlığı* operasının sonunda açık bir şekilde görmüştü: "Aydınlık" Tanrılar (Wotan) ile "karanlık" Tanrılar (Alberich) arasındaki ihtilafın her iki tarafta da mutlak başarısızlığı, evrensel bir barış yaratma görevini İnsanlığa bırakır.

VÖLKER — Başka bir isme, başka bir geleneğe geçelim, fakat felsefi bir eleştiriye dönüştürmek amacıyla Marx'ın mirasına da bağlı kalmış bir geleneğe: Adorno'dan bahsedelim. Post-yapısalcı denen Fransız felsefesi ile negatif eleştiri/

eleştirel teori felsefesi arasında yoğun bir tartışma olmadığından yakınıldı hep. Bu tartışma eksikliği bugün de devam ediyor gibi. Daha hızlı ve daha vahşi bir şekilde gelişen bir kapitalizmin koşullarında Adorno'nun soruları geri dönmüş görünüyor; keza tüm karmaşıklığı içinde kapitalizmin gerçekliğine dair bir eleştiri yapma imkânı hakkındaki önemli soru da. Öyleyse sorum şu: Topluma dair eleştirel teoriyi, negatif diyalektiği ne yapmak lazım? Bu soruların kapsamının fazlasıyla geniş olduğunun farkındayım, ama negatifliğin, eleştirinin bu sorunlu düğümünün ve felsefe ile toplum arasındaki ilişkinin acil bir mesele olduğuna, bildiğimiz haliyle komünizmin çöküşünden sonra tekrar gündeme getirilmesi gereken bir mesele olduğuna katılıyor musunuz?

BADIOU — Kendi adıma, Adorno'nun düşündüğünün aksine, komünist hipotezi canlandırmak için negatif diyalektiği sorgulamak gerektiğini söyleyebilirim. Stalin ile birlikte egemen olan fikir, bir sorunu çözmek için çözmemizi engelleyen düşmanları ve sabotajcıları aramak ve gerekirse yaratmak gerektiğiydi. Başka bir deyişle görevin özü, en şiddetli olumsuzlamaya teslim edilir. İçinde bulunduğumuz ânın aciliyetiyse olumlayıcı diyalektiğin yeni biçimlerini icat etmektir. Başka türlü de söylenebilir: Olumlama, imgesel denen kategoriye hapsedildi; büyüleyici bir geleceğin bulanık imgelerini icat eden bir kategoriye. Fakat gerçek denen "kagetori", düşman takıntısı ve düşmanın imhasının sabit zorunluluğuydu. Şimdi olumlamayı diyalektiğin çekirdeği olarak, diyalektiğin önkoşulu olarak olumlamalıyız: Ancak

bu olumlamadan hareketle ölçülü, kontrollü ve yaratıcı bir olumsuzlama serpilebilir.

NANCY — (Burada ve son soruda yanıtımı, söyleşinin ardından yazılı olarak verdim.)

Ben kendi adıma, Adorno'nun Fransa'da görece az bilinmesinin iki nedeni olduğunu söyleyeceğim: Öncelikle, Almancanın pek bilinmediği ve –Adorno'nunki gibi zor bir dil söz konusu olduğunda– çevirilerin yavaş olduğu bir ülkede 60'ların başından itibaren Fransızca eserlerin bolluğuyla Adorno'nun düşüncesinin üstü örtülmüştü. (Dilinin zorluğu bizzat Almanya'da yorumlanmış, tartışılmıştı; çeviriler için ve çeviriler nedeniyle bu zorluk olsa olsa artmış olabilir. Her koşulda sorulması gereken temel bir soru var hâlâ: Bir "jargon" değilse de, Heidegger'in anlaşılmazlığından veya Derrida'nın, hatta Deleuze'ün, tabiri caizse, okunaksızlığından farklı olarak kesinlikle ihmal edilemeyecek bir anlaşılmazlık biçimi. Her halükârda çağdaş felsefi dile dair genel bir soru şüphesiz. Badiou kendi adına özel bir vaka sunar, zira anlaşılmazlık onun için matematiksel ve psikanalitik olanda ikamet eder; bu da ilk başta felsefi olanı muaf tutsa da, felsefenin matematiksel-psikanalitik kaynaklara başvurmasını engellemez. Bu sapma için kusura bakmayın...)

Sonra elbette çok daha derin bir neden var. Bu da bizi söyleşinin başına geri getiriyor: Almanya 1933 sonrasında filozoflarını kaybetti: Ya göç ettiler, ya da rejimin peşine düşmediklerinde neredeyse hepsi susturuldu; aralarından biri

"baş-faşist"e (*archifasciste*) dönüştü (ama bu kişi belirleyici "varlık sorusu"nu su yüzüne çıkarmıştı). Amerika'da sürgünde olan eleştirel teori, Marksist-eleştirel sürekliliğini korudu. Fransa'da böyle bir yönelim çok destek görmedi. Daniel Bensaïd gibi, işçi taraftarlığına çalan toplumsal bir "hareket radikalizmi" (mirası devrimci sendikacılıktan otuzlu yılların Komünist Partisi'ne geçmiştir) ile büyük ölçüde pozitivist geleneğe batmış, inatla Alman felsefesi ve diyalektiğe ayak direyen üniversiteli entelektüeller arasında kalıcı bir ayrılık olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan Cumhuriyet, diğer yandan marjinal Marksistler (Bataille, Lefebvre, vb.) eleştiriyi başka bir düzleme taşıyacak olan, büyük oranda Heideggerci yapısökümüne dayanan karmaşık bir kümenin ortaya çıkmasını tercih ettiler. Ayrıca bu, filozofların nasıl mantar gibi bitmediğinin önemli bir örneği! Burada Althusser'in geçtiği yolun ve birçok başka kişiyle birlikte Althusser'den Badiou'ya 60'ların genel ortamının izini sürmek gerekiyor.

En azından bizzat Adorno ile ilgili olarak bir paradokstur bu aynı zamanda. Zira *Negatif Diyalektik* kitabını yazdığı aynı 60'lı yıllarda bir yandan Heidegger'e, diğer yandan "Fransız" olarak adlandırılan eğilimlere (ve kısmen "Heideggerciler"e) sanıldığından daha yakındır. Bilhassa o dönemde Almanya ile Fransa'yı ayıran şeyin, bilim ve epistemolojiyle kurulan belirli bir ilişkiye bağlı olduğunu düşünüyorum. En önemli isimleri anacak olursak Bachelard, Cavaillès, Canguilhem Fransa'da metafizik olmayan bir özgürlüğü temsil ediyordu, ama Almanya'da bunun önemli bir

muhatabı olmadı. Belirli bir bilim fikri 1960'lar civarında hepimizi cezbediyorken Almanya'da daha ziyade bilimin ideolojilere boyun eğdiğine dair bir kuşku vardı. Derrida hem oyunbaz hem ciddi bir tarzda bir "grammatoloji" icat ediyordu. Hâkim kelime "epistemoloji" idi (yanlış kullanılıyor olsa bile). Foucault "episteme"den bahsediyordu (aynı zamanda bu, tarihin bir kırılmasına da karşılık geliyordu). Marksistler bu bağlamda büyük bir güçlük içindeydi; ki bu ayrıca Althusser'in "*epistemolojik kopuş*"unu da açıklıyor.

Fakat Adorno uzakta değildi; Lyotard mesela pürdikkat Adorno okuyordu. Miguel Abensour hiç de Adorno'yu görmezden gelmemişti. Alex García-Düttmann (Alman ve Katalan olduğu kadar Fransız'dır) Derrida'ya çok yakındı ve daima Adorno'ya referans veriyordu. Estetik teorisi kuşkusuz negatif diyalektiğe üstün geldi; ama bu ikisi birbiriyle ilişkilidir. Estetik bir kenara, Adorno bilhassa geleneksel teori/pratik şemalarından kopmuş bir *praksis* düşüncesiyle ilgilenenlerin dikkatini çekmişti. Yani şu formüle katılabilenlerin: "*Yaşamı aşan bir şey vaat etmediği sürece hiçbir şey canlı olarak deneyimlenemez*" ("18. Metafizik dersi").* "Yaşam" ve "aşmak" kelimelerinin (indirgeyici etiketler kullanırsam) bazı "post-yapısalcı" veya "postmodern" denenleri doğrudan irkiltiğini biliyorum. 1960-80 yılları arasında Almanya ile Fransa arasında kelimelere itimat açısın-

* Bkz. *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İthaki, 2017, s. 238 (buradaki çeviri biraz farklı). – *ç.n.*

dan bir fark söz konusudur. Her iki tarafta da kelimeler, kelimelerin ağırlıkları, tehlikeleri veya eksiklikleri konusunda endişeli, bazen ıstıraplı bir talep olsa da Fransızlar sözcüklere güvensizlik veya felsefi ifade üsluplarının icadına (Deleuze veya Derrida tarzında), yaratımına dair belirgin bir merak geliştirdi. Bu ayrıca kısmen Heidegger'in mirasıdır. Adorno da bir üslup kullanıyordu, anmıştım: ama sözcükselden ziyade sözdizimsel bir üslup.

Ne olursa olsun şu kelimeyle sonlandırıyorum: aşmak. Fransız-Alman veya Alman-Fransız düşüncesini mutat bir şekilde sorgulayan bir şey varsa o da budur. Badiou katılmayacaktır ama Badiou'nun içkinliğinin açık bir şekilde kendini aştığını söyleyeceğim. Bununla birlikte ben de bu ikiliden vazgeçmenin daha iyi olduğunu teslim ediyorum: ama diğer ikiliye, başka yer ile sonsuz ikilisine geçmeden.

VÖLKER — Bitirmek için hassas bir ismi, Heidegger'i ele alalım. Sen Badiou, Heidegger'in Nazi olsa da 20. yüzyılın en büyük filozoflarından biri olduğunu söylemiştin. Sen Jean-Luc, bu bakış açısına katılıyor musun? Peki Heidegger'in Nazizmi gerçekten felsefesine dışsal mıdır? Heidegger'i ne yapmalı? Ve doğrudan birinci soruyla bağlantılı ikinci bir soru: Faşist bir felsefe düşünmek mümkün mü? Düşünce yozlaşmaktan öte, bizzat varlığı ve varlığın görünümünü kavrayışıyla bir halkın veya ırkın üstünlüğüne doğru gidebilir mi? Üçüncü soru: Fransa-Almanya arasındaki felsefi ilişkilerde Heidegger adında bir uçurum mu var; mütemadiyen mesafesi artan bir uçurum?

BADIOU — Heidegger hakkında sadece üç şey söylemek istiyorum. Birincisi, Heidegger çağdaş felsefenin mekânına varlık sorusunu geri getiren kişidir. Bilhassa Kantçı "eleştiri" ile 19. yüzyıldaki egemen pozitivizmin ortak etkisi altında bu, unutulmuş, kaybedilmiş bir soruydu. Evet biliyorum, Kant'ın verdiği ama senin kabul etmek istemediğin hasarlardan biri bu: Büyük bir titizlik görünümü altında "varlık olarak varlığa dair teorik soruyla uğraşmayalım, zira teorik düşünce bu sorunu ne açıkça formüle edebilir ne de çözebilir" diyen oydu sonuçta. Pekâlâ Kant meselesini tekrar açmayalım şimdi, yanlış yaptım. Her koşulda büyük Heidegger varlık sorusunu geri getirmiştir. Hem karmaşık hem de sınırları çizilmiş bir soru olarak, ama aynı zamanda Alman mirasına kapanmış bir soru olarak. Yani esas itibariyle tarihkâr bir soru olarak. Sadece ve hatta hiçbir şekilde epistemolojik veya felsefi-kavramsal bir soru olarak değil, esas itibariyle *tarihkâr* bir soru olarak. Heidegger için varlık sorusu sonuçta insani tarihselliğin gizli düzenlenişi gibi bir şeye dönüşür. Adorno'nun kınadığı bu "*Heidegger jargonu*" nun* benim üzerimde çok önemli bir etkiye sahip olduğunu teslim etmeliyim. Varlık olarak varlık sorusunu felsefi düşüncenin yüzeyine çıkarmak bana göre doğru, gerekli, zorunluydu. Bu hususta ki önermem onunkinden tamamen farklı olsa bile (çok kabaca Tarihe karşı Matematik) sorunun temel felsefi zorunluluklar yüzeyine çıkarılması, önemli ol-

* Bkz. Theodor W. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis, 2012. – *ç.n.*

duğunu düşündüğüm bir hamle. İkinci nokta, varlık sorusunu geri getiren Heidegger fenomenolojik mirasta bir tür burkulmaya neden oldu. Sartre'ın kullanımının açıkça gösterdiği gibi aslında bazı açılardan psikolojiye bağımlı kalan saf Husserlci sureti bir şekilde aştı. Husserl yorumbilgisel sorgulamayı öznenin kurucu yapılanmasına, Kant'ta olduğu gibi aşkınsı kategorilere değil, yönelimsellik ve ertelemeye bağlıyordu. Heidegger ise bilince dair epistemolojik ve psikolojik soruyu bir kenara bırakır ve yerine *Dasein*'a dair soru olarak formüle ettiği soruyu getirir: bu soruysa hem en geniş hem de en isabetli sorudur, çünkü tam da varlık sorusuna bağlanır. Üçüncü nokta; tüm bu güçlü spekülatif malzeme Heidegger tarafından kimliksel bir felakete maruz bırakıldı. Alman milliyetçiliği ve kaba Yahudi düşmanlığı konusunda Heidegger'in bayağılığından söz edilebilir, katılıyorum. Gerçekten de Yahudi düşmanı sıradan bir Almandı. Fakat Hitler'in, Almanya ve dolayısıyla Profesör Heidegger için ancak Parmenides'in Antik Yunan'ıyla karşılaştırılabilecek bir yazgı hazırladığına birkaç yıl boyunca inanmış bu Yahudi düşmanı küçük taşra profesörünün toplumsal ve siyasal şahsiyeti karşısında, büyük teorik hamlesini, yani varlık sorusunu çağdaş bir şekilde ileri sürmesini silip atamam.

NANCY— Aşırı karmaşık, ama belki ilkin "Heidegger düşüncenin büyük uğrağıydı, varlık sorusu önemliydi, ama geri kalanı... geri kalanı bir hata veya zayıflıktı" demenin yeterli olmadığını düşünüyorum. Bu yetmez. Bir yanıyla evet,

gerçekten de böyledir. Bu yan, Bataille'ın ölümünden sonra yayımlanan yazılarından çok sevdiğim bir cümleyle gösterilebilir: "Sonuç olarak Heidegger ve ben aynı şeyden bahsediyoruz, ama aradaki fark onun bir profesör olması." Senin söylediğine kıyasla daha az saldırgan bir şekilde söylenmiş olsa da bunlar yine de Bataille için oldukça saldırgan sözler. Fakat "Heidegger ve ben aynı şeyden bahsediyoruz" dediğinde Bataille özünde neden söz etmeye çalışıyor? Bence tek bir kelimeyle yanıtlanabilir – hem Bataille hem de senin için çok önemli olan ve aslında günümüzde çok kişinin paylaştığı bir kelimeyle: *imkânsız*. Fakat mümkün olmayan anlamında değil, olasılık hesaplarından türemeyen, mümkün olanı aşan şey anlamında imkânsız. Dolayısıyla Bataille'ın sezgisel olarak formüle ettiği şeyin çok ilginç olduğunu, bunun *imkânsız*'ı gerçekten felsefeye ilk sokan kişinin Heidegger olduğu anlamına geldiğini söyleyebilirim. Heidegger böyle adlandırmıyor ama bazen bu kelimeye çok yaklaştığı da oluyor (örneğin "*Mümkünü istemek, istemek değildir,*" der). Aynı zamanda Avrupa'nın altüst oluşu (ki bu sadece Nazi olayından ibaret değildir) ile Avrupa'da "siyaset" denen biçimle ilişkinin altüst oluşu arasında bir dayanışıklık var. Faşizm aslında daha ziyade siyasetin azlini veya soğrulmasını ("Her şey siyasaldır" beyanı gibi) teşkil eder. Heidegger bunun tamamıyla bilincindeydi ve "Her şey siyasaldır" formülünü eleştirmişti. Heidegger, kendisinin de dediği gibi "*büyük bir hata*" yapmadı sadece; biraz kısıtlı bir zihnin yapabileceği bir hata değildi onunkisi. Başka bir şeyler var. Heidegger zamanını, tüm zamanını yankılıyor-

du. Bu yüzden "varlık sorusunu" geri getirmişti. Buna Heidegger'in Nazi iken (evet gerçekten Nazi partisi üyesiydi ve parti rozetli fotoğrafı biliniyor) çok çabuk bir şekilde hiper-Nazi'ye dönüştüğünü eklemek gerekiyor. Philippe Lacoue-Labarthe Heidegger'e "baş-faşist" diyordu. Hiper-Nazi daha da kötü. Ama başka şeyler de var. Hakikaten de bir bayağılık olan Yahudi düşmanlığı, vs. meselesini bir kenara bırakıyorum; orada, evet tamamıyla çuvallıyor. Fakat Yahudi karşıtı cümlelerin bulunduğu Heidegger'in *Kara Defterler*'i, *Beiträge* (Felsefeye Katkılar), vb. okunduğunda, nasıl adlandıracağımı bilmiyorum ama, bir tür olağanüstü felsefi abartı var. Heidegger'den biraz uzaklaştığımız bugün bize sadece "Neyle karşı karşıya olduğumuzu vaktiyle ele vermiş" demek kalıyor. Belki teknik meselesi haricinde, ondan beri tartışılmamış, senin de, benim de tartışmadığımız sorular soruyordu. Tartışılmamışlar çünkü çok zor. Fakat bence biz filozoflar bugün bunları gerçekten tartışmaya çalışmalıyız. Heidegger gerçekten bir şeyi algılamıştı: Düşüncesi, bir depo olarak doğanın sömürüsünün tekniğine indirgenir daima. Ama bu kadar basit değil, zira bizzat kendisi tekniğin, aynı zamanda varlığın son "tarihkâr gönderisi" (Fr. *envoi*, Alm. *Geschick*) olduğunu söyler... Yahudi düşmanlığını unutmak gerekir demiyorum, kesinlikle hayır. Fakat bunun yayımlanmasını istediğini de unutmamak gerekiyor. Ayrıca *Schwarze Hefte*'de (Kara Defterler) bazen inanılmaz düzeyde isterik bir sürü şey olduğunu da unutmamak gerekiyor; çünkü Heidegger'in deliye dönmüş olduğu seziliyor, çünkü gerçekten de dünyanın yıkımın eşiğinde ol-

duğunu hissediyor; halbuki o dönemde böyle hisseden tek kişi Heidegger değildi.

Şimdi ikinci olarak, varlık meselesi. Evet kesinlikle doğru. Yalnızca, Heidegger'in varlık sorusunda bana en önemli görünen şey, üstesinden gelmesi güç olduğu için hakkında pek az yazdığı, ama talep ettiği şey, varlığın artık bir isim değil sadece bir fiil olmasıdır. Bu fiilin bizzat geçişli bir fiil olarak anlaşılması; ve bu benim için öyle kolay kapatabileceğim bir konu değil. "Varlık (*l'être*) değil ama olmak (*être*)", "Bir şey şu*dur*" derken "*-dır*", bu *dır*, "bu*dur*" nasıl ifade edilebilir – "olmayan ama var olmayı sağlayan"? *Nedir Bu Felsefe?*'de bir yerde "toplamak/içine almak" ve elbette "okumak" anlamına gelen *Lesen* kelimesini eşdeğerli olarak kullanmanın denenebileceğini söyler. *Varlık = toplamak, okumak.* Ayrıca *Anaksimandros'un Sözü*'nde ve daha sonra *Kara Defterler*'in yayımlanan son cildinde "varlık var olana *ihtiyaç duyar* (*braucht*)" der. *Brauchen*, kullanmak ve ihtiyaç, gereksinim duymak anlamına gelir. *Anaksimandros'un Sözü*'nde *brauchen*'i Yunanca *khreôn*'un (gereksinim) çevirisi olarak kabul eder ve Aziz Augustinus'tan aldığı *frui*, *fruor*'u (keyif almak) *brauchen*'in karşılığı olarak kullanır. O zaman cümle "varlık var olandan keyif alır" haline gelir. İşte keyif yine karşımızda. Keyif almak; gerçekten de geçişli bir fiil midir? Öyle olduğunu kabul edelim; "varlık, var olandan keyif alır". Bu konuda ne diyeceğimi bilmiyorum. Fakat burada çok ilham verici bir şeyler var gibi; tabii senden gitgide uzaklaştığımı biliyorum. İşte benim için en güçlü ve doğru olan bu ilham, aynı zamanda şu dü-

şünceyi anlama çabasında Heidegger'i ele geçiren siyasal ve siyasetüstü (*plus-que-politique*) kafa karışıklığıyla buluşan ilhamdır: Olanın bütünü, olan her şey –biz diğer filozofları daima ilgilendiren de budur– işte bu olanın bütünü özne, yani isimleştirilmiş bir varlık tarafından dondurulmamış, kendiliğinden donmuştur, kendinden keyif alır. Burada görmezden gelemeyeceğim, en azından felsefi cazibe içeren bir şeyler var. Elbette anlamıyorum. Bizzat Heidegger'in neden tekrar tekrar "varlık"ı (*Sein*) isim olarak kullanma hatasına düştüğünü (*Seyn* kelimesini *y* ile yazarak) dahi anlamıyorum. Bazen *Schwarze Hefte*'nin dördüncü ciltdinde tekrar bu kelimenin üstünün çizildiği olur. Ama Heidegger'de olmayan-varlık, üstü-çizili-varlık, varlığın tüm kavramlarına, tüm isimleştirilmelerine içsel olan bir şeyleri anlatması gereken ama sonuçta önermenin öznesi olarak işleyen, "y" ile yazılan *Seyn* (varlık) ile tamamıyla geçişli fiil olarak ele alınan *varlık/olmak* arasında tuhaf içsel çelişkiler vardır.

BADIOU — Ontolojinin olağanüstü zorluğu, varlığın fiili bir düşüncesine varmanın, varlığın bizim başımıza gelenlere tamamıyla kayıtsız olduğunu onaylamayı talep ettiğine soğukkanlılıkla inanmayı gerektirmesidir. Varlığın Tanrıların Adlarıyla düşünüldüğü zamanlarda Tanrılar başımıza gelenlere büyük ilgi duyuyordu. Hıristiyanlığın Tanrı'sına bakın! Bizi kurtarmak için çarmıhta ölmeye kadar vardırır işi! Heidegger'in verdiği anlamda varlık yine, varlığın bir kesiti olan İnsanlığın yazgısının merkezindedir. Dolayısıyla ga-

yet iyi bir şekilde görülüyor ki, varlığı tüysüz iki ayaklılara tamamıyla kayıtsız bir şey olarak formüle etmek, var olan ve vuku bulan her şeyin çoklu biçimi olarak, ne olursa olsun hiçbir imtiyazı olmayan varlık olarak formüle etmek henüz gerçekleşmemiş bir kopuştur. Bunda yazgısal hiçbir şey yoktur; hiçbir şekilde bu, düşünen insanlığın tekilliğiyle bağlantılı değildir; tersine, insanlık yazgısını oluşturan şey karşısında mutlak kayıtsız haliyle varlığımızın temelinde yatan kategoridir. Bu kayıtsızlık suretini kabul etmek için varlığın tarihi olmadığını düşünmek ve olumlamak gerekiyor. Çokluklara kayıtsız çokluk olarak varlığın kendi yayılması vardır. Heidegger'in varlık sorusuna geri dönüşünün sınırı, fenomenolojik bir görüşü, yani varlığın bir *anlamı* olduğunu savlayan bir görüşü gizlice muhafaza etmesidir. Halbuki olduğu haliyle varlığın hiçbir anlamı yoktur. Matematikte yaklaştığımız bir hakikati vardır varlığın, ama hiçbir anlamı yoktur. Heidegger'in o kesinlikle önemli hamlesinde, unutuş, unutuşun unutuluşu veya ilksel bir ters çevirme gibi suretlerde varlığın yazgısıyla yüz yüze gelmemizi sağlayan bir tür teleolojik bağlılık görüyorum. Ama bana göre tüm bunlar yeni-dinsel bir masal, çünkü hakikat şu ki varlığın, kendi yazgımızla, alelade bir galakside sıradan büyüklükte bir yıldız etrafında dönen ortalama boyda bir gezegenin insan denen hayvanlarıyla hiçbir özel ilişkisi yok. Varlık olarak varlık düşüncesi, örneğin modern kümeler teorisi biçiminde, tam da başımıza gelenlerden kopmuş düşüncenin zirvesidir. Burada herhangi bir çokluğun olası biçimlerini oluşturan şeyin hem rasyonel hem de serbest keş-

fi söz konusudur. Bununla birlikte, varlığın kayıtsızlığına dair bu matematiksel görüşe ulaşmam Heidegger'in sorusunun açtığı alan sayesinde oldu.

NANCY — Evet, ama sen konuştukça bizzat Heidegger'e gitgide yaklaştığını düşünüyorum. Heidegger "varlık var olandan keyif alır" diyorsa bu tam da bahsettiğin kayıtsızlık anlamına gelmiyor mu...

BADIOU — Alakasını pek göremiyorum...

NANCY — Ama öyle; çünkü varlık bir özne değildir ve herhangi bir üretimi yoktur, bu nedenle varlık keyiftir (bu kelimeyle devam edeceksek), çokluğun keyfi...

BADIOU — Fakat keyfin bu meselede işi ne? Diferansiyel bir denklem hiçbir şeyden keyif almaz.

NANCY — Evet ama bu onun sorunu.

BADIOU — Tamamıyla, onun sorunu ve bizim sorunumuz ve özellikle senin keyif düşüncenin sorunu.

NANCY — Yok hiç de değil, çünkü diferansiyel bir denklemden keyif alınabilir.

BADIOU — Ama dikkat! Diferansiyel denklemden biz keyif alabiliriz! Ama denklemin kendisi keyif almaz. Varlığın ka-

yıtsızlığından bazen keyif alan bizizdir, bu her zaman mümkün. Sonuçta her türlü sapkınlığı icat ettik.

NANCY — Keyif, temelinde abartılı, tehlikeli bir kelime; anlamın yerine geçen bir kelime. Heidegger için varlık sorusu, varlığın anlamı sorusudur.

BADIOU — Heidegger için öyle, ama yanıldığı nokta budur. Varlık sorusu, onun düşündüğünün tersine, anlamı olmayan şeyle rasyonel bir şekilde yüz yüze gelme cesaretine sahip olmaktır. Çünkü Heidegger sonrasında anlamı olmayan şey neredeyse tahammül edilemez bir şeydi, absürttü, anlamsızla yüz yüze gelmek varoluşsal, korkunç bir işlemdi, Sartre'ın *Bulantı*'sıydı. Anlam sorusu olarak varlık sorusu buydu. Fakat hakikatte varlığın hiçbir anlamı yoktur, bu kadar. Her türlü çokluk için rasyonel ve serbest bir şekilde matematiği kullanabildiğimiz ölçüde, varlık, olduğu şeydir. Ne keyif ne anlam ne de bu türden herhangi bir şey vardır. Bilgince kodlanmış yazılar vardır; hepsi bu.

NANCY — Fakat böyle diyerek, varlık ile olan arasındaki farka dair soru olarak varlık meselesine el atmış olan Derrida'yı unutuyorsun; bu farkı *e* yerine *a* ile *différance* yazarak adlandırıyordu; varlığın farkı (*différance*) veya kendisinden farklı (*différant*) varlık. Genelde ayak direten bir tavırla bu kelime hakkında yazıldı, nutuklar atıldı, meydana gelmesi gerekeni daima erteleme (*différer*) tarzı olarak anlaşılmak istendi; sanki Derrida "Yarın tıraş bedava"* ve "Yarın dü-

şünmek bedava" veya "Yarın keyif almak bedava" demiş gibi anlaşıldı. Ama bence Derrida *a*'lı fark kelimesiyle (ayrıca bu yazılan bir şeydir) tam da Adorno'nun "*Olansız varlık yoktur*" cümlesinin içine bir şey sokmaya çalıştı. Elbette olansız varlık yoktur, ama bu cümle Heidegger'e de çok sadık bir cümledir; ama zaman üzerinden, çokluk üzerinden. Vuku bulan nedir? Bir şeyler vuku bulur, olumsallığı içinde çokluk vuku bulur. Olaylar vuku bulur; ki bu noktayı ilk vurgulayan kişi sensin. Varlığın, Heidegger'in varlığının farklı kullanıldığı veya yorumlandığı söylenebilir; varlığın olanla farkı (*différance*) aynı zamanda Derrida'nın *a*'lı farkında, tabiri caizse iptal edilmiş, kaydırılmış, farkın yeri değiştirilmiştir. Sen de *varolmayış* kelimesini *a* ile yazacağını (*inexistance*) söylediğinde,** Derrida'nın bir isim yerine zarf-fiil kullanmasına katılıyorsun demektir. Burada muhakkak çok önemli bir şey var. Zarf-Fiil, vuku bulmakta olan şeydir. İngilizce bunu çok şaşırtıcı bir tarzda içerir; İngilizcede zarf-fiillerin kendisi genelde isme dönüşür. Şu -mekte olmak, -ken (*-ing*) kalıbı. Diferansiyel denklemin kayıtsızlığı dahil, bahsettiğin kayıtsızlık, gerçektir. Gerçek-

* *Fr. Demain on rase gratis* "Yarın tıraş bedava" anlamına gelen bir deyim; vaat edilen ama gerçekleşmeyecek bir söz için kullanılır. Her gün "yarın" deneceği ve bu anlamda yarın hiç gelmeyeceği için tıraş da bedava olmayacaktır. Lévinas'ın anlattığı hikâyeye göre Nazi işgali sırasında Fransa'da sarhoş bir berber yoldan geçen askerleri ücretsiz tıraş eder; imkânsız olan yarın, şimdiye dönüşmüştür. – *ç.n.*

** Bkz. Alain Badiou, "Jacques Derrida: Varolmayışın Yerini Belirlemek", *Fransız Felsefesinin Macerası*, çev. P. Burcu Yalım, Metis, 2015, s. 143. –*ç.n.*

ten vuku bulmaktadır. Zaman zaman hatırlattığın gibi Lacan'ın "imkânsız" olarak adlandırdığı gerçek. Olanaklıların hesaplanmasına tabi olmayan anlamında imkânsızdır. Benim için Derrida'nın işlemi ve *fark* (*différance*) üzerinden gitmek –senin ifade ettiğin tarzda, yani Epikuros'un tanrılarının kayıtsızlığına benzer bir kayıtsızlık tarzında değil– "anlam" adını verdiğim şey üzerine düşünmeye denk düşüyor. Epikuros "Tanrılar orada ve başımıza gelenler hiç umurlarında değil," der. Hayır, mesele varlığın başımıza gelenleri umursamaması değil, çünkü varlık bir kişi olmadığı için umurunda olması veya ilgilenmesi de söz konusu değil. Dolayısıyla bu kayıtsızlık, bir anlam anlamındaki bu kayıtsızlık, aynı zamanda bir şeyin vuku bulduğu yerdir. "Anlam"ı sen "nihai bir imlemeye varan anlam" olarak anladığın için belki sadece kelimeler üzerinde bir ihtilaf var burada. Benim bunun için başka kelimem yok; "anlam" kelimesinden bir şeylerin vuku bulduğu şeklindeki basit olguyu anlıyorum: bir noktadan başka noktaya gönderdiği olgusunu. Bunu da Heidegger'den alıyorum. Heidegger dünyanın bir *Bedeutsamkeit* (Martineau bu kelimeyi *imlenebilirlik* ile karşılamıştı) toplamı olduğunu söylediğinde, bu verili bir *Bedeutung* (im, anlam) değil, bir *bedeuten* (imleme) kapasitesi, kabiliyetidir. Dünyanın bir *Bedeutsamkeit* toplamı olması, totaliter anlamda alınmaması gereken bir toplam olduğu, vuku bulan, vuku bulabilen her şeyin ve tam da olanaklıların tüm hesaplamalarına tabi olmayan imkânsız olarak mütemadiyen kendisine gönderme yapan bir küme olduğu anlamına gelir. Buna anlam adını veriyorum, ama bu

kelime üzerinde diretmiyorum. Fakat kayıtsızlık hakkında konuşmak yerine anlam hakkında konuşmanın yine de bir fark oluşturduğunu söylemek istiyorum.

BADIOU — Hatta benim için önemli bir fark. Kayıtsızlık ile anlam arasında ben gerçek bir uçurum görüyorum. Ama belki bu uçurumda durmak gerekiyor, çünkü ikimizin de yorulduğunu hissediyorum!

VÖLKER — Son bir soru. Varlık ile anlam veya anlam ile fark arasındaki ayrımın peşine düşersek, bu ayrımın çağdaş bir yapılanması var mı, yoksa söz konusu ayrım çağdaş olana dair sorunun dokunmadığı bir mesele mi? Varlık sorusuna dayanan, bu soruyla sürüklenen bir felsefe için çağdaş olanın sureti ne tür bir rol oynar? Heidegger sorusunu tekrar açmadan Heidegger'in bir sorunsalına bir kez daha değinirsek, çağdaş felsefenin yerine getirmesi gereken ve Fransız-Alman felsefe geleneğine özel olarak bağlı olan bir görev olup olmadığını sormak, düşünmek mümkün mü?

BADIOU — Şunu söyleyebilirim: Varlık, anlam, kayıtsızlık arasındaki veya kavramsal rasyonalite ile tarihkâr sezgi arasındaki ayrıma dair, varlık olarak varlığın insani kavranışına dair düşünce çalışması, Alman düşüncesi ile Fransız düşüncesi arasındaki bir tür uzaktan suç ortaklığının veya kardeşçe ihtilafın tipik özelliğidir. Biz bunun tanıklarıyız: Alman düşüncesine karşı Sartre veya Derrida'nın simgelediği Fransız tutkusundan sonra; Fransız yapısalcılığı ile Alman

yorumbilgisini ayıran mesafeden sonra, kuşkusuz bahsettiğim bu düşünce çalışmasının yeni bir sureti ortaya çıkıyor. Şu soruna yöneleceğini düşündüğüm bir suret: Varlığın kayıtsızlığını kabul eden bir ontolojiyi temel alarak olumlayıcı bir diyalektik nasıl kurulabilir? Bence bu sorun iki taraf için de ortak.

NANCY — Tereddütsüz bir şekilde "evet" diye yanıtlıyorum. Çünkü varlık ile anlam veya kayıtsızlık ile anlam arasındaki ayrımın öncelikle açık bir şekilde varlık ile varlık arasında veya varlığın içinde bir ayrım oluşturduğunu düşünüyorum. Heidegger'de isim yerine (geçişli) fiil öne sürülmesinde, Derrida'da "*différance*"ın *a*'sında, Adorno'da "olansız varlık yok" cümlesinde, Badiou'da çokluğun "herhangiliği"nde tespit ettiğim bu ayrım bizzat çağdaş olan diyebileceğimiz olgudur. Çağdaş olan, kendisiyle eşbiçimli ve eşzamanlı hale gelmiş zamandır; geçmişi ve geleceğinde sadece menfi tarzda saptanan bir zamandır; ama elle tutulur bir ebediliği olmayan, dar bir çıkıntıda asılı kalmış zamandır. Çağdaş olan aynı zamanda kendisinden şüpheye düşen bir (teknik, ekonomik, kültürel) uygarlık mantığının dünya çapında kapanışının zamanıdır: dolayısıyla Platon'un *ousia*'sından bu yana "varlığın" hep gerektirdiği şey hakkındaki şüphe (Platon'un ayrıca bir *epekeina tès ousias*, *varlığın ötesinde* olandan bahsettiğini unutturmamalı bu). Bu zamanın, Platon'un zamanına –tam da onun askıya alınması ve değişimi olarak– tekabül ediyor olması akla yakın görünüyor. 26 asır bir medeniyet için yeterli. Marx ve Nietzsche'

den Heidegger'e kadar bu sarsıntıya işaret eden göstergeler mevcuttu: Lenin, Freud, Einstein, Husserl... Ama Heidegger belirleyici noktayı temsil etti, çünkü onun aracılığıyla sorun "varlık" etrafında billurlaştı. Diğer herkesin, eleştirel veya değil, bir ilerleme, gelişme gördüğü yerde Heidegger tüm Batı'yı ontoloji adı altında bir araya getirdi. Heidegger' le birlikte, kendine raptiyelenerek askıya alınmış zaman olarak çağdaş olanın, felsefi güdü ve saik olarak belirdiği söylenebilir. "*Felsefenin sonu*"ndan bahsetmeye zorlayacak kadar. Heidegger'den bu yana hâlâ askıdayız. Elbette hiç hareket yok değil; güvencelerin en azından zayıf ve kuşkulu olduğu bir dönemde tabiatıyla zor, tereddütlü hareketler var.

Heidegger'in Yahudi düşmanlığı bile –yani zamanının bir bayağılığına zavallıca başvurması– bir şeylere tanıklık ediyor: Zira Yahudi düşmanlığı Roma-Hıristiyan kültürümüze dayanır. Burada bizzat "Batı" kimliğinin bölünmesi ve kendi kendinin reddine bağlı temel motifler var. Heidegger bu öz-eleştirinin, hatta öz-nefretin doruğunu temsil eder; bu öz-eleştiri Marx ve Nietzsche'den önceki felsefeye çok yabancıydı. İşte burada Heidegger'i aslında kendisine rağmen ikiye bölen önemli bir öğe vardır.

Varlık ile anlam arasındaki bir bölünmenin (karmaşık, karışık bir bölünme), aslında felsefenin gerçekleştiği Fransız-Alman bileşiminin çağdaş halini belirlediği söylenebilir belki: En azından varlık veya anlamdan feragat etmeyen felsefenin; yani ontolojiyi sadece bir "dil biçimleri" veya "yaşam biçimleri" düşüncesi lehine azletmeyen felsefenin. Wittgenstein'a itiraz etmiyorum, sadece felsefenin başka bir

bahsi olduğunu, söyleşimizde Alain'in dediği gibi "gizli bir [kendinde-] şey kurmacasına indirgenemeyen bir gerçek" içinde bulunan bir bahsi olduğunu düşünüyorum.

Tabiri caizse bu gerçek-gerçek zorunluluğuna sadığım: bir zorunluluktan öte, bizzat felsefi tutku olan bir zorunluluk (bir şekilde Husserl'in "*şeylerin kendisine*" gitme talimatıyla hatırlatılmıştır). Varlık ve/veya anlam olarak gerçek, ikisinin bölünmesi olarak gerçek. Bugün daha ziyade Fransız-Alman birleşiminin dışındaki bağlamlarda, "yeni gerçekçilik", "spekülatif gerçekçilik" veya "nesneye yönelim" gibi adlarla "gerçek"e bir rağbet olmasını kanıt gösterebilirim. Bu yönelim felsefenin, her şeyin düşünüldüğü ve görelileştirildiği öznelliğe kapanması gerektiğini varsayar. Oysa bu varsayım aşırı düzeyde naiftir: "Nesneler" ile tek yönlü bir ilişkinin "özne"si, Descartes'ta, Kant'ta bile asla düşüncenin konusu olmamıştır. Her şey daima dünyadaki-varlık ile başlamış ve tekrar başlamıştır; verili olmayan, güvencesi olmayan ama kesinlikle var olan bir dünyaya atılmış varlık ile.

Sonsöz

Jan Völker

Alain Badiou ile Jean-Luc Nancy arasında 30 Ocak 2016' da Berlin'de gerçekleşen söyleşiye, iki konuşmacıya ve tüm diğer katılımcılara genişletilmiş bir teşekkür olarak, birkaç not ekleyelim. Daha doğrusu, Fransız perspektifinden Alman felsefesiyle ilgili felsefi bir söyleşi yapmanın ne anlama geldiği sorusuna yönelik üç not. Bu soruyu, üç paradoksun açılımıyla kısaca tahlil edeceğiz.

Felsefi söyleşi sorusuyla başlayalım. Filozoflar arasındaki bir söyleşi çok da kolay bir şey değildir. Bu bağlamda Gilles Deleuze ve Félix Guattari'den neredeyse klasikleşmiş bir alıntı: "'Biraz tartışalım' cümlesini duyduğunda her filozof kaçar." Filozof Deleuze ve psikanalist Guattari, tartışmaların felsefeye yararlı olmadığına kanaat getirmişlerdi ve bu hükümlerini şu şekilde gerekçelendiriyorlardı: "Tartışmalar yuvarlak masa toplantılarına uygundur ama filozoflar zarlarını başka bir masada atarlar. Tartışmalar için

söylenebilecek en hafif şey şu: Çalışmayı ileriye götürmezler; zira konuşmanın tarafları asla aynı şeyden söz etmez."[1]

Filozoflar arasındaki kamuya açık bir söyleşi için iyi bir çıkış noktası teşkil etmiyor bu. Ama alıntılanan bu hükümde, bir tartışma yürütmek tamamen belirli bir şey olarak anlaşılmaktadır: bir konuda ortak bir sonuca varmak amacıyla bireysel fikir alışverişi. Fakat Deleuze ve Guattari için, filozofların işi daha çok kavramlar yaratmak, bir sorunun etrafında karmaşık bir kavramsal yapı tasarlamaktır. Bu türden bir çalışma tartışmadan kaçınır; zira sarihliğinin artmasıyla, tartışılabilir muğlaklık ve olasılıkların, ölçüp tartma, taviz ve müzakerenin ihtiyaç duyduğu uzamı kapatır. Uç bir ifadeyle denebilir ki felsefe, çalışmasında, tam da tartışma dışında kalacak şeyi üretmeye çalışır.

Bu zeminde, filozoflar arasındaki bir söyleşinin, katılımcıların sırayla şu ya da bu uğrakta tesadüfen ve sebepsiz olarak örtüşen kapalı tezlerini tebliğ etmesi dışında bir şey olup olamayacağı sorusu karşımıza çıkar. Beckett bu tür diyalogların gizli ustası olurdu: Vladimir ile Estragon arasında olduğu gibi, ortaklığı asla garanti edilemeyecek ve şaşırtıcı-absürd onaylamalar ile iletişimin alenen kışkırtıcı reddi arasında salınan bir konuşma ortaya çıkardı.

Fakat nasıl ki *Godot'yu Beklerken* konuşmanın imkânsızlığının kanıtı olarak anlaşılmak zorunda değilse, oyunda görülen konuşma bilakis inatla geliştiriliyorsa, Deleuze ile

1. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt am Main 2000, s. 35; Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 11. Basım, 2017.

Guattari'nin kötümserliği de paylaşılmak zorunda değil. Ama felsefenin pek söyleşi teklifleriyle ünlü olmadığı da doğrudur. Felsefe tarihi daha ziyade tartışmanın reddine dair ünlü örneklerle doludur. Bu noktada, muhatabının anlayış kıtlığını sergilemekten çekinmemesinin yanında, ondan esasen sözde-söyleşiyi "Evet, öyle!"nin çeşitli biçimleriyle sürdürmesini talep eden ironik Sokrates örneği akla gelebilir. Ancak ne fikir alışverişi anlamında ne de başka bir anlamda tartışma gerçekleşir. Öte yandan Derrida ya da Adorno'nun metinleri de aklımıza gelebilir. Bu metinleri anlama, yani onları okura yönelik birer metin olarak ele alma yönündeki birçok çaba, metinlerin daha da kendi içlerine kapanması ve kendi oyunlarına girişmesinden başka bir şeyle sonuçlanmaz. Söz konusu metinler önemli bir uğrakta beyan alışverişinden kaçınır. Ve nihayet, *Tinin Fenomenolojisi*'nin hemen başında görüşün, kanaatin bireysel düşünülüşünü genele yönelen hakikatin karşıtı olarak kavrayan Hegel de akla gelebilir: Dil, zorunlu olarak gerçek bir geneli ifade ettiğinden, bireysel düşünüşü aşar – yani, insan bireysel olarak düşündüğü şeyi söyleyemez dahi. Felsefe görüşe ilgi duyamaz, hatta aslında görüşün ötesinde karşılıklı konuşmaya da ihtiyaç duymaz, çünkü genelin karşısında bir muhatap yoktur.

Ortak tartışmanın reddi, beyan aracılığıyla temas kurmanın reddi, muhatap kabul etmenin reddi... – felsefe söyleşiyi işte bu üç stratejiyle temelinden baltalar. Yani genel olanın farklı biçimleri hakkında tebliğ edilen görüşlerin tartışılmasının felsefe için abes olduğu, bunun her felsefenin

korktuğu alacalı bir keyfilik canavarı olduğu kesinlikle doğrudur. Şen-liberal bir fikir alışverişi, ötekinin argümanlarının dostane bir teveccühle dahil edilmesi, kendi argümanlarının sıcakkanlılıkla açılması ve sonunda ideal olarak "mesele" hakkında ortak bir kanaat serdedilmesi... – felsefe bütün bunlarda "mesele"sini kaybetmekten korkar. Felsefenin "meselesi" ayırt etmektir. Ama görüşlerin tartışılması uzlaşmayı hazırlar, ama uzlaşma hiçbir zaman felsefenin güçlü yanlarından biri olmamıştır. Yani sonuçlar, kararlar ya da kararnameler, bir şey hakkında ortak, tartışılmış bir değerlendirme olamaz. Felsefe daima hayata biraz uzak ve kibirlidir, bu da dost kazandırmaz ona.

Çeşitli tekniklerle söyleşiden kaçınması ve tartışmadan korkması, felsefenin yalnızca bir yanıdır. Çünkü felsefe aynı zamanda daima, herkese hitap eden ve kendisini bu şekilde gerçekleştirmeye çalışan metinler demektir. Son derece rasyonel bir mesele, fiilen herkesle konuşabilme inancıyla icra edilen bir akıl ve argüman söylemidir. Dolayısıyla uhrevi, anlaşılmaz kaynakların ruhunu çağırmaktan, onlara atıfta bulunmaktan kaçınır; anlaşılabilir kanıtlar ve mantıklı bağlantılarla hesap yapar. Felsefe, akli bir söylem olarak, ötekinin rızasını hedefler, gerekçeli argümanı reddetmez, düşünsel gelişmeyi arar. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, rasyonelliği içinde kamuyu hedefler, o rasyonelliği kamuya açık bir biçimde ve kamuda yayar, bu nedenle de rasyonel bir praksistir. Sokrates asla tartışmadan kaçmamıştır, tüm felsefesi karşılıklı konuşmalardan oluşur. Derrida kitaplarının çoğunu ilk önce konuşma olarak sun-

muştur. Adorno sık sık ve severek radyoda konuşurdu, Hegel de büyük ölçüde konuşma yapan bir filozoftu. Felsefe, kamusal konuşmaya muhtaçtır, kamuyu arar ve ona ihtiyaç duyar. Özünde kamusal bir olaydır – kitap dahi kamuya yönelik bir metindir, örgüsünü çözse de praksisi yansıtan bir metin. Bu açıdan bakıldığında, daha en baştan kamusal olmayan, düşünmeye başlar başlamaz özel olanı terk edip praksis aramayan kişisel bir felsefe yoktur.

Peki ama kamusallığın felsefenin düşünüşünün bir koşulu olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelir? Felsefe büyük bir okur kitlesine, insanlarla dolu bir pazaryerine mi ihtiyaç duyar? Platon'un *Protagoras*'ındaki güzel bir sahne sorunu netleştiriyor: Genç Hipokrat Sokrates'ten ricada bulunur, sofist Protagoras'a kendisini öğrenci olarak kabul etsin diye aracı olmasını ister. Sofisti ziyaret ederek onunla konuşmaya ve önce Hipokrat'ın ne öğreneceğini açıklığa kavuşturmaya karar verirler. Protagoras'la karşılaşırlar ve o, bir sofist olarak diğer insanları eğitmeye çalıştığından, vereceği eğitimin içeriği hakkındaki konuşmanın kamuya açık yapılmasında ısrar eder. Ek olarak söylenebilir ki, sofist su katılmamış hatiptir (*öffentlicher Redner*), çünkü konuşması eğitmek ister, yani ötekine muhatap olarak muhtaçtır. Ancak Platon'un diyaloglarında sofistlere tekrar tekrar aslında ne hakkında konuştuklarını bilmedikleri gösterilir. Bir diğer sofist olan Hippias, her biri özel bir örneğe dayanan ve o tekil vakaları aşarak genel düzleme ulaşamayan güzelliği tanımlama denemelerinde ayrıntılarda kaybolur. Sofistler ne kanaatlerini gerekçelendirmeyi ba-

şarır ne de güzellik, erdem ya da düşünme hakkındaki tek tek görüşlerini bir esasta birleştirmeyi; çünkü her bir görüşleri sonuçta tekil vakalar düzleminde kalır. Ama bu durum, örneklerin çoğaltılmak ya da bilginin boyuna inceltilerek geliştirilmek zorunda olduğu bir sonuçlandırılamazlığa yol açtığından, sofist "tekil kanaatlerin kişiye mahsusluğu" adı verilebilecek şeyin tutsağıdır. Yani sonuçta sofist büyük bir kitlenin önünde kamusal değil, kişisel düşünür. Sokrates tarafından köşeye sıkıştırılan Hippias, sonunda düşünmek için birkaç dakika süre ister. Kanaatini gözden geçirmek için konuşmayla arasına mesafe koyması gerekmektedir. Platon, sofisti rezil eder: Kamuya açık ders vermekte ama kişisel düşünmektedir; buna karşılık filozof kamusal düşünür ama bunun için büyük bir okur/dinleyici kitlesine ihtiyacı yoktur – tartışma içinde düşünür. Evet, bizzat tartışmayı ve ayrımı (*Unterscheidung*) düşünür; bu sebeple, Sokrates'in tekrar tekrar vurguladığı üzere, öğretebileceği içeriklere aslında sahip değildir. Filozof bilgiyi hedefliyorsa sorgulayabilmek için hedefliyordur ve onu belki değiştirir; ama ne sahip olduğu ne de sunduğu kendine ait bir bilgi mevcuttur. Filozof bu anlamda, Kant'ın bir sözüyle ifade edecek olursak, aklını kamusal olarak kullanır. Fakat kim bu kadar kamusal düşünürse, rasgele bir ötekiyle tartışmaya konu olduklarından, düşündükleri hep kamusal konulardır. İşte bu temel anlamda felsefe daima bir söyleşi, bir tartışmadır.

Dolayısıyla söyleşi filozof için en doğal jesttir ve bu söyleşi başından itibaren kamusaldır. Ancak bu şekilde sorun-

lu bir felsefe görüntüsü çıkar ortaya: Hem kibirli ve hayattan uzaktır hem de kamusal bir düşünme edimidir. Felsefe, söylenenin sadece bireyselleştirici tartışılmasından değil, aynı zamanda iletişime açılan bilgide pratik özetinden de kaçınan rasyonel, kamusal bir tartışmadır. Felsefenin, kamusal iletişimi kamusal bir edimle rahatsız ettiği ve bu rahatsız edişi bütünüyle şeffaf tutacak kadar arsız olduğu da söylenebilir. Platon bu söyleşiye, bu çelişkili kamusal düşünme edimine "diyalektik" adını veriyordu.

Bunun, özellikle de bugün, felsefenin yegâne istisnai sesi teşkil ettiği genel kamuoyunda pek de takdir edilmeyen bir tutum olduğu rahatlıkla görülebilir. Bilginin altını oyduğu ve karşısına bilgi soruları için doğrudan faydalanılamayacak bir kavram koyduğu için, işi zordur felsefenin. Yararsız sorular ve sorunlar üretir ya da görünürde eşzamanlı olan zamanı parçalara ayırır. Yetmezmiş gibi, bir de bunu rasyonel ve düzenli bir şekilde yapar, şeyleri sonsuz derecede karmaşıklaştırır, basitliklerinden ve geleneksel kullanımlarından arındırır, hatta haklarındaki bilgiyi değiştirir. Tek kelimeyle: farklılaştırır.

Felsefi söyleşinin ilk paradoksu şöyle özetlenebilir: Felsefenin aradığı rasyonel konuşma ayrımları çoğaltarak pratik sonuçtan ve iletişimden öyle bir kaçınır ki bu hantallık, konuşmasının biçimlerine de nüfuz eder. Yani felsefe, rasyonel bir söylem olduğu için anlaşılır, sürdürdüğü ayrımlarda iletişimden kaçındığı içinse anlaşılmaz. Tartışmasız felsefe olmaz, filozof daima düşüncelerle ve karşısına çıkan şeylerle tartışma içindedir. Ve filozoflar arasında bir söyle-

şi tam da aynı şey hakkında konuşmadıklarından mümkündür. Ama bu esas söyleşi, kendini karşılıklı uzlaşma figürlerinde dışavurmaktan çok, bağlantısız biçimde yan yana duran şeyler ve çelişkiler üzerinden gelişir. Hatta felsefi söyleşi, bu dolayım üzerinden sonuçta felsefenin ortak meselesi, yani ayırt etme isteği ile ilgili muğlak bir mutabakata da ulaştırır. Fakat felsefe ayırt ederek konuştuğunda, konuşmasının bu çelişkililiğinde başka bir çelişkililik daha ima edilmektedir. Felsefe kendine özgü bir tartışma yürütmekle kalmaz, aynı zamanda biçimi sürekli söz ile yazı arasında gidip gelir. Yazıdan gelir, yazıya yönelir – sözün uçuculuğunu aşarak, zamana sıkışıp kalmayan gerçekliğe nüfuz ettiği yazıya. Bu yüzden kitaba ihtiyaç duyar. Söyleşi ancak kitap olarak tamamına erer; insan, okur olarak, orada olmadığına üzülür ve mesafe elle tutulur hale gelir. Fakat felsefe, yolunu o mesafede, yani daha konuşma olarak yazıyı hedefleyişinde, yazıda kaybolan konuşma oluşunda bulur. Sokrates'in Platon olmasaydı filozof olup olmayacağı sorusunu yanıtlamak kolay değil. Ama yanıtlama cesaretini göstererek diyebiliriz ki: dar anlamıyla, hayır. Zira kitap felsefenin temel bir bileşenini teşkil eden başka bir biçimdir. Bir felsefenin, söyleşide inşa ettiği şimdiki zamanı ayakta tutmak için yazılı kayıtlara ihtiyacı vardır. Felsefenin bu şimdiki zamanı zayıftır ve söyleşide sadece zamanın geçip gitmesiyle birlikte ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ancak kitap felsefenin şimdiki zamanını ayakta tutar ve konuşma ile yazı arasında, kendisini çevreleyen şimdiki zamanla tartışmaya giren bir şimdiki zaman inşa eder. Kitap-

larda sakladığı kayıtlar, zamana bağlı olmayan cümleler değil, bilakis kendisini çevreleyen zamandan, yani kamusal şeyler hakkındaki söyleşiden elde ettiği sonuçlardır. Dolayısıyla zayıf sesi desteklemek için kitap zaruridir ama aynı zamanda, kamuya yönelik yeni bir hitaptan başka bir şey teşkil etmediğinden, bir kapanış değildir. Kitabın sorunu budur: Tekil görüşün rastlantısallığından ve geçen zamanın keyfiliğinden kendini kurtaran bir veçheyi yazıya döker, fakat aynı zamanda felsefeyi görünüşte zamanın dışında konumlanan bir bilgiye dönüştürme tehdidini doğurur. O durumda felsefe öğretilebilecek ve artık tartışma peşinde olmayacak bir şeye dönüşecektir. Ama sürekli tartışmayı gerektiren yeni kitaplar yazıldığı gibi, felsefe tartışmadan hem kaçınır hem de beslenir. Kitap karmaşık, dolambaçlı yollardan ilerleyip görüşün, kanaatin etrafından dolaşarak, karşıtlıklar ve bağlantısızlıklar üzerinden yürüyen söyleşiyi ileriye götürür; söyleşinin bir parçasıdır. Felsefi söyleşinin ikinci paradoksu bu durumdan müteşekkildir: Daima kitabı hedef alır, çünkü daima ânın ötesine geçer; ama kitap asla söyleşinin kapanışı değil, aksine yalnızca bir aşamasıdır.

Kendisini evrensel hitap olarak kavrayan elitist dikkafalılık ile –bir kapanış olarak görmese de– daima kitabı hedefleyen bir söyleşi arasında, felsefi söyleşi figürü belirir: Söyleşinin tekrar tekrar tosladığı fikirlerin ve bilginin alışverişinden kaçınan bir tartışma yürüterek ve devamlı kitap ile söz arasında bir o yöne bir bu yöne hareket ederek kendine ait bir alan inşa eder. Yalnızca tamamen kendine ait bir mekânı değil, aynı zamanda tamamen kendine ait bir za-

mansallığı da ifade eden zikzaklar çizen bir hattır bu.

Felsefenin meselesi, bu paylaşılmış alan, bu paylaşılmış zamansallıktır. Bu paylaşım, ifadesini klasik olarak kavramda bulur. Örneğin Hegel'in İdea/fikir kavramını Platon'la paylaşmasında olduğu gibi. Aynı zamanda ifadesini, Derrida'nın dil sorununu Adorno'yla paylaşmasında olduğu gibi, bir sorunun paylaşılmasında da bulur. Kavram ile sorun sürekli birbirine atıfta bulunur: Kavram ayırt edişin aracı olduğunda, sorun kavramlar uzamına atıfta bulunur. Yazı konuşmanın kamusal bir sorun olarak kayıt altına aldığı kavramı geliştirirken, söyleşiyse kavramın dikkafalılığı ile sorunun kamusallığı arasında ikiye bölünür. Ancak felsefenin mekânda ve şimdiki zamanda kavram ile soru arasında bölünmüş meselesi, üçüncü olarak, başkalarıyla bir tartışma olduğundan, bir konstelasyonda ifadesini bulur. Örneğin Platon ihtilaflı bir alan olan kamusal alanı sofistler ile paylaşır. Paylaşılan kavramlar ve sorunlar konstelasyonda felsefeye ait bir zaman-mekân açarlar.

Ve sonuç olarak felsefenin üçüncü paradoksu bu zaman-mekânda kendini gösterir: düşünce bütününün zamansal-mekânsal gelişimi. Bir dizi sorunlu adı doğuran ve hiç de kolay olmayan bir gelişimdir bu; zira "idealizm" ya da "yapısalcılık" ne demektir ki? Ya da –ki bunlar daha da sorunludur– "Alman felsefesi" veya "Fransız felsefesi" ne demektir? Bu tür adların –ister "Alman" ister "Fransız" isterse "İngiliz" felsefesi olsun– ilk olarak rahatsızlık vermesi kaçınılmazdır. Ulusal felsefeler mi? İnsanın içinden "Aştık bunları!" demek geliyor.

Kavramların, sorunların ve konstelasyonların dallanıp budaklanan bölünme hatları, söyleşi ve kitapların birbirleriyle keşisen ani geçişlerinin konumları boyunca felsefeyi takip ettiğinizde, bu adların neyi nitelediği giderek tartışmalı hale gelir. Bir kimliğin ortaklığını mı ifade ederler? Yoksa, "Fransız felsefesi" de, "Alman felsefesi" de öncelikle bir çelişkililik konstelasyonunu tanımlamaz mı? Badiou bu kitaptaki söyleşiye, felsefeyi "Yunan", "Alman" ya da "Fransız" olarak ayırt ettiği bir dizi süreksiz uğrağa bölerek başlıyor. Ancak Badiou, örneğin, 17. yüzyıldaki "Fransız" uğrağına Leibniz ile Spinoza'yı da dahil ediyor. Öte yandan Nancy, düşünüşüne dilediği şekilde gelişebilmesi için yeterince olanak sağlamayan bir dilde yazmasının Kant için zor olduğuna işaret ediyor. Onun yerine, aynı zamanda düşkün de olduğu eskimiş bir Almancaya mahkûm olduğunu söylüyor. "Alman" ya da "Fransız" felsefesinin kapsamını ne dilin ne de ulus-devletin sınırları belirler. Yani "Alman felsefesi" ya da "Fransız felsefesi"ni bir kimlik tahsisi olarak anlamakta aceleci davranmak yerine, daha ziyade bir karmaşık çatışmalar çerçevesi olarak kavramalıyız. Evrensel hitap olarak felsefe, bir ülkenin, hatta dilin sınırlarına hapsedilemez; ama harici işaretleri çoğu zaman dil olan çeşitli biçimlerde belirir. Dahası, "Alman felsefesi" ya da "Fransız felsefesi" gibi figürler farklı incelemelerde farklı noktalarda tekrar ortaya çıkar. Elinizdeki kitaptaki konuşmada "Alman felsefesi", "Fransız felsefesi" tarafından incelenmesi içinde beliriyor. Bu incelemede –tartışmasız olarak– "Alman felsefesi", diğer söylemlerdeki görünümlerinden ayrı-

lan kendine özgü bir biçime sahiptir. Peki o zaman "Alman" ya da "Fransız" felsefesi nedir? Kuşkusuz şu ya da bu görünüm değil, o görünümlerin yol açtığı sonuçların bütünü. Ancak bunlar hakkında hiçbir zaman nihai bir uzlaşıya ulaşılamayacaktır. Nancy, Fransız Devrimi'yle birlikte Almanya ile Fransa arasında felsefede baş gösteren ünlü kaymaya değinir: Başka bir devrim beklentisi, korkusu ya da girişimi biçimindeki bir mesafe, Alman felsefesine nüfuz eder. Badiou'nun ortaya koyduğu üzere, benzer bir kesişme günümüzdeki "Fransız felsefesi" uğrağını tesis eder: Başlangıcında Alman filozoflarının yeniden okunmasının izlerini taşır. "Alman felsefesi" ya da "Fransız felsefesi" gibi adlar dillere ya da devletlere atıfta bulunur, ama her şeyden önce paylaşılan kavramların ve sorunların farklı biçimlerde belirdiği karmaşık konstelasyonların nitelemesidir bunlar. Belki içeriklerini ancak başka bir dile çevrilmiş halde ortaya çıktıkları anda tamamen geliştirebilmeleri de bu yüzdendir. Belki ancak o zaman asıl yapılarında beliriyorlardır: Kimi tartışmalarda olduğu gibi tahrif edilmiş ya da değişmez bilginin müminlerinde olduğu üzere bağnazlık ve dogmatizm olarak değil, ayırt etme gücünün yenilenmesi olan çeviride gerçekleşen temel içeriklerine geri götürülüşlerinde. Bir felsefenin diğerine çevrilmesi böylece, onu temel içeriğine geri götüren şeyi sürdürür. Ayrımları tekrarlayarak yeniler, günceller. Bir söyleşi yapar, felsefenin şimdiki zamanını yazar. Peki o zaman Fransız perspektifinden Alman felsefesi hakkında konuşmak ne anlama gelir? Öncelikle felsefenin şimdiki zamanını göstermek, meselesini paylaşmak,

paylaşılan kavramlar etrafındaki tartışmada sorunlar geliştirmek anlamına gelir. Felsefenin düşünce bütününü güncellemek anlamına gelir. Böylece söyleşi daima bir hitap, bir praksistir – bir çağrı, bir mektup.

—

metis diyaloglar

Alain Badiou, Jean-Luc Nancy

Alman Felsefesi Üstüne Diyalog

İki filozof arasında hakiki bir tartışma: Alman felsefesinden, yani Kant, Hegel, Marx, Heidegger ve Adorno'dan yola çıkıp hem genel olarak felsefeyi hem de kendi pozisyonlarını tartışıyorlar. Birbirlerine şakacıktan değil gerçekten "vuruyorlar". Jan Völker'in felsefi tartışmanın imkânı ve rolü üstüne düşünen güzel sonsözüyle beraber bu diyalog diğer Metis Diyaloglar'ın bıraktığı yerden birlikte düşünmenin yollarını araştırıyor.

NANCY— Soruların sırasını biraz bozacak olsa bile şu soruyu yöneltmek istiyorum sana: Felsefe neden ortaya çıktı?

BADIOU— Bana mı soruyorsun?

NANCY— Evet evet, sana!

BADIOU— Bana sormakta haklısın, çünkü neden başladığını çok iyi biliyorum. Felsefe ortaya çıktı, çünkü matematik ortaya çıktı.

NANCY— Matematik neden ortaya çıktı?

BADIOU— İşte bunu bilmiyorum. ...

NANCY— ... tek başına Antik Yunan matematiğin, felsefenin ve siyasetin doğuşudur. Fakat bu doğumun olmasının nedeni bir dünyanın değişmiş olması.

BADIOU— Elbette öyle. Fakat bir dünyanın değişmiş olması ile bu dünyanın değişiminin doğasını ayırt edemediğin için olaysal olana dönüyoruz. O anda dünyanın neden değiştiğini ben sana sorayım.

NANCY— Peki. Ben de söyleyeceğim.

BADIOU— Söyleyeceksin öyle mi...

NANCY— Çünkü tanrılar çekip gitti. ...



Metis Diyaloglar
ISBN-13: 978-605-316-110-3

9 786053 161103

Metis Yayınları
www.metiskitap.com