

Badiou'nun “Felsefe Kavgası”: Varlık-Olay-Özne-Hakikat

Hüseyin Etil

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

“Nihai olarak, tek bir sorum var: Bir durum içinde yeni olan nedir? Yegâne felsefi sorum şudur: Durumun dışında veya başka bir yerde değil, durumun içinde yeni olan birşeyi düşünebilir miyiz; yenilik aracılığıyla düşünebilir, onu durumun içinde konu edilebilir miyiz?”

Alain Badiou¹

Özet

Bu yazı çağdaş Fransız filozofu Alain Badiou üzerine odaklanmaktadır. Temel eserlerini 1980 sonrasında vermiş olan Badiou'nun düşüncesi, gerek dünyada yaşanan yeni toplumsal, siyasal gelişmelerle gerekse 1990'lı yılların postmodern gündeminin geri çekilişiyle birlikte entelektüel alanda popülerlik kazandı. Üst-anlatıların bittiği, felsefenin söyleme indirgenildiği ve hakikatin artık mümkün olmadığı iddialarının yaygınlık kazandığı bir atmosfer içinde Badiou, “hakikati” yeniden değerlendirmektedir. Bu temel hedef doğrultusunda; etik-politik düzlemde çok-kültürcü eğilimlere ve kimlik siyasetine, sosyal araştırmalar düzleminde kültürel çalışmalara ve felsefi düzlemde rölativist yaklaşımlara karşı çıkmaktadır. Felsefenin sonunu ilan eden yorumbilimsel, analitik ve postmodern eğilimleri eleştirerek felsefe için

¹ Alain Badiou'dan aktaran Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), s. 224.

yeniden bir varlık çağrısında bulunmaktadır. Ona göre felsefe ölmemiştir. Felsefe kendi hakikat koşullarına bağlı olarak işleyen ayrı bir düzlemdir. Badiou insanın dört hakikat kapasitesine sahip olduğunu düşünür; politika, bilim, sanat ve aşk. Felsefe bu hakikatleri birarada düşünme pratiğidir. “Dil”i model olarak hakikatin sonunu ilan eden yaklaşımları eleştiren Badiou, matematik üzerinden hakikati temellendirmeye girişir. *Varlık ve Olay* isimli temel eserinde ontolojik bir tartışma açmaktadır. Badiou düşüncesinde matematik ontolojidir, felsefe ise meta-ontolojidir. Varlığı varlık olarak düşünmenin adı matematiktir ve özel olarak da “küme teorisi”dir. Ontoloji projesinde Badiou, klasik metafizik bir probleme çözüm aramaktadır: Varlık esas olarak “çok” mudur yoksa “bir” midir? Badiou klasik metafizik problemi *tutarlı çokluk*, *tutarlı çokluk* kavramsallaştırmaları üzerinden çözmeye çalışır. Onun ontoloji projesinin temel amacı varlık olarak varlığı “boşluk” üzerinden düşünmektir ve hedef, varlığın açıklığını (oluş) temellendiren bir ontolojik modeldir. Boşluğa küme teorisinde “boş küme” olarak işaret edilir. Bir olarak sayma (*count as one*) işleminden oluşan tutarlı çokluklar (“birlik”) sürekli olarak içinde boş kümeyi barındırdığı için varlık sonsuz açıklıktır. Boş kümeyle işaret edilen boşluk, ontolojinin sınırını ve onu “olay analizi” izler. Verili durumdan kopuşu ifade eden olay, hakikat sürecinin başlangıcıdır. Buna göre hakikat, olay sonrasında açığa çıkan bir üretim sürecidir. Hakikat sürecini Badiou *karar verilemezlik*, *ayırt-edilemezlik*, *sadakat*, *özne* kavramları üzerinden analiz etmektedir. Yazının temel eksenleri buradan açığa çıkmaktadır; varlık, olay, özne ve hakikat süreçleri. Bu temel eksenler çerçevesinde bu makalede, Badiou tarafından geliştirilen düşüncelerin sistematik bir sunumu gerçekleştirilecektir. Ardından onun düşüncesinin politik sonuçlarına değinilecek ve klasik Marksist çerçeveden hangi noktalarda ayrıştığına işaret edilecektir. Sonuç kısmında ise Gezi sonrasında açığa çıkan tartışmalar gözönüne alınarak Badiou’nun Türkiye’de alımlanmasına dair bir değerlendirme bulunulacak ve bu doğrultuda Gezi’nin Badioucu anlamda bir “olay” olup olmadığı sorunsallaştırılacaktır.

ALAIN BADIOU'NUN KALKIŞ NOKTASI felsefe alanının sonsuz bir kavga alanı olduğu saptamasıdır. Felsefenin kavga alanı olduğu düşüncesi, felsefi alanı rasyonalizm ve ampirizm arasında geçen bir "Kampfplatz" (kavga alanı) olarak niteleyen Kant'a kadar geri götürülebilir. Badiou söz konusu olduğunda ise felsefenin bir savaş meydanı olduğu düşüncesi, hocası Louis Althusser'in en ünlü ve önemli tezlerinden biridir. Althusser, Marksizmin epistemolojik krizlerini çözüme kavuşturmak için felsefeyi Engels'e referansla idealizmle (egemen sınıf) materyalizm (ezilen sınıf) arasında geçen bir sınıf mücadelesi olarak formüleştirmiştir. Kant'ın epistemolojik, Althusser'in politik ve sınıfsal nitelendirmelerini bir yana bırakırsak, Badiou'nun kavganın muhtevasını antropolojik denebilecek bir boyuta taşıdığı ileri sürülebilir. *Sonsuz Düşünce* ve *Etik* kitaplarında tartışmaya açtığı temel önerme, (sonsuz) düşüncenin, insan-hayvanı, insandan ayıran temel bir ayraç olduğudur. Düşüncenin etik alanına yansması olan "hakikatler etiği", felsefe alanında verilen kavganın insan-hayvanı, insandan ayıran bir savaş olduğunu ima etmektedir. Bu kavga, aynı zamanda *hakikat* ile *doksa* arasındaki kavga olarak tezahür eder ki bu argümanın Platoncu bir jestle ileri sürüldüğü aşikârdır. Hakikatların düzenlendiği bir düzlem olarak açılan felsefenin kendisi de, hakikat kırıclarına karşı verilen mücadelenin zeminidir. Felsefe kavga alanı olarak konulduğunda karşımıza yenilgi ve zafer noktalarından söz eden alternatif bir felsefe tarihi kavrayışı çıkar. 1960'lı yılların devrimci atmosferinden sonra gelen 1980'li yılların "gerici" iklimi, başka bir dünyanın mümkün olmadığı zaferini ilan etmişti. Her türlü alanda "son"a gelindiği, muzaffer bir geçit töreni eşliğinde ilan edilmişti. "Fikir" in geri çekilişi sonrasında dile getirilen mülahazalar, Badiou tarafından hiç şüphe yok ki, kanaatlerin hakikat üzerindeki zaferi olarak yorumlanacaktır. Zaferlerden ve yenilgilerden müteşekkil felsefe alanındaki kavganın ebedî olması, herhangi bir "son"dan söz edilmesini imkânsızlaştıran bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçevede Badiou "son" motifi üzerinden gelişen düşünce atmosferini kıyasıya eleştirecek, "sonsuz" üzerinden yapılandırdığı felsefesinde kavganın sonsuzluğunu vurgulayacak ve "başlangıçlar"ın her zaman mümkün olduğunu ortaya koymak amacıyla ontolojik bir tartışma açacaktır. Felsefenin sonunu ilan eden yaklaşımları karşısına alan Badiou, onlarla hesaplaşacak ve felsefe için "manifesto" kaleme alacaktır.

Felsefe İçin Manifesto adlı çalışmasında felsefenin ne olduğunu yeniden ele alarak, felsefenin sonunu ilan eden yeni felsefecilere

meydan okumaktadır. Badiou öncelikli olarak felsefenin sonunun ilan edildiği koşulların analizini yapmak gerektiğini düşünür. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da yönelttiği temel soruyu Badiou felsefeye uyarlamaktadır: Felsefede durum nedir? Felsefenin hastalığının teşhisi, felsefeyi öldüren zihinsel ve maddi koşulların çözümlenmesini gerekli kılmaktadır. Temel eseri *Being and Event*'te (bundan sonra "*Varlık ve Olay*") ortaya koyduğu düşünme tarzını felsefenin kendisine uygulamaktadır. Hasta felsefenin ölüm koşullarının analizi kanaatlerin analizidir ki, bu *felsefenin durumuna* (ontoloji) tekabül etmektedir. Yeni bir felsefenin varlık koşullarının analizi ise hakikatların ilan edilmesidir ki, bu analiz de kendi felsefesinin koşulları olan "olayların" sunulmasına tekabül etmektedir. Felsefenin kendisi yoktan varolmadığı gibi, felsefenin sonunu ilan eden düşünceler de yoktan varolmamıştır. Bu eksen çerçevesinde *koşul analizi* veyahut *üretim koşullarının analizi* merkezî bir plana sahiptir.

Hem *Varlık ve Olay* isimli temel eserindeki, hem de *Felsefe İçin Manifesto* kitabında geliştirmiş olduğu temel düşüncelerin muhtasar bir biçimde sunulduğu *Sonsuz Düşünce* çalışmasında Badiou, felsefenin dört arzusu olduğunu öne sürer: isyan, mantık, evrensellik ve risk.² Varolması için felsefenin sahip olması gereken dört nitelik çağdaş dünyada imkânsızlaşmış gibi durmaktadır. Çağdaş dünya, felsefenin dört arzusunu³ -Früedyen bir jargonla söylersek- "*bastırır*". Liberalizmin zaferinin ilan edildiği kapitalist Batı dünyasındaki "özgür dünya" söylemi isyanı; iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle giderek hâkim olmaya başlayan tutarsız beyanlardan oluşan kesikli, parçacıl, konuşma formu mantığı; şeylerin teknik konfigürasyonunun sayısız dallanıp budaklanmasına dayanan işbölümünün derinleşmesi ve onun sonucu olan uzmanlaşma (ya da parçalanmış dünya tasavvuru) evrenselliği; hayatın güvenlik hesaplarına hasredilmiş yapısını ifade eden güvenlikçi söylem ya da rejim de "riski" bastırmaktadır. Felsefe için bu koşullar isyan yerine itaati, mantık yerine imgesel saçılmayı, evrensellik yerine parçalanmayı, risk yerine hesap-kitap yapmayı salık vermektedir. Bün-

2 Alain Badiou, *Sonsuz Düşünce* (çev. Tuncay Birkan, Işık Ergüden, İstanbul: Metis Yayınları, 2006), s. 12-13.

3 Badiou'nun felsefeyi arzu aksına oturtmasının bir nedeni, felsefenin arzusunun, (felsefe) Nazilerle işbirliği içerisine girdikten sonra yok olduğunu savunan Philippe Lacoue-Labarthe'nin eleştirisinde yatmaktadır. Bkz. Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto* (çev. Nilgün Tural, Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005), s. 134.

yesine iyi gelmeyen maddeleri alan felsefe hiç şüphesiz bedenine zehir almış bir hasta gibi yatalak hâle gelmekte, tüm yaşam enerjisini gitgide yitirmektedir. Bedeninin arzularını tatmin edebilmek için felsefe, bedenine neyin iyi geldiğini, neyin onu hasta ettiğini bilmeli, bunun için yaygın kanaatlerden koparak, kendisini hasta düşüren kuvvetlere karşı savaş açmalıdır. Bu bakımdan felsefenin önündeki görev isyan arzusunu bastıran mal-mülk hükümranlığına, mantık arzusunu bastıran iletişim hükümranlığına, evrensellik arzusunu bastıran teknik-uzmanlaşma hükümranlığına ve son olarak risk arzusunu bastıran güvenlikçi hükümranlığa karşı savaş açmaktır. Badiou hakikati bastıran kültüre karşı sanatı, yönetime karşı politikayı, teknolojiye karşı bilimi, cinselliğe karşı aşkı savunan yeni bir felsefe yaklaşımı geliştirmenin kavgasını vermektedir.

Felsefenin arzusunu bastıran maddi dünyanın analizinden sonra Badiou, çağdaş felsefenin durumunun analizine geçer. Çağdaş felsefede üç ayrı coğrafyaya tekabül eden üç ana felsefi eğilimden söz etmektedir; mekânsal ifadesini Almanya'da bulan yorumbilimsel yönelim; coğrafi olarak Anglo-Sakson dünyaya yerleşmiş olan analitik yönelim ve son olarak Fransa topraklarında yeşermiş postmodern yönelim. Temel kavram olarak "yorum"u kabul eden ilk yönelim, felsefeye, verili metinde gizli, örtülü, kapalı anlamı açığa çıkartma görevini vermektedir. Yorum-bilimsel yönelimdeki düşünme yöntemi "açıklık-kapalılık"tır. Viyana Çevresi'nin temsil ettiği analitik yönelimin ise temel kavramı *kuraldır* ve felsefeye biçtiği görev, anlamlı olanla olmayanı ayırarak *kuralların* üretilmesidir. Badiou'nun da içinde yer aldığı zaman ve uzamda gelişip serpilmiş üçüncü eğilim ise anlam çoğulluğu perspektifini savunur. Tarihsel ilerleme, rasyonalite, evrensellik, insanlık, devrim, bilim gibi modernliğin temel ideallerinin yapı-sökümünün hedeflendiği postmodern yönelimde, yapıların, kuralların, bütünlüklerin istikrarsızlaştırılması hedeflenmektedir.⁴ Böylesi bir konjonktürde Badiou "Fikir" in (İdea) inkârına dayanan postmodern eğilimi "modern sofistler" olarak adlandırıp, kendisini hakikatin savunucusu olarak Platoncu ilan eder. "Hakikat" ona göre insanın sahip olduğu çok temel bir kapasite olduğu için postmodern yönelime karşı hakikat savunulmalıdır. Üçüncü eğilim Badiou'nun düşüncesinin biçimlendiği uğraktır. Bu açıdan Badiou'nun düşüncesi amansız bir postmodernlik eleştirisinin yapıldığı bir noktada durmaktadır. Onun düşüncesi kendi döneminin postmodern ve postyapısalcı

4 Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 14-15.

yönelimine (çağcıl sofist dogmalara), “yeni Heideggerciler” dediği Levinas, Nancy, Derrida gibi isimlere, “yeni filozoflar” olarak andığı kültürel çalışmacılara, farklılıkçılara ve tikelcilere, “modern sofistler” dediği Nietzsche, Wittgenstein, Lyotard’a (“bizim Gorgias”larımız der Badiou) karşı bir yanıt olarak sunulur.⁵

Çağdaş felsefenin evrensel ölçekte etkili yönelimlerini saptadıktan sonra Badiou, her üç eğilimde de ortak, ilk ikisi olumsuz, sonuncusu olumlu olan üç özellikten söz etmektedir; i) son motifi, ii) hakikatin terki ve iii) dil merkezlilik. Üç felsefi yönelimin *modus operandisi* bir şeylerin sonunun geldiğini ilan etmektir. Heidegger Platon’dan günümüze uzanan varlık ve düşünce hakkında bir “felsefi çağ” kastederek metafiziğin sonunu ilan etmekte; Carnap metafiziğin kuralsız ve anlamsız cümlelerden oluştuğunu iddia ederek her türlü metafiziği anlamsız bulup reddetmekte; Lyotard ise metafizik gelenekle bağdaştırılan büyük harfli Özne ve Tarih konfigürasyonlarını “büyük anlatı” olarak kategorikleştirip sonunu ilan etmektedir.⁶ Her üç eğilimdeki olumlu yön ise dil meselesine ağırlık vermeleridir. “Bu yüzyılın felsefesi,” der Badiou, “öncelikle dil hakkında, dilin yapabilecekleri, kuralları hakkında derin bir

5 Badiou açısından felsefe tarihi “filozof” ile “sofist” arasındaki mücadelenin tarihidir. “Hakikat” kategorisini sofizmin söylemler heterojenliğine ve dilsel stratejilerine karşı savunmaktadır. Çağdaş sofist karakteri Badiou şöyle konuşturur: “Sofist der ki, hiçbir hakikat yoktur, yalnızca söyleme teknikleri ve söze-dökme yerleri vardır. (...) Sofist der ki, bir dil oyunları çokçeşitliliği vardır, adlar çoğulluğu ve heterojenliği vardır. (...) Sofist der ki, varlık olmak bakımından varlık kavramlaştırılmaz ve düşünülemez.” (Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, s. 129-30.) Hakikat kategorisi yerine *kural, anlam ve yorum* kavramlarını geçiren modern sofistlerin en temel figürü olarak Wittgenstein’i görmektedir. Felsefesini “konuşma” ile “sessizlik” arasında kuran Wittgenstein’in *Tractatus*’unun son cümlesi “İnsan sözünü edemeyeceği şey hakkında suskun kalmak zorunda” tezine Badiou şiddetle itiraz etmektedir: Oysaki felsefe yalnızca şunu savunmak için var: İnsanın sözünü edemeyeceği şey tam da felsefenin söylemeye kalkıştığı şeydir. Bkz. Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, s. 110.

6 Felsefenin ve metafiziğin sonu teması modern düşünürlere kadar geri götürülebilir. “Hegel’e göre felsefenin sonu gelmiştir, çünkü felsefe mutlak bilginin/bilmenin ne olduğunu anlamaya muktedirdir artık. Marx için, dünyanın yorumu olarak felsefenin yerine, bu aynı dünyanın somut dönüşümleri konulabilir. Nietzsche’ye göre eski felsefenin temsil ettiği olumsuz soyutlama, var olan her şeye koca bir ‘Evet’ olan hakiki yaşamsal bir olumlamayı özgürleştirmek üzere yok edilmelidir. Ve analitik akım içinse, arı anlamsız metafizik cümleler, modern mantığın paradigması altında, açık önermeler ve argümanlar lehine yapı sökümü uğratılmalıdır. (...) Felsefe değil, ama ‘düşünce’, felsefe değil de ‘yaşamsal güç’, felsefe değil, ‘ussal yeni bir dil’ ...” Bkz. Alain Badiou, *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki* (çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2011), s. 18-19.

düşünme olmuştur. (...) Yorum-bilgisel yönelim, belli bir anlamda, her zaman konuşma edimlerinin yorumlanmasından ibarettir; analitik yönelim sözcükler ile onları yönlendiren kurallar arasındaki karşılaşmadan ibarettir; post-modern yönelim ise homojenliğin gıyabında cümleler, parçalar ve söylem biçimleri çokluğu fikrini öne çıkarır. Yani dil zamanımızın büyük aşkını/transdantali olup çıkmıştır.”⁷

Felsefenin arzuları göz önüne alındığında yukarıda zikredilen üç eğilim yeni bir hakikat felsefesi ihtiyacına cevap verebilir mi? Badiou açısından bu üç eğilim felsefenin arzularını gerçekleştiremez; “son teması” yeniden başlangıcı imkânsızlaştırır; “dil merkezlilik”, “Ne kadar cemaat varsa o kadar dil vardır” argümanına yol açtığından evrensellik ve logos arzusunu imkânsızlaştırır; “hakikatin terki” ise isyan ve risk arzularını imkânsızlaştırır. İlk etapta Badiou düşüncesinin karamsar bir atmosfer çizdiği düşünülebilir. Ancak onun düşüncesi son derece ümitvar bir tabloyu ortaya çıkarmak arzusunda. Ona göre felsefenin arzusu ile dünyanın felsefeden talep ettiği şey çakışmaktadır; beşerî bilimlerin istatistikleşmesi, büyük kolektif girişimlerin çöküşü, partikularizmin yükselişi ve dünyanın istikrarsız yapısı, dünyanın felsefeden yeni bir felsefe talep ettiğinin işaretleridir; “dünya bizden bir tekillik felsefesi, bir çağdaş rasyonalite felsefesi ve bir olay felsefesi istiyor (...) Felsefe hasta, ölüyor olabilir, ama dünyanın (...) felsefeye ‘Ayağa kalk ve yürü!’ dediğinden eminim”.⁸ Badiou'nun düşüncesinin bu anlamda, dünyanın felsefeye yaptığı çağrıya uymanın ötesinde bir anlamı yoktur. *Felsefe İçin Manifesto* kitabının anlam kazandığı bağlam burasıdır. “Manifesto” kelime olarak manzara anının parçalanması, alışılmadık bir şeyin ortaya çıkması anlamına gelir. Kavramsal bir veçhete büründüğünde “manifesto”, kendi varlığımızı, varoluşumuzu ilan etmek, durumda tanıdık olduğumuz şeyden farklı bir şeyin ortaya çıkmasıdır. Bu çerçevede felsefe için manifesto, *felsefenin varlık ilanından* öte bir şey değildir; *felsefenin sonunun gelmediğini ilan etmek*. Yapılması gerekli şey, Descartes'in yaptığına benzer biçimde *varlık, özne* ve *hakikat* kavramlarını modern bir konfigürasyon içerisinde yeniden düşünmektir.

Felsefenin hastalandığı maddi ve söylemsel koşulları analiz ettikten sonra Badiou, felsefenin varlık koşullarına yönelecektir.

7 Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 16-17.

8 Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 25.

Yeni bir hakikat felsefesi geliştirmek isteyen Badiou için felsefe bir hakikat üretim zemini değildir. Badiou düşüncesinin diğer felsefi yaklaşımlardan ayrıldığı ve özgünlüğünü kazandığı yer burasıdır. Badiou için filozof ne hakikat üretir ne de hakikat vaz' eder. Felsefe birtakım koşullara bağlanır ki, Badiou'nun özel terminolojisinde buna "felsefenin türeyimsel koşulları" (*generic conditions*) veyahut "hakikat usulleri" (*truth procedures*) olarak işaret edilir.⁹ Badiou'nun belirttiği dört hakikat usulü (insanın dört hakikat üretme kapasitesi) söz konusudur; *bilim, politika, sanat ve aşk*.¹⁰ Felsefe konusunda Badiou, esasen Hegelci argümanı tekrarlar; felsefe, felsefe olmayan olup bittikten sonra gelir.¹¹ "Ona göre felsefe bilgelik kuşudur ve bilgelik kuşu baykuştur. Felsefe bilginin, deneyimlerin, gerçek yaşamın gününden sonra, gecenin başlangıcında gelen

9 Birçok bakımdan kendisini Platoncu ilan eden Badiou, felsefenin koşulları düşüncesinin temel arketipi olarak yine Platon'un düşüncesini gösterir. Ona göre Platon felsefesi dört hakikat düzleminin bir arada varoluşundan öte bir anlam ifade etmez. Platon insanın dört hakikat üretme kapasitesi olan bilim, sanat, politika ve aşk üzerine düşünen ilk filozoftur. Badiou kendisinin Platon'da bulduğu üç şeyin şunlar olduğunu belirtmektedir: i) felsefenin koşullarının keskin farkındalığı, ii) hakikat kategorisi olmadan bir yere varılamayacağı ve iii) idelerin aşkınlığında ziyade "Düşünme nedir?" sorusuyla ilgilenen Platoncu düşünce. Bkz. Alain Badiou, *Etik* (çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006), s. 117-118. Platoncu jestini Badiou, "matematığın ontoloji olduğu" argümanında da sürdürecektir.

10 Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, s. 23. Badiou'nun okumasında felsefe ne teorik ne de pratik bir bilgidir: "O, bir öznenin/konunun (*suje*) doğrudan dönüşümünden ibarettir; varoluşun bir tümenden altüst oluşu, bir çeşit kökten değişimdir. Ve sonuç itibarıyla, dine çok yakındır, her ne kadar araçları salt ussal olsa da; aşka/sevgiye çok yakındır, ama arzunun şiddetli dayanağına da sahip değildir; politik bağlanmaya çok yakındır, ama merkezîleşmiş bir örgütlenmenin zorlayıcılığı olmaksızın; sanatsal yaratıma çok yakındır; ama sanatın duyuşsal araçlarına sahip değildir; bilimsel bilgiye çok yakındır; ama matematiğin biçimciliği ya da fiziğin deneysel ve teknik araçları olmaksızın." Bkz. Badiou, *Felsefe ve Siyaset Arasındaki Gizemli İlişki*, s. 21-22.

11 Hegel'in yanında ismini mutlaka zikretmemiz gereken isim kuşkusuz Louis Althusser'dir. Althusser'den oldukça etkilenmiş bir isim olan Badiou'nun pek çok yaklaşımında Althusser'in izi ayırddedilebilir; i) felsefenin teorik-pratik/düşüncenin düşüncesi olması, ii) bilim ile temsiller sistemi olan ideoloji arasında varsayılan epistemolojik "kopuş" fikri, iii) teorinin sınıf mücadelesi alanı olması (Bu argüman Mao'nun teori kavramsallaştırmasından kaynaklanır), iv) felsefenin bilimleri takip etmesi, v) hakikat alanlarının "kıtalar" olarak ayrılması, vi) bilimsel hakikatin üretilmesi, vii) tarihi kitlelerin yaptığı argümanı ve viii) felsefenin bilimlerin sahip olduğu gibi "nesne"ye sahip olmaması.

bir disiplindir."¹² Badiou'ya göre felsefe yaratıcı deneyimler (hakikat usullerinden gelecek olan hakikatler) şafağında doğmaktadır.

Felsefeye biçtiği rol ise türeyimsel usüllerce üretilen hakikatlerin beraber nasıl mümkün kılınacağına ilişkin bir düzlem inşa etmektir. Kendi ifadesiyle felsefe, "düşünce, düşünceyi koşullandıran usullerin (*procedures*) birlikte mümkün olabilirlik (*composable*) niteliğini ele alır. Hiçbir hakikat üretmez, bir hakikatler alanına sahiptir (...) felsefeciler, bilimin, sanatın, politikanın ve aşkın (ya da İkinci olaysal statüsünün) çağsal konumlanmasını hep 'birlikte' düşünmeyi, onları tek bir düşünce pratiğinde düzenlemeyi amaçlar"¹³ Badiou'da felsefe, farklı hakikat alanlarının bir arada mümkün olabilirliliğinin düşünüldüğü kavramsal bir "bölge"dir. Türdeş olmayan yerel figürlerde üretilen hakikatler, felsefe aygıtıyla evrenselliğin boş uzamına taşınır ve bu işlemle hakikatın *göreliliği* düşüncesinden *sonsuzluğu* düşüncesine bir sıçrama gerçekleştirilerek postmodern literatürle ciddi bir hesaplaşma içine girilir. Felsefe *hakikat* (aşkın bir norm) üretmez, üretilen *hakikatleri* (üretim olarak hakikatler) bağlamlaştırır.

Felsefenin mümkün olabilmesi için dört hakikat koşulundan her biri eksiksiz olarak varolmalıdır. Ancak modernite sürecinde ona göre felsefe, bu alanlardan ayrı bir alan olarak ortaya çıkamamış, "sanat felsefesi, siyaset felsefesi, bilim felsefesi" gibi koşullarından birine dikişlenmiştir (*suture*). "Felsefenin sonu" söylemine tam da bu söz konusu dikişlemeler neden olmaktadır. Bu nedenle felsefe kendi varlık koşullarını kaybetmiştir ve kendi üretim koşullarının üzerine yeniden dönmek zorundadır. Badiou, felsefenin sonunu ilan eden felsefi argümanların sadece 20. yüzyıl çağdaş felsefesiyle alakasını kurmamakta, analizini daha derinleştirerek modernlikle ilgisine dikkat çekmektedir. Felsefenin ayrı bir düzlem olarak açılmayıp koşullarından bir veya ikisine dikişlenmesi felsefe için "felaket" (*disaster*) olarak değerlendirilir. Buna göre felsefe modernitenin ilk evrelerinde Galileocu devrimle bilimin, Fransız Devrimi ile siyasetin, Nietzsche ve Heidegger ("şairler çağı" dediği dönem) ile sanatın/şiirin koşullarına dikişlenerek kendi koşullarına bağlanmıştır. Felsefe ayrı bir düzlem olarak açılarak kendi varlık ilanında bulunmalı, dikişlerini patlatmalıdır. Felsefe bunu gerçekleştirebilecek olaylara sahiptir ki şimdiye kadar felsefenin ölüm koşulların-

12 Badiou, *Felsefe ile Siyaset Arasındaki Gizemli İlişki*, s. 16.

13 Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, s. 26.

dan söz ettik, şimdi ise Badiou için felsefesinin dört meşru zemininden söz etmek gerekmektedir.

Kendisinin tanık olduğu dört olay, felsefesinin hakikat koşullarını vermektedir; Cantor-Gödel-Cohen'in matematik alanında geliştirdikleri "çokluk" teorisi bilim alanında, "Kültür Devrimi" ve "Mayıs 68" politika alanında, Celan'ın şiirleri sanat alanında ve Lacan'ın aşk üzerine söyledikleri aşk alanındaki hakikatlerdir ve Badiou kendi felsefesinde bunları düzenlemektedir: "Böylece benim yapıtım, örneğin, yeni bir sonsuz kavramına bağlıdır, ama aynı zamanda devrimci politikanın yeni biçimlerine, Mallarmé'nin, Rimbaud'un, Pessoa'nın, Mandelstam'ın ya da Wallace Stevens'in büyük şiirlerine, Samuel Beckett'in düz yazısına, ve psikanaliz bağlamında ortaya çıkmış olan yeni aşk biçimlerine (...) bağlıdır."¹⁴ Kendi felsefesinin beslendiği diğer kaynaklar ise Heidegger düşüncesi, matematiksel mantık, bilimsel rasyonalizm ve post-kartezyen pratik öznedir (Marx, Lenin, Freud, Lacan). Badiou bu yaklaşımlara çarpazlama (*diagonal*) bir müdahalede bulunarak onlardan beslenir; "Felsefe ontolojiyle ilgilenmelidir" noktasında Heidegger'le, matematik, mantık vurgusuyla Frege-Cantor çizgisiyle, yeni bir özne düşünmek gerektiği konusunda post-kartezyen düşünürlerle ilişki içine girerek kendi felsefi sistemini kurmaktadır.¹⁵ Badiou için koşullar kümesinde meydana gelen gelişmeler göstermektedir ki, felsefe için baykuşun kanatlarını açabileceği ufuklarda *akşam* olmaktadır.

Felsefenin, birbiriyle türdeş olmayan ve aralarındaki ilişkinin hiyerarşik değil yatay olduğu farklı hakikat usullerine/koşullarına

14 Badiou, *Felsefe ve Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, s. 15

15 Alain Badiou, *Being and Event* (İng. çev. Oliver Feltham, London-New York: Continuum, 2005), s. 2. Badiou'nun Heidegger ve Lukacs çizgisinden öğrendiği önemli bir düşünme tarzı, nesneye bağımlı olmayan düşünme kipidir. Lukacs'ın "şeyleşme" analizi üzerinden ortaya koyduğu sonuçlardan belki de en önemlisi doğa bilimlerinden kültür bilimlerine bilgi alanının her düzleminin "şeyleştiği" tespittir. Bu nedenle "şey" olmadan "düşünmek" dönemin önemli yaklaşımlarından biridir ve bu, hakikati, nesne olmadan yalnızca özne üzerinden düşünmeye çalışan Badiou düşüncesi için hazırlayıcı bir iklimi yaratmıştır. Bunun yanında Badiou, öznelliğe düşmeden nesneyi savunmak gerektiğini savunur. Heidegger'den farklı olarak Badiou (çünkü ona göre Heidegger varlığı düşünmek için öznenen vazgeçiyor) varlığı düşünmek için öznenen vazgeçmek zorunda olmadığını ileri sürerek öznelikle özne arasına hayati bir sınır çizgisi çekmektedir. Bu iki tarzı *Varlık ve Olay* adlı çalışmasında ayrı ayrı çözümleyerek iki yaklaşımı da düşünmeye ehil bir felsefi yaklaşım geliştirebilmiştir.

bağlanması gerektiğini belirttikten sonra "hakikat" kategorisinin ne olduğu tartışılmalıdır. Felsefenin varlık koşullarını araştıran Badiou, hakikat kategorisini "yeni bir olayın" ortaya çıkmasına bağlar. Verili olan bilgi düzeninden âni bir alt-üst oluşla (olay) başlayan hakikat üretim sürecini anlamlandırabilmek için Badiou'nun ontolojisine, *Varlık ve Olay*'ın analizine yakından bakmak gerekmektedir.¹⁶ Öncelikle Badiou için *matematik ontolojidir*.¹⁷ Başka bir anlatımla ifade edecek olursak, varlığı, varlık olarak düşünmenin adı matematiktir, özel olarak da "küme teorisi"dir. Heidegger'in savunduğunun aksine varlık şiirle (poetik ontoloji) değil, ancak matematikle ifade edilebilir. Badiou "Varlık matematikselidir" demektedir, "Matematik ontolojidir" demektedir. Bu iddia *dünyaya* ait bir tez olmayıp varlığın ifade edileceği "söyleme" (*discourse*) dair bir tezdur. "Matematik ontolojidir" tezini savunmasının önemli bir nedeni, varlığın ancak "aksiyomatik" açıdan düşünülebileceğidir. Ancak aksiyomatik bir kararla varlığın düşünülebileceğini öne süren Badiou için en uygun araç, aksiyomatik bir karaktere sahip olan küme teorisidir. İkinci bir neden, Badiou'nun partikülarizm eleştirisi ve partikülarizmin çağdaş felsefenin durumunda betimlenirken sözünü ettiği "dil merkezlilik"le olan rabitasıdır. Dil merkezli çağdaş felsefe hakikat sorununu anlam sorununa dönüştürerek kendisini partikülarizm sahasına (bu ister "bilim dili" olsun, isterse "yunan dili") hapsedmiştir. Dilin ölçü olarak alınması felsefeyi tikellikler sahasına hapsedmesine karşın, matematiğin partiküler olana kayıtsızlığı felsefenin ihtiyaç duyduğu *sabit ve değişmez noktayı* verecek yegâne uygun zemine işaret eder. Diğer bir neden ise, yapılaşan dilin olaysal kırılmalara dönük kayıtsızlığıdır. Buna karşın küme teorisi, verili düzende ortaya çıkacak kırılmalara, kopma-

16 Parmenides'ten Lacan'a, Platon'dan Cantor'a uzanan, Batı düşünce tarihi içerisindeki neredeyse tüm isimleri kateden *Varlık ve Olay* isimli çalışma, Kartezyen "meditasyonlar" biçiminde yazılmış 37 meditasyondan oluşmaktadır. Badiou'nun kompleks çalışmasının omurgası, kendisinin çıkarttığı şekliyle şöyledir: i) Meditasyon 1-6, Varlık: çokluk ve boşluk ya da Plato/Cantor; ii) Meditasyon 7-10, Varlık: aşırılık (*excess*), durumun statüsü; bir/çok, bütün/parça; iii) Meditasyon 11-15, Varlık: doğa ve sonsuzluk ya da Heidegger/Galileo; iv) Meditasyon 16-19, Olay: tarih ve aşırı-bir (*ultra-one*); varlık olarak varlık olmayan; v) Meditasyon 20-25, Olay: müdahale ve sadakat; Pascal/seçim aksiyomu ve Hölderlin/tümdengelim; vi) Meditasyon 26-30, Nicelik ve Bilgi: farkedilebilirlik ya da inşaedilebilirlik; Leibniz/Gödel; vii) Meditasyon 31-34, Generik: farkedilemezlik ve hakikat; Cohen ve viii) Meditasyon 34-37, Zorlama: hakikat ve özne; Lacan'ın ötesinde. Bkz. *Badiou, Being and Event*, s. 17.

17 Badiou, *Being and Event*, s. 4.

lara işaret edebildiği için Badiou açısından önemli addedilir. Son olarak işaret etmemiz gereken önemli bir nokta ise şudur: Badiou düşüncesinde matematik ontolojidir, *felsefe ise meta-ontolojidir*. *Varlık ve Olay*'da Badiou'nun yaptığı çalışma, ontoloji çalışması değil, meta-ontolojidir, yani felsefedir. Kitabın temel amacı sadece, matematiğin ontoloji olduğunu göstermek değil, varlık olarak varlık olmayan şeyin, hakikat-özne kategorileri üzerinden varlığı nasıl örgütlediğini göstermektir.

Hakikat sürecini olay-sonrası (*post-eventual*) başlayan bir süreç olarak gören Badiou “olay felsefesini” geliştirebilmek için ontolojik bir tartışma açmaktadır. Şimdi, geldiğimiz bu noktada Badiou'nun *Varlık ve Olay* kavramlarına açıklık getirebiliriz. Badiou'nun ontoloji programı olan *Varlık ve Olay* iki düzleme ayrılmıştır: Varlık olarak varlığın düşünüldüğü düzlem olan “Varlık Analitiği” ve Varlık olarak varlık olmayan “olay”ın düşünüldüğü düzlem olan “Olay Analitiği”. Bu formülasyonda varlık olarak varlığın düşünüldüğü “ontoloji”nin sınırında “olay” analitiği başlamaktadır. Daha ilk elden belirtmek gerekmektedir ki Badiou'nun ontolojisi “olay ontolojisi” değildir, olaya işaret eden bir ontolojidir. Ontoloji tutarsız çokluğun teorisidir.¹⁸ *Varlık* hakkındaki en temel tezi “Varlık bir değildir”dir: *Bir yoktur*.¹⁹ Varlık, saf ve tutarsız çokluktur (*pure and inconsistent multiplicity*). Saf ve tutarsız çokluk olarak varlık (Bir'siz çokluk), *bir olarak sayma (count as one) işlemiyle* tutarlı çokluk (*consistent multiplicity*) hâlini alır.²⁰ Bir olarak sayma iş-

18 Badiou, *Being and Event*, s. 28.

19 Bir'in olmadığını iddia eden Badiou, tutarsız çokluğun bir olarak sayım işlemiyle tutarlı hâle gelmesine “birlik” demektedir: *Bir yoktur, Birlik vardır* (Badiou, *Being and Event*, s. 23). Bir'in olabilmesinin koşulu tutarsız çokluğun onu öncelemesidir. Badiou'nun bu temel tezle çözmeye çalıştığı problem, “varlık bir”dir diyen Parmenides ile “Varlık çokluktur” diyen Herakleitos arasındaki sorundur, ki bu sorunu “çokluk Platonculuğu” dediği tavırla çözüme kavuşturduğunu düşünmektedir. Döneminin Fransız düşüncesinin de temel bir tartışma konusu olan “Farklılık varlıkla birlikte nasıl bulunur?” sorusunu çözüme kavuşturmak istemektedir. Ortaya attığı sorun şudur: “Birliğin” formları olmadan saf maddeyi nasıl düşünebiliriz? Bu metafizik sorunsal etrafında Badiou, aşkın olmayan “birlik” düşüncesinin veyahut varlığı bire indirgemeyecek, aynı zamanda onto-teolojik de olmayacak bir düşünme kipinin en iyi olanağını küme teorisinde bulur.

20 Saf ve tutarsız çokluk tanımlanmadan işleme tâbi tutulabilmelidir. Hem nesnesi olmayacak hem de tanımlayıcı olmayacak bir düşünüş tarzı ancak “aksiyomatik” olabilir. *Sunumun sunumu* olan ontolojiyi (Badiou, *Being and Event*, s. 56) ancak bir aksiyomatik sistem yapılandırabilir. Varlık olarak varlık ancak aksiyomatik açıdan düşünülebilir. Aksi hâlde metafizik temel- ➔

leminden (*operation*) önce "bir" (*one*) yoktur. Bu bakımdan çokluk ikiye ayrılmaktadır; tutarsız çokluk ve tutarlı çokluk. Tutarsız çokluğun sunumuyla (*presentation*) tutarsız çokluk tutarlı çokluk formunu alır ve Badiou bunu "durum" olarak adlandırır. "Durum" (*situation*), saf ve tutarsız çokluğun, *bir olarak sayma* işlemiyle tutarlı çokluk hâlini alışdır. Başka bir ifadeyle herhangi bir sunulmuş çokluk bir durumdur. Saf tutarsız çokluğun bir olarak sayılma işlemiyle yapılandırılmış çokluğa 'durum' denildiği gibi "yapı" da denilmektedir.²¹

Saf ve tutarsız çokluğun kavranılabilmesi için sayılmak zorunda olduğu belirtilmektedir ki sayım ve sunum işlemi ontoloji açısından kaçınılmazdır. Saf ve tutarsız çokluk, sayma işlemiyle tutarlılaştırılırken, sayma işleminin bir-leştirici yasasından kaçan çokluk söz konusudur. Başka bir deyişle, sunum işleminden kaçan bir "boşluk" söz konusudur ve bu nedenle mutlak bir tutarlılaştırma mümkün değildir. Badiou tutarlı çokluğun zeminine yerleştirdiği boşluğa (*void*) küme teorisinden hareketle "boş küme" demektedir. "Boş küme, kendisine ait hiçbir elemanı olmayan, bu anlamda niteliklendirilemez olan, fakat her kümenin alt-kümesi olarak varolan, evrensel bir kümedir. Dolayısıyla boşluk veya boş küme (...) bir olarak sayma işlemiyle kümeleştirilen veya tutarlı hâle getirilen çokluğun, küme veya 'durum' içinde kavranıp tanımlanamaz özellik gösteren parçasıdır. Öyleyse boşluk, saf, tutarsız çokluğun *durum içindeki* adıdır; durumun gözünden bakıldığında ancak 'boşluk' veya 'hiçlik' olarak anlaşılabilen -ama varolan- saf ve tutarsız çokluktur. (...) *Boşluk, ilk çokluktur.* (...) Varlık olarak varlığın uygun adı -tutarsız çokluk olarak- boşluk'tur."²² Boşluğun kendinden başka hiçbir göndergesi olmadığı için simgeselleştirilemez, adlandırılmaz ve doldurulamazdır. Çünkü boşluğun aksiyomatik tanımı boş kümenin tanımıdır: Hiçbir elemanı olmayan kümeye "boş küme" denir. Her kümenin alt kümesinde boş küme vardır. Aynı zamanda boş küme, kendisinin alt kümesidir. Bu bakımdan evrensel ve tekildir.²³

Biraz daha netleştirmek adına, ontoloji faslında sözünü ettiğimiz savları yeniden ifade edersek; Badiou için her çokluğun temeli boş-

lendirme sorunu sonsuza kadar gideceğinden "başlangıç" sorunu çözülemeyecektir.

21 Badiou, *Being and Event*, s. 24-25.

22 Türk, s. 243.

23 Badiou, *Being and Event*, s. 86.

luktur. Çokluğun temelinde ise bütün çoklukları toplayacak “bir” yoktur (*there is not a set of all sets*). Çünkü her çokluk, çokluğun çokluğudur. Saf ve tutarsız varlık geri çekilir, ulaşılamaz, bir olarak sayılamaz, birleştirilemez. Bir yoktur, “bir” sürecin sonucudur ve “bir”in maddesi tutarsız çokluktur. Çokluğun arkasında gizli bir töz ya da “Tanrı” yoktur. Varlık saf ve tutarsız çokluk olduğundan her şey “bir çokluk” olarak sunulur. Varlık (*being*) tutarsız saf çokluktur, buna karşın “şeyler” (*present*) ise “bir çokluk”tur. Durumlar tutarsız çokluğun yapılanmış bir sunumundan oluşur. Tutarsız çokluğun derlenip toplanıp bir olarak sunulmasına karşın, saf varlık kendi sunumuna her zaman kayıtsızdır. Boşluk ise yukarıda belirttiğimiz gibi ‘durum’daki tutarsız çokluğun adıdır. Bu bakımdan ontoloji boşluğa ihtiyaç duymaktadır. Boşluk varlığın eksiltici eklentisidir (*subtractive suture to being*).²⁴ Badiou’nun ontolojisi, çıkarımsal/eksiltici bir ontolojidir.²⁵ Boşluk, “bir”den eksiltmenin durum içindeki adıdır.

Sayma işleminden kaçan “boşluk”un, tutarlı çokluğun tutarlılığını ve birliğini istikrarsızlaştırıcı bir unsur olması varlığı, yapıyı, ikinci bir sayma işlemine zorlamaktadır. Yukarıda, saf ve tutarsız çokluğun birincil sayma işlemiyle sunulduğunu (*presentation*) ve ortaya çıkan sonucun durum (şeylerin hâli) veyahut yapı olduğunu belirtmiştik. Küme teorisi terminolojisiyle ilk sayım “ait olma” (*belong to*) üreten aidiyet işlemidir. Varolan ama ait olmayan unsur olan boş küme ise ikinci bir sayımla kapsanmaya (*inclusion*) çalışılır. Kümenin alt kümeleri üzerinden gerçekleştirilen ikinci sayım işlemi Badiou “temsil (*representation*)” olarak adlandırır. Alt kümeler düzeyinde varolan farklı dizilimler ve gruplandırmalar, boşluğun yarattığı *tehdit* nedeniyle, ikinci “bir olarak sayma” işlemiyle tutarlılaştırılmalıdır. Birinci sayımın sonucunda ortaya çıkan sonuçları durum/sunum/yapı olarak adlandırmakta iken, ikinci sayım sonunda elde edilen sonuçları durumun statüsü/temsil/üst-yapı şeklinde isimlendirmektedir. Badiou için durumun (*sta-*

24 Badiou, *Being and Event*, s. 66.

25 “Felsefenin hakikatleri ‘duyudan’ (veya ‘anlamdan’) kapıp kavramasını sağlayan çıkartımsal (*subtractive*) işlemler dört kiple bağıntılıdır: olayla bağıntılı karar-verilemeyen (Bir hakikat var değildir, olur); özgürlükle bağıntılı seçik-kılınamayan (Bir hakikat patikası kısıtlı değil, fakat tehlikelidir); varlıkla bağıntılı türeyimsel (*generic*) (Bir hakikatin varlığı, bilgide her yüklem-den çıkartılan (*subtracted*) sonsuz bir kümedir); İyi ile bağıntılı adlandırlamayan (Bir adlandırlamayanı adlandırmaya zorlamak felaket doğurur).” Bkz. Badiou, *Felsefe için Manifesto*, s. 139-40.

te) statüsü devlettir (*State*). Devlet, durumun içerdiği parçalardan bir-oluşturmayla çalışır. Bu anlamda devlet, yapılandırılmış yapı üzerinde bir meta-yapıdır. "Statü" durumun içerdiği boşluğa tepkiden başka bir şey değildir. Devlet kümenin parçaları (*part*) olan alt-kümeler üzerinden işlediğinden devlet (*part-icular*) ile evrensel arasında zorunlu olarak bir çelişki bulunmaktadır.²⁶ Evrenselin tekillik üzerinden düşünülebilir olması hakikatin tanım gereği devlet alanının dışında konumlandırıldığı anlamına gelir.²⁷

"Küme teorisinde, bir küme ile elemanları arasındaki ilişki basitçe, 'üyelik' veya 'aidiyet' (*belonging*) ilişkisidir; kümenin (veya durumun) içindekiler 'üye' olarak adlandırılır. Her bir kümeden, bir de 'kuvvet kümesi' denilen 'alt-kümelerin kümesi' diyebileceğimiz ikinci bir küme üretilir; bu ikinci küme, her bir elemanı gruplar hâlinde sayar ve elemanlar arasında çıkan değişik kombinasyonların her biri 'alt-küme' olarak adlandırılır. İkinci ('kuvvet') kümesinin her bir alt-küme ile ilişkisi bir 'kapsama' veya 'içerme' (*inclusion*) ilişkisidir. Badiou'nun terminolojisinde, ilk küme 'durum/yapı', ikinci küme 'üst-yapı' adını alır. Üyeler, bir durum içinde *mevcut* bulunurken (*presented*), üst-yapı içinde temsil edilirler (*re-present*)."²⁸ Devletin alt-kümelerle girdiği ilişki "temsil" ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özetlersek; bir yanda duruma ait işlemler; sunum, bir-olarak sayma, yapı, ait olma ve üyesi olma; diğer yanda durumun statüsünde ise; temsil, sayımın sayımı, meta-yapı, kapsama, altküme, parçalar yer alır.²⁹

İkinci sayım işleminde, ilk işlemde sayılan belli üyeler, birden çok sayıma tâbi tutulurlar ki bu onların temsiliyet bakımından avantajlı oluşlarına işaret etmektedir. Tam da geldiğimiz aşamada *normal*, *fazlalık* ve *tekil* kavramlarına değinmek gerekmektedir. Basit bir biçimde söylersek, Badiou *normal* kavramını hem sunulan (birinci sayım) hem de temsil edilen (ikinci sayım) öğeler için; *fazlalık* terimini temsil edilen (ikinci sayım) ama sunulmayan (birinci sayım) öğeler için; *tekil* (*singular*) terimini ise sunulan fakat temsil edil-

26 Badiou, *Being and Event*, s. 93-96.

27 Badiou tekili (*singular*) evrensel olana değil, tikel (partiküler) olana karşı tanımlamaktadır. Tikel olan, kendisini betimleyici özellikleri aracılığıyla, yüklemli-nitelikli itibariyle varlıkların geri kalanından ayırd edilen şeydir. Tekil ise belli bir durum içerisinde kolaylıkla ayırd edilebilse de her türlü özellikten-yüklemden müstesna tutulan şeydir. Ayrım noktası tikelin betimleyici yüklemelerinin olması, tekilin olmamasıdır.

28 Türk, s. 245.

29 Badiou, *Being and Event*, s. 103.

meyen öğeler için kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle söylersek *normal* olan, hem ilk sayımda oluşan kümede mevcut (*present*) olan, hem de ikinci sayımla oluşan devlet düzleminde temsil edilenler; *fazlalık* ikinci sayımda devletin varlığıyla ortaya çıkan, durumda var olmayan; *tekillik* ise sunulduğu hâlde temsil edilmeyenler için kullanılır. Tekil öge, normalliği bozan bir eleman olarak boş kümedir ve evrenseldir.³⁰ Badiou için ikinci sayımda sunulmayan boş küme olaysal bölgeye (*eventual site*) işaret etmektedir. İlk sayımda sunulmayan ama varolan boşluğu tutarlılaştırmak ve yapıyı istikrara kavuşturmak adına yapılan ikinci sayımda, hem ortaya “fazlalık” (yeni çokluklar) çıkmakta hem de boş küme üye olmayıp sadece kapsama işlemine uğramaktadır. İkinci sayımda ortaya çıkan “fazlalık”, durum ile devlet, sunum ile temsil, yapı ile üst-yapı arasında aşırılığın oluşmasına imkân verir. Kuvvet kümesi olarak açığa çıkan aşırılık, hem devletin, durumun yapısına indirgenemezliğini, hem de onun gücünün sınırsızlığını ifade etmektedir. Devletin toplumdan ayrı bir yapı olması, küme teorisinin şu aksiyomu gereğidir: Bir kümenin elemanlarının sayısı, alt-kümelerinin sayısından daha azdır. Parçanın bütünden fazla olduğu, modern matematiğin en önemli keşiflerindedir.

Şimdiye değin Badiou'nun *Varlık ve Olay* adlı eserinin “varlık analitiği” (öznesiz süreç) dediğimiz kısmını analiz ettik. Bundan sonra “olay analitiği” (nesnesiz süreç) dediğimiz *olay*, *özne*, *hakikat* kavramlarının analizine geçebiliriz.³¹ Olay, ontolojiye ait değildir, onun sınırını çizmektedir. Ontoloji olaya ancak boşluk, boş küme üzerinden uzamsal bir bölge olarak işaret edebilir. Sunumda

30 Türk, s. 247.

31 Çağdaş Fransız felsefesinde nesneleştirilemez ve sembolikleştirilemez olarak tasarılanan “olay” nosyonu Foucault'tan (“Günümüzde düşünmeye layık tek şey olaydır”) Deleuze'e (“Felsefenin tek amacı olaya layık olmaktır”) pek çok önemli düşünürün, gerek Husserlyan tıpteki fenomenolojinin “bilinç felsefesinden” (Sartre'in özneyi bilinçle özdeşleştirilmesi) gerekse de yapısalcılığın tarihsizleştirici, statik ve kapalı iç dünyasından kaçışlarını “olay” felsefesi üzerinden gerçekleştirmiş oldukları iddia edilebilir. Badiou'nun “olay”ının Deleuze'den farkı, Deleuze için herşey “olay”ken, Badiou için ancak büyük “Olay” vardır ve nadirdir. Düşünürlerin *olay* kavramına eğilimleri göstermektedir ki, düşünce “söylemsel olmayan pratiklere”, “simgeselleştirilemeye”, “dile işlenemeyene” odaklanmaktadır. Yeni maddeci formülasyon “simgesel” olanın dışında tüketilemez maddesellik olduğu anlayışı üzerinden gelişmiştir. Belirtmek gerekir ki Badiou'nun “olay” felsefesi aynı zamanda “tarihselciliğin” eleştirisine dayanmaktadır; “olay” tarihsel belirlenimlere (ekonomik, sosyal, siyasal koşullara vb) bağlanarak anlaşılabilir bir şey değil, aksine tarihte bir kesinti noktasıdır.

sunulamayan boşluk noktası (küme teorisinde "boş küme") olayın tezahür edebileceği bölgeye işaret etmektedir. Ontoloji olaydan, ancak "olay bölgesi" olarak değil, "olaysal bölge" (*eventual site*) olarak bahsedebilmektedir. Olaysal bölge, bütünüyle, normal olmayan çokluktur; durumda sunulan ama elemanı olmayan çokluktur. Böyle bir çokluk, boşluğun kenarındır.³² Olay sunulmamıştır, ancak sunum içerisinde "lokal" bir bölgedir. Olay tekil çokluğun, durumda varolan ama sunulmayan çokluğun kendi kendisini var etmesidir. Boşluk kendisini "olay" ile açığa vurmaktadır. "Olay" durumu yapılandıran "bir olarak sayma"nın normal yapısını sekete uğratar. "Olay" önceden öngörülemez, nedenler zincirinin bir halkası olamaz, önceden bilmeye kapalı, beklenmedik bir şekilde açığa çıkan rastlantısal ("rastlantısal materyalizm") bir hadisedir. "Olay" gerçekleştiğinde (*take place*) varlıkta hiçbir zaman kapatılmayacak (Sonradan gelecek olan öznenin adlandırması asla olayı kapatmaz) bir açıklık yaratmaktadır. Badiou'nun çok sık atıf yaptığı Mallarmé'nin bir şiirinin başlığı aynen şöyledir: "bir zar atımı asla ortadan kaldırmayacak rastlantıyı".³³ "Olay" gerçekleşir ve geri çekilir; olaydan geriye "iz" kalır. Artık klasik düşünce modundan oldukça farklı bir tarza geçilmiştir; "*varlığın temsili*" yerine "*olayın izi*". Mevcut olmayanın durumun yapısını bölerek bıraktığı "iz", asla sembolikleştirilemeyecek ve hiçbir suretle temsil edilemeyecek olanı anlatır. Lacan'ın diliyle söylersek, gerçek her zaman "kaydedilemez" olarak kalacaktır. Boşluğun nüfuz edilemezliği, varolanların değişiminin kaçınılmaz olduğunu ortaya koymaktadır.

"Olay"ın temel karakteristiği *karar verilemezliğidir*. Sayım işleminde sembolik alanda (sunumda) yer bulamayan (ancak varolan) boşluk parçası durumun dilinden tanımlanamaz, açıklanamaz ve karar verilemez olarak gelir. İşte bu nokta Badiou'nun "*hakikat soruşturması*" dediği sürecin/serüvenin başlamasıdır. Yazımızın başlangıç kısımlarında felsefenin hakikat arayışından anlam arayışına doğru bir zemin kayması yaşandığından söz etmiştik. Ulaştığımız noktada artık *hakikat* kavramından ne anlamamız gerektiğini açıklayabiliriz. Badiou'nun *hakikat* nosyonuyla işaret ettiği şey, aslında klasik hakikat teorilerinin bir eleştirisine dayanmaktadır. Bu hesaplaşmasında Badiou, hakikatin bir "yargı", "uygunluk" ve "doğruluk" (önermesel hakikat) sorunu olmadığını ileri sürmekte

32 Badiou, *Being and Event*, s. 175.

33 Stéphane Mallarmé, *Profil* (çev. Ömer Aygün, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), s. 74

ve “bilgi” (aktarılan, tekrarlanan, öğretilen olan) ile “hakikat” (aktarılamaz, tekrarlanamaz ve öğretilen olan “yeni”) arasında keskin bir ayrıma gitmektedir. Hakikat zihindeki tasavvurun nesneye mütekabiliyeti anlamına gelmemektedir. *Varlık ve olay* olarak bölümlenen (ki bu “yarık”tır, “aralık”tır) çalışmasında varlık analitiği “bilgiye”, olay analitiği ise “hakikate” tekabül etmektedir. Haddi zatında Badiou tüm düşüncesini “varlık ile olay” arasındaki (sunum/temsil, tutarlı çokluk/tutarsız çokluk, sayılan/sayılmayan, alt-yapı/üst-yapı gibi) “çatlak” üzerine oturtmuştur. Duruma ait olan pozitif bilgi rejimi statiktir, nesneldir, statüko tarafından yapılandırılmıştır. En baştan söyleyecek olursak hakikat, “bilme” meselesi değil, “inanma” meselesidir. Bilgi ile hakikat arasında örtüşmeyi parçalamakta, hakikati bilgi rejiminden kopararak “olaysallığa” bağlamaktadır. Hakikate olayların sonuçlarının örgütlenmesi üzerinden ulaşılır. Ansiklopedik (verili bilginin genel sistemi) bilginin alanı olan bu bilgi rejimi, yapılandırma, tasnifleme, bölümlenme, kataloglama, adlandırma işlemleriyle çalışmaktadır. Bu nedenle bilgi rejiminde “karşılaşmaya” yer yoktur. Hakikat, bilgi rejiminden şansa ve karşılaşmaya bağlı işlemeden dolayı farklıdır. Bilgi devam eder; felsefe ise her zaman yeniden başlar. Bilgi nesneye bağlı işlerken, hakikat süreci bütünüyle (saf) öznel bir süreç olarak tezahür etmektedir. “Olay”ın deneyime indirgenememesini Badiou’nun “deneyimcilik” eleştirisi olarak okumak gerekir. Olaysal istisna tezahür ettiğinde, yani bilgi ve nesnenin özdeşliğinin ötesinde yeni bir şey ortaya çıktığında saf öznelğin üretimi olarak hakikat ortaya çıkar. Öznelliği azletmeden varlığı, hakikati düşünmenin mümkün olduğu yönünde Badiou güçlü bir inanca sahiptir.

Nasıl ki olay varlığın örtüsünü kaldırıyorsa hakikat de bilgi düzeninin örtüsünü kaldırmaktadır. Hakikat bilgiyi delen, onda gedik açan şeydir. Hakikat ne bilgidir ne sezgidir; bilginin sembolik ağında yırtılma yaratan şeydir.³⁴ *Hakikat* kavramı nesneye (*object*) hiçbir referans barındırmaz, bilakis hakikat, bütünüyle “öznel”dir (*subject truth*). Bu bağlamda “düşünmek” de, bilgiye sahip olmak değil, olay olarak görülen hakikat usullerininin peşinden gitmektir. Hakikat durumun yapısına ait olan bilinenden eksilerek geldiğinden, bilgi zaviyesinden kavranamayacağı gibi, hiçbir öncülde de

34 “Felsefe hakikatlerin hep beraber söylenmesi için duyuda (veya anlamda) bir delik açması ya da duyu (veya anlam) dolaşımında bir kesinti meydana getirmesi bakımından çıkartımcıdır (*subtractive*). Felsefe, duyuya (veya anlama) kör (*insensate*) bir edimdir ve tam da bu olgudan ötürü akılsaldır.” Bkz. Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, s. 139.

türetilmezdir. Hakikat farklılıklara kayıtsız, olaydan sonra gelen, olaya sadakat gösteren öznenin üretimine bağlı "türeyimsel" (*generic*) bir prosedürdür. "Farklılıklar" ontolojinin düzenine aitken, hakikat olayın düzenine aittir. Olay sonrasında öznenin deklarasyonuna bağlı olan hakikat tekil evrensellik üzerinden tasarlanır. Hakikat "bazı"ya (*some*) yapılmış rezervasyon olmayıp, "bütün"e (*all*), "herkese" (*every*) ait olduğu için evrenseldir. "*Bilgi*" değil, "*hakikat*" evrenseldir. Hakikat alanında kimliksel, kültürel, tikselci sınırlandırmalara yer yoktur. Hakikat ne yapısaldır ne de yasaldır, aksine yasayı, yapıyı, verili aksiyomları kesintiye uğratarak; *her hakikat illegaldir*. Statükonun taksonomisinde hakikate yer verilemez. Hakikat kendisini açmaz (Heidegger), onun savunulması gereklidir. Badiou'nun ifade ettiği üzere, hakikatin olması için bir şey olması gerekir ki bu olacak olan şeye "ekleni" olarak atıf yapılmaktadır. Rastlantısal olarak ortaya çıkan "ek", verili olanın ötesinde olup durumun içinden öngörülemez ve hesaplanamazdır. Bu açıdan olaylar, durumların indirgenemez tekillikleridir. Olay duruma yapılmış bir eklemedir ki bu ekler fazladan gösterimler gerektirir. "Ekler" simgesel düzenin göstergeleriyle işaret edilemez bir karakter sergilemektedirler. Hakikat sitesi durumun gözünden bakıldığında en anonim, en "boş", "hiç" görülen şeye yakınlığıyla tanımlanır. Hakikatin ortaya çıkabileceği olaysal konumu belirleyen şey, içinde gerçekleşebileceği boşluğun kenarında bulunmasıdır. Olaysal konum statükonun ('durumun') sembolik düzeninden bakıldığında kendine ait özellik göstermeyen gereksiz şeylerdir; suretsiz göçmenler, güruh işçiler gibi. Hakikat durumun bilgi düzeninin beyaz, pürsüz yüzeyine atılmış kara bir lekeden/çizikten başka bir şey değildir.

Olay analizinin *karar verilemez* kavramına bağlı olduğunu belirtmiştik. Mevcut bilgi stoğu üzerinden karar verilemiyorsa "bahse" girilmesi gerekmektedir. Badiou öznenin bahse girerek risk üstlenmesini "hakikat aksiyomu" olarak isimlendirir. Olayların duruma musallat olan "ek"lerini araştırarak olan öznelerin temelsiz, pür özne ("özneci" değil) "beyan"ıyla hakikat süreci başlar. Nesnel bir içeriği veyahut doğrulanabilir bir niteliği olmadığı için "olay" kanıtlanamazdır, ancak "beyan" edilebilir. Olayın karar verilemez niteliği karar verecek bir öznenin varlığını zorunlu kılmaktadır. Hakikat durum içinde cerayan eden (Bu yönüyle olay "aşkın" değil, "içkin" bir kopuştur) ama ona ait olmayan bir olayın sonuçlarına sadakat gösteren öznelerin varlığıyla ortaya çıkabilir. Bu durumda özne, karar verilemez olana karar verecek olandır. "Karar" haki-

kat prosedürünün doğrulanma sürecini başlatır. Riski üstlenecek özne bundan böyle, durumun yasasına uymak yerine hakikat aksiyomuna “sadakat” göstermelidir. Hakikat süreci rastlantıya bağlı kavramsız bir süreçtir.³⁵ Mallarmé’nin dediği gibi *her bir düşünce bir zar atımıdır*.³⁶ Namevcut olan ile namevcut olanın mevcudiyetinin ilan edildiği “aralık”ta saf özne, kendisini iki ayırd-edilemez arasında örgütler.

Bu son bölümü hülasa edecek olursak; *karar verilemez* kavramı üzerinden çözümlenen “olay” tezahür ettiğinde ortaya çıkan “ek”in adlandırma süreci başlar ki bu süreç, karar verilemez olana müdahale (Karar verilemezlik “müdahaleyi” varsaymaktadır) ederek karar verecek olan özne momentini zorunlu kılmaktadır.³⁷ Öznellik noktası *ayırd-edilemez* kavramı üzerinden analiz edilir ve karar vererek sonlu bir pozisyona yerleşilir. Hakikat aksiyomunu üstlenip, ayırd-edilemez olana karar vererek ayırd eden olayı ayırd eden özne, *türeyimsellik* kavramıyla analiz edilen “hakikat sürecini” başlatır. Ayırd etme işleminden sonra özneyi bekleyen süreç hakikat aksiyomuna (olayın sonuçlarına) sadakat göstermek ve sebatla inat etmektir. Öznenen sonraki sadakat süreci sonsuz düşüncenin (türeyimsel hakikat sürecinin konfigürasyonlarının) sonsuz üretilmesiyle sonuçlanacaktır. Özne sonludur, sonsuz olan Hakikat’tir. Zizék’in çok iyi özetlediği gibi “varlığın zamansal işleyişine karşı, Hakikat ‘ezelidir’ ve ‘meta’dır; Varlık’ın pozitifliğini aşan başka bir

35 Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 30-31.

36 Mallarmé, s. 95.

37 “Örneğin Fransız Devrimi, bir devrim olarak olaydır. Ama bu olayın olduğu asla bilgisel düzlemde kanıtlanamaz. Kanıtlanması için sonsuz ögeler zincirini kurmak gerektiğinden ve bu mümkün olmadığından bir yerde durup olayın olup olmadığına karar vermek gerekir. Fransız Devrimi’nin tarihsel durum içinde sonsuz öğeleri vardır, burada durma noktası, Devrimin kendisi için merkezî terim, Devrim adlandırmasının kendisidir; geriye dönük müdahale edici adlandırmayla, kendisinin ve kendisi-olmayanının indeksi olan bir adlandırmayla, olaysal niteliklerden biri aracılığıyla bütün bölgeyi süzer.” Bkz. Savaş Ergül, “Alain Badiou”, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizék’e* içinde, Ahu Tuncel-Kurtul Gülenç (ed.), (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2013), s. 867-882. Hakikat bilgiye bağlı olarak değil, öznenin kararına ve sonrasında kararın inatla sürdürülmesine bağlı olarak üretilir. “On sekizinci yüzyıl sonlarındaki Fransız toplumunu ele alalım: Toplumun o zamanki hali, katmanları, ekonomik, siyasi, ideolojik bölünmeleri, vs. bilginin erişimine tamamen açıktır. Ancak hiçbir Bilgi miktarı, ‘Fransız Devrimi’ adlı o tam anlamıyla Olay’ı, bir şekilde öngörmemizi veya açıklayabilmemizi sağlayamayacaktır.” Bkz. Slavoj Zizék, *Gıdıklanan Özne* (çev. Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları, 2003), s. 156.

boyutun ansızın parlayışıdır".³⁸ Badiou'nun terminolojisinde özne, insan-fail olarak algılanmaz, bilakis onun özne dediği, fail değil, bir çaba sonucu ortaya çıkan özne-oluştur (eser). Sanatçının kendisini özne olarak görmeyen Badiou için özne sanat eseridir, veyahut militanın inşasına destek verdiği politik örgüttür (parti). Galileo örneğinden gidersek, onun bağladığı bilimsel hakikat "Fizik" hakikatidir. Fizik sonsuza dek sürecek olmasına rağmen, ondan sonra gelenler sonsuz hakikatin sonlu özneleri olacaktır. Ki bu süreç asla kapanmaz ve bütünlenmez. Çünkü fiziksel yasalara dair bir yasa mümkün değildir, devrim yasalarına dair bir yasa olmayacağı gibi. Devrim ve Fizik hem sonsuz hem ayrımsız olan kümelerdir.³⁹ Özne böylesi bir formülasyonda "fail" olarak değil, lokal bir konfigürasyon olarak düşünülmektedir.⁴⁰

Badiou'nun özne kavrayışı kendinden önceki özne kuramlarından önemli ölçüde farklıdır. Badiou özne teorisinde "Nesne olmadan özneyi düşünmek nasıl mümkündür?" diye sorar. Benzer biçimde "Özneliğe düşmeden özneyi düşünebilir miyiz?" sorusunu kalkış noktası olarak alır. Post-kartezyen pratik özne kuramlarından beslenmekle birlikte, özgün bir özne kuramı geliştirdiği söylenebilir. İnsanın bilişsel yapısının yüksek bir fonksiyonu olarak Descartesçi özne, maddeden ayrı bir "töz" olarak konulmaktadır.⁴¹ Grekçe *hypokeimenon* kavramının Latinceye *subjectum* olarak tercümesiyle "özne", altta duran ve üzerine birşeyler yüklenen taşıyıcı bir zemin olarak düşünülmüştür. Buna karşın Badiou düşüncesinde özne, ne açık-seçik bilendir (Hakikat, kesin bilgi değildir), ne kendisinin üzerine birşeylerin bindiği tözsel bir zemindir ne de özne başlangıçta vardır. Öznenin başlangıçta olmaması, onun "olay sonrası" bir karaktere sahip olması nedeniyledir. Benzer bir eleştiriyi Badiou, "deneyimcilere"de yöneltmektedir. Onlar da, tıp-

38 Zizék, s.159.

39 Badiou, *Sonsuz Düşünce*, s. 32.

40 Badiou, *Being and Event*, s. 396.

41 Badiou her ne kadar Descartes'i eleştirse de, rasyonalizme yaptığı vurgunun Kartezyen bir jest olduğunu kendisi de kabul etmektedir. Daha da önemlisi, kendisini modern düşünme sekansı içerisinde görmektedir. Ona göre modern düşünce sekansını belli bir felsefi dönem olarak ele almamıza olanak veren şey, hakikat prosedürlerinin hemen hepsinde (bilim alanında Descartes, Leibniz; siyaset alanında Marx, Rousseau; sanat alanında Nietzsche, Heidegger; aşk alanında Lacan) belli bir tarzda düzenlenmiş olmasıdır. Hepsini kesen temel sorunsalın "özne" meselesi olduğunu ileri sürer ve "özne"nin nasıl ele alınacağını (savunma ya da karşı çıkmak) tartışarak kendisi de Kartezyen meditasyonu devam ettirmektedir.

kı Descartes gibi öznenin başlangıçta var olduğunu savunmaktadır. Locke ve Hume gibi ampiristler için özne, duyuların ve deneyimlerin toplandığı yerdir. Yapısalcılığın eleştirisinde ise Badiou öznenin yapısal bir gereklilik (fonksiyon) olduğunu reddeder. Yapılaşmış bütünlüklerin taşıyıcısı olarak özne varsayımı oldukça problemlidir. Kant'ı eleştirisinde ise Badiou, öznenin, deneyimlerin *a priori* evrensel koşulu olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Badiou'nun eleştirilerini kısaca özetlersek; özne töz değildir; maddeci indirgemeciliğe karşı özne hayvan değildir; sosyolojik indirgemeciliği karşı özne "sosyal birey" değildir; özne ne *res cogitans*tır ne de *res extensa*dır; özne verili bir *datum* değildir; özne deneyimlerin *a priori* koşulu değildir; özne anlam, duyum, işlevle ilgili bir mesele değildir; belli yaşam deneyimlerinin içsel birleştirilmesi değildir ve son olarak post-yapısalcılığa karşı özne bir illüzyon değildir.⁴² Peki o hâlde "özne" ne anlama gelmektedir?

Özne, ilk başta verili yeteneklerle donatılmayan bir "imkân"dır. Öznenin varlığı ancak hakikat prosedürleri içerisinde savunulabilir. Özneleşme bir "aidiyet" sorunu değildir; özne, "olayın tekilliğini" ilan eden ve herkese duyurandır. Özne hakikatin evrenselleştirici unsurudur, hakikati "tüme-herkese" açmaktadır. Özne ne kökendir, ne üründür ne de sonuçtur; özne hakikat süreci içerisinde lokal bir momenttir. Durumu aşan konfigürasyon içerisinde yapılıdır. Verili durumu ifade eden nesnel dünya içerisinde özne yoktur. Ancak "olaydan" sonra "özne" ortaya çıkabilir. Özne nadir ve lokal olup, durumun tutarlı yapısında oluşan kırılma koşullarında tekil eylem konfigürasyonu olarak tezahür edebilir. Olay, "orada olanda" (*what there is*) radikal bir kırılma yaratarak bölgeselleştiremeyecek evrensel bir imkân açmaktadır. Bu bakımdan özne, durumun tikelliğine değil, olayın tekilliğine sadakat göstererek onu evrenselleştirmelidir. Özne olayın açığa çıkardığı "yeni"yi görecektir ve hakikati ortaya çıkaracaktır. Haddi zatında Badiou'nun felsefesi "yeni"nin ortaya çıkarılmasına odaklanmış bir felsefedir. Felsefe durumun içindeki "yeni"nin ne olduğunun soruşturulmasından başka birşey değildir.

Varlık ve Olay kitabının temel önermelerini tartıştıktan sonra, çalışmanın bu bölümünde, Badiou'nun ontoloji programının, hakikat alanlarından biri olan politik alan içerisindeki yansımalarına geçebiliriz. Ona göre, Mayıs 68'in devrimci, eleştirel, özgürlükçü ikliminden 80'li yılların "gerici" ve "muhafazakar" atmosferine

⁴² Badiou, *Being and Event*, s. 391-392.

gelindiğinde kapitalist-liberal dünya "fikirsiz yaşa" talimatını hegemonikleştirmişti. Margaret Thatcher neo-liberal yılların ege-men söylemini şu sözlerle ilan ediyordu: "there is no alternative". "Yeni"yi olanaksızlaştıran siyasi jargonla felsefe de işbirliği içerisine girmişti. "Fikirsiz Yaşa" talimatına uyanların en başında Mayıs 68 yıllarının devrimcilerinin gelmesi (örneğin Régis Debray) Badiou'nun hakikat ve sadakati birlikte düşünmesinin belki de biyografik bir nedenidir. 80'li yılların Fransa'sında sosyalistlerin hükümeti olarak yaptığı "gerici" icraatlar 68 kuşağı dâhil pek çok düşünür üzerinde derin etki yapmıştı. O kuşağın önemli figürlerinden olan Badiou'nun belirttiği şey, düzen içerisinde kendilerine ayrılan yere yerleşmeyi pek çok arkadaşının kabul ettiğiidir. Badiou bu süreci, devrimden devlete/statüye, istisnadan yasaya, olaydan varlığa geçiş momenti biçiminde okur ve zamana indirilmiş sonsuzluk olan hakikate (kendi sonsuz zamanını başlatan) "ihamet" (sadakatsizlik) olarak yorumlar. İzlediği temel strateji, hakikatin *unutulmasına* karşı hakikate *sadakati* öne çıkarmaktır. Felsefenin "unutma" yapısıyla işlediği iddiası, kuşkusuz Heideggerci bir jesttir. Döneminin felsefi ikliminin eleştirisine girişen Badiou, bu projesi çerçevesinde "yeni"ye işaret eden bir ontoloji programı geliştirmiştir.⁴³ *Varlık ve Olay* çalışmasını, yeninin düşünülmesinin önünü kapatan söylemlere verilmiş güçlü bir meydan okuma olarak değerlendirmek gerekmektedir. Buraya kadar sözünü ettiğimiz hakikat düzlemlerinden "politik usul", Badiou açısından merkezîdir. Badiou'nun felsefesi, özel olarak çağın "ölüm" ve "son" temalarına karşı politik alanda yeninin ne olduğunu soruşturan bir felsefi çabadır. Ki onun düşüncesi açısından felsefenin yegâne görevi, durumun mantığına karşı çıkması ve olayın yenilik ve kopuşa işaret eden imkânlarını sorgulayarak kanaatlere karşı hakikati savunmasıdır.

43 "Kızıl on yıl" sürecinde (1966-76 yılları, ki bu yıllar Mao'nun 1966'dan öldüğü yıl olan 1976'ya kadar iktidarda olduğu yıllara tekabül etmektedir) "cephe" (*front*) ile olan felsefe ("Teori" sınıf mücadelesinde bir momenttir) devrimci yıllardan sonra "çöle" dönüşecekti Badiou için. Badiou bu yalnızlıktan *Felsefe İçin Manifesto* kitabıyla çıkma stratejisi içine girmiştir. Felsefe sahnesi değişmiştir: "Çölleşme" sadece felsefi değildi, aynı zamanda ulusal ve politikti; Fransa'da son yüzyılda bilinen üç zafer momentinden söz etmektedir; Paris Komünü, İkinci Dünya Savaşı'ndaki Direniş ve Mayıs 68'den sonra gelen sefalet yılları gibiydi; Komün'den sonra gelen Versailles zaferi, direnişten sonra gelen kolonyalizm ve 68'den sonra gelen "yeni filozoflar". Bkz. A.J. Bartlett and Justin Clemens (ed.), *Alain Badiou: Key Concepts* (Durham: Acumen, 2010), s. 18-19.

Siyasetin kendisi açısından önceliğini vurgulayan Badiou, felsefeyi türeyimsel hakikat usullerinden ayrı bir düzlem olarak formülleştirilmesi nedeniyle *siyaset felsefesi* kavramsallaştırmasına şiddetle karşı çıkmaktadır; çünkü bu kavram felsefenin siyasal prosedüre kapatılması anlamına gelmektedir. Felsefenin hakikat usullerinden ayrı ve onlardan “sonra” (*meta*) gelmesi nedeniyle Badiou *siyaset felsefesi* yerine *meta-siyaset* kavramını ikame etmektedir. Bu çerçevede “meta-siyaset”, siyasal hakikatin evrenselliğidir. Siyaseti hakikat temelinde düşünen Badiou eleştiri tahtasına Hannah Arendt’i oturtmaktadır. Onun okumasına göre Arendt, siyaseti özgürce kanılar belirtmeye indirgemektedir. Siyasetin hakikat/düşünce üretme kapasitesini yok sayan Arendt, iletişimsel bir etik çerçevenin ötesine geçememiştir.

Siyasetin “devletsiz” formlarının araştırıldığı Badioucu düşüncede *siyaset* kavramıyla *devlet* kavramı birbirine karşıt olarak konumlandırılmaktadır. Durumun statüsü devlet (durumun hâli/meta-yapı/temsil) olduğundan ve hakikatin gelebileceği boşluk durum içerisinde var olduğundan dolayı “siyasal olay” ancak devlete karşıtlık içerisinde gelebilir. Statü/devlet her zaman için verili duruma denk gelmesine karşın, siyasal alandaki hakikat, durumun boşluğuna ait olan verili bütünlük kurgusunu parçalayarak yeni bir sayım talep etmesiyle açığa çıkabilir. Kendi ifadesiyle siyaset “devletin zihinsel hükümranlığından sıyrılarak insanları bir siyasal görüşün etrafında birleştirmektir. (...) Siyaset, siyasetin var edilmesidir, artık devletin olmaması için.”⁴⁴ Devlet tarafından verilen kimliklerin insanı “özne” olmaktan ziyade “nesne”leştirdiğini ileri sürmekte ve özneleşebilmek için devletin yüklemelerinden “eksilmemiz” gerektiği çağrısı yapmaktadır. Devletin siyasal sahenin dışına itilmesiyle ortaya çıkan siyaset yapma tarzı Badiou için “ayaklanma”dır. Durumun içerisinde sayılmamış olanların varolmak için devlete karşı ayaklanmaları, uyuyan sonsuzun ayağa kalkmasından başka bir anlama sahip değildir. “Polis” ile “politika” arasında bir ayrıma giden Badiou, kamu gücünün kullanılması pratiklerini ve idari uygulamaları “polis” olarak görerek politikayı “polise” karşıt biçimde düşünmektedir.

Badiou’nun politika kavrayışını ve klasik Marksist çizgiden yer yer anarşist tonlar taşıyan alternatif bir politik çizgiye gelişini kavrayabilmek için onun Maoculukla ilişkisine yakından bakmak ge-

44 Alain Badiou, *Komünist Hipotez* (çev. Oylum Bülbül, İstanbul: Encore Yayınları, 2011), s. 28.

rekmetedir. Hatta iddia edilebilir ki Badiou Maoculuğun yarattığı evrenden çıkmamış, o çizginin sıkı bir takipçisi kalarak sadakat göstermiştir.⁴⁵ 1960'lı yılların Fransa'sında radikalizmi temsil eden Maoculuk, Sovyetlerin çizgisindeki Fransız Komünist Partisi'ne mesafeli duran entelektüelin itibar ettiği alternatif bir çizgidir. Maoculuğun etkisinin yükselmesinin temel nedeni hiç kuşkusuz 1966'da başlayan Çin Kültür Devrimi'nin tüm dünyada yarattığı büyük etkidir. 1966 yılında Mao gençliğin gücüne ve dinamizmine güvenerek, parti bürokratizmine karşı öznesi gençlik olan kültür devrimi sürecini başlatmıştır. Mayıs 68 üzerinde çok önemli bir etkisi olacak kültür devrimi (ekonomizm eleştirisi, üst-yapının göreceli özerkliği, ideolojik kertenin önemi vb.) perspektifinin en önemli sonucu, devrimci özneliğin "işçi sınıfı"ndan "gençliğe" doğru kaymasıdır. Badiou'ya göre öncesinde "Kültür Devrimi" ve sonrasında "Mayıs 68" olaylarıyla birlikte bir dönem kapanmıştır; *parti ve proletarya*. Bu olaylarla açığa çıkan komünizmin yeni sekansında yeni bir siyasal fikir doğmuştur; iki çizgi mücadelesi ve partisiz, devletsiz siyaset. Tüm bunların yanında Badiou'nun esas Maocu jesti yenilikçi bölünme arzusunu ifaden eden Maocu diyalektiğin temel yasasına ilişkin meşhur argümanıdır; *bir ikiye bölünür*. Buradan hareketle söylendiğinde yenilik sorunu, durumun tekilliği içinde *yaratıcı bölünme* (eksiltmeli/çıkartmalı ontoloji) sorunudur. Gerçeklik bölünmelerle, ayrımlarla iş görür.

Bununla birlikte Badiou, klasik Marksist düşünceden pek çok bakımdan ayrılmakta ve teoriye *müdahale* etmektedir. İlk temel müdahalesinin epistemoloji ile politika arasındaki 2. Enternasyonal'in meşhur kavgasına olduğunu düşünebiliriz. 1917 yılında Sovyet Devrimi gerçekleştiğinde Enternasyonel'de iki çizgi hâkimdir. Kautsky'nin temsil ettiği egemen çizgi Sovyet Devrimi'ni "Kapital'e karşı devrim" diye niteleyerek devrimi reddetmekte ve bilimi savunmaktadır; Gramsci'nin başını çektiği ikinci tavır ise Sovyet Devrimi'ni benzer biçimde "*Kapital'e* karşı devrim" diye niteleyerek *Kapital'i* reddetmekte, buna karşın politikayı savunmaktadır. Birinci çizgi bilimi sahiplenerek politikayı reddetmekte, ikincisi

45 Badiou'nun Mao Zedung'dan etkilendiği en önemli noktalardan biri, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, Mao'nun teori kavrayışıdır. Mao'ya göre teori, sınıf mücadelesinde bir moment olmasının yanında, pratiğin teoriye üstünlüğünü idealizme karşı savunmanın rasyonel bir aracıdır. Pratiğin teoriye üstünlüğü argümanı Badiou'nun düşüncesinde, birtakım pratik alanların (politik, aşk, sanat ve bilim) felsefeye olan önceliği biçiminde yansımaktadır.

ise bilimi reddederek politikayı (devrimi) sahiplenmektedir. Her iki eğilim de Badiou açısından sorunludur. Çünkü her iki eğilim de politika ile bilimi ayrı hakikat düzlemleri olarak kavramayı başaramamışlardır; ya politika reddedilmiştir ya da bilim. Bilimden politika türetilemez olduğunu savlayan Badiou, politikanın bilimin basit bir uygulamasına dönüştürülmesini eleştirir.⁴⁶ Bilim ve politika arasında kesin bir ayırım koyan Badiou, bilimin kavramının *sınıf* olduğunu, politikanın kavramının ise *kümelere ve gruplara* (kitle) olduğunu ileri sürmüştür. Bilgi düzeni ile hakikat düzenini ayıran Badiou *işçi sınıfı* kavramsallaştırmasını analitik, ampirik bir kavram olarak bilimsel bulmasına karşın “proletarya” ismini politik öznelik olarak yorumlayarak hakikat düzenine ait olduğunu düşünmektedir. Ancak onun için en devrimci kavram *kitledir*.

Anlaşılabileceği üzere Badiou politikanın bilime dikişlenmesine karşı çıktığı gibi, bilimin de politikaya dikişlenmesine karşı çıkmaktadır. Badiou'nun klasik sol söylemden ayrıldığı ikinci nokta “sendikalar” ve “parti” örgütlenmesini eleştirdiği “özne” sorunu üzerinden olmuştur. Öznenin olay sonrası bir kapasite olarak kurgulanmasıyla, sendika ve parti örgütlenmelerinin “bilinçlenme” sorunu olarak formüle ettikleri klasik politik anlayış terkedilmektedir. Özne “bilinçsel” (bilinçli özne) bir kapasiteden çok olayın etkisiyle açılan bir momenttir. Bu çerçevede örgütlenme sorunu olay sonrası bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle devrim sorunu, bilgi ve bilinçlenme sorunu değil, tamamen “hakikat”le ilgili bir meseledir. Bu pozisyon Badiou'nun Kantçı özne teorisinin eleştirisinin mantıksal bir sonucudur. Leninist “parti” kavrayışı Kantçı özne formülasyonundan başka bir şey değildir; parti bilginin *a priori* koşuludur ve bütün nesnel dünyayı kendisinin sahip olduğu kavram ve kategoriler üzerinden nesneleştirir. Badiou'nun tavrı gayet nettir: Devrim için ne partinin ne de sendikaların “eğitim programlarına” gerek vardır.

Üçüncü bir ayrışma noktası “komünizm” kavrayışları üzerinden gerçekleşir. Badiou'nun savunduğu temel argümanlardan biri, “komünizm”in sıfat değil (“komünist parti” gibi), bir “İdea” olduğudur.⁴⁷ Platoncu bir tavra sahip *idea* kavramı, aktüelleşme süreçle-

46 Badiou bilim, politika, aşk ve sanat alanlarını birbirinden ayrı hakikat alanları olarak formüle ettiği için onun “bilimsel sosyalizm”, “sosyalist sanat”, “dostluk siyaseti” gibi ifadelerle ve yaklaşımlara karşı çıkacağını düşünmek bir sır olmasa gerek.

47 “Çünkü, bir hakikat-bünyesinin gerçek vasfı olan evrenselliğin yüklerle işi olmaz. Doğru bir politika çok çeşitli anlamlarda kullanılan ‘komünist’ kimliği de dahil, tüm kimliklere kayıtsızdır (...) gerçeğin bir İdeası, kendi ha- ➤

rinde tüketilemez sonsuz bir hakikat kapasitesi olarak tezahür etmektedir ve Badiou, komünizmin öldüğü şeklindeki yaklaşımlara İdea'nın sonsuzluğu üzerinden bir cevap vermektedir: Parti-Devlet ("özne") sonlu ve sınırlı olmasına rağmen "İdea" olarak Komünizm sonsuz, sınırsız ve ölümsüzdür. Komünizm İdea olduğunda (yani *idea* kavramını merkeze alarak biçimlenmiş Hegelciliğin etkisindeki "Genç Marx"a dönüldüğünde) komünizm hakkında çeşitli hipotezler ileri sürülebilir ve bu hipotezlerin başarısızlıklarının tarihi aynı zamanda onların doğrulanma tarihini oluşturur. Bunun politik alandaki karşılığı ise "mücadele etmek, başarısız olmak, yeniden mücadele etmek, yeniden başarısız olmak" şeklinde karşımıza çıkar.⁴⁸ Komünizm tartışmasında Badiou'nun yaptığı müdahale, Marksizm tarihi içerisindeki en büyük tartışma olan verili üretim tarzlarından komünizme "geçiş sorunu" meselesini ("sosyализm" ya da "millî demokratik devrim" teorileri) kapatıp, doğrudan "komünizm"e geçmeyi gündemleştirmesidir. Aslında Badiou'nun savunduğu, tam da Lenin'in *Ekim Devrimi* sonrasında kaleme aldığı *Sol Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı* kitabında eleştirdiği "çocukluk hastalığı"dır.

Son olarak, Badiou'nun Türkiye'de alımlanma biçimleri ve tartışma bağlamları üzerine birkaç tespitte bulunarak yazımızı noktalayalım. Badiou'nun Türkiye'de alımlanması ilk olarak Cumhuriyet Mitingleri sırasında olmuştur. Ergin Yıldızoğlu mezkur mitingler üzerine yazdığı yazılarda, mitingleri "cumhuriyetin hakikatine sadakat mitingi" olarak okumuştur. İlk okuma, Kemalist diskuru günümüz tartışmaları içerisinde yeniden formüle etmeye çalışmakta ve bu amacı doğrultusunda Badiou'nun kavramsal repertuarını işe koşturmaktadır. Bu okuma, artık, bilgi düzeyinde savunulamayan Kemalizm'in ancak, "hakikat diskuru" içerisinde "inanç" düzeyinde savunulabilir olduğunu göstermektedir. Fransız Devrimi'nin kötü bir taklidi olan Kemalizm, Badiou'nun terminolojisi açısından "hakikat rejimi" değil, kötülük üreten "taklid rejimi"dir. Eğer olay, durumun boşluğunu değil de, "doluluğunu" açığa çıkarıyorsa buna Badiou "taklit" demektedir. Adlandırılmaz olanı adlandırma teşebbüsü olarak taklit, zorunlu olarak "teröre" yol açmaktadır. Kemalizmin bu çerçevede durumun boşluğundan ziyade doluluğunu açığa çıkarttığından söz etmek daha yerinde gözükmektedir.

kikatinin çalışma seyrine şahitlik eder." Bkz. Badiou, *Komünist Hipotez*, s.12-13.

48 Badiou, *Komünist Hipotez*, s. 11-12.

İkincisi Badiou, siyaseti her zaman için devlete mesafeyle tanımlamaktayken, Kemalizm bir devlet idealinin adıdır. Üçüncü olarak Badiou açısından temel önemdeki kavram *kitle hareketliliği*dir, buna karşın Kemalizm ise “kitle pasifizm”inden öte bir şey ifade etmemektedir. Son olarak Kemalizm, *ulus* kavramını merkeze alan partikülarizmin bir varyantından başka birşey değildir. Neresinden bakarsak bakalım -sol ya da sağ farketmez- Kemalizm’in Badiou üzerinden yeniden formülasyonu, *bazı* şeylerin semptomu olması ötesinde bir anlam taşımaz.

İlk pozisyondan daha anlamlı gözüken ikinci okuma ise “Gezi Parkı” hadiseleri üzerinden tartışılmaya başlayan, Gezi sürecinin Badioucu anlamda “olay” olup olmadığıdır. Hatta bu tartışmalara, pek anlam veremediğimiz biçimde, Badiou’nun kendisi de “belli kanallar” üzerinden dâhil edilmiştir. Gezi sürecinin hemen ardından çıkan dergiler, gazete yazıları ve kitap çalışmaları tarandığında en sık referans verilen kavramın *olay* olduğu kolaylıkla görülecektir. Bu okumaya göre Gezi verili durumdan bir kesinti ve kopuş momentidir. Verili sembolik yapı yırtılmış, klasik kalıplar parçalanmış ve yepyeni bir süreç başlamıştır. Gezi’nin başından beri “ne olduğuna” karar verilememesi de zaten “olay” analitiğinin kendisinden öte bir anlam ifade etmemektedir. Durumun kanaatlerinin mantığının karşısına “hakikatler siyaseti” geçmiştir. Olayın ardından yeni bir hakikat süreci başlamış olup buradan hiç şüphesiz yeni bir öznelik üretecektir. Gezi’nin durumda açığa çıkardığı hakikat ise “doğrudan demokrasi, partisiz-devletsiz siyaset, temsil krizi” olarak işaretlenmiştir. Ve hatta işi Agamben, Nancy gibi figürler üzerinden gelmekte olan ortaklık, komün, cemaat tartışmalarına vardırırlar da olmuştur. Birbirinden farklılaşan okumalar neticesinde, muhtelif teorik çerçevelerin, harekete katılan aktörlerin verili sembolik yapılarında (bilgi stokları) hiçbir kırılma ya da kopuş deneyimini yansıtmayan bir tarzda ortaya saçıldığı bir süreç yaşanmıştır.⁴⁹ Gezi üzerine konuşan angaje entelektüelin kurduğu tarih anlatısı, kendi pratiğine âşık olmanın narsizminden (Gezi’nin aynasında kendi pratiğini temaşa eden özne) öte bir sonuç vermemektedir. Goethe’nin çok yerinde bir tespiti vardır:

49 Gezi’yi açıklamaktan ziyade siyasi meşruiyet üretme çerçevesinde geliştirilen teorilerin tutarsızlıkları göze çarpmaktadır. Bir yandan Agamben, Schmitt, Badiou gibi isimlere referansla yasanın askya alınmasından, istisna hâlinin oluşmasından, boşluğun yaratılmasından söz edilmekte, diğer yandan ise toplumsal eylemlerin meşru yasal haklardan kaynaklandığı savunulmaktadır.

"Dönemler çökerken bütün eğilimler öznel; öte yandan yeni bir çağın koşulları olgunlaşırken bütün eğilimler nesnel." Yükseliş döneminin epik karakterinin, düşüş döneminde sinik-melankolik bir tipe dönüşeceğinden şüphe etmemeliyiz. *Teorisizm*le malul entelektüel dünyamızda yaşanan teori enflasyonu ("siyaset felsefesi" patlaması gibi), entelektüel bir körleşmeyi hızla beslemektedir. Akademi oyunundaki teori kozlarının tükendiği noktada ("teori" koz olmaktan çıktığında) ancak, saha çalışmalarının artacağı bir dönem başlayacaktır. Bu bakımdan, bilimsel protokoller işletilerek Gezi'nin ne olduğu "bilgisi" zamanla çok farklı disiplinden araştırmacıların gerçekleştireceği araştırmalarla ortaya konulacaktır, ancak biz şimdilik "hakikat prosedürüne" bakarak tartışmamıza devam edelim.

Badiou'nun "olay" analitiği yaklaşımını anlattığımız bölümde ifade etmeye çalıştığımız gibi, herhangi bir "olay"ın doğrulanabilir, saptanabilir, kesinleştirilebilir bir niteliği yoktur. Dolayısıyla, Gezi'ye "olaydır" (bağlanımlı içsel bakış) ya da "değildir" (dışsal, mesafeli bakış) demenin bir anlamı olmadığı ortadadır. Gezi'nin açığa çıkartacağı bir hakikat var ise bu ancak sürecin öznelerinin gösterecekleri "sadakat" üzerinden üretilecektir. Çünkü olay, ampirik doğrulamaya kapalı olarak salt beyanla işlemektedir. Ancak hakikat sürecinin tartışmaya imkân vermeyen pür öznel karakterinin dışında, risk üstlenip, belli bir mesafeden söyleyecek olursak; Gezi Badioucu anlamda bir "olay" değildir. Çünkü Gezi'nin açığa çıkarttığı şey durumun "boşluğu" değil, "doluluğudur". Varlığın kendisinde yarılma yaratmadığı gibi herhangi bir "kopuş"tan da söz edilemez. Durumun sembolik mantığında yer alan klasik örgütlü siyasetlerin/kurumların/yapıların (olay öncesi öznellikler) Gezi sürecinde ortaya koydukları "kuvvet" görmezden gelinemez. Gezi süreci durumun temel mantığı kapitalizme, finans kapitale, borçlandırma rejimine, işçilerin sorunlarına ilişkin bir eleştiriye açığa çıkaramamıştır ki bu durum Gezi'nin politik rasyonalitesi (ittifaklar meselesi) göz önüne alındığında apaçıktır.

O hâlde Gezi, durumda varolan ama statüde temsil edilmeyenlerin (tekillik noktası) üzerinden patlayan bir olay değildir. Bu çerçevede Gezi sürecinde karşıtlaşan güçlerin mücadelesini, alt-kümeler düzlemindeki farklı çoklukların birden fazla sayılma dereceleri elde etmek için "temsil" üzerine yürüttükleri bir mücadele olarak okumak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, bugüne kadar ne durumda ne de durumun statüsünde sayılanların mevcudiyet mücadelesinden ziyade farklı gruplar arasında sayılma dereceleri

üzerine bir “kuvvet” mücadelesidir. Badiou’nun söylediği gibi kuvvet kümesi olarak ifade edilen “devlet”, çokluklara, durumda mevcut olmalarından çok daha fazla bir “temsil” gücü sunmaktadır. “Temsil” gücünün azalması toplumsal-simgesel düzende bir güç kaybına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle alt-kümedeki gruplar, durumun statüsünde (devlet) kimin daha fazla “temsil” edileceği/sayılacağı konusunda durum/düzen/yapı içinde bir mücadele yürütmektedirler. Yoksa, iddia edildiği gibi, ne durumda sunulan (ama varolan) ne de devlette temsil edilen “hiçliğin”, “namevcut” olan *sıfatsızların* varlığa gelişi (“ayaklanması”) söz konusudur. Bu çerçevede Gezi, sayılmayanların ortaya çıkarak “yeniden sayım” istenci olmaktan öte, sunumda sunulanların ne derecede “temsil” edilecekleri üzerine gelişen “tekrar sayım” talebidir. Cumhuriyetin en normal terimlerinin, normallik kapasitelerinde gördükleri aşınmayı “tekrar” sayımla yeniden (üretme) geri kazanma mücadelesidir. Sözünü ettiğimiz aktörler, sayılmamış, durumun gözünden bakıldığında “boş” görülenler değildir; bunun aksine kamusal alanda en çok sesi çıkanlar, en çok gözükkenler ve en çok sayılanlardır; başka bir ifadeyle saf çokluktan ziyade “yüklemliler”dir. Söz konusu olan Badioucu anlamda “başlangıç” (kendi olaysal zamanını yaratma) süreci değil, verili olanı “sürdürme” kavgasıdır. Gezi’nin aktörlerinin kendilerini ifade ettikleri kavramlar, söylemeye çalıştığımız gerçekliğin basit bir semptomudur; Gezi *Direnışı*. Gezi sürecinde atılan sloganların, sonrasında çıkan kitapların kahir ekseriyetinin Gezi’yi “direnış” olarak adlandırması, sözünü ettiğimiz “yerlerin doluluğuna” işaret etmektedir; “Biz varız” değil, “Bir yere gitmiyoruz” söylemi Gezi’nin bakış açısidir. Tekrarlarsak; Gezi’nin bakış açısı “devrimcilik” değil, “sürdürülebilirlik”tir. Gerek durumda sunulanlar gerekse de durumun statüsünde temsil edilenler, mevcut konumlarını, yerlerini, statülerini yeniden üretememenin (sürdürememe) verdiği “endişeyle” kaybetmemek için “direniyorlar”. Verili yapılar içerisinde yeri olmayan hiçliğin-boşluğun varlığa gelişinden ziyade, Gezi *yerlilerin direnişidir*. Gezi bu anlamda ne “isyan”dır (“Dersim İsyanı”) ne de “ayaklanma”dır (“Şeyh Sait Ayaklanması”); Gezi, “direnış”tir.

Son olarak Gezi’nin ortaya çıkarttığı iddia edilen yeni siyasal hakikat (örgütsüzlük, komün deneyimi, yatay örgütlenme) üzerine birkaç tespitte bulunarak yazımızı bitirelim. Gezi’nin, uzunca bir süredir toplumsal hareketlerin gündeminde olan “temsili

demokrasinin" krizini açığa çıkardığı iddia edilmiştir. Ancak 30 Mart 2014 yerel yönetim seçimlerinde Türkiye tarihinin en yüksek katılım oranının yakalanması, parlamenter sistemin kendisini güçlendirmesinden başka bir sonuç doğurmamıştır. Gezi'nin enerjisinin mevcut düzen partilerine (Badioucu anlamda) akması göstermektedir ki "parlamenter demokrasinin" bizatihi kendisinin krizinden çok, "parlamenter demokrasi içinde bir kriz"den söz etmek gerekmektedir. Gezi'ye katılan pek çok aktörün, bugüne kadar "sandığı" politik bir biçim olarak olumsuzlamalarına rağmen Gezi'nin hemen sonrasında "sandığa" gitmek için çağrılar yapması, Gezi sürecinin yeni politik biçimleriyle ("hakikat siyasetiyle") örtüşmediği gibi, "oy" temelli ("çalınan oylar", "oyuna sahip çık", "bizim oyumuz değerli" gibi söylem ve ayırım stratejileri) yönetim oyununun kendisini konsolide ettiğini göstermektedir. Gezi sonrası oluşan siyasal süreç, olaysal zamanın özerkliğini ("hakikat sürecini") yaratamamış, durumun statüsünün ritmi olan "seçim takvimine" kitlenip kalmıştır. "Polis" düzenine karşı geliştirildiği varsayılan "politika" talebinin, yönetim oyunundan çıkmak bir yana daha aktif bir oyuncu olma istenciyle sonuçlanması *traji-komik* bir durumdan başka birşey değildir. Badioucu anlamıyla söylersek, Gezi'nin açığa çıkardığı şey "temsil" krizi değildir, "temsil" mekanizmalarında çok daha fazla yer alma talebidir. Sonuç olarak söylersek Gezi varlıkta bir kesik açmadığı için Badioucu anlamıyla "olay" olarak düşünülemez ve hakikat süreci söz konusu değildir. Çünkü politik hakikat, basitçe bir başkaldırı değildir. Gezi'nin "adı" hiçbir zaman konulamayacaktır. Çünkü boşluktan varoluşa gelen (varolmayan/absent varoluşa/present gelmesi), adı konulması gereken herhangi birşey yoktur. Tarihsel ayaklanma verili adları bir yana bırakır ve bu boşluk, yeni varlığa geleni adlandırma sorumluluğunu/zorunluluğunu açığa çıkarır. Ancak ortaya yeni bir varoluş çıkmadıysa (türeyimsel/generic bir oluşum yoksa) verili isimler rejimi yürürlüktedir. Gezi'nin durumun adlarına, örneğin seçim sürecinde "CHP" adına tutunması bu nedendir. Mezkur isme tutunan, gözünü oraya dikmiş özne, yeni politik sekansta, tutunduğu ismi yeniden biçimlendirmeye çalışacaktır. Bu politik stratejinin sol politik jargondaki isimlendirmesi "devrim" ("kopuş", "yeni") değil, "revizyonizm" ya da "reformizm"dir. "Bu daha başlangıç" sloganının Mayıs 68'de Paris'te atılan en yaygın sloganın tercümesi/taklidi olduğunu, bitirirken not edelim.

Badiou's "Fight for Philosophy": Being, Event, Subject, Truth

Abstract

This article focuses on the contemporary French philosopher Alain Badiou. Writing his primary works after 1980, his views have become popular in virtue of both the emerging social and political developments, and the retrenchment of the postmodern agenda of the 1990s. Badiou reappraises the truth in an atmosphere in which such concepts as meta-narratives come to an end, and philosophy is reduced to discourse and truth is claimed to be no longer possible. For this main target, he challenges multi-culturalist positions and identity politics at the ethical-political level, as well as cultural studies and relativistic approaches at social-scientific and philosophical levels. He thus re-invokes philosophy to come into existence by criticizing those approaches that declare the end of philosophy, such as hermeneutics, and analytical and postmodern philosophies. For him, philosophy has not died. Philosophy is a distinct realm that operates based on its own conditions of truth. Badiou envisions four capacities of truth for human beings: politics, science, art and love. Philosophy is nothing but thinking these four truths together. Criticizing those approaches declaring the end of truth by taking "language" as a model, Badiou embarks on grounding the truth on mathematics. Starting an ontological debate in his principal book, *Being and Event*, he takes mathematics as ontology, and philosophy as meta-ontology: Thinking being qua being is mathematics, and "set theory" in particular. In his ontological project Badiou seeks a solution to a classical metaphysical problem, i.e., is Being, in essence, "multiple" or "one"? He tries to solve this metaphysical problem by means of his conceptions of "consistent multiplicity" and "inconsistent multiplicity". The main thrust of his ontological project is to think Being through a "void" with an aim to develop an ontological model justifying the openness (genesis) of Being. In set theory the void is referred to as an empty set. Since consistent multiples always contain the empty set in them after the operation of counting as one, Being should be seen as eternally open. The void, signified by empty set, is the limit of ontology and what follows it is "the analysis of the event". The event, which means a rupture from given conditions, is the beginning of the truth process, that is, the truth is a process of production emerging after the event. Badiou examines the truth process

through such notions as "undecidability," "indistinguishability," "fidelity" and "subject." These also constitute the essential axis of this article: being, event, subject, truth and the truth processes. It systematically presents the thoughts developed by Badiou, within the framework of this axis. It also discusses the political ramifications of his thought and the aspects that differentiate him from the classical Marxist framework. In the concluding section, the reception of Badiou's thought in Turkey will be discussed in light of the debates following the Gezi protests, considering the question of whether the Gezi protests were an "event" in Badiouian terms.

Keywords: Badiou, Being, Event, Subject, Truth, Gezi.