



## FELSEFENİN BUGÜNÜ, YARINI

Doç. Dr. Nazile KALAYCI  
HÜ Felsefe Bölümü

Bu konuşmada, “felsefenin bugünü, yarını” meselesini felsefedeki “temel arayışı” (*fundament, ground, essence*) ve “temsil sorunu” (*representation*) çerçevesinde tartışmayı amaçlamaktayım. Konuyla ilgisinde felsefenin geçmişini de yer yer söz konusu edeceğim. Felsefe tarihinde ‘temel’den anlaşılan -genel olarak- Çokluk’u temsil ettiği düşünülen Bir’dir. Günümüzde Bir’in Çokluk’u temsil ettiği görüşü eleştirilmekte, bu eleştiri varlık felsefesinden bilgi felsefesine, sanat felsefesinden siyaset felsefesine kadar her alanda farklı sorunlarla ilgili olarak dile getirilmektedir. Bu konuşma Birlik-Çokluk sorununun siyaset felsefesinde yol açtığı bazı tartışmalara odaklanacak, bu amaç doğrultusunda siyaset felsefesinde Bir’in karşılığı olarak ele alınabilecek “kamusallık ilkesi” örnek olarak kullanılacaktır.

I- Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*’nda “Hakiki Dünya Sonunda Nasıl Masal Oldu: Bir Yanılgının Tarihi”<sup>1</sup> başlığı altında Platon’dan kendi çağına geleliye felsefe tarihini özetler. Bu tarih Hakikatin Hiç’e dönüşmesinin tarihidir: İdealardan oluşan “hakiki” dünyanın bilge kişi için ulaşılabilir olduğu birinci dönemde Platon yer alır. İkinci dönemde Hıristiyanlık vardır: Hakiki dünya görünen ya da içinde yaşadığımız dünyadan büsbütün ayrılmıştır; ulaşılamayan, yalnızca vaadedilen bir dünya olmuştur. Üçüncü dönem, kanıtlanamayan ve ulaşılamayan hakiki dünyanın bir ödev, bir buyruk olarak düşünüldüğü Kant’ın felsefesidir. Dördüncü dönem, bilinmeyen ve ulaşılamayan hakiki dünyanın, tam da bunlardan dolayı ödev de yükleyemeyeceğinin düşünüldüğü pozitivistimin ortaya çıkış dönemidir. Nietzsche’nin “aydınlık gün” diye ifade ettiği

---

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich. “Wie Die ‘Wahre Welt’ Endlich Zur Fabel Wurde: Geschichte eines Irrtums”, *Werke in Drei Bänden II*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965, s. 963.



sonraki dönem ise “Tanrının Ölümü”nde ifadesini bulur; hakiki dünyanın yerle bir olduğu bu dönem tarihsel bir olgu olarak nihilizmin kapıda görüldüğü çağdır. Sonrasında, tanrıdan boşalan yere insan konularak bir süre nihilizm tehlikesi savuşturulmaya çalışılacaktır. Ne var ki bunların birbirlerinin koşulu olduklarının anlaşıldığı altıncı dönemde hakiki dünyayla birlikte görünür olan da, Tanrı’yla birlikte insan da yok olacak, nihilizm artık kaçınılmazcasına Avrupa’nın gündemine yerleşecektir. Bu (beşinci ve altıncı dönem), Nietzsche’nin kendinden sonraki zamanlar için öngörüsüdür. *Gücü İsteme*’de<sup>1</sup> “Felaket Dönemi” diye adlandırdığı bu dönemin ikiyüz yıl sonra yaşanacağını da söylemiştir.

Genel olarak Nietzsche’nin bu sözlerinde hakikatten anlaşılan, kendilerinden hareketle bir “sistem” ya da “yapı” kurulan temellerdir. Felsefe tarihine bakıldığında temel denilen şeyin “arkhe”, “eidos”, “idea”, “ousia”, “substanz”, “ilk neden”, “hakikat”, “insan”, “varlık”, gibi pek çok kavramla ifade edilmiş olduğu görülür. Dolayısıyla “Tanrının Ölümü” bunların da sonudur. Bütün temellerin temellerini yitirdiği çağımız ise belki de nihilizmin hem psikolojik bir deneyim hem de tarihsel bir olgu olarak en yoğun yaşandığı dönemdir.

**II-** Nietzsche’nin bu sözleri çoğu kez felsefede kapanan bir dönemin işareti olarak yorumlanmıştır. Kimilerine göre bu sözlerle modernizmin sonu postmodernizmin başlangıcı ilan edilmektedir. Oysa Nietzsche’nin diğer metinlerine de (örneğin, “Ahlaki Olmayan Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”)<sup>2</sup> bakıldığında onun bütün olarak hakikati yadsımadığını, sadece belirli bir hakikat görüşünü, temsile dayalı hakikat görüşünü eleştirdiği görülür:

‘Eşit olmayanların (*des Nichtgleichen*) eşit kılınması (*gleichsetzen*)’ yoluyla elde edilen kavramlar, nesneyi olduğu gibi temsil etmek yerine, onu

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ed. Peter Gast, Elizabeth Förster Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996.

<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich. “Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn”, *Werke in Drei Bänden III*.



olduğundan farklı gösterirler<sup>1</sup>; çünkü temsil ettikleri şeyi yadsıyarak kendilerini var kılabirler. Sözcüğü ‘yaprak’ kavramına ulaşabilmek için bütün bireysel farklılıkları bir tarafa bırakmak, ayrımları unutmak gerekir. Oysa doğada iki tane bile birbirinin aynı olan yaprak yoktur. Ne var ki sanki yaprakların dışında tüm yaprakların kendisine göre yapıldığı ... bir ilk-biçim (*Urform*) olan ‘yaprak’ varmış gibi davranılarak ‘yaprak’ kavramı, yaprakların nedeni olarak belirlenmiştir.<sup>2</sup> Bu yolla bin yıllardan bu yana filozofların elde ettikleri yalnızca kavramsal mumyalardır... Ölüm, değişme, yaşlılık onlar için olumsuzluklardır; dahası yalanlamalar, çürütmelerdir.<sup>3</sup> Kavramlar, gerçekliği çoğulluğundan yoksun bırakan çıplak şemalar olduğuna göre, kavramlaştırma da yaşamdan adım adım uzaklaştıran bir süreçtir.

Nietzsche’nin bu düşünceleri felsefede o güne kadar dışarıda bırakılan bazı kavramların önem kazanmasında, “yaşam”, “olay/oluş”, “Çokluk”, “fark/farklılık” gibi kavramların öne çıkmasında etkili olmuştur.<sup>4</sup> Öte yandan şeyleri asıllarına uygun olarak temsil etme iddiasındaki doğruluk/*veritas* olarak hakikat yerine, şeylerin olagelmesine olanak sağlayan açıklık/*aletheia* olarak hakikat görüşü de giderek daha fazla vurgulanmaya başlanmıştır. Epistemolojik olarak temellendirilmeyen hakikat, bundan böyle estetik bir fenomen olarak ele alınmıştır. Derrida’nın ifadesiyle, “hakikat hiçbir aşkın gösterilene/temele dayanmayan bitimsiz bir anlam oyunudur”. Bu oyundan bağımsız bir varlık alanı yoktur; temel diye belirlenenler, bir oyun kuran merkezlerdir. Temeller, bir yandan yapıya istikrar sağlayıp bu yapının elemanlarını örgütlemekte, diğer yandan bu örgütleyişin oyunsal doğasını gizlemektedir. Oysa kökenlerin açık hale geldiği

---

<sup>1</sup> A.g.e., s. 313.

<sup>2</sup> A.g.e., s. 313.

<sup>3</sup> Nietzsche, Friedrich. “Götzen-Dämmerung”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 957.

<sup>4</sup> Postmodern metinlerde sürekli tekrar eden temalar değişen ilgileri açıkça gösterir: İlerlemeye duyulan şüphe; bunalım ve kriz vurgusu; “büyük idealler”, “üst-anlatılar” yerine gündelik, sıradan, tekil, bireysel olanın önem kazanması; aklın itibarını kaybetmesi, duyguların, coşkuların, içgüdülerin önemsenmesi; sanata, kurmacaya artan ilgi...



günümüzde, temellerin ne şekilde var olduğu ya da var olup olmadığı sorusu felsefenin asli sorularından biri olmuştur.

Genel olarak Sokrates'ten Nietzsche'ye kadar olan dönemde temellerden kuşku duyulmadığı, postmodernistler söz konusu olduğudaysa temellere yaklaşımın farklı doğrultularda geliştiği söylenebilir. İndirgeme tehlikesini göze alarak, postmodernistlerin anti-temelci ve post-temelci olmak bakımından ayrıldıklarını, postmodernizmin temelleri bütünüyle yadsıyan başlangıç zamanlarındaki anti-temelci savların yerine, günümüzde temelleri yadsımayan ama onların zorunlu (ya da nihai, *final*) değil olumsal (*contingent*) olduğunu, bu nedenle onları yadsımak yerine ontolojik statülerini zayıflatarak istikrarsızlaştırmak gerektiğini vurgulayan post-temelci düşüncenin güçlendiğini söyleyebiliriz;<sup>1</sup> aynı şekilde hakikat de artık bütünüyle yadsınmamakta, felsefe, “içkin hakikat” ve “nesnesiz özne” kavramlarından hareketle yeniden yorumlanmaktadır.<sup>2</sup> Nietzsche'nin yanı sıra Heidegger'den de oldukça etkilenen günümüz düşünürleri “zorunluluk” ve “varlık” kavramları yerine “olumsallık” (*contingency*), “olay” (*event*), “uğrak” (*moment*), “özgürlük” (*freedom*), “fark” (*difference*) kavramlarını vurgulamaktadırlar. “Raslantısallık” ya da “olumsallık” varlığın bilinç tarafından algılanana özdeş kılınarak indirgenmesine itiraz eder ve varlığın bilinci aşan yapısına dikkat çeker. “Olay” temel mantığı tarafından içerilmeyen, hatta onun birliğini bozan, onu yerinden eden bir kırılma noktası olarak anlaşılır. “Uğrak” olayın zamansal karşılığıdır (Heidegger buna *kairos* der ve bunu varolanların peşpeşe gelişinin vuku bulduğu zaman olan *kronos*'tan ayırır), varlığın açığa çıktığı an'dır; “özgürlük”, nihai

<sup>1</sup> Günümüzde Judith Butler ve Gayatri Spivak tözsel addedilen yapıların/temellerin aslında öyle olmadıklarını farklı sorunlarla ilgisinde tartışmaktadırlar. Butler, temel meselesini cinsiyet sorunuyla ilgili, Spivak ise Batı merkezli tarih okuması sorunuyla ilgili ele alır ve her ikisi de bu temellerin (yani cinsiyetin ve Batı'nın) tözsel olmadığını dile getirerek ilki post-yapısalcı bir cinsiyet okuması, diğeri post-kolonyalist bir tarih okuması yapar.

<sup>2</sup> Post-temelcilere göre anti-temelcilerin temellere karşı çıkışları temelcilik çıkmazından kurtulamamıştır. Çünkü “Ne olsa gider” ilkesi bir temel olarak düşünülmüştür. Anti-temel denilen şey temelin karşıtı olduğu sürece, onunla aynı terminoloji ve mantık içinde yer almaktan kurtulamaz. Çünkü yaptığı, aynı öncülleri değiştirmek ya da tersine çevirmektir. Bu tür tersine çevirmeler temelcilik düşüncesine aittir; post-modernizm bu bakımdan yalnızca anti-modernizmdir. Başka bir ifadeyle, Varlık ile Hiçlik aynı terminolojiye aittir. Çünkü hareket edilen karşıtlıklar, temelciliğin özü olan düalist düşünceye aittir.



olmayan temelin olanağıdır; “fark” ise duyulur olan ile düşünülür olanın, simgesel ile gerçeğin farkıdır ya da yok-neden’dir (*lost-cause*).<sup>1</sup>

**III-** Şimdi de az önce aktardığım düşünceleri siyaset felsefesine, özellikle de siyasette temsil sorununa bağlamak istiyorum. Siyaset felsefesinde temsil sorunu, siyasetin meşrulaştırılmasıyla ilgilidir. Siyasetin meşru olabilmesi için dayanması gereken temeller de ortaklık, kamusalılık ya da genellik formu taşımak zorundadır. Siyasetin nasıl meşrulaştırılması gerektiği sorusu daha çok Rönesans’ta sorulmuş olsa da, Sofistlere kadar konunun izi sürülebilir. Günümüzdeyse siyasetin meşru bir temeli olduğu düşüncesi eleştirilmektedir. “Hakikat Krizi”nin ya da “Tanrının Ölümü”nün siyaset felsefesindeki karşılığı budur. Siyasetin meşru temellerini kaybetmesi, günümüzde kamusalılık ilkesinin ve kamusal alanın belirsizleşmesine de yol açmıştır. Hannah Arendt *İnsanlık Durumu*’nda kamusal alanı çevresinde oturan bir masaya benzetir; masanın işlevi insanları birbirleriyle ilişkilendirmek, onlardan anlamlı bir topluluk oluşturmaktır; masa ortaklığı temsil etmektedir. Tanrının ölümü, bu masanın yok olması gibidir; artık hiçbir ortaklığa sahip olmayan insanların biraradalığını ise toplumdan çok kitle kelimesiyle ifade etmek uygundur.

Öte yandan kamusalılık ilkesinin ve kamusal alanın tarih içinde geçirdiği dönüşüm, konuşmamın başında Nietzsche’nin sözleriyle dile getirdiğim hakikatin masala dönüşmesinin tarihiyle neredeyse koşutluk gösterir. Kimileri bunu kamusal alanın katı, sıvı ve gaz hali olarak adlandırıyor. Bu adlandırmada, kamusalılığın eşitlikler üzerinden temellendirildiği Eskiçağ’dan 19. yüzyıla kadar devam eden dönem kamusal alanın katı haline; eşitlikleri soyut belirlemeler oldukları için eleştirerek kamusalılığın farklılıklar doğrultusunda genişletilmesi gerektiğini vurgulayan liberalizm kamusal alanın sıvı haline; farklılıkların birer tiran olduğu günümüzdeki durum ise kamusal alanın gaz haline karşılık geliyor. Günümüzde (Habermas’ın sözleriyle), özel olan özellik vasfını yitirerek

<sup>1</sup> Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.



seyirlik bir malzeme haline gelmiş, kamusal olan da ortaklık özelliğini kaybederek bir tür belirsizlik sahasına dönüşmüştür. Bunun sonuçları da gene nihilizm, yabancılaşma ve kitlesel yalnızlıktır. Bugün şu soruların sorulması gereklidir: Siyaset vaat ettiği temsil etme görevini yerine getirebilmiş midir? Ya da getirebilir mi? Temellerin olmadığı bir durumda siyaset mümkün müdür? Siyaset açısından temsil mümkün değilse temsili siyaset yerine katılımcı/doğrudan bir siyasetin olanakları mı sorgulanmalıdır? Ben burada bu sorulara yanıt vermek yerine, verilen farklı yanıtları gene temelcilik (bunu az sonra modern siyaset olarak dile getireceğim), anti-temelcilik ve pos-temelcilikle ilgisinde ve eşitlikler/farklılıklar çerçevesinde ele almak istiyorum.

**IV- Modern Siyasette Temsil Sorunu:** Felsefe tarihinde belki de ilk defa Sofistler yapmış oldukları *physei-thesei* ayrımıyla doğal ve uyuşimsal yasaları ayırmış, yurttaşlar üzerinde zora dayalı yapay bir özgürlük kısıtlaması olan devletin hiçbir zorunlu temelini olmadığını dile getirmişlerdir. Bu düşünce devletin yurttaşları temsilinin aslında bir baskıya ve zorlamaya dayandığı, bunun da temelinde ortak yararın değil egemen grubun özel çıkarlarının olduğu düşüncesi vardır. Aristoteles ise bütün toplulukların ereği (*telos*) olan *polis*'i yapay bir özgürlük kısıtlaması ya da uyuşimsal bir kurum olarak değil, tam tersine özgürlüğün koşulu olan doğal bir varlık olarak belirler. *Polis logos*'la eşzamanlı ortaya çıkmıştır ve *polis*'in meşruiyetini sağlayan şey *logos*'tur. Aristoteles'ün *koine* yani ortak alan dediği *polis logos*'la olan bu bağından dolayı iyi yaşamın (etik, teorik ve siyasal yaşamdır bu) güvencesidir ve özel alan (*idia*) olan ailenin dışındadır.

17. ve 18. yüzyılda kamusal ilkesi gene “akıl” ve “yasa” çerçevesinde ele alınmış, ama bu defa siyasal iktidar tarafından düzenlenmesi gereken şey “doğa” ya da “doğa durumu” olarak belirlenmiştir. Siyasal iktidarın gerekliliğini temellendirmek bakımından aralarında kimi farklılıklar olsa da Locke, Hobbes ve Rousseau kamusal alanı “siyasal toplum” olarak, bunu da Toplum Sözleşmesi'yle ilgisinde ele almışlardır;<sup>1</sup> Toplum

<sup>1</sup> Locke, “siyasal iktidar” ile “doğa durumu” arasında niteliksel bir farklılık olmadığını dile getirmiş, siyasal iktidarın görevini doğa durumunda da işleyen doğa yasasını güvence altına almak olarak belirlemiştir;



Sözleşmesi’yle, bu sözleşmenin üyelerinden her biri kendisini bütün haklarıyla birlikte genel iradenin buyruğuna verecektir. Çünkü ortak çıkarları temsil eden yalnızca genel iradedir.

Aydınlanma düşüncesi ise kamusalılığı “akıl aracılığıyla eleştiri” çerçevesinde ele alır. Siyaset, ahlak ve hukuk arasında bir arabulucu olan kamusalılık ilkesi, pratik aklın koşulsuz buyruğu tarafından belirlenen “özgür”, “tarafsız” ve “iletilebilir” düşüncelerin serbest ve aleni şekilde dile getirildiği bir eleştiri ortamının düzenleyicisidir. Aydınlanma ise kamusalılık ilkesinin yaygınlık kazanmasıyla ulaşılabilecek bir durumdur. Başka bir ifadeyle, aklın kamusal kullanımı siyasetin akıl çerçevesinde işleyebilmesinin koşuludur; bunun dayanağı da doğadır. Tarihsel süreç sanki bir doğal düzen gibi sürekli ilerleyerek yetkin bir dünya yurttaşlığına doğru gelişmektedir. Hegel ise Kant’ın varsaydığı “doğal düzen” şeklindeki ilerleme düşüncesini eleştirecek ve ilerlemenin diyalektiğinden söz edecektir. Hegel’e göre, kamusalılık öznel kanaatin nesnelliğe eklenmesine hizmet etmektedir ama bu nesnellik en tam ifadesini kamuoyunun bilincinde değil devlette bulmaktadır. Marx ise hem Kant’ı hem de Hegel’i eleştirerek özel mülkiyet olgusu var olmaya devam ettiği müddetçe siyasal otoritenin rasyonel otoriteyle örtüştürülemeyeceğini iddia edecektir. Marx’a göre burjuva hukuk devletinin kamusalılık ilkesi, toplumu dışarıda bırakan basit bir ideolojiden başka bir şey değildir. Kamusalılık toplumsal temele dayandırılmalıdır. Bunun koşulu da, özel mülkiyetten yoksun grupların genişletilmiş bir kamusal topluluk olarak burjuva kamusal topluluğunun yerine geçmesidir.

---

Hobbes ise sivil toplumun doğa durumunu sonlandırdığını söylemiş, devleti, insanların doğa durumunda içinde buldukları sınırsız rekabet ve savaş durumunun yol açtığı güvensizlik durumundan kurtulmak için haklarını bir sözleşme yoluyla devretmeleriyle açıklamıştır. Rousseau’ya göre savaş durumu, doğa durumunun bir sonucu değil, gelişen toplumsallaşmanın ya da bozulan doğa durumunun bir sonucudur. Toplum Sözleşmesi, insanın kendi doğasına yabancılaşması olarak da ifade edilebilecek olan bu kopukluğu gidermeyi amaçlamaktadır.



Liberalizmin hareket noktasıysa, burjuva kamusalındaki diyalektiğin Marx’ın öngördüğü biçimde sonuçlanmamış olmasıdır. Liberalizm, kamusal ilkesini hem “doğal” hem de “tarihsel” temellerinden uzaklaştırarak ona daha gerçekçi bir biçim kazandırmak ister; kendi başına kamusal ilkesini ele almak yerine, kamusal topluluğun genişletilmesi gerekliliğiyle ilgilenir. Çünkü bireysel çıkarların tümel olarak temsil edilmesi mümkün değildir. Araştırmasının konusunu tarihin bir döneminde yaşamış ama şimdilerde “sosyal devlet” modeliyle silinmiş “liberal burjuva kamusalını incelemek” diye belirleyen Habermas ise liberal burjuva kamusalının eleştirelilik özelliğini öne çıkartmış, bu düşüncüyü de iletişime dayalı kamusal alan düşüncesiyle temellendirmiştir. Habermas’ın eleştirdiği, günümüzün kitle iletişim araçlarıyla yönlendirilen, böylelikle eleştirelilik, rasyonellik ve hatta kamusal, ortaklık özelliklerini yitirmiş olan kamusal alanıdır. Habermas’ın vurgulamak istediği, devlet ile toplum arasındaki ilişkilerin rasyonelleştirilmesinin yalnızca devletin “hukukun üstünlüğü” ilkesiyle denetlenmesi yoluyla mümkün olmadığıdır; “sistem” ile “yaşam dünyası” arasında aracılık yaparak bunların taleplerini birbirlerine ileten rasyonel bir iletişim mekanı da zorunludur.

Felsefe tarihinde kamusal alanla ilgisinde dile getirilen bu düşüncelere bakıldığında, zaman zaman farklılık vurgusu dile getirilmiş olsa da, kamusalın ya özelin, ya doğalın ya da toplumsalın karşıt kavramı olarak kullanıldığı görülür. Karşıt kavramlarından yola çıkıldığında özel-olmayan, doğal-olmayan, irrasyonel-olmayan anlamlarına gelen kamusal alan, tersinden ifade edilecek olursa, *akıl aracılığıyla-kurulan-ortak alan* anlamına gelir. Ne var ki günümüzde bu görüş çoğulcu bir kamusal alan kuramı geliştirmeyi engellediği gerekçesiyle pek çok eleştiriye maruz kalmaktadır.

**V- Temsile Dayalı Siyasetin Paradoksu:** Farklılık vurgusunun yükseldiği günümüzde, “kamusal alanın farklılıklara eşit mesafede uzak durması, eşitliklere dayanması” gerektiğini dile getiren görüş zayıflamış, kamusal yaşamın toplumsal realiteden soyutlanmakla yaşamı da dışarıda bıraktığı için soyut bir genellik olarak varlığını sürdürdüğü ve altkültürlerin, farklılıkların dışlanması sorununu çözmeye yetmediği ve bu





nedenle demokrasinin gerekli şartını sağlamadığı düşüncesi güç kazanmıştır. Bu düşüncelerin temelinde aslında iki farklı yurttaşlık görüşü vardır: Ödevler temelinde kurulan ve bireyin yurttaşlık ödevlerini toplumsal olarak belirlenmiş amaçlara göre belirleyen cumhuriyetçi yurttaşlık görüşü; bireyleri bağımsız ve özerk yapılar olarak gören ve ödevlerden çok kişisel haklara saygıyı önemseyen liberal yurttaşlık görüşü.<sup>1</sup> İlki tüm yurttaşlara eşitlik temelinde yaklaşarak ayrımcı olmamak adına grupsal ve kültürel farklılıklara eşit mesafede uzak davranılması gerektiğini, ikincisi ise farklılıkları vurgulamaktadır.<sup>2</sup> Günümüzde eşitlik vurgusunun eleştirilmesinin nedeni, bu düşüncenin bütüncül olduğu için totalitarizm tehlikesi barındırmasıdır. Öte yandan “genel irade”, “ortak yarar”, “kendinde iyi” gibi soyutlamalar yaşamın çoğulluğuna ilişkin problemleri çözmek bakımından yetersiz görülmektedir. Hatta İnsan Haklarının da din, kültür, etnisite, milliyet gibi tekil belirlemelerin dışarıda bırakılmasıyla oluşturulmuş soyut bir insana ait olduğu, bu nedenle gerçek insanın sorunlarını çözmediği düşünülmektedir. Ancak farklılık vurgusu da farklılıklar arasında bir hiyerarşiye ve çoğunluk olan farklılığın tiranlığına yol açma tehlikesi barındırmaktadır; bu talebin aşırı ucu siyasette anti-temelciliktir. Michael Oakeshott siyasette anti-temelciliği şöyle ifade eder: “Siyasi eylem ne sığınmak için bir limanın ne demir atmak için bir zeminin bulunduğu; ne bir başlangıç ne de bir varış noktasının olduğu bitimsiz ve dipsiz bir denizde yelken açmak gibidir”. Bu belirsizlik siyasette her türlü farklılığın sırf farklılık olduğu için yüceltildiği farklılık retoriğine yol açmıştır. Farklı olanı görmezden gelmek kadar tehlikeli olan bir tutumdur bu. Çünkü farklılıklara bu saygı duyma biçiminde nihilist bir yan vardır; yaratıcı değil, tepkiseldir; onaylayan değil, yadsıyandır. Çünkü hınç duygusundan beslenmektedir ve sonucu bütün farklılıklara duyulan nefrettir. Levinas bu tür ilişkileri “ötekiyle kurulan sonlu deneyim” olarak ele almıştır. Bu ilişkilerde farklı olan gene bir

<sup>1</sup> İçduygu, Ahmet ve Keyman, Fuat. “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, *Doğu Batı*, Sayı: 5, Kamusal Alan Özel Sayısı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 3. Basım, 2004: 157-171; Keyman, Fuat. “Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu”, *Doğu Batı*, Sayı: 5, Kamusal Alan Özel Sayısı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 3. Basım, 2004: 63-81.

<sup>2</sup> Bu nedenle günümüzde birey eksenli insan hakları düşüncesinin yerine kültür eksenli kolektif haklar önerilmektedir; bu düşünce kolektif hakların bireysel haklara önceliği çerçevesinde şekillenmekte, böylelikle evrenselci çözümler yerine geleneğe dayalı-tekil-kültürel çözümler önerilmektedir.



ben merkezinden yola çıkarak belirlenmektedir; yani, “bana göre farklı olan” olarak, “ben-olmayan” olarak ele alınmaktadır. Tam da bu yüzden, bu tür ilişkilerde hoşgöründen fanatizme, narsizmden saldırganlığa kaymak çok kolaydır. Günümüzde yaşananlara bakıldığında Levinas’ın bu düşüncelerinin haklı çıktığı açıkça görülür; farklılık vurgusunun artışıyla doğru orantılı olarak neredeyse tüm dünyaya bir nefret söylemi hâkim olmuştur.

Öte yandan “farklılıkların temsili” ifadesi düşünce açısından da bir sorun taşımaktadır. Çünkü temsil özü gereği ortaklıklardan, eşitliklerden hareket eder; aslen eşit-olmayan şeyleri eşitleme yoluyla iş görür; farklı tekillikleri ortak bir genellik formunda ifade etmeye çalışır.<sup>1</sup> Temsili siyasette de temsil edilen temsilde sadece bir dolayım olarak vardır. Bu durumda kamusal alanın farklılıklara karşı koruduğu mesafe kapatılamayacak bir mesafedir. Çünkü bu mesafe temsildeki mesafedir. İnsanlar arasında bir ortaklık alanı kurabilmek için böyle bir eşitleştirici-mesafe gerekli görülmüştür. Bu nedenle siyasette farklılıkların nasıl temsil edileceği değil, temsilin dışındaki bir siyasetin imkânları hakkında düşünmek daha faydalı olacaktır. İşte post-temelciler de böyle bir kalkış noktasından hareket ederler. Onların mutlak temsilin imkânsızlığı düşüncesinin temelinde “ontolojik fark” kavramı vardır. Ontolojik fark “düşünülen” ile “dışarıda duran” ya da Bir ile Çok arasında kapatılamayacak bir mesafe olduğu, bu ikisinin asla tam olarak birbirlerine uymadıkları anlamına gelir. Böylece fark ya da farklılık vurgusu silinmemekte, farklı bir biçimde yeniden ele alınmaktadır. Onların ilgilendiği de gene fark ya da farklılıktır; ama farklılık bu kez içerikli değil (farklılığın içerikli belirlenişinin nefret söylemine dönüşme tehlikesinden az önce söz etmişim), biçimsel olarak ele alınmaktadır; empirik değil *a priori* bir belirlenime sahiptir. Artık söz konusu olan şu ya

---

<sup>1</sup> Felsefe tarihinde “temsili eden” ile “temsili edilen” arasındaki ilişkinin yapısına ilişkin farklı düşünceler dile getirilmiştir. Bu düşünceler felsefenin hemen her alanında etkili olmuş olsa da günümüzde ilgisinde bakıldığında bu düşüncelerin özellikle sanat felsefesi ve siyaset felsefesi alanında önemli içerimleri olduğu görülür. Postmodern düşüncenin “temsili krizi” şeklinde ifade ettiği bu gelişme, “temsili eden” ile “temsili edilen” arasında kurulan ilişkinin keyfi olması, dolayısıyla ortaklık diye belirlenen şeyin hiçbir zorunlu gerekçesinin bulunmaması anlamına gelir.



da bu farklılık değil (farklı gelenekler, farklı ritüeller, farklı inanç sistemleri değil)<sup>1</sup>, farklılığın imkânı ve farklılığın hakikat yaratıcı bir ortam olarak korunması ya da kurulmasıdır. Çünkü sorunu empirik olarak temellendirmenin vardığı yer ya öznenin sonluluğu ya da empirik sonsuzluk olmuştur. Bu nedenle düşüncenin konusu bir varolan olarak fark değil, farkın *varlığı* olmalıdır. Ben burada günümüz düşünürlerinden Badiou’yu ele almak istiyorum. Badiou’nun hakikat ile temsil arasındaki ilişki üzerine düşüncelerini, yeni bir hakikat ve özne görüşü dile getirmesi açısından önemli buluyorum.<sup>2</sup>

**VI- Günümüz:** Badiou Cantor’un küme teorisiyle ilgisinde dile getirdiği bir paradokstan yola çıkar ve kendi türeyimsel hakikat görüşünü bunun üzerine kurar; sonrasında da Cantor’un kümesini toplum olarak yorumlayarak düşüncelerini siyasetle ilgisinde genişletir. Cantor küme teorisinde şunu göstermiştir: Bir kümenin elemanlarının toplamı ile bu kümenin elemanlarının altkümelerinin toplamı hiçbir zaman aynı değildir (başka bir ifadeyle kümenin elemanlarının toplamı, bu kümenin türeyimsel kümesinin elemanlarının toplamından azdır); ikincide “temsil edilmeyen” bir fazlalık vardır, bu fazlalık boş kümedir. Şimdi küme sonsuzcasına büyütüldüğünde ortaya bir paradoks çıkacaktır. Çünkü herşeyi kapsayan kümenin türeyimsel kümesinin elemanlarının toplamı, herşeyi kapsayan kümenin elemanlarından fazla olacaktır; demek ki herşeyi

<sup>1</sup> Aslında farklılıkları empirik olarak belirlemek, farklılıkların tözsel olarak varolduğu sonucuna varabilir. Bu da tehlikelidir. Farklılık biyolojik ya da doğal temellere değil, söylemsel temellere dayanmaktadır. Butler bu düşünceden hareketle, kimliğin tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen “dışavurumlar” ve “ifadeler” tarafından performatif olarak kurulduğunu söyleyecektir: Butler, Judith. *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

<sup>2</sup> Badiou *Felsefe için Manifesto*’da (Badiou, Alain. *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Hakkı Hünler, Nilgün Tural, Aralık Yayınları, İzmir, 2010.) amacının felsefe ile felsefe olmayı (sofistliği) ayırmak olduğunu söyler; ona göre çağın Hakikate itirazı ve Çokluğun sınırsız otorite talebi felsefeyi askıya almıştır. Oysa felsefe Hakikatten vazgeçemez: Hakikat içkindir, nesnesizdir ve türeyimseldir. İçkinlik, hakikatin aşkın ve önsel olmayışını dile getirir (hakikati mutlaklaştıran onun önsel olduğu düşüncesidir); nesnesizlik hakikatin belirli bir varolana kapanmamışlığı, tam tersine belirsizlikten hareket ediyor oluşuyla ilgilidir; türeyimsellik (*generic*) ise hakikatin hem türe ait oluşu, hem de türeyişini ifade eder. Türeyimsel hakikat olay sonrası bir üretimdir ve bütüncül değildir (onun zorlamadığı en azından bir unsurun kalması gerekir; bu unsur da “Hakikatin adlandırılmayanı”dır; Hakikatin sağladığı istikrar minimum istikrardır, bütüncül değildir); Çokluğa ilişkindir, ama hakikat oluşu Çokluğun tikel üretimi sayesinde. Felsefenin göreviyse türdeş olmayan hakikat dağınlıklığını (aşk, bilim, sanat, politika) bir araya getirerek bağlamsallaştırmaktır.



kapsayan küme aslında herşeyi kapsamamaktadır; başka bir ifadeyle, varolduğu halde herşeyi kapsayan kümenin elemanı olmayan ve orada temsil edilmeyen şeyler vardır.<sup>1</sup> Badiou temsil edilemeyen bu unsuru “olay” (*Event*) olarak adlandırır ve bunu türeyimsel hakikat görüşünün temel kavramı yapar.

Badiou *Etik*'te<sup>2</sup> düşüncelerini şöyle özetler: 1- Şeylerin dışında durarak olaylar düzenine etki eden bir özne yoktur; 2- Belli koşulların özne olmaya çağırdığı bir hayvan vardır; 3- Özne olmaya çağıran koşullar empirik farklılıklar ya da nesnel durumlar değildir; sıradışı, belirlenemez, rastlantısal, bir simgesel düzen içinde adlandırılmaz olan, bu nedenle halihazırdaki hakikat rejimini bozan “olay” ya da “eklenti” denilen şeydir (örneğin, devrimler, keşifler vb.). Olay hakikatin üretilmesine olanak sağlayan bir boşluk ya da açıklıktır;<sup>3</sup> herhangi bir varolan değil, varlık olarak varlıktır. Bir olayın temel ontolojik özelliği, kendi için olay olduğu şeyin boşluğunu kaydetmek, adlandırmaktır.<sup>4</sup> 4- Bir hakikat süreci, “olay” ile ilişki kurma kararından kaynaklanır; ilişki kurma kararı “sadakat”tır.<sup>5</sup> 5- Sadakat, özneyi yeni bir var olma ve durum içinde davranma tarzı icat etmeye zorlar (bunun koşulu olayı duruma göre değil, durumu olaya göre düşünmektir); sadakatin durum içinde ürettiği şey hakikattir. 6- Bir hakikat, olaysal eklentinin durum içinde izlediği maddi güzergahtır; yani içkin bir kopuştur. 7- Özne olaya sadık kalarak hakikatin taşıyıcısı olandır: Hakikat süreci bir özneye sebep olur (aşkın, psikolojik, düşünümsel bir özne değildir bu; bilinçdışının öznesidir).<sup>6</sup> 8- Hakikat etiği, bir hakikat

<sup>1</sup> Bunun psikanalizdeki (Freud ve Lacan) karşılığı, bireyin yaşantısında temsil edilmeyen şeylerin bastırma denilen mekanizmayla tamamen ifade edilemez hale bürünmesi ya da sadece metaforik olarak ifade edilmesidir.

<sup>2</sup> Badiou, Alain. *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

<sup>3</sup> Badiou buna “gezgin fazlalık” der; aslında düşüncenin büyük yönelimleri bu gezgin fazlalıkta oluşur. Türeyimsel düşünce adlandırılmaz olanı hakikatin varlık kipi olarak kabul eder; fazlalığın gezginliğini varlığın gerçeği olarak belirler.

<sup>4</sup> Boşluk hiçlik değildir, vardır ama bir simgesel evren içinde henüz adlandırılmamıştır; bir varolan değildir. Boşluk varlığın adıdır, adlandırmadan önceki çokluktur; bütünün üyesi olmadığı halde parçasıdır. Varlık'ın karşıtı olarak ele alınamayacak olan Boşluk türeyimselliğin koşuludur.

<sup>5</sup> Her karar ayrı (*division*), uyumsuz (*discard*) ve antagonisttir. Durağan bir temeli olmadığı, ama büsbütün temelsiz de olmadığı için daima çatışan güçlerle karşı karşıya kalmaktadır.

<sup>6</sup> Burada Badiou'yu esinleyen Lacan'ın “arzundan vazgeçme” (*ne pas céder sur son désir*) ilkesidir. Arzu bilinçdışıdır ve bilinçdışının öznesini kurar. Bilinçdışı bilinmeyendir, dolayısıyla bu ilke “kendinin



sürecinin devam etmesini teşvik eden ilkedir. Böylece daha önce bir kümenin alt kümesi olan şey, sonunda kümenin elemanı olarak duruma içselleşecektir.

Badiou’ya göre toplum bir küme olarak ele alındığında, Cantor’un ifade ettiği türden türeyimsel bir fazlalık burada da karşımıza çıkacaktır. Siyasetin görevi, siyasal olanın düzenlenişini sarsıntıya uğratan olaya tutunarak yeni bir hakikatin türemesine izin vermektir. Hakikat olayı yoksa ortada gerçek anlamda siyaset de yoktur. Sadece devletin koyduğu kurallar ve toplumun aslen apolitik olan farklılıkları vardır. Oysa siyaset yönetmek ya da idare etmek değil hakikat yaratmaktır. Bu hakikat doğruluk olarak değil açıklık olarak kavranılmalıdır. Böyle bir hakikat görüşünden hareket edildiğinde, insanın siyasal özne oluşu temsil edilmesiyle değil, kendini kurmasıyla ilgili ele alınacaktır.<sup>1</sup> Çünkü küme içinde varolmayanın temsil edilmesi de söz konusu değildir. Bu durumda siyasal öznenin işlevi kanaat oluşturmak değil, hakikate müdahale etmektir. Çünkü farklı kanaatler bütün farklılıklarına rağmen aynı hakikat rejiminden kaynaklanırlar; bunları Badiou “toplumsallığın çimentosu” diye adlandırır. Burada farklılık empirik bir unsur olarak belirlenmiş, farklılığın böyle ele alınışı gerçek bir etik kuram oluşturmayı da engellemiştir. Hakikat etiği<sup>2</sup> ise siyaseti gerek eşitliklere gerekse farklılıklara dayalı temsil mantığından kurtaracak, onun siyasal olana dokunması sağlayacaktır.

Sonuç olarak, günümüzde siyaset felsefesi bağlamında eşitliklerden ya da farklılıklardan değil belirsizlikten yola çıkmak gerektiği vurgusu ağır basıyor. Böylece siyasetin konusu kimlikler değil sapsmalar, kırılmalar, çatlaklar olarak belirleniyor ve “kuralın sapsmadan oluşturulacağı bir epistemoloji”nin imkânları hakkında tartışılıyor. Kuralın sapsmadan

---

bilinmeyen parçasından vazgeçme” şekline bürünür. Çünkü bu bilinmeyen, olaysal eklentinin uzak sonucudur.

<sup>1</sup> Başka bir ifadeyle, temsiliyet bir kümenin elemanı olmak, mevcudiyet ise o kümenin alt kümesi olmakla ifade edilir. Bir şey hem mevcutsa hem de temsil ediliyorsa sorun yoktur, ama kaçınılmaz olarak tıpkı doğru olan ama ispatlanamayan önermelerin bulunuşu gibi, mevcut olup da temsil edilemeyen şeyler olacaktır. Bunlar bir olayın, bir imkansızlığın, sembolik durum tarafından önceden beklenmeyen, tespit edilemeyen bir şeyin belirmesinin ön koşuludurlar.

<sup>2</sup> Badiou’ya göre, hakikat etiği, iletişim etiğinin tamamen tersidir. İletişim etiği gerçek bir karşılaşmaya değil, kanaatlere dayanır; oysa hakikatle ilgili her şeyde bir karşılaşma olmalıdır. Bir hakikat öznesi olmak, ancak başa gelen bir durum olabilir. Bunun yolları aşk, bilim, sanat ve siyasettir.



oluşturulması düşüncesi, yani Badiou’da “olay” çerçevesinde tartışılan düşünce Agamben’de “istisna”, Ranciere’de “skandal”, Butler’de “queer” (tuhaf) kavramları çerçevesinde ele alınıyor. Ancak ortak vurgu belirsizliğe dair hakikatin bütüncüllük tuzağından korunması gerektiğidir; nesnesiz bir özne tarafından kurulacak hakikat minimum istikrar sağlamalı, her şeyi belirlemeye çalışmamalıdır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Modernizm özne temellidir; iktidar da egemen öznenin kişiliğinde yer bulmaktadır. Postmodernizm ise nesne temellidir; Adorno’nun deyimiyle, özne kültür endüstrisi tarafından belirlenmektedir. Badiou’nun sözünü ettiği nesnesiz özne ise, kapanmayan, sürekli farklılaşma içinde olan bir öznedir; öznenin bu devinimi, hakikatin de kapanmasına engel olacaktır.