

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**BADİOU’NUN BİR-SAYMAYA DAYALI
ONTOLOJİSİNİN BİR-SAYANIN ZEMİNİ
BAKIMINDAN ELEŞTİRİSİ**

GÖKHAN ORHAN

2501161147

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. MEHMET GÜNENÇ

PROF. DR. AHMET AYHAN ÇİTİL

İSTANBUL – 2021

ÖZ

BADIÖU'NUN BİR-SAYMAYA DAYALI ONTOLOJİSİNİN BİR-SAYANIN ZEMİNİ BAKIMINDAN ELEŞTİRİSİ

GÖKHAN ORHAN

Bu tezde çağdaş Fransız filozof Alain Badiou'nun ontolojisinde bir ve çok ilişkisinin eleştirel bir değerlendirmesi yapıldı. Bu kapsamda Badiou ontolojisinin temel kavramı olan bir-olarak-sayma, muayyen bir fail olan bir-sayanın zemininde irdelendi. Bunun için öncelikle Badiou'nun matematik ve özellikle de küme kuramıyla olan irtibat noktaları gösterildi. Daha sonra Badiou'nun tutarsız çokluk kavramı Plotinus ve Kant ile birlikte ele alındı. Burada Plotinus'un düşünülür madde anlayışı ile Kant'ın numen-fenomen ayrımının Badiou'nun tutarsız çoklu kavramı ile örtüşen ve ayrışan yanları aktarıldı ve bu karşılıklı okumanın konunun anlaşılması için önemi belirtildi. Buradan hareketle Badiou'nun bir-saymaya dayalı ontolojisinin bir-sayanın zeminini ele almaması dolayısıyla eksik bir proje olduğu vurgulandı. Bizim açımızdan bir-sayan ancak bir canlı olabilir. Çünkü canlılık, birleştirmenin zemininde yer almaktadır. Ontoloji alanında yaptığımız bu tartışmadan hareketle Badiou'nun tarihsel-toplumsal alana dair görüşlerine değinildi. Bu bağlamda Badiou'nun hakikat teorisinin ana hatları serimlendi. Bu çerçevede Badiou'nun bir-saymaya dayalı ontolojisinden hareketle dini, Aziz Pavlus üzerinden politik bir hakikat taslağı olarak ele aldığı vurgulandı. Bizim bir-sayanın zeminine yönelik olarak yaptığımız incelemenin bir sonucu olarak dinin Badiou'nun ele aldığı tarzda anlaşılması gerektiği, bir sayanın zemininde yer alan aşkın birlik dolayısıyla ancak aşkın bir zeminden hareketle idrak edilmesi gerektiği belirtildi.

Anahtar Kelimeler: Bir-olarak-sayma, Bir-sayan, Tutarsız Çokluk, Canlı, Hakikat Yordamları, Din.

ABSTRACT

A CRITICISIM OF BADIOU'S ONTOLOGY RELYING OF COUNTING-AS-ONE IN VIEW OF THE GROUND OF THE ONE WHO COUNT-AS-ONE

GÖKHAN ORHAN

In this thesis, a critical evaluation of the one-many relations in the ontology of the contemporary French philosopher Alain Badiou was made. In this context, counting-as-one, which is the basic concept of Badiou's ontology, is examined on the basis of one who count-as-one, which is a specific agent. For this, Badiou's contact points with mathematics and especially set theory are shown. Later, Badiou's concept of inconsistent multiplicity was discussed together with Plotinus and Kant. Here, the overlapping and divergent aspects of Plotinus's intelligible matter understanding and Kant's nomen-phenomenon distinction with Badiou's inconsistent multiple concept were conveyed and it was said that this mutual reading is important for understanding the topic. From this point of view, it was emphasized that Badiou's ontology based on one-counting is an incomplete project since it does not address the ground of one who count-as-one. From our point of view, one-sayan can only be a living being. Vitality lies on the ground of unification. Based on this discussion we had in the field of ontology, Badiou's views on the historical-social field were mentioned. In this context, the main lines of Badiou's theory of truth were revealed. In this context, it was emphasized that Badiou's ontology based on one-counting dealt with religion as a political truth outline through St. Paul. As a result of our examination on the ground of one who count-as-one, it was stated that religion should not be understood in the way Badiou handled, and that it should be understood only from a transcendent ground because of the transcendent unity that takes place on the ground of one who count-as-one.

Keywords: Count-as-one, One Who Count-as-one, Inconsistent Multiplicity, Living Being, Truth Procedures, Religion

ÖNSÖZ

Çağdaş dönemde ontolojinin nasıl ele alındığını ve bu ele alışıta yeni bir perspektif imkanının sorgulandığı bu tez, doğası itibariyle kısmen girift bir yapıya sahiptir. İlk bölümde Badiou ontolojisi gereği, yoğun bir matematik sunumu yapıldı. Bu durum tezi hazırlarken zorlandığımız hususlardan birisiydi ama Badiou'nun da vurgusuyla matematik ile ontoloji arasındaki derin irtibata dair bize bir içgörü kazandırdı. Tezin ikinci bölümü, Badiou düşüncesini değerlendirme aşamasında mukayeseli okuma yapılan bir bölümdü. Son bölüm ise belirlenen tema üzerinden Badiou düşüncesinin yeniden okunduğu bölümden oluşmaktadır.

Bu tezin yazımında dikkatimizi çeken hususlardan bir tanesi Badiou düşüncesinin Türkiye'deki alımlanmasıyla ilgiliydi. Badiou düşüncesi Türkiye'de büyük oranda etik-politik-toplumsal yönleriyle ele alınmış ama bu yönleri doğuran ontolojik temel büyük oranda ihmal edilmiştir. Bu olgunun en temel göstergelerinden birisi de Badiou'nun çevrilmiş eserlerinde görülmektedir. Badiou'nun en temel eserlerinden biri olan ve bu tezin odağında yer alan *Being and Event*, ayrıca Badiou'nun özne projesinin yer aldığı *Theory of Subject*, son olarak ise *Being and Event*'in ikinci cildi olarak çıkan *Logic of Worlds* eserlerinin hala Türkçe'ye tercüme edilmediğini görmekteyiz. Ama buna mukabil diğer etik-politik-toplumsal eserlerinin neredeyse tamamı Türkçe'ye çevrilmiştir. Kanaatimizce bu durum Badiou düşüncesinin anlaşılması noktasında bir eksiklik teşkil etmektedir. Bu tezin amaçlarından birisi de bu eksikliği kısmen de olsa gidermeye yöneliktir.

Tezimizi yazarken teşekkürü hak eden isimlerin çokluğu hem bizi memnun etmekte hem de onların tamamını dile getirememeye tehlikesi bizi endişelendirmektedir. Başta dostum Muhammed Nurullah Çınar'ın tezin son okuması ve biçimsel düzenlemeler konusunda çok fazla yardımı dokunmuştur. Kendisine şükran borçluyum. Aynı şekilde Furkan Fidan da önerileri ve düzeltmeleriyle tezin oluşumuna ciddi katkılarda bulunmuştur. Saygıdeğer hocam Necip Uyanık'ın da tezin değerlendirmesi noktasında çok yardımı dokunmuştur. Jüriye katılan

Nedim Yıldız, Özgüç Güven, Egemen S. Kuşçu ve Kamuran Gökdağ hocalarımın eleştirileri, düzeltmeleri bana tezin olgunlaşmasında yol gösterici olmuştur. Ayrıca, danışmanlarım Mehmet Güneç hoca ile Ahmet Ayhan Çitil hocanın sabırları, yol göstericiliği tezi benim için katlanılır kılmıştır. Son olarak eşimin tez sürecinin tamamında gösterdiği tahammül, tezi bitirmemdeki en büyük etkenlerden biri olmuştur.

Mardin, 2021

Gökhan ORHAN



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİ OLARAK KÜME KURAMI

1.1. Aksiyomatik Küme Kuramının Gelişimi.....	13
1.2. Sürey Varsayımının Aksiyomlardan Bağımsızlığı ve Zorlama Yöntemi	19
1.2.1. Sonlu-Ötesi Sıral ve Sayallar	19
1.2.2. Sürey Varsayımı.....	20
1.2.3. Zorlama Yöntemi ve Türeyimsel Küme	22
1.3. Küme Kuramsal Kavramlarından Ontolojiye Geçiş	25
1.3.1. Badiou Ontolojisi: Aksiyomatik Varlık Düşüncesi.....	27
1.3.2. Çoklunun Sunumu: Matematik= Ontoloji	31
1.3.3. Mahza Varlık Olarak Boşluk	34

İKİNCİ BÖLÜM

TUTARSIZ ÇOKLUĞUN MEKÂNI

2.1. Tarihsel Arka Plan	39
2.1.1. Plotinus ve Düşünülür Madde.....	39
2.1.2. Kant ve Fenomen-Numen Ayrımı.....	45
2.2. Bir Sayılanın Maddesi Olarak Ampirik Görünün Çokluğu	48
2.2.1. Reflektif Yargı ve Çoklunun Belirlenmesi	48
2.2.2. Saf Akıl Kavramları ve Bir'siz Çokluk	51
2.2.3. Saf Ben ve Bir-Olarak-Sayan.....	53
2.3. Bir Sayanın Sureti Olarak Canlının Birliği.....	56
2.3.1. Bir-Olarak Sayan Kimdir?.....	56
2.3.2. İçsel Birliğe Sahip Bir Canlı Olarak Bir-Olarak-Sayan	59
2.3.3. Aristoteles'ten Inwagen'a Canlının Konumu	61

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR HAKİKAT YORDAMI OLARAK DİN

3.1. Türeyimsel Varlık Düşüncesi ve Hakikat Öğretisi.....	65
3.1.1. Türeyimsel Varlık Düşüncesi	65
3.1.2. Boş Küme ve İçerilme-Ait Olma Bağlılıları.....	67
3.1.3. Metayapı ve Durumun Muhafazası	69
3.2. Hakikat Teorisi ve Aziz Pavlus Üzerinden Din Anlayışı.....	73
3.2.1. Hakikat Teorisi: Eksiltici Ontolojinin Genişletici Ciheti	73
3.2.2. Hakikat Yordamları.....	79
3.2.3. Olay ve Evrenselcilik: Aziz Pavlus	85
3.3. Bir Sayanın Varlık Zemininin Aşkınlığı ve Bu Açıldan Dinin Ele Alınması.....	89
SONUÇ	91
KAYNAKÇA	93

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı, basım
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
edt.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
vd.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık, Yayınevi
Yay. Haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Çağdaş dönemde felsefenin karşı karşıya kaldığı en ciddi meydan okumalardan biri klasik metafiziğin elendiği iddialarıyla birlikte bu metafiziğin ele aldığı konuların da artık miadını doldurduğu ve felsefenin bunlarla ilgilenmemesi gerektiğidir. Bu meselelerden biri de klasik metafizikte hakkında en çok konuşulan konulardan biri olan bir-çok ilişkisidir. Ancak Fransız filozof Alain Badiou, bu meydan okumaya direnerek söz konusu meseleleri yeniden ele almıştır. Bunu yaparken de günümüz matematiğindeki özellikle de küme kuramındaki gelişmeleri kalkış noktası olarak belirleyip hakiki ontolojinin ancak matematik olabileceğini söylemiştir. Biz de bu tezimizde felsefenin en temel meselelerinden biri olmaya devam eden bir-çok ilişkisini Badiou özelinde ele almaktayız. Biz bu konuyu ele alırken yalnızca tasviri bir çalışma yapmamaya özen gösterdik. Badiou'nun konuyu ele alış biçimini problematize edip konuyu kendi çerçevemizden ele almaya çalıştık.

Tezde bir-çok ilişkisini Badiou'nun en temel kavramlarından biri olan bir-olarak-sayma kavramı çerçevesinde ele aldık. Badiou için Bir, müstakil bir varlığı olan değil yalnızca tutarsız çoklunun tutarlı çokluya dönüştürülmesi neticesinde bir düzenleyici görevi gören bir-olarak-sayma olarak yer almaktadır. Tutarlı bir çoklunun bütün bileşenleri bir-olarak-sayılmış olanlardır. Dolayısıyla Badiou ontolojisi, birleştirilmiş çokluların bir dizgesi olarak bu çokluların önceki haline yalnızca tutarsız çoklu diye işaret eden bir ontolojidir.

Biz meseleyi, bir-olarak-sayma işlemine öncelik verecek şekilde bir-olarak-saymanın incelenmesi üzerinden ele alıyoruz. Bizim açımızda esas ontoloji temel unsurların nihai zemininin belirlenmesidir. Bu sebepten bir-olarak-saymaya önceleyecek şekilde bu sayımın nasıl mümkün olduğu ve ne/kim tarafından gerçekleştirildiği, bizim konuyu ele alırken sorduğumuz ve irdelediğimiz yönlerdir. Aşağıda da görüleceği üzere biz bu konunun ancak canlı meselesi bağlamında aydınlığa kavuşturulacağını iddia ediyor ve ancak canlının bir-olarak-sayan olarak birleştirmenin zemininde yer aldığını ve canlının sahip olduğu birliğin de aşkın bir birlik olarak temelde yer aldığını söylüyoruz.

Konuyu ele alırken öncelikle Badiou'nun *opus magnum*'u olan *Being and Event*'i odağımıza aldık. Ama içeriği itibariyle çok fazla kapalı olan bu metni hem Badiou'nun hem de başka yardımcı metinlerin yardımıyla anlaşılır kılmaya çalıştık. Bu konuda dikkatimizi çeken bir husus, Platon, Descartes, Spinoza, Kant gibi klasik dönem filozofların eserleri için temel meseleleri aydınlatıcı işlevine sahip olan metinler, kendilerinin yazdıkları mektuplar iken Badiou gibi çağdaş isimler söz konusu olduğunda bu işlev röportaj gibi yeni yazım türleri olmuştur. Dolayısıyla özellikle çağdaş isimlerle ilgili bir çalışma söz konusu olduğunda bu yazım türlerine dikkat edilmesi kayda değer kolaylıklar sağlayacaktır. Bunun dışında özellikle Plotinus ve Kant bölümünde, Plotinus'un *Enneadlar* kitabı ile Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitaplarının ilgili pasajları önemli kaynak metinler olmuştur. Burada dile getirmemiz gereken bir metin Ahmet Ayhan Çitil'in yazdığı *Matematik ve Metafizik* kitabıdır. Söz konusu kitap, bir şeyin taneleşerek idrak edilmesinin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılması noktasında ufuk açıcı bir çalışma olarak tezin omurgasında yer alan metinlerden biri olmuştur. Son olarak ise özellikle Badiou'nun hakikat teorisi görüşleri bağlamında özellikle Slavoj Žižek'in *Gıdıklanan Özne* eseri ile Simon Critchley'nin *Sonsuz Talep* eseri önemli çıkarımlar yapmamıza olanak tanımıştır.

Tezin bölümlendirmesine gelecek olursak üç ana bölüme ayırdığımız tezimizin ilk bölümünde Badiou'nun ontolojisini matematikteki gelişmeler ışığında ele aldık. Burada öncelikle aksiyomatik küme kuramındaki gelişmeleri ele aldık. Bu noktada aksiyomatik küme kuramı içerisinde ortaya çıkan ve matematikte önemli tartışmalara sebep olan süre varsayımının ve zorlama yönteminin Badiou ontolojisi için ne anlama geldiği vurgulandı. Küme kuramında irdelenen meselelerden hareketle Badiou nasıl bir ontoloji projesi ortaya çıkardığı temel kavramlar üzerinden serimlendi.

İkinci bölümde ise Badiou'nun tutarsız çokluk anlayışı ile bir-olarak-sayma kavramını problematize ettik. Canlılık ile ilgili iddiamızı bu bölümde serimledik. Bu bölümde Badiou'nun tutarsız çokluk anlayışını Plotinus'un düşünülür madde ve Kant'ın fenomen-numen anlayışı ile mukayeseli olarak ele aldık. Daha sonra Badiou'da tutarsız çokluyu yapılandıran bir-olarak-sayma işleminin Badiou için nasıl anlaşılması gerektiği dile getirildi. Ama tezin temel iddiası Badiou'nun bu iddiasının eksiklikle malul olduğunu gösterip söz konusu bir-olarak-sayma işlemini gerçekleştiren bir-olarak-sayan'ın bir fail olarak canlı olması gerektiğini iddia ettik. Söz konusu canlılığın da kendisinden ve birleştirdiği şeylerden gelmeyen aşkın bir birliğe sahip olduğu vurgulandı. Buradan hareketle de Badiou'nun tutarsız çoklu anlayışının tamamen

homojen olamayacağını, içinde muayyen birliklerin yer aldığı heterojen bir yapısının olduğu dile getirildi.

Son bölümde ise ikinci bölümde çıkardığımız tespitlerden hareketle Badiou düşüncesinin tarihsel-toplumsal ayağının bir değerlendirmesi yer almaktadır. Bu minvalde öncelikle Badioucu hakikat(ler) teorisinin, Badiou'nun varlık düşüncesinden nasıl neşet edildiği ana hatlarıyla gösterilmiştir. Akabinde Badiou'nun söz konusu teori içerisinde din olgusuna nasıl yer verdiği Aziz Pavlus üzerinden yapılan bir okumayla gösterilmiştir. Badiou için din, politik hakikatin taslağının sunulduğu tamamen tarihsel-politik bir süreçtir. Nihayetinde de Badiou'nun ele aldığı şekliyle din fenomeninin, tezin ikinci bölümünde çıkarılan sonuçlardan hareketle, Badiou'dan farklı olarak aşkın bir zemin olmaksızın anlaşılamayacağını, aksi takdirde dinin sahip olduğu dinamizmin anlamsızlaşacağını savunduk.

Bizim açımızdan din meselesinin ele alınması Badiou düşüncesi itibariyle önemli bir noktada yer almaktadır. Görüleceği üzere Badiou için din, hiçbir aşkın boyutu olmayan tamamen politik bir yapı olarak karşımıza çıkarak, Pavlus örneğinde, Badioucu bir hakikat olarak evrenselliğin çıkışını imlemektedir. Badiou'nun ontoloji projesinde dile getirdiğimiz eksikliğin kendisini en net bir şekilde hissettirdiği alan bize göre tam da dine yönelik böyle bir kavrayıştır. Muayyen bir aşkın kavrayışı olmadan, tamamen politik bir çerçevede sunulan din, özsel(tinsel-aşkın-ilahi) niteliğiyle örtüşmeyerek herhangi bir toplumsal hareketle özdeşleştirilmektedir. Açıkçası bu durum Badiou düşüncesinin tutarlılığının bir göstergesi olarak da okunabilir. Çünkü ontoloji alanında tutarsız çokluların tamamen homojen olarak kabul edilip yalnızca belli belirsiz bir şekilde bir-sayılarak tutarlı hale getirilmesi ve böylelikle de aşkın bir zeminin mutlak surette yadsınması, dine fenomeninin Badiou'nun ele aldığından farklı bir şekilde ele almasına da imkan vermemektedir. Biz tezimizin ikinci bölümünde ileri sürdüğümüz iddiadan hareketle öncelikle Badiou ontolojisinin nasıl bir eksiklik içerisinde olduğunu gösterdikten sonra bir-olarak-sayanın ancak içsel bir birliğe sahip canlı olması gerektiğini söyledik. Buradan hareketle de bu birliğin aşkın bir zeminden gelmesi gerektiğini iddia ettik. Bu neticeyle biz, dini Badiou'nun ele aldığından farklı bir şekilde ele alma imkanına sahip olmuş olduk. Dolayısıyla din fenomeni, hem Badiou düşüncesinin ontolojiden tarihsel-toplumsal düzleme doğru ilerleyen hattın bir neticesi hem de bu tezin Badiou düşüncesine müdahalede bulunduğu noktanın belirlediği olgu olarak karşımızda durmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM:

ONTOLOJİ OLARAK KÜME KURAMI

1.1. Aksiyomatik Küme Kuramının Gelişimi

Günümüz matematikçileri tarafından küme kuramı, kuramsal olarak matematiğin diğer bütün konularının kendisinden türetilebileceği bir noktada yer almaktadır. Sayılar kuramı, analiz, topoloji gibi konular küme kuramının bir alt dalı olarak görülebilir. Dolayısıyla küme kuramına yönelik temellendirme çabası doğrudan matematiğe yönelik bir temellendirme çabası olarak değerlendirilebilir. Matematikte herhangi bir kuramın temellendirilmesi de söz konusu kuramın bir çelişki barındırıp barındırmadığı üzerinden gerçekleştirilmektedir. Burada hareket noktası, kümeler kuramı içerisinde birbirini değilleyen iki farklı önermenin kanıtlanamayacağını göstermektir. Ya da buna benzer şekilde, “ $0 = 1$ ” gibi çelişik bir önermenin bu kuram içerisinde kanıtlanamayacağını göstermektir. Küme kuramı çerçevesinde şimdiye kadar mezkûr çelişik önermenin kanıtı sunulmadığından bu kuramın tutarlı olduğuna dair genel bir kabul söz konusudur.(Nesin, 2002 : 161) Bu konuyu detaylandırıp tartışmak ne bu tezin amacı ne de altından kalkabileceği bir yükür ama şunu dile getirebiliriz ki küme kuramının tesisinden itibaren yöneltilen eleştiriler en kâmil haliyle bu kuramın aksiyomatikleştirilmesiyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple biz küme kuramı dediğimizde esasında, kendisine yöneltilen eleştirilere karşı yeniden ele alınmış ve bu haliyle matematik dünyasında kabul görmüş biçimiyle aksiyomatik küme kuramını kastediyoruz. Aksiyomatik küme kuramının çerçevesini çizmeden evvel modern küme kuramının çıkış hikâyesini ele almak konumuz açısından önem teşkil edecektir.

Modern küme kuramına öncülük eden isim Bernard Bolzano’dur(1781-1848). Çünkü ilk defa Bolzano, iki sonsuz kümenin elemanlarının bire bir eşlenebileceği (*one-to-one correspondence*) fikrini ortaya atmıştır. Ama Bolzano bu düşüncesini modern küme kuramının temel kavramı olan sonsuz kümelerin büyüklüğünü ifade eden sayallık (*cardinality*) kavramına ulaştıracak şekilde genişletememiştir. Riemann ve akabinde Dedekind ile başlayan bir çizgide salt bir topluluk olarak değil de matematiğin temelleriyle ilgisi bağlamında ele alınmaya başlayan bir küme fikri özellikle Dedekind’de küme teorisinin cebirsel sayı teorisi özelinde bir sunumuna evrilmiştir. Daha sonra Dedekind, modern küme teorisinin temel unsurlarını sunduğu yayınları kaleme almış ve ardından böyle gelişmelerin yaşandığı bir dönemde

trigonometrik diziler üzerine çalışan Cantor da Dedekind’le birlikte bu tartışmalara katılmıştır. Bilhassa Bolzano’nun bire bir eşlenebilirlik fikri üzerinde düşüncelerini yoğunlaştırarak Dedekind’e yazdığı bir mektupta(Cantor, 1967: 113-8) doğal sayıların sonsuz kümesi ile gerçel sayıların sonsuz kümesinin birebir eşleşip eşleşmediğini sormuştur.¹ Dedekind cevaben bütün cebirsel sayıların sayılabilir yani doğal sayılarla birebir eşleşebileceğini ifade etmiştir. Cantor ise bu cevapla tatmin olmamış ve yaptığı çalışmalarda gerçel sayıların doğal sayılarla birebir eşlenebileceğinin varsayılmasının çelişkilere yol açacağını kanıtlamıştır. Cantor’un gerçel sayıların doğal sayılar ve rasyonel sayılardan daha büyük bir sonsuz sayıya sahip olduğunu iddia etmesi buna dayanmaktadır.(Ferreiros, 2020) Cantor’un bu iddiası Sürey Varsayımı (*Continuum Hypothesis*) adı altında modern matematiğin en önemli problemlerinden birinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cantor, sayılı doğal sayılardan büyük, gerçel sayılardan küçük bir sonsuz kümenin bulunup bulunmadığını sormuş ve bu soruya olumsuz yanıt vermiştir. Bu yanıt daha sonra Sürey Varsayımı olarak anılmaya başlamıştır.

Bu arka plan doğrultusunda küme teorisinin 1873 yılında Cantor tarafından kurulduğu söylenebilir. Doğrusal sürekliliğin doğal sayılarla sayılamaz olduğu keşfedildikten sonra bu teori ortaya çıkmıştır. Yani Cantor tarafından, reel sayılar kümesi ile doğal sayılar kümesinin birebir eşlenememesi sonucunda günümüz küme kuramının ortaya çıktığı söylenebilir. Doğal sayılar ile reel sayıların ikisi de sonsuz olmasına rağmen ikisinin farklı büyüklüklerde olması sonsuzluğun doğasının soruşturulmasına da yol açmıştır. Çünkü bu döneme kadar gerek matematikte gerek felsefede sonsuzluk, üzerinde herhangi bir işlemin yapılamayacağı bir “bilinmez” olarak bırakılmıştı.² İlk defa matematiğin yardımıyla sonsuzluk üzerinde

¹ Dedekind’e yazdığı bu mektupta Cantor, sürey varsayımını dile getirmesinin yanında tezin ilerleyen kısımlarında göstereceğimiz üzere Badiou’nun yaptığına benzer tutarlı ve tutarsız çokluk ayırımının ibtidai bir versiyonunu da sunmaktadır.

² Badiou’nun Cantor’u sonsuzluk üzerinden bu şekilde değerlendirmesi gerçekten de felsefe tarihi açısından çok anlamlı bir jesttir. Çünkü genel olarak sonsuzluk bizim düşüncemizin nihai sınırı olarak kabul edilmiş ve bu sınır üzerine konuşmanın kendisi anlamsızlık ile eşdeğer görülmüştür. Descartes sonsuz anlamının ve sonsuz üzerine işlem yapmanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını, duyuşal dünyada sonsuzmuş gibi algıladığımız şeylerin aslında belirsiz olduğunu sonsuzun yalnızca Tanrı için söz konusu olduğunu onun da bilinmeyeceğini söylemiştir. (Bkz. Descartes. (1997). *Felsefenin İlkeleri* (M. Karasan, Trans.). Milli Eğitim Basımevi. s.43-44). Ama burada modern dönemde sonsuzlukla ilgili tartışmalarda adını anmamızın zorunlu olduğu bir isim var: Spinoza. Spinoza yazdığı bir mektupta sonsuzluklar arasında bir ayırım fikrine sahipmiş gibi görünmektedir. Burada Spinoza sonsuzlar arasından hangisinin belirli işlemlere tabi olacağını hangisinin olamayacağını kendi dizgesinin temel kavramları olan töz, tarz vb. üzerinden anlatmaktadır. Dolayısıyla belki de Cantor sonsuzluk üzerine düşünürken

konuşabilme imkanının olduğu görülmüştür. Bu sebeple Cantor'un oluşturduğu haliyle küme kuramı, düşünce tarihinin en büyük sıçramalarından biri olarak görülebilir.

Peki küme ne demektir? Cantor kümeyi görümüzün ve düşüncemizin belirli ve ayrı nesnelere oluşan bir bütün olarak anlamaktadır(Cantor, 1915: 85). Yani aslında küme basit anlamda bir topluluk olarak anlaşılıp dilimizin sınırları içerisinde dile getirilebilir olarak belirmektedir. Eğer küme dediğimiz şey bu şekilde bir sınıf, topluluk gibi ele alınırsa aslında klasik mantıktan bildiğimiz *Porfirius ağacı*, küme kavramının kökenini teşkil ediyor olabilir. Ancak Badiou'ya göre Cantor'un bu görüşü son derece naif ve temelsizdi. Zira bu görüş, doğal dilin çokluğu kuşatabileceğini ve çokluların yani varolanların birlik altında tutulabileceğini zımnen varsayar. Halbuki Badiou açısından bu durum kabul edilemez niteliktedir(Badiou, 2007: 39).

Kümenin ne olduğuna dair verilen bir diğer tanım da Frege'nin tanımıdır. Frege kümeyi tanımlarken biçimsel yazımdan hareketle doğal dilin bulanık sınırları dolayısıyla meydana çıkan ikililiklerden sakınmaya çalışmaktadır. Örneğin "*a, kanatları olan bir attır*" formülü bizi direkt olarak Pegasus'a götürecektir ve bu da beraberinde pek çok tartışmaya götürecektir ki bu tartışmalar akabinde kendindeliliğin varlığını kabule dayanan bir zemin üzerinde şekillenmektedir. Halbuki bu dönemin düşüncesinin bir bütün olarak karşı çıktığı temel anlayış herhangi bir kendindeliliğin düşünce için söz konusu olmadığıdır.³ Cantor tarafından sunulan naif dil, iyi yapılandırılmış biçimsel dilin sunacağı formüller yardımıyla güvenilir bir alana aktarılmış oldu. Dolayısıyla dili(yazıyı) kontrol altında tutarak varolanı kontrol altında tutmuş oluruz. Buradan hareketle Frege kümeyi, bir formülün geçerliliğini sağlayan çokluların bir-olarak-sayılan şeylerinin toplamı şeklinde tanımlamıştır. Badiou'ya göre buradaki spekülasyon varsayım, çoklunun iyi-yapılandırılmış bir dilden başka bir şey olamayacağıdır(a.g.e: 40). Ama Frege'nin bu tanımı da Russell paradoksuyla akamete uğradı. Badiou bu durumu çoklunun yalnızca dilden hareketle yazılmaya, zapt edilmeye izin vermediği şeklinde okumaktadır. Yani daha net bir dille söylemek gerekirse biz bir özelliğin kapsamına aldığı her şeyi bir küme olarak, bir olarak sayma yoluyla ele alacak bir imkana sahip değiliz. Dolayısıyla herhangi bir formül

Spinoza'nın bu düşüncelerini referans almıştır. Spinoza'nın mektubu için (bkz. Spinoza. (2014). *Mektuplar* (E. Ayhan, Trans.). Dost Kitabevi. s.102).

³ I.Kant'la birlikte başlayan bu düşünce, 20.yüzyıldüşüncesinde başta analitik ekol olmak üzere kıta düşüncesinin temel vurgularından biri haline gelmiştir. Ancak çalışmamızdabu konunun ayrıntılarına giremeyeceğiz.

için bu formülün terimlerine karşılık gelip onu geçerli kılacak bir karşılık kümesinin olduğunu söylemek doğru değildir.

Kümenin tam olarak ne olduğunun belirlenme aşamasında ortaya çıkan en önemli problem Russell paradoksu olmuştur. Bu paradoks Russell tarafından Frege'nin aritmetiğin mantığa indirgenmesi projesine yönelik olarak öne sürdüğü bir itiraz çerçevesinde ortaya çıkmıştır.(Russell, 1967: 124-125) Bu paradoksu Russell şöyle dile getirmektedir: w bir yüklem olsun ve bu yüklem, kendi kendisinin yüklemi olamayacak olan bir yüklemdir. Russell der ki bu w yüklemi kendi kendisinin yüklemi olabilir mi? Burada her yanıt bizi değiline yöneltmektedir. Bunu daha anlaşılır şekilde şöyle dile getirebiliriz: Kendi kendisinin elemanı olmayan tüm kümelerin kümesi kendisinin elemanı olabilir mi? Eğer elemanıdır dersek “kendi kendisinin elemanı olmayan” şartını ihlal etmiş olacağız. Eğer elemanı değildir dersek bu sefer de “kendi kendisinin elemanı olmayan bütün kümelerin kümesi” şartını ihlal etmiş olacağımızdan karşımıza her şekilde çelişik bir netice çıkacaktır. Bu, daha matematiksel bir şekilde şöyle de dile getirilebilir: w kendi kendisinin yüklemi olmayan tüm kavramların kavramı olarak genişletilebilir (yukarıda dile getirdiğimiz küme kuramı diliyle ifade edecek olursak kendi kendisinin elemanı olmayan tüm kümelerin kümesi, $x \notin x$). Buna göre x kavramının w 'nin altında yer almasının koşulu “ $x \notin x$ ” olacaktır. Bu durumu şöyle genelleyebiliriz:

$\forall x((x \notin x) \leftrightarrow (x \notin w))$; bu ifade tüm x 'ler için geçerlidir ve burada x 'in yerine w koyduğumuzda (tümel özelleme yaptığımızda), $((w \notin w) \leftrightarrow (w \in w))$ gibi çelişik bir ifadeyle karşılaşmış oluyoruz(Gözkan, 2008: 32). Yani karşımızda elemanlarını tespit edemediğimiz kümelerin olmasına yol açar bu ise küme kuramı açısından anlaşılamazdır.

Esasında Russell tarafından ortaya atılan bu paradoks direkt olarak Frege'nin aritmetiği mantığa indirgeme projesine yönelik gibi görünse de bununla birlikte Cantor'un naif toplulukçu anlayışına yönelik bir itiraz olarak da pekâlâ okunabilir. Çünkü dile getirilen paradoks, Fregeci biçimsel dil ile birlikte Cantorcu doğal dil anlayışının da muhtemel neticesinde ortaya çıkabilir.

Badiou ayrıca Russell paradoksu üzerinden üç neticenin ortaya çıktığını iddia etmektedir. İlk olarak paradoks bize Bir'in var olmadığını göstermektedir. İkinci netice ortaya çıkan paradoksal çoklukların engellenmesinin zorunluluğudur. Üçüncü olarak dilin kendisinin, çoklu-olan yani varlık üzerindeki kurucu gücünün zannedildiğinden daha az olduğunun da anlaşılmasıdır. Badiou, “*Biz kelimelere değil şeylere bakıyoruz*”(Platon, 2015a: 104) şeklindeki Platoncu ilkeye sadakati de hatırlatarak dilin, varlığın ufku olmayacağını iddia

etmektedir(Badiou, 2015b: 30). Bizim açımızdan Badiou'nun bu görüşü, 20. yüzyıl felsefesinin *dile dönüş (linguistic turn)* ile imlenip dilin dışında varolanın felsefî incelemeye konu olamayacağı görüşüne karşı savunulması gereken bir itirazdır.

Yukarıda paradoks dolayısıyla ortaya çıkan ikinci netice olan paradoksal çokluklar meselesinin halledilmesi Badiou'yu matematikte önemli bir uğrak olan aksiyomatizasyon çalışmalarına getirmiştir.

Badiou için aksiyomatizasyon, kendinde bir ontolojik yargıyı barındırmaktadır ve bundan ötürü küme kuramı için bir yorumlama zenginliği değil asli bir zorunluluk olarak anlaşılmalı ve kabul edilmelidir. Bu ontolojik yargı, çoklunun kavram olmaksızın yani esasında Bir'in varlığını ima etmeksizin var olmasıdır. Çünkü aksiyomatik sistemin yöneldiği yığın/çoklu kendinde herhangi bir belirlilik taşımaz, ki bu itibarla daha önce dile getirdiğimiz tutarsız çoklu söz konusudur ve aşağıda saydığımız aksiyomlar vasıtasıyla tutarsız çoklu, yapılandırılıp tutarlı çokluya dönüştürülmektedir. Yani *aksiyomlar, tutarsız çokluyu yapılandıran bir-olarak-saymanın kurallarıdır.*(Badiou, 2007: 43)

Tüm bunlara rağmen matematikçilerin çoğu sonsuzluğun küme kuramı tarafından getirilen yeni ve oldukça derinlikli anlayışını küme kuramında baş gösteren tutarsızlıklara feda etmek istemediler ve küme kuramını mezkûr tutarsızlıklardan korumak için onu daha spesifik hale getirdiler. Bu spesifik hale getirme işlemi küme kuramının aksiyomatizasyonu ile sonuçlanmıştır. Aksiyomatizasyon matematikçilerin Euklides'ten beri aşına oldukları ve oldukça işe yarar kabul ettikleri bir yöntemdir. Böylelikle küme kuramı muayyen aksiyomların çerçevesinde tesis edilerek yeniden kurulmuştur. İlk aksiyomatizasyon Zermelo tarafından gerçekleştirildi. Zermelo'nun bu çabası Russell paradoksunu ayırma ve temel aksiyomu yoluyla engeleyebilmişti. Skolem ve Fraenkel tarafından da farklı aksiyomatikleştirme çabaları gerçekleştirilmiş olup farklı aksiyomların küme kuramını muhtemel belirsizliklerden kurtarmadaki rolü vurgulanmıştır. Küme kuramının aksiyomatize edilmesi çabasında matematikçiler tarafından bu çabalar birleştirilmiş ve her ne kadar Von Neumann-Bernays-Gödel (NBG) veya Morse-Kelley (MK) gibi aksiyomatik sistemler kurulsa da baskın aksiyomatik sistem Zermelo-Fraenkel aksiyomatik sistemine seçim (choice) aksiyomunun eklenmesiyle ZFC olarak kabul edilmiştir.(Bagaria, 2020)

ZFC, eşitlik ve elemanı olma bağıntısı ile birlikte birinci-düzyen mantıkta formüle edilen bir aksiyomatik sistemdir. ZFC'de yukarıdaki tartışmalar bağlamında küme ve elemanı olma bağıntısı tanımsız iki terimdir. Badiou bu noktada ZFC'de küme ile kümenin elemanı arasında

ontik bir farklılık olmadığını dile getirerek aslında çok önemli bir noktayı vurgulamaktadır. Çünkü bu sistemde aslında var olan her şey bir küme olarak var olmaktadır. Yani bir kümenin elemanının kendisi de bir kümedir. ZFC'nin aksiyomları şu şekildedir;

1-*Kaplamsallık (Extensionality)*: Eğer A ve B aynı elemanlara sahip iki küme ise o zaman A ve B birbirine eşittir.

2- *Boş Küme (Null Set)*: Hiçbir elemanı olmayan ve \emptyset simgesiyle gösterilen bir küme vardır ve “boş küme” olarak adlandırılır. Burada dikkat edilmesi gereken bir durum vardır ki bu da boş kümenin biricik olduğudur. Yani bir elemanlı, iki elemanlı hatta sonsuz elemanlı birden fazla küme varken boş küme yalnızca bir tanedir.

3- *İkililik (Pair)*: Eğer A ve B iki kümeyse, eleman olarak sadece ve sadece A ve B'yi içeren bir küme vardır: $\{A, B\}$

4-*Güç Kümesi (Power Set)*: Her A kümesi için $P(A)$ ile gösterilen ve “güç kümesi” denen bir küme vardır. Bu kümenin elemanları A kümesinin altkümelerinin tamamından oluşur.

5-*Birleştirme (Union)*: Her A kümesi için, $\cup A$ ile gösterilen ve A'nın birleşimi olarak adlandırılan bir küme vardır. Bu kümenin elemanları A'nın elemanlarının elemanlarını içerir.

6-*Sonsuzluk (Infinity)*: Sonsuz küme, en az bir öz alt kümesiyle birebir eşleşebilen kümelere denir.

7-*Ayrım (Separation)*: Her bir A kümesi ve verilen bir özellik için bu özelliğe sahip A'nın elemanlarını kesin olarak içeren bir küme vardır.

Ayrım aksiyomu yalnızca tek bir aksiyom değil bir aksiyom şemasıdır, yani her bir φ özelliğine sahip formül için bir tane olmak üzere sonsuz bir aksiyomlar listesidir.

8-*Yerleştirme (Replacement)*: Verilen bir A kümesinin alanı içerisinde tanımlanabilir her bir fonksiyon için, elemanları fonksiyonun değerlerinin tamamı olan bir küme vardır.

Tanımlanabilir fonksiyonlar formüller tarafından verildiği için yerleştirme aksiyomu da bir aksiyom şemasıdır.

9-*Temel (Foundation)*: Her boş olmayan A kümesi için öyle bir X elemanı vardır ki bu eleman A'nın hiçbir elemanına dahil değildir. Şu şekilde gösterilir $A \cap X = \emptyset$.

10-*Seçim (Choice)*: Seçim aksiyomuna göre bir küme verildiğinde verilen bu kümenin tam olarak boş olmayan elemanlarının her bir elemanının temsilcisinden oluşan bir küme vardır.(Bagaria, 2020)

Seçim Aksiyomu (SA) matematikte uzun zaman boyunca tartışmalara sebep olmuştur. Bir yandan matematikteki geniş kullanım alanı dolayısıyla kullanışlı iken bir taraftan da sağduyuya aykırı sonuçların çıkmasına sebep olmuştur. Banach-Tarski paradoksu⁴ bu sonuçlardan biridir. Aksiyoma yönelik itirazlar açık bir şekilde tanımlanamayan kümelerin varlığının aksiyom tarafından iddia edilmesi dolayısıyla ortaya çıkmıştır. Ama Gödel'in, ZF'nin tutarlılığı ile ilişkili olan tutarlılık kanıtı SA hakkındaki çekinceleri ortadan kaldırmıştır

1.2. Sürey Varsayımının Aksiyomlardan Bağımsızlığı ve Zorlama Yöntemi

1.2.1. Sonlu-Ötesi Sıral ve Sayallar

Sıral (ordinal), boş kümeden başlayarak ve iki işlem gerçekleştirilerek elde edilir: bir sonraki ardılı almak ve sınıra geçmek. Bu bağlamda ilk sıral sayı \emptyset 'dir.

İlk sonsuz sıral sayı ω (*omega*) olarak adlandırılır. İlk sonsuz sıral sayı bütün sonlu sıral sayıların kümesidir çünkü her sıral sayı, selefti olan sıral sayıların kümesidir. ZFC içerisinde sonlu sıral sayıları doğal sayılarla gösteririz: $\emptyset=0$, $\{\emptyset\}=1$, $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}=2$ vbg. deriz. Böylece ω doğal sayılar kümesinin sıralıdır. Bütün sonlu sıral sayılar sayılabilirdir. Ama bütün sonlu ve sayılabilir sıral sayıların kümesi sayılabilir değildir ve bu ω_1 ile gösterilir.

Küme dünyasında her bir kümenin denklik sınıfı olan sıral sayının yanında aynı zamanda bu kümenin bir de büyüklüğü söz konusudur. Küme kuramında bu büyüklük sayallık (cardinality) ile adlandırılır.

Sayallığın anahtar kavramı eşsayılılıkta (equinumerous) bulunmaktadır. Eşsayılılık, büyüklük teorisinin temeli olarak kullanılabilir. Sayallık kabaca herhangi bir kümenin büyüklüğüne işaret etmektedir. Sonlu kümelerin büyüklüğünü ölçmek için doğal sayıları kullanabiliriz. Peki sonsuz kümeler için ne diyebiliriz. Naif bir varsayım bütün sonsuz

⁴ Banach-Tarski paradoksu için bkz. Nesin, A. (2002). *Aksiyomatik Kümeler Kuramı*. Nesin Yayıncılık Ltd. Şti. s.232-245.

kümelerin sonsuz olmaları itibariyle eşsayılı ve dolayısıyla büyüklüğünü ölçmek için ∞ 'un yeterli olacağını dile getirir. Ama biz Cantor'un çalışmaları neticesinde reel sayıların sayılamaz olduğunu ve dolayısıyla eşleştirilemeyeceğini biliyoruz dolayısıyla bütün sonsuz sayıların eşsayılı olduğunu tespit etme imkanından yoksunuz ve bu itibarla da hepsine aynı büyüklüğü vermenin bizim için bir anlamı olduğunu söylemek mümkün değil.

Sonsuz sayılar İbrani alfabesinin ilk harfi \aleph (aleph) ile gösterilir. İlk sonsuz sıral olan ω 'nın sayısı \aleph_0 , sonrakiler de benzer şekilde sıralanır: $\omega_1 = \aleph_1$, $\omega_2 = \aleph_2 \dots$

1.2.2. Sürey Varsayımı

Bir kümenin sayısının başka bir kümenin sayısı ile eş olması bu iki kümenin birebir eşlenebilmesiyle mümkündür. A ve B gibi iki kümenin birebir eşlenebileceğini söyleyebiliyorsak (yani bu iki küme eşsayıldır) o zaman şöyle yazabiliriz: $A \equiv B$. Cantor tarafından kurulan küme teorisinin yine Cantor tarafından ortaya atılan en önemli problemi *Sürey Varsayımıdır*. Bu problemi çözmek için matematikçiler tarafından çok büyük çabalar sarfedilmiş ve bu sayede *inşa edilebilir kümeler evreni* ve *zorlama tekniği* gibi matematikte önemli keşifler gerçekleştirilmiştir. Ama bu keşifler mezkûr varsayımı bir çözüme kavuşturmaktan ziyade adeta ispat edilemeyeceğini kanıtlamaya yaramıştır. Buradan hareketle Matematik (ZFC içerisinde), sürey varsayımını ispat etmede başarısız olmuştur demek zorundayız.

Cantor bir kümenin tüm alt kümelerinin kümesinin, yani güç kümesinin sayısının kümenin sayısından büyük olduğunu ispatlamıştır. Yani ilk sayılabilir sonsuz sayıya (\aleph_0) sahip kümenin güç kümesinin (tüm alt kümelerinin kümesi) sayısı bu bahsedilen kümenin sayısından daha büyüktür. Bu durum güç kümesinin güç kümesi için de geçerlidir ve böylelikle sayıların yani sonsuzluğun sonsuz bir hiyerarşisi ortaya çıkmaktadır.

İlk sonsuz sırala (ω) sahip kümenin sayısı \aleph_0 , bunun güç kümesinin sayısı da 2^{\aleph_0} olarak adlandırılır. 2^{\aleph_0} 'ın gerçel sayılar kümesinin sayısı olan \mathbb{C} 'ye eşit olduğu Cantor tarafından ispatlanmıştır. Cantor doğal sayıların tüm alt kümelerinin kümesinin gerçel sayılarla birebir eşlenebildiğini göstermiştir. Durum böyle olunca \aleph_0 'dan sonra gelen sayıya \aleph_1 dersek, 2^{\aleph_0} ile \aleph_1 eşit midir? Cantor tarafından ortaya atılan bu problem *Sürey Varsayımı (SV)* adıyla anılmaktadır. Cantor bu soruya $2^{\aleph_0} = \aleph_1$ şeklinde olumlu bir yanıt vermiştir (Bagaria, 2020).

Sürey Varsayımının yukarıda dile getirdiğimiz şekliyle Cantor'un sunduğuna temelde benzer ama daha kapsamlısı Gödel tarafından ortaya atıldı. SV bize sadece \aleph_0 ile \aleph_1 arasındaki ilişkiye dair bir şey söylerken Gödel *Genelleştirilmiş Sürey Varsayımı (GSV)* adı altında tüm sonsuz sayılar için benzer bir durumun geçerli olduğunu iddia etmiştir. Yani bir sonraki sayının kümesinin bir öncekinin güç kümesi kadar olduğunu göstermiştir. Bunu da şu şekilde gösterebiliriz: $2^{\aleph_a} = \aleph_{a+1}$ (Bagaria, 2020). Ama ne Cantor yanıtını kanıtlayabilmiş ne de ardından gelenler bu varsayımın doyurucu bir yanıtını vermişlerdir.

Yalnız SV her ne kadar halen yanıtsız kalsa da üzerinde çokça söz söylenmiştir. Gödel, ZFC'nin çelişkisiz olması durumunda (yani ZFC'de "0=1" eşitliği kanıtlanamazsa) ZFC'ye SV'nin eklenmesiyle tutarlı bir kümeler kuramı elde edileceğini göstermiştir. Gödel bununla ZFC içerisinde SV'nin yanlışlanmasının kanıtlanamayacağını göstermiştir. Ama Gödel SV'nin doğruluğunun kanıtlanmasına dair bir şey söyleyemez. Öte yandan 1963 yılında Paul Cohen, ayrıntılarına aşağıda değineceğimiz, zorlama (*forcing*) yöntemiyle ZFC'nin aksiyomlarının doğru ama SV'nin yanlış olduğu bir kümeler evren inşa etmiştir ($ZFC + \neg SV$). Yani Cohen de SV'nin doğruluğunun ZFC içerisinde kanıtlanamayacağını göstermiştir (Bagaria, 2020).

Bu iki gelişmeyi bir araya getirdiğimizde şunu söyleyebiliriz eğer ZFC çelişkisiz bir kuramsa hem SV'nin kendisi hem de değillemesi ZFC ile birlikte tutarlı bir küme kuramı oluşturmak için kullanılabilir. Dolayısıyla esasında SV'nin doğruluğu ya da yanlışlığı ZFC'den bağımsızdır. (Nesin, 2002: 293-294) SV, ZFC içerisinde karar verilemezdir.

Ancak SV'ye dair her ne kadar bu şekilde olumsuz bir manzara ortaya çıkmış olsa da günümüz düşüncesi açısından çok büyük önem arz etmektedir. Zira çağdaş ontolojideki ne var ne yok sorusunun muhtemel cevabındaki sınır(sızlığ)a işaret ederek sonsuz üzerine olan düşüncemizi daha önce hiç olmadığı kadar aydınlatma imkanına sahiptir.⁵ Dolayısıyla matematikçiler bu problemi karar verilemez kategorisine ait kılarak ötelemiş görünseler de felsefeciler, barındırdığı imkanlar itibarıyla SV üzerinde konuşulmaya devam etmektedir. Bu minvalde Ayhan Çitil *Matematik ve Metafizik, Kitap I: Sayı ve Nesne* adlı kitabında SV'nin ontolojik yönden ispatını vermiştir (Çitil, 2012: 229-247). Yani Çitil'e göre Cantor'un $2^{\aleph_0} = \aleph_1$ şeklinde formüle ettiği SV doğrudur. Hatta Çitil, bu varsayımın Gödel'in ortaya attığı GSV formülasyonunun da doğru olduğunu ispat etmiştir. Ama Çitil, bunun doğruluğunun ancak

⁵ SV'nin genel bir sunumu ve felsefi olarak ele alınmasına yönelik bir çalışma için bkz. Güven, Ö. (2016). *Sayı, Sonsuzluk ve Sürey Varsayımı: Bilginin Sınırları Üstüne Bir Araştırma. Kutadgubilig*(32), 393-407.

çoklu, nesne ve küme kavramlarının ontolojik analizinin gerçekleştirilmesi koşuluyla yine ontolojik bir perspektiften verilebileceğini ısrarlı bir şekilde vurgulamaktadır.

1.2.3. Zorlama Yöntemi ve Türeyimsel Küme

Cohen *Set Theory and The Continuum Hypothesis* adlı ünlü kitabında SV'nin ZFC'den⁶ bağımsız olduğunu ispat ederken matematik dünyasına sansasyonel bir teknik sunmuştur. Zorlama adı verilen bu teknik yalnızca matematikte değil, Badiou örneğinde görüldüğü üzere, felsefede de geniş yankılar uyandırmış ve esasında hala uyandırmaya devam etmektedir. Badiou'nun düşüncesi açısından hayati önem taşıyan bu tekniğin kaba hatlarıyla da olsa anlaşılması Badiou'nun ontolojisi açısından çok fazla önem arz etmektedir.

Matematiksel olarak oldukça teknik ve zor olan bu yöntemin ayrıntılarını aktarırken (Chow, 2009) ve (Cohen, 1966: 113-8) metinlerinden faydalandık.

Aksiyomatik bir kuram içerisinde bazı terimler mutlak bazıları da görelidir. Neye sayılamaz sonsuz denileceği ya da güç kümesinin kaplamında neyin yer aldığı SV'nin doğru veya yanlış olduğu modele görelidir. Çünkü \aleph_0 'dan sonra gelen \aleph_1 C demekle \aleph_{47} C demek arasında fark bulunuyor. Çünkü o zaman 2^{\aleph_0} , C eğer \aleph_{47} ise, C'den çok daha küçük bir sayı oluyor. Çünkü süre varsayımı neye sonsuz dediğimizi, neye güç kümesi dediğimizi farklılaştırıyor.

Şimdi M gibi bir modelimiz olsun ve bu model sayılabilir bir modeldir. Yani \aleph_0 kadar. Bu itibarla içinde sayılamaz bir küme barındıramaz. \aleph_0 'ın güç kümesi var ve bu güç kümesi \aleph_0 ile birebir eşlenemiyorlar. Bu itibarla 2^{\aleph_0} M 'de sayılamaz. Bunun anlamı 2^{\aleph_0} 'ın mutlak olarak sayılamaz olmadığıdır. Ama sözgelimi N gibi bir modelde sayılabilir hale geliyor.

⁶ Cohen aslında yalnızca SV'nin değil aynı zamanda SA'nın da ZF'den bağımsız olduğunu ispat etmiştir. Cohen, P. (1966). *Set Theory and Continuum Hypothesis*. W. A. Benjamin Inc. s.107. Ama matematikçiler SA'nın ZF açısından ne kadar işlevsel olduğunu ispat ettiklerinden dolayı SA'yı kullanmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla biz de burada SV'nin ZF'den bağımsız olduğunu aktarırken SA'yı ZF'ye dahil etmeye devam edeceğiz. Zaten bu tavrımızın sebeplerinden biri de Cohen için anlamlı bir değişikliğe sebep olmamasıdır. Cohen'in ispatının ZFC içerisinde yapılmaktadır.

Cohen'in amacı burada ZFC aksiyomlarını aynı anda doğru kılıp içinde SV'nin de yanlış olduğu yeni bir model inşa etmektir. Yani amaç burada daha önce hiç kimse tarafından gösterilemeyen ZFC içerisinde SV'nin yanlış olduğunu göstermektir.

Doğal sayıların büyüklüğü kadar olan bir modelimiz olsun, dolayısıyla bu model sayılabilir bir modeldir. Modelimizin dışında da reel sayılar var ve bunlar sayılamazdır. Ama biz aşağıda ele alınacağı üzere bu model içerisinde reel sayıların bir temsilcisi hakkında konuşabilir hale geliyoruz. Yani esasında kendisi kendinde (model dışında) sayılamaz olan ama modelimizin bir parçası olabilirken; modelimizin içerisindeki doğal sayılarla da birebir eşlenememektedir. Demek ki mutlak olanın olmayıp ancak model-görelilik olarak bir şeylerden bahsedebilme imkânı ortaya çıkıyor ve böylelikle de daha önce söylenemeyen bir şey artık söylenebilir hale geliyor.

Daha önce de dile getirdiğimiz üzere Gödel 2^{\aleph_0} 'ın \mathcal{C} 'ye eşit onun da \aleph_1 olduğunu ispat etmişti.

M modelimizi genişleteceğiz şimdi. M'ye M itibarıyla M'de olduğu söylenemeyen bir U fonksiyonu ilave ediyoruz. Yeni model $M[U]$ oluyor. İşte bu model ZFC'yi sağlayacak ama SV'yi yanlış kılacak.

M modeli içerisinde \aleph_2 (\aleph_1 'in güç kümesi yani doğal sayılar kümesinin güç kümesinin güç kümesi) ile \aleph_0 kartezyen çarpıma tabi tutuluyor: $\aleph_2 \times \aleph_0$. Bu kartezyen çarpımdan elde edilen küme, $2 = \{0,1\}$ kümesine eşleniyor. Buradan bazı sonlu fonksiyonlar elde ediliyor. Elde edilen sonlu fonksiyonlar ile U'yu tanımlıyoruz. Dolayısıyla U, \aleph_0 'dan 2 kümesine tanımlanmış bir fonksiyonlar dizisi olarak yorumlanabilir. Ama şayet böyle bir şey varsa o zaman \aleph_0 , \aleph_2 'yi sayabilir oluyor. Dolayısıyla da SV yanlışlanıyor. Ama normalde \aleph_0 'ın \aleph_2 'yi sayamaması lazım, hatta değil \aleph_2 , \aleph_1 bile sayılamıyor. Ama Cohen aslında U gibi fonksiyonların olduğunun gösterilmesiyle sadece \aleph_2 değil sözgelimi \aleph_{37} , \aleph_{42} gibi sayıların da \aleph_0 tarafından sayılabileceğini gösterileceğini söylüyor. Burada \aleph_0 sayılı ile işaret ettiğimiz sayılabilir sayı kümesi olan doğal sayılar kümesi aslında bizim konuşma evrenimizi de ifade etmektedir. Cohen'in bu hamlesiyle konuşma evrenimiz de olduğundan çok daha geniş bir hale getirilebiliyor.

Burada iki tane soru karşımıza çıkmaktadır.

1. U'nin eklenmesiyle elde edilen modelin $M[U]$ 'nin ZFC'nin aksiyomlarını sağladığı nasıl gösterilebilir? Çünkü şimdiye kadar biz böyle bir modeli elde edemedik.

Cohen burada kümeleri adlandırdığı sıralı ikililerden oluşan, kendileri de küme olan ve “ad” olarak adlandırılan kümeleri devreye sokuyor. Şöyle bir sıralı ikililerden oluşan bir küme olsun: $A: \{0, \{1,2,3\}\}$. Biz bu kümeden bahsederken hem kümeden hem de kümenin adından(A) söz ediyoruz. Bunu yaparken modelin içerisinde kümeler hakkında konuştuğumuz bir dili de oluşturuyoruz. Burada şunu demek istiyoruz, bizim modelimiz kümelere oluşuyor ama bu model kendi hakkında konuşabilen bir şey değil. Biz burada kümeleri adlandırıyoruz ve bu adların olduğu kümeyi de modele katıyoruz ve modelin kendisi adları da içerecek şekilde genişliyor. Burada adlar kümesi M’de potansiyel olarak var olan kümeleri adlandırıyor çünkü modelimiz sonsuz olduğu için bütün kümeleri tespit edebilmek mümkün değil. Burada önemli olan husus, Cohen’in ispatı açısından özellikle güç kümesi aksiyomunun bu modelde doğrulandığını göstermektir. Yani her kümenin bütün alt kümelerinin kümesi olan küme o kümenin güç kümesi oluyor. Tam bu noktada Cohen M’ye öyle kümeler ekliyor ki bu kümeleri adlandıran adlar(kümeler) güç kümesi aksiyomunu ihlal etmiyorlar. Bu eklenen kümeler *türeyimsel (İng. generic) kümeler* olarak adlandırılıyor. Esas mesele de türeyimsel kümeyi gösterebilmektir zaten. Buradan da ikinci soruya geçiş yapıyoruz.

2. U’nin M’de mevcut olduğu nasıl gösterilebilir? Burada U kümesi bir bakıma da yukarıda dile getirdiğimiz bir ad kümesi olarak davranıyor.

\aleph_2 ile \aleph_0 ’ın kartezyen çarpımından elde edilen kümeden $2^{\aleph_0} = \{0,1\}$ kümesine tanımlanan tüm sonlu fonksiyonlar kümesinin bir alt kümesi bu kümede kendi dışında kalan tüm kümelere bir uzantıya sahipse *yoğun küme* adını alıyor. Türeyimsel küme ise tüm bu yoğun kümelerin kesişim kümesidir. M sayılabilir olduğunda böyle bir türeyimsel kümenin var olduğu ispat edilebiliyor. Türeyimsel kümenin var olması U fonksiyonunun olduğunu gösteriyor. U fonksiyonunun olması da SV’nin yanlış olduğunun söylenebilmesini zorlamış oluyor.

Matematiksel olarak türeyimsel küme inşa edilebilen ve gösterilebilen bir küme ama U kümesi gösterilemeyen bir kümedir. Ama biz türeyimsel küme olduğu için U kümesi de vardır diyoruz ve dolayısıyla SV yanlışlanmıştır diyoruz.

Peki türeyimsel küme, daha önce M’nin içerisinde var mıydı? M’nin içerisinde olduğu söylenemiyordu çünkü zaten söylenebilse SV yanlışlanmış olurdu halbuki daha önce M içerisinde SV’nin doğru olduğu söylenebiliyordu. Ama türeyimsel küme hiç yoktu da diyemeyiz, potansiyel olarak vardı yalnızca henüz adı konmamıştı. Sonradan potansiyel olarak var olan bu kümenin fiili olarak var olduğu gösterilerek, aslında daha önce modelimizin güç kümeleri alanında mevcut olan ve adı henüz konulmamış olan bir kümenin adı konularak

modelimizi genişletmiş oluyoruz. Ama hala sayılabilir bir modelin içerisindeyiz yani bire bir eşleme yapabildiğimiz bir düzlemdeyiz. Nihayetinde U fonksiyonunun modelimizin içerisinde olabildiği gösterildiğine göre \aleph_0 'ın \aleph_2 'yi sayabildiği de söylenebilir. Dolayısıyla SV yanlış diyebiliriz.

Buradan hareketle artık şöyle bir şey söylenebilir hale geliyor. Burada dile getirdiğimiz aksiyomlarımızı doğal dile genişlettiğimizi düşünelim. Dilimizi sağlayan şeyler itibariyle mevcut bir modelimiz var ve bu modelin bir fazlalığı bulunmaktadır. Bu fazlalık hiçbir zaman dile getirilememektedir. Ama daha sonra biri tarafından bu dile getirilemeyen fazlalılığın adı konmaya çalışılıyor ve artık bu adın kullanılmasıyla ortaya çıkacak yeni durumlardan/hakikatlerden bahsediyor olmaktayız.

Badiou için küme kuramında gerçekleşen bütün bu gelişmeler ve bunların sonuçları, felsefede radikal bir dönüşümü beraberinde getirecek niteliktedir. Bu dönüşüm ontolojiden etik ve politikaya uzanan bir yolu baştan aşağıya kat edecektir. Dolayısıyla küme kuramının icadından sonra küme kuramına bigâne kalarak felsefe yapmak düşünceye ihanet etmekle eşdeğerdir. Badiou için küme kuramı, her şeyden evvel varlığa dair düşüncemizi çok net bir şekilde yeniden şekillendirmeyi sağlayacak dinamiklere sahiptir. Denilebilir ki Badiou için varlık ve varlık üzerine olan söylem (*onto-logie*) küme kuramının çerçevesinden bakıldığında hakiki mecrasına oturmakta ve felsefe tarihinde bugüne kadar süregelen söylemin bütün yanlıgısı giderilmektedir.

Tezin bu son alt bölümünde küme kuramında meydana gelen gelişmelerin Badiou tarafından nasıl bir ontolojik dizgeye dönüştürüldüğü ele alınacaktır.

1.3. Küme Kuramsal Kavramlarından Ontolojiye Geçiş

Yukarıda sunduğumuz aksiyomatik küme kuramının oluşturduğu arka plan doğrultusunda Badiou ontolojisinin temel hatlarını sunmaya geçebiliriz. Ancak Badiou ontolojisinin sunumuna geçmeden evvel Badiou düşüncesinin mimarisine dair tezimizin yapısından hareketle oluşturduğumuz bölümlendirmeye dair birkaç şey söylememiz gerekir. Bilindiği üzere Badiou'nun temel kitabı olan *Varlık ve Olay*, aynı zamanda Badiou düşüncesinin mimarisini de yansıtmaktadır. Buna göre Badiou öncelikle çoklu, çoklu sunumu, boş küme, sunum, temsil, metayapı gibi kavramlar üzerinden varlığın (*being*) nasıl anlaşılması gerektiğini aksiyomatik bir şekilde aktarmaktadır. Öte yandan Cohen'in türeyimsel küme

fikrini merkeze alıp, varlıkta her zaman için işaret edilemeyen bir kıpının (*moment*) olduğunu ve bu kıpının oluşturduğu düzlemin de varlık alanı içerisinde karşılaşılamayan hakikatler imkanını barındırdığını ve bunun da olay (*event*) alanında gerçekleştiğini dile getirmektedir. Badiou düşüncesinin bu sınıflandırması genel kabul gören bir sınıflandırmadır. Ama biz tezimizde sunduğumuz iddialarımızın senaryosu gereği Badiou'nun düşüncesinin şu şekilde de tasnif edilebileceğini düşünüyoruz: Varlık ve olay'ın ikili tasnifini derinleştirecek olan varlık düşüncesinin kendi içinde ikili bir tasnifi akabinde olay öğretisi olmak üzere üç katmanlı birbirini doğuran bir mimari. Öncelikle saf çoklunun sunumu olan ve varlığın nasıl anlaşılması ve hangi kritik noktalara haiz olduğunun serimlendiği *aksiyomatik varlık düşüncesi* ki bu düşünceyi aşağıda sunmaktayız. İkinci olarak Olay öğretilerine geçmeden evvel hakikatlerin teşekkül zeminini barındıran olay öğretisinin ontolojik zeminini sunan *türeyimsel varlık düşüncesi* ki bunu da üçüncü bölümün birinci altbölümünde sunuyoruz. Türeyimsel varlık düşüncesinden sonra tarihsel-toplumsal alanın temel dinamiğinin sunulduğu *olay öğretisi* gelmektedir. Biz tezimizde olay öğretisini bütününde sahip olduğu ayrıntılara değinmeden çok kısıtlı bir alandan hareketle ele alıyoruz. Yalnız bu ayrımı yaparken önemli bir noktayı göz önünde bulundurarak yapıyoruz. Aksiyomatizasyon Badiou düşüncesinin her noktasında karşımıza çıkmaktadır. Hatta Badiou aksiyomatizasyonu matematiğin düşünceye sunduğu en temel imkanlarından biri olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla aksiyomatizasyon Badiou'nun düşünce dünyasının bir alanına has bir nitelik değil, bütün düşüncesini uçtan uca geçen bir hattır. Bu noktayı vurguladıktan sonra yaptığımız ayrımı şu şekilde meşrulaştırmamız gerekmektedir. Tasnifin her bir bölümü kendisinden sonraki bölümün içerisinde içerilmektedir. Dolayısıyla aksiyomatik varlık düşüncesi, türeyimsel varlık düşüncesinin ve bu ikisi de olay öğretisinin içinde içerilmektedir.

Yaptığımız bu sınıflandırma yalnızca tezimizin yapısına uydurmak üzere yaptığımız zorlama bir tasnif olarak görülmemelidir. Aksine her ne kadar çıkışını tezin yapısına borçlu olsa ve ne Badiou tarafından ne de Badiou üzerine olan literatürde karşılaştığımız bir sınıflandırma olsa da Badiou düşüncesinin bu tasnifi yapmaya olanak tanıdığını düşünmekteyiz.

Bu girişten sonra Badiou düşüncesinin aksiyomatik varlık düşüncesini serimlemeye geçebiliriz.

1.3.1. Badiou Ontolojisi: Aksiyomatik Varlık Düşüncesi

Felsefe tarihinde Parmenides'ten itibaren Bir'in varlığı, hakiki-değişmeyen varlık olarak kabul edilip Çok/luk ise yanılısımalı-değişime açık olarak belirtilip var-olmayan olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar içinde bazı farklılıklar barındırsa da felsefenin uzun yıllar boyunca hâkim tavrı bu olagelmıştır. Badiou bu anlatıya itiraz ederek felsefe tarihinin, mahkûm olduğu metafizik-teolojik söylem ve küme kuramının eksikliğinden dolayı, varlığın anlatımını tersyüz ettiğini düşünmektedir. Badiou'ya göre esas olan ne aşkın ve mutlak Bir ne de bunun mukabilinde olan çokludur, esas olan çokluğun sunumudur (*presentation of multiplicity*). Çokluğun sunumu içerisinde yer alacak olan 'bir' kendi başına bir varlığı olamaz ancak çoklunun sunumunda bir işlem olarak yer alabilir: *bir-olarak-sayma (count-as-one)*. İşlem olarak görülen bir sunulan, bir şey değil ancak bir sayı olarak var olur.

Bir'in kendinde bir varlığa sahip olmaması Badiou için felsefenin son iki yüzyılda ortaya çıkardığı doğal ve kaçınılmaz bir neticedir. Badiou bu neticeyi üç farklı felsefe geleneğinden devşirmektedir. İlk olarak Heidegger'in klasik metafiziğe yönelttiği eleştirilere dayanmaktadır. Bu eleştirilerden hareketle Bir'in esas varlık olmasının reddini kendisine temel alıyor. Bu birinci cephe. İkinci cephe Frege-Cantor cephesidir. Bu gelenekte de Bir'in varlığının 0(sıfır)'a (mantıksal ciheti itibariyle çelişkiye) dayandığı anlayışını tevarüs alıyor. Ayrıca bu geleneğe göre matematiğin ele aldığı bütün çokluların en nihayetinde boş küme ve boşluğa dayandığı gerçeğini Cantor sayesinde öğrenmiş bulunuyoruz. Üçüncü cephe de özne meselesini öne sürerek bu konu üzerinden kendi teorisini şekillendirmiştir. İşte bu cephe Badiou için daha önemlidir. Çünkü pratik olanın içerisine bakarak felsefe yapmanın gerekliliği söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla burada da iki farklı felsefe bulunmaktadır: biri politik-pratik, diğeri de klinik-pratik. Bu görüşteki düşünürlerden olan Marx ve Lacan da benzer bir çizgide düşünce üretmiştir (Badiou, 2007: 2). Ancak Badiou bütün bu geleneklerin aynı yere çıktığını düşünmektedir. Bu yer felsefe açısından şu yargıda şekillenmektedir: *Bir yoktur (One is not!)*. (a.g.e: 23) Bu netice ise Badiou'da bir irade beyanı şeklinde zuhur etmektedir. Böylece en temel niteliği aksiyomatik olması olan ontolojinin ilk aksiyomu bu şekilde dile getirilir. Bu aksiyom yukarıda dile getirdiğimiz gibi birin müstakil varlığının yadsınıp yalnızca bir-olarak-sayması olarak okunmalıdır. Bir'in reddedilmesi mutlak olanın, aşkın olanın reddedilmesidir. Zira varlık herhangi bir şekilde kendinden menkul bir şeye referansla anlaşılabilir. Badiou'nun bunu söylerken sürekli olarak düşündüğü ise aslında Tanrı'dan başka bir şey değildir. (Badiou, 2016: 39) 'Bir yoktur' demek doğal olarak 'Tanrı yoktur' demektir ve bu böylelikle Tanrı'ya dayanan

herhangi bir düşüncenin de kabul edilemeyeceğini söylemektir. Bir'in yokluğunun karşısına ontolojinin başlangıç noktasına boşluğu/hiçliği/çelişkiyi⁷ yerleştirilmektedir ki birazdan bu bahsi ayrıntılı olarak ele alacağız.

Badiou'ya göre aslında Platon da farklı düşünmüyordu. Çünkü *Sofist* diyalogunda sunduğu *megista gene* (5 büyük cins: Varlık, devinim, durağanlık, aynı, gayrı) arasında Bir'i saymaması da buna delildir. (Platon, 2015b: 244-50/254d-255e) Platon orada Bir'i değil Varlık'ı sayıyordu. Çünkü Badiou'ya göre Platon da Bir'i yakalayamadığımızı biliyordu.(Badiou, a.g.e: 37) Yine bu minvalde Badiou, Platon'un *Parmenides* metninde geçen "eğer bir yoksa hiçbir şey yoktur"(Platon, 2014: 113) şeklindeki önermesinin "eğer bir yoksa, hiç vardır" şeklinde öne sürüldüğünü iddia ediyor.(Badiou, a.g.e: 35-7) Badiou'nun Platon'u bu şekilde okumasının Platon külliyatı içerisindeki Bir'in merkezi konumu göz önüne alındığında ne kadar provakatif ve stratejik ama aynı oranda da tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Bu meselenin ele alınmasını bir kenara koyup Badiou'nun tezlerinin ayrıntısını sunmaya geçebiliriz.

Badiou için ontoloji bir durumdur. Durum, sunulan ve bununla birlikte yapılandırılan herhangi bir çokludur. Esasında çokluk, yapılandırılan şeyin zaruri yüklemidir. Peki, bu çokluğu nasıl anlamak gerekir? Çokluk bir-olmayan olarak kavranıp sunulan şey olarak kabul edilir. Ama çokluk aynı zamanda saymanın birleştiricisi olan olarak da dile getirilir. Yani yapının eylemi tarafından sayılan farklı birler olarak çokludan bahsedilir. Bu itibarla iki tür çoklu söz konusu olmaktadır: Bir yanda çoklunun sunumdan önceki hali olan ve herhangi bir birleme ameliyesinin nüfuz etmediği salt varlık alanı. Badiou buna *tutarsız çokluk (inconsistent multiplicity)* demektedir. Badiou'ya göre bu çokluğun herhangi bir tanımı yapılamaz, çünkü her tanımlama girişimi zorunlu olarak onu "bir" haline getirecektir. İkinci olarak da bu tutarsız çokluya işlemsel bir aygıt olarak bir'in dahli neticesinde ortaya çıkan ve muhtelif **bir**'lerden oluşan *tutarlı çokluk (consistent multiplicity)*.(a.g.e: 25)

Badiou çoklunun tutarlı ve tutarsız olarak ayırt edilmesine Platon'da da rastlayabileceğimizi söylüyor. Badiou'ya göre Platon'un kullandığı *plethos* ve *polla* gibi çoklu için iki farklı karşılık, çoklunun iki farklı durumunu izah etmektedir. *Plethos* tutarsız çokluğun(multiplicity) karşılığı iken *polla* ise tutarlı çokluğun(plurality) karşılığıdır.(Badiou,

⁷ Boşluk, hiçlik ve çelişki aynı şeyin farklı alanlardaki karşılığı olarak okunabilir. Boşluk yani boş küme matematikte, hiçlik ontolojide, çelişki ise mantıkta birbirleriyle örtüşen aynı şeyi dile getiren kavramlardır.

2007: 35) Daha önce de söylediğimiz üzere Badiou'ya göre Platon da Bir'in asli bir varlığı olduğunu düşünmemiş yalnızca bir ilke olarak kurulabileceğini göstermiştir.

Tutarsız çokluklardan bir-olarak-sayma yoluyla tutarlı bütünler oluşturmamız, kendinde-varlık olmadığı için hiçbir zaman mutlak bir durum teşkil etmez. Tutarsız çokluk aşaması duyusal olarak dolaysızlığıyla farkına vardığımız alan gibi düşünülebilir. Bu duruma bir nevi duyusal yığın diyebiliriz ve Badiou'nun dizgesinde kendindeliğe sahip olan bir tasavvuru olmadığı için bu haliyle de farklı nesneleştirmelere, bölümlendirmelere her zaman açık olur. Yani bu yığını kayıt altına alacak kendinde bir bölümlendirmeden bahsetmek mümkün değildir.

Biz yığına yönelip onu muayyen bir işlemde sonra tutarlı bir bütünlük içerisinde tutuyoruz. Bu şeyin parçalarını daha sonra bu bütün içerisinde birbiriyle ilişkilendiriyoruz. Bunu ancak düşünsel olarak iddia edebiliriz, hayal bile edemeyiz. Çünkü hayal ettiğimizde bile bir'leyerek hayal ediyoruz. Ancak bu noktada ikinci bir durum daha var ve bu biraz daha önem arz ediyor. Biz sadece tek tek nesnelere bilmiyoruz aynı zamanda herhangi bir yere yöneldiğimizde bu yeri nesnelere var oldukları, belirli bir şekilde ilişkilendikleri yapısal bir bütün olarak da düşünmekteyiz. Burada biraz daha üst düzey bir bir-olarak-sayma vardır. Kant buna *sistem* demektedir. Belirli bir sistem içerisinde biz gerçekliği kendimize sunuyoruz. Örneğin bir fizikçi bu yeri, kuvvetler, qualialar, çekimler vb. olduğu bir yer olarak; bir kimyacı moleküller, atomlar vb.; sosyolog belirli toplumsal ilişkilerin olduğu bir yer olarak idrak etmektedir. Dolayısıyla biz ne zaman bu yere yönelsek tek tek nesnelere kendimize sunup onları tutarlı hale getiriyoruz, aynı şekilde nesnelere topluluğunu da tutarlı bir bütün olan "dünya" olarak düşünüyoruz. Kant ve sonrasındaki gelenek bizim yönelimimizden önce orada tutarlı bir bütün olarak gördüğümüz dünya'nın aslında olmadığını söylemektedir Peki nedir orada olan? İşte olan şey tutarsız çokluktur. Biz her zaman bu tutarsız çokluğu öznenin perspektifinden belirli işlemler üzerinden bir'leyerek nesneleştiriyoruz ve bir'leyerek kuruyoruz dünyayı.

Peki mezkur birleme faaliyeti öncesindeki çoklunun hali nasıldır? Badiou için bu hayati önemde bir meseledir. Bu meseleyi şu şekilde ele almamız gerekiyor: Bizim ampirik tecrübemiz içerisinde algıladığımız bir alan var. Bu alan bizim kavramsallaştırma faaliyeti içerisinde bir şeyleri bir-sayarak bütünlük verip tutarlı hale getirmeden önceki bir halde bulunan ve bir çokluk içerisinde bulunduğunu düşünüp ama bunun nasıl olduğunu bilemeyeceğimiz bir

alandır. Bu manada söz konusu alan çelişkili bir mahiyet arz etmektedir.⁸ Belirli bir yorum altında anlayamadığımız ancak muayyen bir bir-olarak-sayma işleminden sonra çokluk, bizim için çelişmezlik ilkesine tabi olmaya başlıyor.

Bir-olarak-sayma işlemi neticesinde sunulan/yapılandırılan çoklu *durum (situation)* olmaktadır. Durum meydana gelmenin yeri olmaktadır. Her durumun kendine has bir-olarak-sayma işlemi vardır. Söyleme konu olma bu noktadan sonra mümkün olduğu için Badiou, durumdan başka hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir.(a.g.e: 24)

Dolayısıyla diyebiliriz ki eğer ontoloji mümkünse yani yukarıda da söylediğimiz gibi çokluğun sunumu mümkünse o zaman saf çokluğun, kendinde çokluğun sunumu olmalıdır. Daha başka bir ifadeyle ontoloji yalnızca ve özellikle *bu şekildeki* tutarsız çoklukların teorisi olabilir. ‘*Bu şekilde*’den anlaşılan, ontolojik durumda sunulan şeyin çokluğundan başka hiçbir yüklem almayan çokluktur. Ontoloji zorunlu olarak çokluk olmak bakımından çokluğun bilimi olmalıdır.

Badiou için bu noktada mümkün bir ontolojinin önkoşulu olan iki tez bulunmaktadır:

- Ontolojinin durumunu oluşturan çoklu yalnızca çokluklardan oluşur. Yani Bir yoktur. Başka bir ifadeyle her çoklu çoklukların çokluğudur.

- Bir-olarak-sayma, çoklunun çok olarak tanınma koşullarının sisteminden başka bir şey değildir (a.g.e: 29).

Dikkat edileceği üzere Badiou, hem burada hem daha başka yerlerde, sürekli olarak Bir’e herhangi bir varlık atfetmeme noktasında çok titiz davranmaktadır. Zaten ne kadar geriye gidilirse gidilsin çoklunun yine de çoklu şeklinde olması ve böylelikle de hiçbir tanımının verilemiyor oluşu Bir’e müstakil bir varlık vermemenin çabaları olarak okunabilir.

Anlattığımız şekliyle hiçbir şekilde kendinde bir yapılandırmaya/sınıflandırmaya sahip olmayan çoklunun belirli bir kurallar silsilesi altında yapılandırılması, bir-olarak-sayılması ve böylelikle tutarlı hale getirilmesi gerekmektedir. İşte bu nokta Badiou’nun küme kuramıyla kurduğu asli ilişkinin önemli noktalarından bir tanesidir.

⁸ *Inconsistent*’ın tutarsız olması aynı zamanda *contradictory* yani çelişkili olanı da içermesi olarak kabul edilmelidir.

1.3.2. Çoklunun Sunumu: Matematik= Ontoloji

Tutarsız çoklukların teorisi olan ontolojiyi nasıl ele alabiliriz? Tutarsız çokluk, daha önce herhangi bir şekilde sayılmadığı ve dolayısıyla işaret edilmediği için aslında sunulamayan olarak *hiçbir şey'dir*. “Sunulamayana hiçbir şey, hiçbir çoklu (*multiple*) ait değildir.”(a.g.e: 67) Peki bu şekilde hiçbir şey'i kendisine başlangıç olarak alan ontolojiyi ele alma imkânımız olabilir mi? Yani bu haliyle ontoloji yapılabilir mi? Ontoloji yapmaya imkân veren koşulun hiçbir şeyle kuracağı ilişkinin mahiyeti önem arz etmektedir. Söz konusu koşul hiçbir şeyi (*nothing*) var olarak (*nothing is*) sunabilmelidir. Badiou için bu koşul hiçbir şüpheye ve şerhe gerek duymadan matematiktir ve özellikle de küme kuramıdır. Badiou'nun ontoloji programının merkezi önermelerinden biri olan “*matematik ontolojidir*” önermesini bu itibarla ele alacağız.(a.g.e: 15)

Öncelikle baştan şunu söyleyelim, Badiou matematiğin ontoloji olduğu savını ortaya atarken, ne varlığın ya da varolanların matematiksel olduğu veya matematiksel nesnelere olduğu şeklindeki felsefe tarihinde daha önce savunulan görüşe ne de çağdaş matematik felsefesinde olduğu haliyle haliyle matematiksel nesne ve bağıntılara dair sunulan görüşe rücu etmektedir. Badiou bu önermeyi çok daha özgün bir yaklaşımla serimlemekte ve savunmaktadır.⁹

Badiou'nun *Matematik=Ontoloji* önermesini şu soru itibariyle ele almak gerekir: Dili ya da küme dünyasını mümkün kılan, yani bir bakıma kendisi küme dünyasında inşa edilmeyen ama bu dünyada inşa faaliyetleri yürütmemizi sağlayan bir varlıksal zemin hala var mı, yani bu anlamda bir kendinde olandan söz edilebilir mi? Çünkü dili merkeze alıp dilin imkanları içerisinde herhangi bir küme kuramı var dersek gelinecek olan nokta en nihayetinde her şeyin dile gömülü, dil-görelî bir çerçevede olması anlamına gelir. Bu perspektiften çıkacak ontoloji de son tahlilde görelî bir ontoloji olacaktır. Aslında bu tavır çağdaş felsefede özellikle Quine

⁹ Badiou'nun matematik ile felsefe arasındaki küçük usul (*little style*) ve büyük usul (*grans style*) kavramları üzerinden ele alarak, kendisinden matematiksel nesnelere dair yapılan tartışmaların yapıldığı ve genel olarak matematik felsefesi olarak dile getirilen alanı matematik ve ontoloji açısından küçük usulde gerçekleşen etkileşim olarak görmektedir. Bunun karşısında ise bizim *aksiyomatik varlık düşüncesi* çerçevesinde aktardığımız ve matematiğin varlık düşüncesinin için sunduğu imkanlar, matematik ile felsefenin büyük usulde gerçekleşen etkileşim olarak görülmelidir. Badiou büyük usul ve küçük usul üzerinden ele aldığı matematik ve felsefe arasındaki ilişkiyi irdelediği çalışması için bkz. Badiou, A. (2004a). *Mathematics and Philosophy: The Grand Style and the Little Style*R. B. a. A. Toscano, Ed. & Trans. In *Theoretical Writings*. Continuum. s.3-20.

tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Quine bir nevi dilin söz konusu olduğu böylesi bir durumda mümkün tek ontolojinin görelî bir ontoloji (*ontological relativity*) olması gerektiğini iddia etmektedir. Badiou için bu durum kabul edilemez niteliktedir. Çünkü dil başlı başına varoluşa sebep olamaz yalnızca varlığın içerisinde bir yarılmaya sebep olabilir (a.g.e: 47). Badiou'ya göre dil, tek başına saf çoklunun varoluşunu kuramaz. Bu nokta Badiou'nun ontolojisi için kritik önemdedir zira dilin saf çokluyu kuşatabilmesi için onu işaret edebilecek kapasiteye sahip olması gerekmektedir. Halbuki yukarıda kısmen de olsa değindiğimiz gibi saf çokluk öyle bir şey ki kendisine yöneltilecek her türlü belirlenime karşı kayıtsız ve bu sebeple de yakalanamaz durumdadır. Badiou'nun söylediklerini burada bir adım daha ileri götürerek şunu iddia edebiliriz: Çağdaş felsefe dil üzerinden varlığa işaret edip onu kuşatacağını ve yakalayacağını iddia etmesi aslında tam olarak "Bir" in varlığını zımnen kabul etmesi anlamına gelmektedir. Çünkü her tanımlama/yakalama girişimi nihayetinde varlığı bir/tek olarak kabul etmeyi varsaymaktadır. Ama Badiou için varlık ve varlığın saf çoklusu böyle bir kavrayışa imkân vermemektedir. Saf çokluk ne kadar geriye gidilirse gidilsin çokluktan başka hiçbir şey değildir. Peki Badiou için matematiğin ontoloji olması hangi düzlem (ler)de anlaşılmalıdır? Bu soruya iki yönden cevap verebiliriz.

20.yüzyılın başlarında matematiğin temellerinin tartışıldığı dönemde mantıkçı-matematikçi Frege aritmetiğin temel yasalarının mantıktan türetilebileceğini iddia etmiştir.(Frege, 2008: §17). Frege'nin bu tasarısına göre temel aritmetik kavramları olan sayılar kaplamsallık-küme bağıntısı üzerinden mantıksal olarak izah edilebilir. Buna göre 0 sayısı "kendisiyle aynı olmayan" kavramının kaplamı olan sayıdır ki bu da mantıksal olarak çelişkiyi, ontik olarak da hiçliğe işaret eder. "1" sayısı ise, "0" sayısı ile aynı olan" kavramının kaplamı, 2 sayısı da benzer şekilde "0 ve 1 sayısı ile aynı olma" kavramının kaplamı olarak tanımlanır. (a.g.e: §74-77) Bunu şu şekilde gösterebiliriz:

$$\emptyset = 0 ; \{\emptyset\} = 1; \{\emptyset, \{\emptyset\}\} = 2 \dots$$

Frege bu dizgeyi kurarken en temelde kümeler matematiğini yani kaplamsallık ilişkisini referans almıştır.¹⁰ Dikkat edilirse burada 2'nin varlığı 1'e, 1'in varlığı ise 0'a dayanmaktadır. Yani nihayetinde sayılar 0'dan türemektedir. 0'ın mantıksal karşılığı çelişik olan (zira "kendisiyle aynı olmayan" ancak çelişik olabilir) iken ontolojik karşılığı ise "hiç"tir (çünkü varolan/sunulan/yapılandırılan her şey "kendisiyle aynı" olmasıyla itibariyle var olur). İşte tam

¹⁰ Aslında Frege'nin projesini akamete uğratan da nihayetinde bu kaplamsallık ilişkisi olmuştur. Yukarıda dile getirdiğimiz Russell paradoksu tam olarak Frege'nin projesindeki bu kaplamsallık ilişkisine yönelik idi.

bu nokta Badiou açısından dikkate alınması gereken yerdir. Zira görüldüğü üzere varlık, varolmayana dayanarak temellendirilmektedir.

Badiou için küme kuramının ontoloji olmasındaki ikinci ve belki de daha önemli olan yan ise söz yukarıda detaylı olarak izah ettiğimiz Paul Cohen tarafından ortaya atılan ve mevcut küme içerisinde varolmayan yeni bir kümenin türetilmesini açıklayan *zorlama(forcing)* teorisidir. Cohen'in bu müdahalesi Badiou tarafından bir düşünce usülü olarak benimsenmiştir. Badiou, açısından zorlama yöntemiyle açığa çıkan türeyimsel küme esasında düşüncenin yönelimidir. Badiou, türeyimsel düşünce yöneliminin karşısına her ikisi de terk edilmesi gereken düşünce yönelimleri olarak aşkın/onto-teolojik ve inşaî yönelimleri yerleştirir. Yukarıdaki bağlam itibariyle düşüncenin ne saf inşaî (*constructivist*) ne de aşkın (*transcendent*) olduğunu söylemektedir. Aşkın değildir, çünkü bu türeyimsel küme mevcut aksiyomlara ve mevcut modele özgü olarak var olmaktadır. Bu doğrultuda denebilir ki mutlak olarak her zaman var, ancak diğer var olanlara aşkın olarak o kümeye/var olana işaret edilemiyor. Ama öte yandan tamamıyla bizim inşa ettiğimiz kümelerin olduğunu da söyleyemiyoruz çünkü söz konusu ad kümesi, potansiyel olarak adlandırılabilir sonsuz çeşitlilikte kümenin adlandırılabilmesini sağlayan bir küme olarak da modelimin bir parçası konumundadır. Badiou'nun ifadesiyle bir hakikat ne dil tarafından ayırt edilebilirdir ne de erişilemez olması itibariyle aşkındır; türeyimsel düşünce, fazlalılığın (*excess, İng.*) dönüştürücülüğünü varsayar ve bununla birlikte varlıkta adlandırılmaz ve ayırt edilemez olanın özne tarafından zorlanmasıyla hakikatin işaret edilebileceğini ifade eder.

Badiou'nun türeyimsel düşünceyi bu şekilde düşüncenin esas doğası olarak ilan ettikten sonra bu düşünce içerisinde varlığın nasıl ele alınması gerektiğini göstermesi felsefe tarihinde yeni bir ontoloji anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu yeni anlayış ontolojinin matematikle, özellikle de küme kuramıyla, özdeşliği olmuştur.

Badiou, matematiğin ontoloji olması teziyle çoklunun sunumundaki içerik ve biçim özdeşliğini ortaya koymaktadır. Çünkü matematik bize varolanı herhangi bir belirlenimi dolayısıyla değil yalnızca sunulmuş olma yüklemi itibariyle sunmaktadır. Yani matematik sunumun kendisini sunmaktan başka hiçbir şey sunmaz. Dolayısıyla matematik yani ontoloji sunumun sunumu olmaktadır ve böylelikle ontolojinin herhangi bir içeriğinin olmadığını yani nesnesinin olmadığı da söylenmektedir.

Tüm bunların yanında 20. yy'ın en çok tartışılan problemlerinden biri olan matematiğin temelleri tartışması¹¹ da Badiou açısından “matematik=ontoloji” tezi altında anlamsızlaşmaktadır. Çünkü bu disiplinin aşıkâr/kanıtlamalı doğası direkt olarak varlığın doğasıyla yani kendini vaz edişiyile ilgileniyor.(Badiou, 2007: 6) Bu bağlam içerisinde Badiou'nun sunduğu argüman devam ettirilirse nihayetinde matematiksel nesnenin olmadığına karar verilebilir. Yani Matematik hiçliği sunar. Peki biz bu hiçliği nasıl ele alacağız? Bu soru Badiou'nun dizgesinin önemli bir eşiği olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3.3. Mahza Varlık Olarak Boşluk

Badiou, matematik=ontolojidir tezi çerçevesinde şu şekilde bir soru sormaktadır: Eğer, aksiyomatik sunumun çerçevesinde varlık, çoklunun varoluşunun garanti altına alındığı dilin zemininde değilse o zaman mutlak olarak varlığın başlangıç noktası nerededir?(a.g.e: 48) Bu soru Badiou ontolojisinin esas yoğunlaşacağı alan olması itibariyle önem arz etmektedir. Zira Badiou için çoklunun tutarlı hale getirilmesi sonrasında kurulacak bir ontolojinin, varlığın kendisiyle teması mümkün olmadığı gibi pek bir önemi de yoktur. Ama değil mi ki varlık, her türlü yapılandırmanın, sunumun öncesinde var olmaktadır (*tutarsız çokluk*) o zaman ontolojinin tek hedefi hakiki varlık (*ontos on*) olan bu alanı incelemesidir. Dolayısıyla bu inceleme, varlık olmak bakımından varlığa küme teorisinin eksiltici dikişinin (*subtractive suture*) esas mesaisini teşkil etmektedir.

¹¹ 20. yy'da matematikçiler ve felsefeciler arasında süregiden ve matematiksel nesnenin mahiyetini belirleme noktasında *Mantıkçılık (Frege-Russell)*, *Biçimcilik (D.Hilbert)*, *Görüselcilik (Bouwer)* gibi ekollerin ortaya çıkmasıyla şekillenen tartışma. Mantıkçılara göre, bütün matematiksel kavramlar yalnızca mantıksal terimlerden hareketle çıkarılabilir ve bununla birlikte matematiğin temel aksiyomları mantığın temel ilkelerinden çıkarılabilir. Biçimciler, matematiğin önermeleri içerikten yoksun ve bu haliyle matematik soyut nesnelere konu alan salt sembolik bir sistemdir. Görüselcilik ise kavramlara içerik sağlayan bir görünüm matematiğin tek geçerli ve tutarlı yöntemidir ve buna göre matematik sonlu adımdaki kuruluş adımlarıyla matematik, doğal sayılar üzerine kurulabilir. Bunlar için bkz.Yıldırım, C. (2017). *Matematiksel Düşünme* (13 ed.). Remzi Kitabevi. s.88-98; Barker, S. F. (2017). *Matematik Felsefesi* (Y. Dursun, Trans.; 2 ed.). İmge Kitabevi Yayınları. s.120-134/158-161.

Badiou, tutarsız olan üzerindeki incelemesinde hiçlik ile yokluk arasında bir ayrıma değinmektedir. Buna göre hiçliğin yokluktan farklı ve hatta tutarsız çoklu olan hiçliğin¹² bütün birlerin temelinde olduğunu söylenebilir.

Hiçlik, algılanamayan alanı adlandırandır. Ne bir yer ne de durumun bir terimidir. Bu yönüyle Platon'un *Timaios*'ta öne sürdüğü *khôra* ile ilişkilendirilebilir. Derrida, *Khôra* adlı metni üzerinden, bugüne kadar esas varlığın belirlenmiş, kemale ermiş olarak *idea*'nın/Tanrı'nın kabul edildiğini ama bunun ötesinde başka bir alternatifin daha bulunduğunu bunun ise belirlenemeyen ve işaret edilemeyen ama bununla birlikte her şeyin kendisinden neşet ettiği şey olduğunu söyler.(Derrida, 2008: 8/23-4) Derrida tarafından felsefenin merkezine yerleştirilmesi gerekenin bu şekilde belirlenemeyen olan olduğuna karar verilmiştir. İşte bu düşünüş biçiminin Badiou'daki yansımasının "hiçlik/boşluk" fikri olduğunu söyleyebiliriz. Hiçlik sunumda sunulmayan olanın adından başka bir şey değildir. Hiçlik, yapının tutarlılığın teminatı olduğu gibi saf çokluğun da tutarsızlık olmasının teminatıdır.

Badiou bu şekilde durumun varlığına eklenen bu eklentiye durumun boşluğu olarak adlandırmaktadır. Daha da ötesi biz her yapılandırılmış sunumun yalnızca sayma işleminin eksiltici yönü olan bu bir-olmayan modunda kendi boşluğunu sunmadığını da söylüyoruz. Durumun kendi boşluğunu sunamaması bir zorunluluktur çünkü zaten sunulabilir olsa boşluk olmaktan çıkıp durum olurdu.

Şurası önemlidir ki durumun içerisinde hiçbir terim boşluğa işaret edemez ve bu anlamda Badiou'ya göre Aristoteles haklı olarak *Fizik* adlı eserinde boşluğun olmadığını söylemektedir.(Aristoteles, 2001: 214b12) Ama bu ancak kapalı bir bütün olarak durumun içerisinde kaldığı müddetçe söz konusu olabilir.(Badiou, 2007: 56) Ama boşluğun kendisinin kabulü sahip olduğumuz ontolojik birim olarak "durum"un kapalı bir bütün olmadığını göstermektedir.

Gözden kaçmaması gereken husus, bu dizgedeki boşluğun konumunun iyice anlaşılmadan Badiou ontolojisinin tam olarak anlaşılamayacağıdır. Dolayısıyla boşluk meselesini dikkatli bir şekilde ele almalıyız.

Biz ontolojinin sunumu sunduğunu dile getirmiştik ama bu haliyle ontoloji bir bakıma dolu olanın (Aristoteles'in sistemindeki tözün-varlığın bireyselleştirici ilkesi olarak *ousia*- her yerdeliği) yani yapılandırılmış olanın ontolojisi olmaktadır. Diyebiliriz ki bu şekilde bir

¹² Yukarıda Platon'dan mülhem olarak tutarsız olanın hiçlik olduğuna işaret edilmişti.

ontolojinin en bilinen temsili Aristoteles ontolojisidir. Ama Badiou bu noktadan daha ötesine geçme iddiasında bulunarak bu şekilde her yerde “*var-olan*” ve bireyselleştirici bir ilke olarak *dolu-olan* tözün yerine varlığın saf hali olarak “*hiç-olan*” ve bütün yapılandırmanın Bir-olmaksızın zorunlu dayanağı olan *boş-olan* yani boşluğun ontolojisini kurmayı denemektedir. Böylelikle Badiou ontolojisi, hassaten boşluğun teorisini teklif etmesi itibariyle felsefe tarihinde yeni bir iddianın sahibi olmaktadır.

Ama boşluğun ele alınması konusu ciddi bir zorluk barındırmaktadır. Çünkü boşluğun ontolojide konu edilmesi ta baştan boşluk için bir risk barındırmaktadır. Zira ontoloji, herhangi bir yapılandırılmış çokluğu (bir-olarak-sayma yoluyla) sunarken artık söz konusu çoklu işlemsel Bir’in varlığına bağlı olarak “dolu” olmaktadır. İşte burası boşluk’a karşı kökense bir tehlike noktasıdır. Boşluk ontolojide herhangi bir şekilde sunuma konu olursa bu onun artık boş olmaktan çıkıp dolu olduğu ve dolayısıyla Bir’i varsaydığı anlamına gelecektir. Halbuki bu durum boşluğun doğasına aykırıdır. Badiou bu tehlikeye karşı olarak boşluğun tematikleştirilmesinde onun yüzer-gezerliğine (*errancy*) göre hareket edilmesi gerektiğini anlatmaktadır (Badiou, 2007: 57).

Ontolojinin formüleştirdiği şey herhangi bir durumun yapılandırılmamış başka bir deyişle durum-öncesi çoklu halidir. Bu çoklu, herhangi bir bir-olarak-sayma kuralı çerçevesindeki çokluktan eksiltilmiş (*subtract*) çokludur. Yapılandırılmış, durum olmuş olan her çoklunun içerisinde durum öncesini/tutarsızlığı imleyen bir an bulunmaktadır. İşte bu an’ın kendisinin en uygun modu/kişi *boşluktur*. Yani Badiou ontolojisinde durumlar kapalı, bitmiş/tükenmiş halde bulunmazlar. Aksine her ne kadar muhtelif yasalar çerçevesinde yapılandırılmış olsa da sürekli olarak içerisinde yeni yapılandırmalara imkân tanıyan, tamamen ele geçirilmesi ve tüketilmesi mümkün olmayan bir cihete sahiptir. Bu cihet, Badiou için, yeni durumların ve hakikatlerin ortaya çıkış olanağını barındırmaktadır.

Badiou boşluğu, boş küme aksiyomu üzerinden detaylandırmaktadır. Boş küme aksiyomu diğer aksiyomlardan ontolojik yönü itibariyle ayrılmaktadır. Boş küme aksiyomu dışındaki aksiyomlar varolan bir çokluğu düzenlerken, boş küme aksiyomu doğrudan bir çokluğu varoluşa geçirir.

Küme teorisi çerçevesinde sunulan şey çokluğun çokluğudur. Hiçliğin çokluğu ise sunulamayanın, dilin içerisinde yer almasından başka bir şey değildir. Hiçliğin çokluğunun farklılaştırıcı hiçbir unsuru olamaz: Sunulamayan, yayılamayan ve farklı olamayandır. Sonuç,

bu çoklunun yazımının zorunlu olarak olumsuz olacağıdır. Çünkü hiçbir imkân onun varoluşunun olumlanmış olmasının temelinde olduğunu gösteremez.

Varlığı olumsuzlamak, bir bakıma sunumu ve varoluşu da olumsuzlamaktır çünkü Badiou'ya göre varoluş(*existence*) sunumdaki varlıktır. (Badiou, a.g.e: 67) Badiou'nun ifadelerini sürdürürsek ilk varoluşu belirleyen ifadenin yapısı *ait olma (belonging)*ya göre herhangi bir varoluşu olumsuzlayandır. Bu aynı zamanda şunu söylemekle eşdeğerdir: Öyle bir şey vardır ki bu şey, hiçbir varoluşun ait olduğu söylenemeyecek olandır. İşte bu boş küme aksiyomudur. Matematiksel formülasyonu herhangi bir elemana sahip olmayan bir küme iken Badiou bu aksiyomun aynı zamanda metaontolojik formülasyonunun da olduğunu ve bunun şu şekilde olduğunu söylemektedir: *Sunulamaz olan, sunumun sunumunun ekisltici bir terimi olarak sunulandır.*(a.g.e: 67)

Bu çerçevede boş küme aksiyomunun teknik formülasyonunu şöyle yazabiliriz:

$(\exists\beta) [\sim(\exists\alpha)(\alpha\in\beta)]$: (β kümesi/çoklusu kendisine ait olan herhangi bir α elemanın/çoklusunun var olmadığı bir kümedir.) (a.g.e: 68)

Badiou boş kümeyi bu şekilde belirledikten sonra ona uygun bir isim meselesi üzerinde durmaktadır. Boş kümeye verilecek herhangi bir isim ona gönderimi biricik kılmalıdır. Yalnız burada Bir ile biricikliği dikkatli bir şekilde ayırt etmeliyiz. Bir'in varlığını varsaymadan biricikliği düşünebilmenin imkanını bulmalıyız. Bu noktada matematikçiler gayet net bir şekilde boş kümenin kaplamsallık aksiyomuna istinaden biricik olduğunu dile getirmektedirler. Boşluk aksiyomu kaplamsallık aksiyomunun bir tür sınır durumu olarak ele alınıyor. Bu meseleyi şu şekilde ele alabiliriz. Eğer iki kümenin elemanları birebir eşlenebiliyorsa bunlara eşsayılı deriz. Aynı şekilde iki tane boş kümenin elemanları da birebir eşlenebiliyorsa bunlara da eşsayılı deriz. Ama $P \rightarrow Q$ tarzı önermelerde şöyle bir durum var. Eğer elemanları varsa ve birebir eşlenebiliyorsa eş sayılıdır diyoruz. Boş kümede “eğer elemanları varsa” şeklindeki önbileşen yanlış olduğu için “Eğer elemanları varsa ve birebir eşlenebiliyorsa eş sayılıdır” şeklindeki önerme doğru oluyor. Çünkü $P \rightarrow Q'$ de ilki yanlış, ikincisi doğruysa önerme doğru oluyor. Bu itibarla matematikçiler iki tane ayrı boş kümenin olduğundan bahsetmenin de mümkün olmadığını bize göstermişlerdir. Ama Badiou'ya göre boş kümeyi biricik kılan şey matematikçilerin mantık üzerinden yaptıkları ispatlar değildir, matematikçiler bu yöntemle boş kümenin biricikliğini tanıyorlar. Esas biriciklik ontik düzey farklılığına dayanıyor. Boş kümenin biricikliği doğrudan oluyor, çünkü farklılığı kanıtlanabiliği için değil, hiçlik onu farklılaştırdığı için biricik oluyor.(a.g.e: 68-9) Tüm bunların sonucunda farklı boş kümelerin

değil yalnızca bir tane boş küme olduğu sonucuna ulaşmış bulunuyoruz. Aynı zamanda boş kümenin bu biricikliğinin de yine Bir'in varlığının yadsınması neticesinde mümkün olduğu kayda değer bir noktadır. Dolayısıyla boş kümenin biricik olduğunu söylemek onun işaretinin (\emptyset) özel isim (*proper name*) olduğunu söylemekle eşdeğerdir.

Boş küme (\emptyset) aksiyomu gereği her kümenin bir alt kümesi olarak boş küme bulunur. Dolayısıyla tutarsız çokludan bir-olarak-sayma yoluyla elde edilen tutarlı çoklular olarak her durumun içerisinde boş küme, boşluk ya da hiçlik olarak yer almaktadır. Durumun içerisinde yer alan bu boşluk, durumun, kökensel olarak tutarsız çokluya aidiyetini belirtmektedir. Aslında tutarsız çokluk yapısı gereği hiçbir şekilde işaret edilemez ve gösterilemez bir konumdadır. Tutarsız çokluk, ancak her durumun sahip olduğu boşluk dolayısıyla idrak edilebilir. Çünkü boşluk, durumun yapılandırılmış hali için sürekli bir tehdit unsuru taşıyarak yapılandırılmış sunumun tersyüz edilme imkanını barındırmaktadır. Tersyüz edilen bu durum yeni bir durumun neşet etmesinin de garantörü konumundadır. Yani aslında yeni bir durum, ki Badiou belirli şartlar altında buna hakikat diyecektir, boşluk olduğu için mümkün olmaktadır. İşte boşluğun bu şekilde sürekli olarak tutarlı olan ve yapılandırılan durum içerisinde tutarsızlaştırıcı ve tersyüz edici işlevi onun kökensel bağını yani tutarsız çokluyu işaret etmektedir. Dolayısıyla ontoloji tutarsız çokluktan bir-olarak-sayma işlemiyle tutarlı hale getirilen tutarlı çoklunun içerisinde barındırdığı boşluğun analizinden müteşekkildir.

Bu manzara karşısında Badiou'nun ontolojisinde daha önce dile getirdiğimiz gerekli olan iki koşula *boşluk*'un analizinden sonra üçüncü bir koşul eklenmiş hali şu şekilde olur:

- Ontoloji saf çoklukların, birsiz çoklukların teorisi böylelikle de sunumun sunumudur.
- Ontolojinin yapısı ancak aksiyomatik bir sunum olabilir yani terimlerinin, çoklunun herhangi bir kavramı olmaksızın.
- Ontolojinin kavramsız bütünlüğünü ördüğü tek terim zorunlu olarak boşluktur. (a.g.e:

57)

İKİNCİ BÖLÜM: TUTARSIZ ÇOKLUĞUN MEKÂNI

Badiou için ontolojinin esas olarak tutarsız çokluğun teorisi olduğunu dile getirmiştik. Ancak bu tutarsız çoklunun bir-olarak-sayan'a nerde sunulduğu ciddi bir problem olarak karşımızda belirmektedir. Bir-olarak-sayan bu çokluyla nerede karşılaşmaktadır ya da daha net bir şekilde dile getirmek gerekirse söz konusu tutarsız çokluğun mekânı neresidir? Bu sorunun yanında bizce Badiou dizgesine yöneltmesi gereken en önemli sorulardan bir başkası da tutarsız çoklunun bir-olarak-sayma işlemi çerçevesinde tutarlı hale dönüştürülmesi noktasında bir-olarak-sayma işlemini gerçekleştirenin mahiyeti sorusudur. Madem esas varlık tutarsız çokluk olarak herhangi bir belirlenime sahip değildir, o zaman bu belirlenmemiş tutarsız çokluğu bir-olarak-sayma yoluyla belirleyen bir-olarak-sayan'ın ontolojik zemini nedir? Tutarsız çokluğun tutarlı hale getirilmesini temin eden bir-olarak-sayan'ın birliği nereden gelmektedir? Değil mi ki kendisi de tutarsız çokluğun içerisinde yer almaktadır, o halde nasıl oluyor da kendisini bundan beri kılarak bir-olarak-sayma işlemini gerçekleştirmektedir? Bu bölümde amacımız, Badiou ontolojisinin dikkate almadığı problemler olarak, dile getirdiğimiz şekliyle tutarsız çoklunun mekanını ve bir-olarak-sayanın zeminini soruşturaktır.

Bu soruşturmayı yürütürken dikkatimizi öncelikle tutarsız çoklu olarak nitelendirebileceğimiz çokluk düzenine dair tarihsel bir arka plana yönelteceğiz. Bu arka planda ele alacağımız isimler ise Plotinus ve Kant olacaktır. Amacımız doğrultusunda bu iki ismi seçmemizin sebebini ise her ikisinin de Badioucu anlamda herhangi bir belirlenime sahip olmayan çoklunun mekanını analiz edip birinin bu mekânı düşünsel (Plotinus) diğzerinin de duysal (Kant) alanda tespit etmeleridir. Her ikisinin ele alınması üzerinden Badiou'nun tutarsız çoklusunun mekanına dair temel hatları belirlemeye çalışacağız.

2.1. Tarihsel Arka Plan

2.1.1. Plotinus ve Düşünülür Madde

Plotinus düşünülür maddeyi, göreceğimiz üzere, düşünülür alandaki çokluğu temellendirmek üzere ortaya atmıştır. Dolayısıyla çoklunun düşünülür alandaki zeminini görmek itibariyle Plotinus'un görüşlerini aktarmak yerinde olacaktır.

Plotinus'un ünlü sudur teorisinde üç hipostaz/temel ilke bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan Bir, belirsiz anlamında, bütün belirlenmişliğin kendisinden geldiği ama kendisinde herhangi bir belirlenim de içermeyen şey olarak düşünülüyor. Bir, hakkında sonsuz demenin dışında hiçbir şeyin söylenemeyeceği şeydir. Bir, varlık dahi değildir ama bütün varlığın üreticisidir. Bir'de çelişki dahi yoktur çünkü çelişkinin olması için farklı yüklemelerin olması gerekir ama Bir'de yüklemden bahsetmek de mümkün değildir. Bir mükemmeldir çünkü hiçbir şeyi aramaz, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, olduğu haliyle sudur eder/taşar ve bu taşan şey ikinci hipostaz olan "Akıl (Nous)" olur. Varlık da ancak bu aşamadan sonra söz konusu olabilmektedir. Söz konusu Bir'den ilk taşanın Akıl olması düşünülürlerin ortaya çıktığı alanı göstermektedir. Bu, bir nevi ilk yüklemelerin ortaya çıkışına işaret etmektedir. Yani Akıl, A ve A-olmayan şeklinde bütün yüklemelerin/düşünümlerin çıkışını imler. Aynı zamanda Bir, tamamen basit ve yalın olduğu için de çokluk ancak Akıl alanında söz konusu olabilmektedir. Mükemmel olan Bir'den ilk sudur eden Akıl da mükemmeldir ve mükemmel olduğu için de kendisinden başka bir şey sudur eder (Plotinus, 1984: 33). Bu şey, üçüncü hipostaz olan Ruh'tur. Bu aşamada varolanların suretleri söz konusu olmaktadır. Bu noktada Akıl'da yer alan bütün düşünümler dolayısıyla, Ruh alanında bitkisel, hayvansal ve insani suretlerin belirlenerek ortaya çıkmasına zemin hazırlanmaktadır (a.g.e: 29-39/59-61). Yani Akıl alanında ortaya çıkan çelişik düşünümler olmadan biz bir şeyin belirlenerek ortaya çıkmasından bahsedemeyiz. Çünkü her belirlenim, mümkün yüklemelerden birisinin $-p-$ alınıp bu yüklemi değilleyen $\sim p-$ şeklindeki diğer bütün yüklemelerin ($\sim p$ yüklemeleri sonsuzdur) yadsınmasıdır. Bu çerçevede şöyle bir soru sorulabilir: Akıl aşamasında, Ruhta bulunan suretlerin ortaya çıkışından henüz bahsedemediğimiz için bahsettiğimiz belirlenmelerin zeminini teşkil edecek çelişik düşünümler bir çokluk olarak nasıl var olmaktadır? Yani aklın çelişik kavramları sunmasından önce düşüncede bir çokluk var demek istenirse bu durum nasıl temellendirilecek? Artık elimizde duyusal alandan hareketle düşünsel alandaki çoklu iddiası da yoktur. Çünkü Parmenides'ten itibaren bilinmektedir ki duyusal alan bir yanılsama alanıdır. O zaman geri dönüp şöyle diyoruz: Duyusal alandaki çokluğun ortaya çıkmasında farklı duyusal nesnelere suretleri aynı bile olsa çokluk olarak ortaya çıkmalarının zemininde maddi bir ilke vardır. Buna çok benzer bir maddi ilke düşünülür alanında olmalıdır. Bunun dışında kendinde düşünülür alanında çokluktan bahsetmenin bir imkânı yoktur. Plotinus tam bu noktada "düşünülür madde" anlayışını ortaya atmaktadır.

Plotinus'un madde anlayışını detaylı bir şekilde ele aldığı bölüm *Enneads*'ın ikinci cildinin dördüncü bölümü olan "Madde Üzerine" adlı bölümdür.¹³ Plotinus burada maddeyi duyulur ve düşünülür olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Düşünülür olan, üzerinde akli varlığın çeşitli varyasyonlarının sergilendiği palet gibi bir şey iken; duyulur, mümkün olanın alanı, aşırı doğurgan alanın derinliğidir, mutlak kötüdür ve var-olmayandır (Plotinus, 1990: 107-9). Madde tamamiyle pasiftir, her türlü formu alma yeteneğine sahiptir ve varolanlar arasında farklılaşma ilkesidir. Plotinus düşünülür maddenin varlığını iki farklı akıl yürütmeye ispat etmektedir. İlk akıl yürütme şu şekildedir: Eğer düşünülür bir evrensel düzen varsa maddeden müteşekkil duyulur evren de düşünülür evrenin kopyası ise o zaman düşünülür dünyada da madde olmalıdır (a.g.e: 113). Yani aslında düşünülür dünyada yer alan madde, duyulur dünyada madde olduğu için var olmaktadır. Burada dolaylı bir ispat söz konusudur. Düşünülür maddenin tam olarak niçin olduğu ve doğrudan var olduğunun kanıtı bu akıl yürütmede karşımıza çıkmamaktadır. Plotinus'un yaptığı ikinci akıl yürütme bu konuda bizi daha fazla aydınlatmaktadır ki bu akıl yürütme şu şekilde ilerlemektedir: İdeaların var olduğunu varsayalım.¹⁴ Eğer idealar çoksa öncelikle bunlarda ortak olan bir şeyler sonra da onları birbirinden ayırıştıran bir farklılık/bireylik ilkesinin olması lazım. Bu bireysel şey, her birine ait olan şekildir. Eğer şekil varsa bu şeklin, farklılaşmanın yüklem olarak yüklendiği şey de olmalıdır. İşte bu yüklem, tam olarak maddedir. Yani madde şekli alan şeydir.(Plotinus, 1990: 111-3) Bu ikinci kanıt, düşünülür maddenin varlığının doğrudan kanıtıdır. Plotinus burada düşünülür maddeyi, düşünülür dünyadaki çoklunun teminatı olarak almaktadır. Peki bu düşünülür madde nasıl bir şeydir ve nasıl anlaşılması gerekir?

Düşünülür gerçeklik, bir bakıma parçalı bir bakıma ise parçasızdır. Düşünülür gerçeklikteki bölünme, ayrışma gibi değişiklikler maddenin etkilenmelerinin göstergesidir. Çünkü maddenin birleştiği ideaların, tamamen belirlenmiş oldukları için, hiçbir surette değişime uğraması söz konusu değildir. Duyusal dünyada varolan şeylerin maddesi her zaman farklı biçimler almaktadır. Aldığı biçimler sürekli olarak biri olduğunda diğeri olmayacak şekilde söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla duyusal dünyadaki şeylerin maddesi, hiçbir zaman

¹³ Plotinus'un eserlerini derleyen öğrencisi Porfiryüs, Plotinus hayatını anlattığı kitabında bu bölümün adını "Maddenin İki Türü Üzerine (περὶ τῶν δύο ὑλῶν)" olarak adlandırmaktadır. Bunun için bkz. Porfiryus. (1966). *On The Life of Plotinus and The Order of His Books* (A. H. Armstrong, Trans.). In *Enneads* (Vol. 1). Harvard University Press. s.14.

¹⁴ Plotinus bu varsayımını şurada kanıtlamaktadır: Plotinus. (1984). *Enneads* (A. H. Armstrong, Trans.; Vol. 5). Harvard University Press. s.291-5.

sonsuz kadar aynı değildir. Ancak düşünülür dünyada madde aynı anda her şeydir; bu yüzden değiştirecek hiçbir şeyi yoktur, çünkü zaten her şeye sahiptir. Bundan ötürü de düşünülür madde, bütün yüklemelerin kendisinde aynı anda barındığı, belirsizlik alanıdır.

Plotinus düşünülür maddeden bahsederken, bunun “tam belirlenmemiş” olduğunu söylemektedir. Bu, bir bakıma düşüncenin içinde bir sınır olarak varolan bir şeydir. Her düşünülen belirlenmiş olarak düşünülüyor ama bu düşünülenin bir sınırı var ve bu sınır düşünülemez/belirlenmemiş gibi görünüyor. Bu belirlenmemişlik meselesi maddenin esasını teşkil etmeye başlıyor.

Dolayısıyla Plotinus için düşünülür alandaki çokluğun tespit edilmesi meselesinde adeta bir hipotez olarak düşünülür madde anlayışı ortaya atılmaktadır. Ama düşünülür madde anlayışının Plotinus’un sistemi içerisinde önemli problemleri barındırdığını dile getirmemiz gerekmektedir.

Plotinus’un düşünülür madde hamlesi aslında onun belirlenmemiş olan düşünülür çokluyu kendisi üzerinden düşünebilme imkanına yöneliktir. Bu sayede biz, düşünülür madde dolayısıyla düşünülür çokluyu kendinde olduğu haliyle düşünmeye çalışıyoruz. Ancak bu noktada düşünülür madde bağlamında bazı önemli problemler belirmektedir. Çünkü düşünülür madde kavramı, Plotinus’un sistemi açısından en karanlık yanlardan birisini teşkil etmektedir. Öncelikle biz modernler için günümüzün malzemeye yani duyusallığa dayalı madde anlayışına karşıt olarak Plotinus’un düşünülür madde kavrayışının anlaşılması ciddi bir problem arz etmektedir. Bir maddenin düşünülür olmasından tam olarak ne anlamalıyız? Maddeyi bir şeyin olmasının ve olmamasının olanaklarının tamamı olarak, aslında kendisi olmayan ve ancak bir formla varlık kazanan olarak aldığımızda (Aristoteles, 1996: 328/1032a20), bu yaklaşımın zaten Plotinus’un duyulur madde ile anlattığı şey olduğunu görürüz. Dolayısıyla, bu çerçevede düşünülür maddenin ne olduğunun anlaşılmasındaki güçlük hala devam etmektedir.¹⁵

Öte yandan bundan daha önemli olan mesele de şudur: Plotinus maddeyi düşünülür olarak ele alıp düşünce düzeyindeki çoklunun teminatı şeklinde sunmakta ama bu düşünülür maddenin Bir ile nasıl ilişkilendiğini izah etmemektedir. Çünkü dile getirdiğimiz gibi Plotinus dizgesinde Bir’in kendisi varlık olmayıp varlık-üreticisi olmaktadır. Yani her varolan ondan taşıdığı gibi daha sonra tekrar ona dönecektir. Bir’den ilk taşan Akıl dolayısıyla

¹⁵ Aristoteles de *Metafizik* adlı eserinin yedinci kitabında maddeyi duyulur ve düşünülür madde olarak ikili bir şekilde ele almaktadır. Ama düşünülür maddenin tam olarak ne olduğunu açıklığa kavuşturmamaktadır. Bkz. (Aristoteles, *Metafizik*: s.390/1045a35)

idealar/düşünürlükler yer almaktadır. Peki bu idealardan farklı olarak düşünülür madde nereden gelmektedir? Eğer Bir'den taşmışsa o zaman belirlenmemiş olması mümkün değildir. Çünkü Bir'den taşan her şey belirlenmiş olarak bir surete sahip olmalıdır. Ama buradan hareketle düşünülür maddenin varlığını yok saymak daha büyük bir probleme yol açacaktır. Çünkü o zaman da düşünülür alanda herhangi bir çokludan bahsetmenin bir imkânı olmayacaktır. Bu itibarla Plotinus'un sisteminde düşünülür maddenin tespiti izaha muhtaç bir konumda olmaktadır.¹⁶

Dikkat edilirse, Badiou'nun tutarsız çoklu anlayışı ile Plotinus'un düşünülür madde anlayışı paralellik barındırmaktadır. Çünkü hem tutarsız çokluk anlayışı hem de düşünülür madde, kendisinde hiçbir belirlenimin yer almadığı, bütün yüklemelerin aynı anda yer aldığı çelişkili bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla Badioucu "tutarsız çokluk" anlayışı ile Plotinusçu "düşünümler madde" anlayışı bu minvalde örtüşmektedir. Ancak bu örtüşmeye rağmen Badiou'nun tutarsız çokluk anlayışı ile Plotinus'un düşünülür madde kavrayışı birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadır.

Daha önce de vurguladığımız üzere Badiou, tutarsız/belirlenmemiş çoklunun kendinde olduğu haliyle düşünülemediğini, ancak bir-olarak-sayıdığımız bütün kümelerdeki boş kümenin varlığı dolayısıyla tutarlı/belirlenmiş çokluk üzerinden düşünülebileceğini söylemektedir. Hatta, bizim tutarsız çokluk alanına işaret etmemizin nedeninin de yine aynı şekilde boş küme dolayısıyla yaptığımız abdüktif çıkarımlara (geri çıkarım) dayandığını görmekteyiz. Dolayısıyla, Badiou için "bir-olarak-sayıdığımız kümelerin/çokluların bir-olarak-sayılmalarından önceki hali nasıldır?" dediğimizde bunun bilginin konusu olamayacağını fark ediyoruz. Plotinus'un durumunda çok daha farklı bir manzara ile karşı karşıya kalırız. Plotinusta tutarsız çokluk olarak nitelediğimiz alan, en nihayetinde kendinde bir varlığa sahip olan düşünülür dünya alanındadır. Düşünümler dünyanın yer aldığı hipostaz olan Akıl aşamasının hem kendisini hem de Bir'in düşünmesi dolayısıyla ortaya çıkan Ruh aşamasında belirlenmiş olan suretler mümkün oluyor. Yani Plotinus'un durumunda, Badiou'da olduğunun aksine,

¹⁶ Plotinus'ta maddenin ve bilhassa da düşünülür maddenin nasıl anlaşılması gerektiği ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Madde meselesi temelde iki büyük problem alanı ile birlikte tartışılmaktadır: ilk olarak kötülük ile ilişkisi bağlamında maddenin konumu, ikinci olarak da bizim konumuz itibarıyla daha önemli olan maddenin Bir'den bağımsız olduğu ve böylelikle üretilmediği öte yandan ise maddenin Bir'e bağımlı olduğu ve üretildiği şeklindedir. Bu tartışmalarla ilgili detaylı bir literatür analizi çalışması için bkz. Stamatellos, G. (2018). Plotinus' Concept of Matter in Giordano Bruno's *De la Causa, Principio et Uno*. *British Journal for the History of Philosophy*, 26(1), 16-18.

belirlenmiş olanlar varlığını belirlenmemiş olan alana borçludur. Burada asıl olan belirlenmemiş tutarsız çokluk alanı iken belirlenmiş suretler alanı bu alan dolayısıyla bilinmektedir.

Plotinus ile Badiou arasındaki önemli ayrışma noktalarından bir diğeri ise bizim yukarıda sorduğumuz sorulardan biri olan tutarsız çoklunun mekanının neresi olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Plotinus'un durumunda görüldüğü üzere tutarsız/belirlenmemiş çoklunun mekânı, kendinde bir gerçekliğe sahip olarak varolan düşünülür dünyadır. Çünkü Plotinus için Akıl-Nous alanı kesin olarak, düşünülür dünyadır-ó κόσμος νοητός. Peki Badiou açısından tutarsız çokluk bize nerede sunulmaktadır? Badiou'nun matematik=ontoloji önermesini göz önüne getirdiğimizde tutarsız çokluk olarak varlığın, küme dünyası üzerinden ele alınması gereken bir düşünülür olduğu şeklinde bir düşünce belirmektedir. Ama eğer bu tutarsız çokluk gerçekten de düşünülür alanda ise Plotinus'un durumunda söz konusu olan düşünülür madde problemi aynıyla Badiou için de geçerli olmaktadır. Çünkü düşünülür madde buradaki çoklunun teminatı konumundadır. Düşünülür madde gibi bir şey olmadan düşünülürler alanında bir çokludan bahsetmenin imkânı yoktur. Ama Badiou'nun var olan her şeyin küme dünyası içerisinde muhtelif aksiyomlar dolayısıyla var olduğunu ve böylelikle de küme-göreliliğini bu sebeple de küme bağıntılarından bağımsız, kendinde bir varlığa sahip olan düşünülürleri barındıran bir κόσμος νοητός alanından bahsetmenin mümkün olmadığını görüyoruz. Öte yandan Badiou'nun dizgesinde temel/kurucu aksiyom olan "Bir yoktur" önermesi dolayısıyla Plotinus'un merkeze yerleştirip bütün varlığın ondan sudur ettirdiği şekliyle Bir olmadığını da biliyoruz. Dolayısıyla Badiou'nun Plotinus'un uğraştığı düşünülür alandaki çokluğu temin eden düşünülür madde problemini kendisi açısından geçersiz kıldığını görebiliriz.

Ancak yine de Badiou için tutarsız çoklu alanının mahiyeti ve özellikle de tutarsız çoklunun mekanının neresi olduğu hala belirsizliğini korumaktadır. Badiou'nun bu konuda belirgin bir görüşü bulunmamaktadır ama Badioucu tutarsız çoklunun mekanının sanki bize dolaysızca sunulan -Kantçı tabirle konuşmak gerekirse- ampirik görü olduğunu ve bizim zaten bu çoklu ile irtibat halinde olduğumuzu söyleyebilir miyiz? Bu haliyle Badioucu tutarsız çoklunun mekanını Kantçı hissi malzeme ve ampirik görü alanıyla birlikte düşündüğümüzde nasıl bir durum söz konusu olmaktadır? Bunun için Kant'ın fenomen-numen ayırımına bakmamız icap etmektedir.

2.1.2. Kant ve Fenomen-Numen Ayrımı

Kant'a geldiğimizde karşılaştığımız manzara, Plotinus'ta olduğundan çok farklı bir yapıya sahiptir. Kant için en temelde söylenebilecek olan şey, Plotinus'un dile getirdiği şekliyle kendinde olduğu haliyle yani başka bir şeye bağımlı olmayan düşünülür alandaki bir çokluktan bahsetmek mümkün değildir. Çokluk, ancak duyuşal alanda karşımıza çıkmaktadır ve biz bunun belirlenimi üzerinden düşünsel alana geçmekteyiz. Kant'ta söz konusu duyuşal alanın karakterini fenomen-numen ayrımı üzerinden ele alabiliriz.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transandantal Estetik* bölümünün girişinde bizim nesnelere olan bütün ilişkimizin görülerle mümkün olduğunu çünkü bir nesnenin bize başka herhangi bir şekilde verilemeyeceğini söylemektedir. Nesnelere herhangi bir dolayım olmadan ilişkilennemizi sağlayan görü/sezgi (*intuition*) de ancak dışarıdan bize bir nesne verildiğinde yer alabilir. (Kant, 2015: A19/B33) Dolayısıyla Kant için tek mümkün görü yalnızca duyuşal olandır, bunun dışında nesnelere bize duyuşal alanda verilmesinden önce onlarla irtibata geçmemizi sağlayacak bir akli görümüz (*intellectual intuition*) yoktur. (a.g.e: BXL) Kant, akli görü fikrini reddettiği için tezahürlerin kendisinden zühür edeceği bir kendinde gerçeklik olarak kendinde şeyin (*ding an sich*) ancak varsayılabilirliğini, hiçbir surette ona işaret edilemeyeceğini ve bilgimize konu olamayacağını söylemektedir. Kant, yine aynı yerde nesne ile görü arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: “*Empirik bir görünümün belirlenmemiş (undetermined) nesnesine görüngü/tezahür (appearance) denir.*” (a.g.e: A20/B34) Dolayısıyla empirik görümüzün yöneldiği alan bizim için erişilebilir, ilişki kurulabilir tek yer olmakta ve bu yer belirlenmemiş olarak durmaktadır. İşte Kant için belirlenmemiş olan tezahürlerin bulunduğu yer mümkün nesnelere dünyasıdır. Mümkün nesnelere dünyası bizim duyuşal alanımızda yer aldığı ve herhangi bir muayyen yapıya sahip olmadığı için bir nevi yığın karakterindedir. Yalnız Kant'ta duyuşal alanın bu yığın niteliğinin iyi anlaşılması icap eder. Duyuşal alan empirik görümüzün içerisinde yer alan şeylerin bize kendilerini belirli bir şekilde anlaşılmasını dayatan şeyler değildir. Söz gelimi empirik görümüz içerisinde yer alan ve belli bir uzunluğa, renge, biçime ve zamanın belirli bir anında bulunmaya sahip olan şeyin bizim için “kalem” olması ve bizim bu kaleme dair bilgimizin de zorunlu olarak dışımızda var olan bu kaleme uyan düşünceler olması, Kant açısından kabul edilemezdir. Kant, empirik görümüzün dışında yer alan ve bahsettiğimiz niteliklere sahip olan şeyin yalnızca bir tezahür olduğunu ve bu yönüyle bize kendisini belirli bir şekilde anlaşılmasını dikte eden bir bütünlüklü yapıya sahip olmadığını söylemektedir. Empirik görümüzde yer alan bu tezahür ancak bizim zihnimizin

bilme yetilerinin sonucunda bütünlüklü bir yapıya kavuşup “kalem” olarak bir nesne statüsüne kavuşabilir. Kant’ın Kopernik devrimi ile kastettiği tam olarak budur ve Kant bununla dışımızda belirli bir bütünlüğü sahip nesnelere ziyade ancak bilinmeleri ve belirlenmeleri suretiyle kurulan tezahürler alanını vurgulamaktadır.

Kant empirik görüşümüzün içerisinde yer alan mümkün nesnelere toplamına fenomenler yani duysal dünya nesnelere demektir. Bunun karşısında da düşünülür dünya nesnesi yani herhangi bir duysal kökeni olmayan salt düşünülürler olan numenler yer almaktadır. Kant, numenin bilginin sınırları içerisinde hiçbir şekilde yer alamayacağını söylemektedir.¹⁷ Çünkü aşağıda da göreceğimiz gibi bilen özne olarak zihnimizin sahip olduğu transandantal unsurlar tamamen fenomenlere yani deneyim dünyasına tatbik edilebilir yapıdadır. Biz dolaysız olarak ancak empirik görüşümüzde bize verileni bilebiliriz bunun haricinde dolaysız olarak bilebileceğimiz bir numen yoktur.¹⁸

Duysal alanda bu şekilde belirlenmemiş olan tezahürler olarak fenomenlerin belirlenme süreci esasında onların inşa edilmesidir. Çünkü dışımızda kendinde bir gerçekliği olan ya da olanaklı yüklemelerden herhangi birisini alan bir nesne olmadığı için ondan gelen temsillerin tamamı onun bir nesne olarak kuruluşu işlevini görecektir ki bu aynı zamanda onun bilinmesi süreciyle örtüşmektedir. İşte bu nokta Kant’ın “transandantal felsefe” olarak belirlediği şeydir.

Kant’ın transandantal felsefesinde nesnenin kuruluşu ve dolayısıyla bilinmesi sürecini, bu minvalde ayrıntılarına inmeden şu şekilde özetleyebiliriz: Zihnimizin birbirlerine indirgenemeyen üç temel yetisi vardır: Hissetme(*sinnlichkeit*), muhayyile(*einbildungskraft*) ve düşünme(*apperzeption*). Duysal alanda belirlenmemiş olan tezahürlerin temsilleri bize

¹⁷ Kant bilmemiz açısından fenomen ile numen ilişkisini okyanus ve ada metaforu üzerinden anlatmaktadır. Buna göre bizim bilginin alanı sınırlı bir yapıya sahip olan bir adadan(ıbarettir) ki şu an burada ikamet etmekteyiz. Bu adanın dışında yer alan okyanus bizim için ne kadar cazip olsa da aslında her türlü illüzyonun, hızlıca eriyip giden buzdağlarının ve boş umutların alanıdır. Bu okyanus vadettiği hiçbir şeyi yerine getiremeyecek bir yanılsama alemidir. Bkz. AUE- A236/B295.

¹⁸ Kant’ın felsefesinde numen ile kendinde-şey(*ding an sich*) arasında tam anlamıyla bir özdeşlik olduğu sanılmamalıdır. Kant tarafından örtük de olsa verilen kendinde-şey ile numen arasındaki ayrımı işaret etmeliyiz. Kant BXXVII ve B45’te kendinde-şeyin duyumsadığımızın esası olarak ifade etmektedir. Numen ise kendinde-şey’i de kapsayacak şekilde genelinde düşünülür dünya nesnelere. Bu bağlamda denebilir ki Kant için meşru olarak varlığı kabul edilebilecek tek numen bu kendinde-şey’dir. Çitil, A. A. (2021). *Kant Okumaları: Birinci Kritik*. Dergah Yayınları. s.231.

hissetme yetimizin saf formları olan uzay ve zaman görülerimiz dolayısıyla verilir. Bu görüler muhayyile tarafından kavranılır hale getirilir. Hayal gücü bunu, temsillerin zamansal biraradalığını sağlayan yeniden-üretici sentezleme faaliyetiyle gerçekleştirmektedir. Akabinde sentezleme faaliyetiyle kavramsallaştırılan temsiller düşünme yetisinin kendiliğinden işleyen yanı olan müdrikenin(*verstand*) saf unsurları olan kategorilerin altına düşürülür. Temsiller, kategorilerin altına düşürülerek bir yargı içerisinde nesne olarak kurulur. Müdrikede kurulan saf kavramlar düşünmemizin yargı yetisi(*urteilkraft*) dolayısıyla muhayyilenin saf unsurları olan şemalar aracılığıyla tezahürlere uygulanmakta ve böylelikle nesnenin bilinmesi mümkün olmaktadır. Ama bunun yanında nesnenin kuruluş sürecinde yer almayan akıl(*vernunft*) da sahip olduğu transandantal unsurlar(ideler) aracılığıyla yargı içerisinde birlik altında tutulan kavramlardan başka yargılara geçişin olanağını sağlamaktadır. Bu sürecin tamamında hem bu temsillerin birliğinin hem de bu temsillerin muayyen bir bene sahip olduğunun bilinci ve en nihayetinde bu benin birliğinin bilinci sürecin başından itibaren zorunlu bir unsur olarak yer almaktadır. Bu şekilde bilme faaliyetinin zemininde yer alana Kant, *saf ben* demektedir.

Bu itibarla Kant için düşünürler alanındaki çokluk ancak bize dolaysızca verilip belirlenmeyi bekleyen duyusal alandaki malzemenin birlik verme işlevi yoluyla ortaya çıkmaktadır. Bunun dışında kendinde düşünülür alandan ve buradaki bir çokluktan bahsetmenin bir imkânı yoktur. Dolayısıyla, Kant'ta tutarsız çokluk diyebileceğimiz alan nesnelere belirlenmesinden önce hissi alanda yer alan ampirik görü alanı olmaktadır. Ampirik görü alanındaki duyusal malzemenin birlik altında tutulması da Badiou terminolojisine uyarlamak gerekirse, tutarsız çoklunun bir-olarak-sayma işlevi yoluyla tutarlı bir çokluk haline getirilmesidir.

Belirlenmemiş/tutarsız çoklunun mekanının alanının ne olduğu tartışması bağlamında vardığımız nokta an itibarıyla şöyle şekillenmiştir: Plotinus, kendinde bir gerçekliğe sahip olarak düşünülür madde üzerinden açıkladığı belirlenmemiş düşünülür çoklunun belirlenmiş alan gibi bir dolayım üzerinden değil; doğrudan kendisi üzerinden açıklanabileceğini söylemektedir ama bunu yaparken dizgesinin temeline yerleştirdiği Bir ile bu düşünülür maddenin ilişkisini açıklığa kavuşturamamıştır. Kant'a geldiğimizde artık kendinde bir gerçekliğe sahip olan ve dolaysızca karşımda olan bir düşünülür dünya ve bu dünyadaki çokludan bahsetmek mümkün değildir. Aksine dolaysızca kavradığımız alan bizim için duyusal alan olmakta ve bu duyusal alandaki belirlenmemiş nesnelere, bunları transandantal bir birlik verme işlevi doğrultusunda düşünceme konu ediniş belirli ve düşünülür hale getiriyoruz.

2.2. Bir Sayılanın Maddesi Olarak Ampirik Görünün Çokluğu

2.2.1. Reflektif Yargı ve Çoklunun Belirlenmesi

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde müdrikeyi(*verstand*) kurallar yetisi olarak tarif ederken yargı yetisini(*urteilskraft*) de kurallar altına koyma yetisi olarak tarif eder.(a.g.e: A132/B171) Kant için kurallar altına koyma yani yargı yetisinin işlevi önemlidir çünkü üzerine konuşulan şeyin ne olduğunun bilinmesi açısından önem arz etmektedir.¹⁹ Kant üçüncü kritiği olarak bilinen *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı kitabında ise yargı yetisini daha ayrıntılı olarak analiz etmiştir.²⁰ Bu kitabında yargı yetisinin iki farklı kural altına alma yargısının olduğundan söz etmektedir:

“Genel olarak yargı yetisi tikeli evrenselin altında kapsıyor olarak düşünme yetisidir. Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi belirleyicidir(*determinatif*). Ama eğer yalnızca tikel verili ise, ve onun için evrenseli bulması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi salt *derin-düşünendir(reflektif)*.”(Kant, 2016: 23)

Belirleyici yargılarda bir tikelin evrenselin altına alınması, tezahürün kavramın altına alınmasıdır. Böylelikle tezahür bilinir hale gelmektedir. Çünkü tezahürün kavramla belirlenmesi onun bilinmesidir. Genel olarak diyebiliriz ki Kant, SAE'de tezahürün kavram altına alınmasını incelemiştir.²¹ Burada ise Kant'ın esas olarak üzerinde durduğu ve bizim için de önemli olan nokta reflektif yargılar ve bu yargıların işlevidir.

Kant, birinci kritiği ile bir deneyimin imkanının zemininde her zaman için evrensel bir şeylerin bulunduğunu göstermiştir. Buna göre müdrike tarafından verilen bir

¹⁹ Kant B173'teki dipnotta yargı yetisindeki bir eksikliğin aptallıkla neticelendiğini söylemektedir. Çünkü bu durumda müdrike yoluyla kendisine sunulan kavramların nasıl ve hangi şartlar altında uygulanacağı bilinmemektedir.

²⁰ Kant'ın söz konusu eleştirisini daha önceki eleştirilerden hareketle oluşan teorik ve pratik akıl arasındaki uçurumu kapatma ekseninde irdeleyen bir çalışma için bkz. Güneç, M. (2011). Kant'ın Nihai Eleştirisi. *Felsefe Dünyası*, 2(54), 93-117.

²¹ Bununla birlikte Kant, SAE'nin Leibniz üzerine yazdığı amfiboli bölümünü de büyük oranda yargı yetisinin reflektif yargısı üzerinden yazmıştır, bkz.SAE, B316/A260-B346/A290. Zira Kant o bölümde Leibniz'in kavramsal olan ile görüsel olan bilginin ayrımını yapamadığını, iki bilgi türünü karıştırdığını(*amfibole*) iddia etmiştir. Dikkat edilirse bu eleştiri tikel hangi evrensel ile ilgili olduğu zemininden hareketle yapılabilmıştır ki bu da YYE'de geçtiği haliyle reflektif yargının tanımıdır.

evrenselin/kavramın/yasanın altına yargı yetisi, belirleyici tarzda, bu kavramın altında kapsananın a priori koşulunu sunabilir. Ama Kant aynı zamanda empirik nesnelere başka birçok açıdan da belirlenebileceğini yani başka türlü açılardan empirik yasalardan söz edilebileceğini söylemiştir.(a.g.e: 26) Dolayısıyla, doğada sonsuz çoklukta empirik yasaların imkanından söz edebiliriz. İşte bu şekilde duysal dünyada bulunan tikelin hangi yasanın/kavramın altına düşürüleceği reflektif yargı yetisinin işlevi dolayısıyla mümkün olmaktadır.

Biz, bir şeyleri muhtelif koşullar çerçevesinde belirli bir şekilde sınıflandırabiliriz. Ama doğa öyle bir şekilde düzenlenmiştir ki bizim sınıflandırmamızdan çok farklı sınıflandırmalara da imkân vermektedir. Örnek vermek gerekirse bugün biz biyolojide canlılığı belirli bir şekilde tanımladığımız için en küçük canlı birimine hücre demekteyiz ve bir var olana ancak hücrelerden müteşekkil ise canlı diyoruz. Bu itibarla, farklı bir yapısı olduğu için virüsü kendi başına olduğu haliyle canlı kategorisine yerleştirmiyoruz. Virüs, canlı olma hüviyetini yalnızca bir hücre ile birleşirse kazanabilir. Ama Kant'ın bu konuda söylediklerini dikkate alırsak ilerde muhtemel olarak gerçekleşebilecek gelişmeler ışığında biz canlılığı çok farklı bir şekilde de sınıflandırabiliriz ve bu farklı sınıflandırma sayesinde belki bugün canlı saymadığımız virüs vb. yapılar da canlı olarak kabul edilecektir.

Fakat doğada bulunan empirik yasaların muhtemel çokluğuna rağmen yine de doğada bir sistemin olduğu zorunlu olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde empirik bilgilerin herhangi bir tecrübenin bütünü ile karşılıklı bir ilişkisinden bahsetmenin imkânı olmayacaktır. Kant, bu noktada transandantal felsefesinin gereği olarak reflektif yargının belirli bir a priori ilke çerçevesinde doğayı idrak ettiğini dile getirir. Bu ilke, söz konusu sistemsel birliğin hangi zeminde düşünüldüğünü de göstermektedir. Kant'a göre reflektif yargı, varolan bütün empirik yasaların çoklusunda doğayı, bizim bilme yetilerimiz itibarıyla *ereksellik* ilkesine göre düşünür.(a.g.e: 26) Yalnız, buradaki erekselliği doğru anlamak gerekir. Aristoteles kaynaklı klasik düşüncede olduğu haliyle bir ereksellik düşüncesiyle karşı karşıya değiliz. Zira Aristoteles kaynaklı klasik düşüncede ereksellik doğadaki nesnelere içsel bir karakteridir. Yani ereksellik, bu düşünüşe göre doğanın kendisinde olan bir niteliğidir. Ama Kant söz konusu olduğunda böyle bir ereksellik anlayışının olmayacağını net bir şekilde belirtmek gerekiyor. Çünkü Kant söz konusu olduğunda, biz dışarıda var olan nesnelere kendinde oldukları haliyle değil, ancak tezahürler olarak bilebiliriz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi dışarıda var olan nesnelere belirlenmemiş, tutarsız olan duysal yığından ibarettir. Bu itibarla bu nesnelere ve bu nesnelere toplamı olan doğanın herhangi bir şekilde kendinde bir özelliği olarak ereksellik ya

da başka bir özsel nitelikten bahsetmenin imkânı yoktur. Bu ereksellik, doğayı ve nesnelere idrak edip bizim için bilinebilir hale getiren ve aslında böylelikle de nesneyi kurup önümüze koyan zihnimize ait bilgi yetilerimizin bir ilkesi olarak yer edinmektedir. Dolayısıyla biz, reflektif yargı üzerinden doğayı idrak ederken, her zaman için muhtelif yasaların birliği olarak muayyen bir sisteminin vaki olduğunun temsili olarak tecrübeyi önceleyecek şekilde ereksellikle idrak ederiz.

Kant'ın bu noktada net bir şekilde vurguladığı hususlardan biri de a priori ereksellik ilkesiyle doğayı her zaman için bir birlik içerisinde idrak eden reflektif yargı yetisinin bu çerçevede salt öznel bir zeminde hareket ettiğidir. (a.g.e: 33)

Kant, bu noktada tezimizin muhtevası itibariyle de önemli olabilecek başka bir noktayı vurgulamaktadır. Var olan empirik yasaların ve ilerde geliştirilmesi muhtemel daha derinlikli yasaların insanın anlama yetisi tarafından tek bir çerçevede kuşatılamayacak olması kabul edilmek zorundadır. Çünkü aslında, böyle bir kesin çerçeveden bahsetmenin olanağı da yoktur.(a.g.e: 30) Kant'ın kurduğu bu çerçevenin günümüz bilim anlayışının evrimsel ilerleme anlayışına zemin teşkil ettiğini söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Çünkü günümüzün bilim anlayışına göre doğanın mutlak bir tasvirinden bahsetmek söz konusu değildir. Aksine her zaman için elimizdeki çerçevenin daha derinlikli bir anlatımının olabileceğini hesaba katmak zorunludur.

Bu çerçevede, reflektif yargı yetisi yoluyla bizim empirik görü alanımızda yer alan çoklukların her ne kadar sürekli olarak bir düzenlilik içerisinde olsa da bu düzendeki sınıflandırmanın her zaman için kendisinde yeni ihtimallerin barındırdığını göstermektedir. Bu manada Kant'ın ısrarla vurguladığı husus, reflektif yargının bu faaliyetinin olumsal ve öznel nitelikte olduğudur.

Ama buna rağmen aklımız yine her zaman için mutlak olanı, bütünü arama uğraşı içerisindeyiz. Akıl yetimiz, empirik görüdeki bütün bu çokluğa bakıp her zaman için bu çokluğu aşan bir cihetin olduğunu düşünür. Bu cihetin olup olmadığı söz konusu empirik görünümün temel belirleyeni olacaktır.

Gösterdiğimiz üzere muayyen bir şekilde kurup belli sınıflandırmalara göre düzenlediğimiz empirik görünümün nesnelere kavramları, belli bir çıkarım zincirinin içerisine girerek yeni bağlantıların çıkışında rol almaktadır. Kant dizgesinde bu noktada devreye giren yeti, akıl yetisidir ki bu yetinin konumu hem Kant'ın metafizik eleştirisi açısından çok kritik

bir noktada yer almakta hem de Badiou'nun mutlak bir bütünlüğün olmayışı iddiası açısından önemli bir arka plan sunmaktadır.

2.2.2. Saf Akıl Kavramları ve Bir'siz Çokluk

Kant'ın müdrikeyi kurallar yetisi olarak gördüğünü dile getirmiştik. Akıl ise müdrikenin tezahürlerin birliğini sağlayan bu kuralların ilkeler altında birliğini sağlayan bir yeti olarak tarif etmektedir. Bu itibarla müdrikenin yöneldiği alan her zaman için muhayyile üzerinden ampirik görü alanı iken; aklın yöneldiği alan ise hiçbir surette bu ampirik görü olmayıp müdrikedeki üretilen kavramlar olmaktadır. Akıl, müdrikede yöneldiği bu kavramlara a priori birlik vererek onları bir bütünlük içerisinde tutmaktadır.(Kant, 2015: A302/B359) Dolayısıyla aklın en temel işlevi, kendisi müdrike tarafından kurulan ve yargı yetimiz dolayısıyla belli sınıflandırmalara tabi kılınan şeylerin daha başka kavramlarla olan irtibatı üzerinden bunları ilişkilendirip çıkarım yaparak onları belirlemektir ki bunu da kendisinde barındırdığı a priori kavramlar üzerinden gerçekleştirir. Peki aklın bu apriori kavramları nelerdir ve nasıl tespit edilebilir?

Kant için bu a priori kavramları tespit etmenin yolu, kategorileri tespit ederken yürüttüğü akıl yürütmeye benzer olmalıdır. Kant, kategorileri tespit ederken klasik mantığın yargıları sınıflandırması üzerinden giderek analogi yoluyla kategorileri tespit etmiştir. Aynı şekilde akıl kavramlarını belirlemenin yolu da klasik mantıktaki akıl çıkarım türlerine bakmaktan geçer. Söz konusu çıkarımlar, bağıntı kategorisi altında düşünülebilir çünkü akıl ancak kavramlar arasında bağıntı kurarak çıkarımlarda bulunabilir. Buna göre üç temel bağıntı kategorisinden söz edilebilir: Cevher-araz, neden-etki, karşılıklı bulunuş bağıntıları. Buradan hareketle de kavramları bu üç biçimde bağlantılandıran üç farklı çıkarım olabilir ki bunlar da sırasıyla kategorik, hipotetik ve disjunktif(ayrık) çıkarımlardır.(Kant, a.g.e: A304/B361) (Çitil, 2021: 261) Yalnız bu hususta gözden kaçırılmaması gereken nokta transandantal kavramının akıl ve diğer yetiler için kullanıldığında aralarında bir anlam farklılığının oluştuğudur. Akıl dışındaki yetiler için transandantal kavramı sıfat olarak kullanıldığında, kastedilen söz konusu yetinin (saf unsurlarının) deneyimi olanaklı kılması iken akıl için transandantal kavramı sıfat olarak kullanıldığında, deneyimi olanaklı kılması olarak anlaşılmalıdır çünkü yöneldiği alan hiçbir surette deneyim olamaz. Akıl için kullanılan transandantal kavramı, onun çıkarımları olanaklı kılması olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla aklın saf kavramları, bu çıkarımların yapılmasını mümkün kılan kavramlardır. Kant bu saf kavramları transandantal ideler olarak adlandırmaktadır. (Kant, a.g.e: A311/B368)

Kant'ın akıl çıkarımlarının yapısını analiz ettiği aşağıdaki pasaj aklın temel ilkesini de bize sunması açısından önem arz etmektedir:

“İkinci olarak, mantıksal kullanımı içindeki us yargısının (vargının) evrensel koşulunu bulmaya çalışır, ve us tasımının kendisi koşulunun evrensel bir kural (büyük öncül) altına alınması aracılığıyla ortaya çıkan bir yargıdan başka bir şey değildir. Şimdi bu kuralın kendisi yine usun aynı arayışına konu olabileceği için, ve koşulun koşulunun gidilebileceği ölçüde (bir ön tasım aracılığıyla) araştırılması gerektiği için, açıkça görünür ki genel olarak usun kendine özgü temel ilkesi (mantıksal kullanımda) anlağın koşullu bilgileri için *koşulsuzu* (vurgu bize ait) bulmak ve bununla onun birliğini tamamlamaktır.” (a.g.e: A307/B364)

Akıl, her zaman için verilen koşulları bir arada tutan koşulsuzun aranmasının yapıldığı yerdir. Bu itibarla aklın saf kavramları, kendisine verilen koşulluların sentezinin dayanağını kendisinde barındıran olarak alınan *koşulsuz* kavramı yoluyla açıklanabilir. Denilebilir ki akıl, daima koşulsuzun aranmasıdır. Aranılan koşulsuzlar da her zaman için bağıntı türleri kadardır:

“Anlağın(müdrıke) kategoriler aracılığıyla tasarladığı ne denli ilişki türü varsa, arı usun da o denli kavramı vardır. Öyleyse *ilk olarak* bir öznedeki *kategorik* sentezin, *ikinci olarak* bir dizideki üyelerin *hipotetik* sentezinin, *üçüncü olarak* bir *dizgedeki* parçaların *ayrık* sentezinin bir *koşulsuzu* araştırılacaktır” (a.g.e: A322/B379)

Saf akıl kavramları olarak idelerin koşulsuzu arama çabası, zihnimizin yapısı itibariyle zorunludur. Yani biz her zaman için müdrıkede kurulan kavramları, belirli koşullar dizisi içerisinde başka kavramlarla bağıntısını kurarak yeni bilgilere ulaşabiliriz ve bunu da ancak bu koşullar dizisinin koşulsuzunu yakalamak yoluyla temin edebiliriz. Koşulsuz olan, bu çıkarımın olmasını sağlayan transandantal unsurlardır.

İdealar zorunlu kavramlar olarak çıkarımları mümkün kılan koşulsuzların kendileridir ama bu idelerin kullanımlarının analizi aynı zamanda felsefe tarihinde metafiziğin imkanına dair yapılan en ciddi eleştiri olarak yer edinmiştir.

Aklın deneyim alanı olan ampirik görüş ile herhangi bir ilişkisinin olmadığını söylemiştik. Dolayısıyla akıl kavramları olan idelerin da deneyimde bunlara karşılık düşecek herhangi bir nesnesinden bahsetmenin imkânı yoktur. Saf akıl kavramları, nesnel kullanım itibariyle her zaman için aşkındır. Kant için aklın koşulsuzu arama çabası, çoğu zaman yanılmalara neticelenmiştir. Çünkü transandantal akıl kavramı, daima mutlak koşulsuzu bulmaya yönelir. Mutlak koşulsuz arayışı, akıl tarafından öyle ileri noktalara kadar götürülür ki tezahürler olarak empirik görünüm bütünü elde edilmeye çalışılır. Halbuki Kant için böyle bir şeyin hayal edilmesi mümkün değildir. Çünkü akıl, empirik deneyim üzerine herhangi bir uygulama imkanına sahip değildir. Akıl, zorunlu olarak kendisinde bulunan transandantal ideler

aracılığıyla çıkarımları gerçekleştirirken bir noktadan sonra bu idelerin nesnel olarak olgusal olduğu vehmine kapılır. Yani bu idelerin aslında harici olarak bir varlığa gönderimde bulunduğunu düşünür. Buradan hareketle de bizim için kategorik çıkarımları mümkün kılan saf idenin kendisi yalın bir töz olarak *ruh* olur, hipotetik çıkarımları mümkün kılan idenin kendisi de bütün tezahürlerin birliği olarak *evren* olur, disjunktif çıkarımları mümkün kılan ide da var olan bütün düşünümlerin, bütün varolanların varlığı olarak *tanrı* olur.(a.g.e: A334/B391) Klasik metafizik tarihi, esasında bu kavramların nesnel varlık olarak kabul edilip bunlara dair bilgimizi genişletmenin tarihidir. Kant ise söz konusu kavramların hiçbir nesnel olgusalıklarının olamayacağını çünkü aklın idelerinin deneyim alanına uygulanamayacağını yalnızca çıkarımları mümkün kılan transandantal olgusalıklar olduğunu söyleyerek bu idelere yanlışlıkla nesnel olgusallık atfeden tarihin bir yanılsamalar tarihi olduğunu söylemektedir.(a.g.e: A339/397) Aslında bir bakıma Kant bize söz konusu bütün durumları aşan bir koşulsuz mutlak arayışının, hali hazırda varolan durumların kendisine bakarak anlaşılacağı bir mutlak tözün olamayacağını söylemektedir. Mevcut durumu aşan bir meta-durum söz konusu değildir.

Kant'ın metafiziğe dair yaptığı bu radikal eleştiri, Badiou'nun dizgesi açısından ciddi anlamda benzerlikler taşımaktadır. Badiou'da da aynı Kant gibi bütün yapılandırılmış, belirlenmiş tutarlı çoklukların kendisinden geldiği tutarsız çoklunun bağlı ve bağımlı olduğu mutlak *Bir*'in harici bir varlığından bahsetmek söz konusu değildir. Bir, ancak çoklukların bir-olarak-sayma sürecinde bir işlem olarak yer alabilir.

Badiou için var olan yalnızca çokluk olarak var olmaktadır. Bu çoklunun tutarsız ya da tutarlı olması, onun yapılandırılma kipini belirtmektedir.

2.2.3. Saf Ben ve Bir-Olarak-Sayan

Ancak Kant açısından burada üzerinde durmamız gereken bir durum söz konusudur. Kant'ın transandantal felsefesinde, daha önce de belirttiğimiz üzere, kendiliğinden kurulmuş ve belirlenmiş halde bulunan herhangi bir *sıfır noktasından* bahsetmek mümkün değildir. Bu manada sadece tezahürlerin bulunduğu empirik görü çokluğu olarak fenomenal dünya değil, bu dünyanın kendisi dolayısıyla kurulacağı ve bütün bilme yetelerimizin kendisi dolayısıyla mümkün olduğu mekân olan *saf ben* de kurulmuş olmaktadır. Saf ben, bütün deneyimin ve deneyimin idrak edildiği yetelerin zemininde yer alan mekân olduğu için kendisinin deneyim yoluyla kuruluşundan bahsedemeyiz. Kant'a göre saf ben, ancak kendisi asli bir düşünme fiili

olan transandantal tamalgı(*apperzeption*) fiili yoluyla kurulabilir.(a.g.e: B131-2) Bu fiil en temelde duyuşal temsillerin idrak eden olarak ben'e ait olmasını sağlayacak şekilde uzay ve zamanı bir arada tutmaktadır. Uzay ve zamanın bir arada tutulması dolayısıyla saf ben tesis edilmektedir. "Bu fiilin faili kimdir?" ve "bu fiil nasıl geręekleřtiriliyor" soruları Kant açısından karanlıkta kalmış sorulardır diyebiliriz. Kant, bu fiilin faili olarak örtük bir şekilde transandantal özne=x gibi bir şeyden bahsediyor ama bunun bir sınır-kavram olarak belirlenip hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini söylüyor.²² Burada kritik olan soru tamalgının birlik verme faaliyetinin zeminin ne olduğudur. Yani, ne oluyor da empirik görünün içerisinde varolan olarak ben, empirik görüde varolan diğer şeylerden ayrı olarak kendisini bir birlik altında tutmaktadır? Bu konuda saf ben sahibinin empirik görüde diğer varolanlardan ayrışan bir yanının olduğu muhakkaktır.

Hem bu bölüm hem de bundan önceki bölümde söyleyeceklerimizi toplarsak karşımıza şöyle bir arka plan çıkmaktadır. Plotinus itibariyle biz, düşünülür madde dolayısıyla düşünülür dünyanın bir çoklu barındırdığını ve bu çoklunun da hiçbir şekilde bir belirlenime sahip olmadığını söyledik. Plotinus'un düşünülürler alanında çokluyu izah etmek gibi kayda değer bir girişimin aslında söz konusu girişimin temeli olan düşünülür madde anlayışının ciddi problemleri sebebiyle sekteye uğradığını gösterdik. Kant'ın durumunda ise belirlenmemiş çoklu alanının düşünülür dünyadan duyuşal dünyaya kaydırıldığını ve bizim dolaysızca farkına vardığımız empirik görü alanımızın belirlenmemiş ama bizim bilme yetilerimiz dolayısıyla belirlenmeyi bekleyen bir yapıda olduğunu dile getirdik. Kant bağlamında empirik görü alanımızın de reflektif yargı yetimiz dolayısıyla muhtelif sınıflandırmalara açık olduğunu ve bu belirlemenin öznel nitelikte olduğunu dile getirdik. Aynı zamanda, yine akıl yetimiz dolayısıyla empirik görünün belirlenmesi sürecinde ortaya çıkan kavramların aklımızın yapısı itibariyle her

²² AUE-B404. H.Bülent Gözkan, transandantal tamalgı fiilinin failinin Kant'ın sistemindeki transandantal özne=x olarak adlandırılan bir kendinde şey olduğunu söylemektedir. Gözkan, Kant'ın felsefesinde transandantal özne=x'in geręekleřtirdiđi bu fiilin deneyimin geręekleřmesi açısından bir zorunluluk olduğunu ama bunun aynı zamanda bir *yanılsamaya* sebep olduğunu söylemektedir. Çünkü transandantal felsefede kurucu olan her fiilin bir görüsel karşılığının olması gerekmektedir. Ama bütün görüsel faaliyetin zemininde yer alan tamalgı fiilinin herhangi bir görüsel karşılığından bahsetmek olanaksızdır. Dolayısıyla Kant'ın dizgesinde zorunlu olan bu fiil, aynı zamanda dizgenin Kant'ın kaçınmaya çalıştığı bir yanılsama üzerine inşa edilmesini de beraberinde getirmektedir. Bunun için bkz. Gözkan, H. B. (2020). *Kant'ın şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar* (2 ed.). Yapı Kredi Yayınları. s.235.

zaman için mutlak olanın aranmasıyla, bu kavramları aşan ve onları belirleyen bir koşulsuz bütün olanın arandığını ama bunun her zaman için bir yanılısamayla neticelendiğini gösterdik.

Tüm bunlardan hareketle Badiou ontolojisi söz konusu olduğunda önümüzde ilki Badiou'nun dizgesinin anahatlarını takip ederek çözebileceğimiz ama diğeri bu dizgenin temelde görmezden geldiği iki problem olduğunu görmekteyiz. İlk olarak Badiou, ontolojinin esas olarak tutarsız çokluğun teorisi olduğunu söylemektedir. Ama bunu dile getirdikten hemen sonra, esas mesaisini bu tutarsız çoklunun tutarlı hale getirilmiş hali olan durumun koşulları ve bu koşullar üzerinden yeni durumların imkânı üzerinden yürütmektedir. Tutarsız çoklunun esas olarak bir-olarak-sayan'a nerde sunulduğu, bunun Plotinus'taki gibi kendinde bir varlığa sahip düşünülür alanda mı yoksa Kant'ta olduğu gibi dolaysızca farkına vardığımız empirik görü alanı mı olduğu belirsizliğini korumaktadır. Yukarıda sunduğumuz çerçeve itibariyle Badioucu tutarsız çoklunun, Plotinusçu düşünülür maddeye dayanan düşünülür çoklu olamayacağını gerekçeleriyle birlikte sunduk. Biz burada Kant'ın empirik görü olarak belirlenmemiş çoklu anlayışının Badioucu dizgeyle uyum içinde okunabileceğini düşünüyoruz. Çünkü Kant'ın dizgesinde de düşünülürlerin kendinde bir varlığından ve bu itibarla bütün düşünülürleri aşan bir mutlak olan Bir gibi bir kabul söz konusu değildir. Ayrıca yine Kant'ta reflektif yargı dolayısıyla işaret ettiğimiz hususun, üçüncü bölümde değineceğimiz, Badioucu hakikat öğretisine zemin teşkil eden mevcut durumdan yeni durumların ortaya çıkması düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.

Ancak bizim açımızdan Badiou'nun dizgesinde ontolojik açıdan çok ciddi bir problem yer almaktadır ki bu problem yukarıda dile getirdiğimiz üzere Kant için de söz konusu edilebilecek problemdir. Buna göre Kant'ın empirik görü olarak belirlenmemiş çoklusuyla beraber okuduğumuz Badioucu tutarsız çokluk anlayışının bir-olarak-sayma işlemi yoluyla tutarlı hale getirilmiş durumlara dönüştürüldüğünü söyledik. Yalnız burada açıklanmayan alan bir-olarak-sayma işlemi gerçekleştiren bir-sayan'ın ontolojik zeminidir. Çünkü, eğer Badiou'nun dizgesini takip edersek bir-sayan'ın kendisinin de diğer her şey gibi tutarsız çokluk alanında yer alan bir belirlenmemiş çoklu olduğunu söylememiz gerekir. Bu sebeple bir-sayanın diğer çoklulardan ayrı olarak bu işlemi nasıl gerçekleştirebildiği önemli bir soru işaretidir. Bir-sayan, tutarsız çokluya yönelerek bazı şeyleri birleştirerek durum haline getirirken var olan diğer çoklulardan ayrı bir zemine sahip olmalıdır. Bir-sayan, kendisinin gerçekleştirdiği bir-sayma işlemlerine öncelikle olacak şekilde bir birliğe sahip olmalıdır ki çoklular üzerinde onları belirli bir şekilde bir-sayabilsin.

Bizim iddiamıza göre bu durum ancak bir-sayanın diğer varolanlardan ayrı bir şekilde belirli bir birliğe sahip “can”a sahip olmasıyla yani ancak canlı olmasıyla açıklığa kavuşturulabilir. Bizim açımızdan, Badiou tarafından bu hususun açılmaması kendi ontolojisinin ciddi bir problemi olarak karşımızda durmaktadır. Zira bize göre ontoloji, temel unsurların nihai zemininin belirlenmesi ve bu zemin ile unsurların ilişkisi olduğundan dolayı(Çiçil, 1994: 11) Badiou’nun ontoloji projesi eksiktir.

Buradan hareketle çalışmamızın bundan sonraki bölümü, bize göre esas ontolojik araştırma olan bir-sayan olarak canlının birliğinin araştırılması ve bu araştırmadan çıkan sonuçlar üzerinden Badioucu tutarsız çokluk alanının değerlendirilmesini konu edinmektedir.

2.3. Bir Sayanın Sureti Olarak Canlının Birliği

Badiou’da tutarsız çokluk alanı yalnızca olumsuzlama üzerinden, hakkında konuşulabilir durumdadır. Bu alan: *tanımlanamayan, belirlenemeyen, sunulamayan* ve *hiçbir şey* olandır. Hatta Badiou’nun dizgesinde, yukarıda problematikleştirdiğimiz üzere, tutarsız çoklunun bize nerede sunulduğu da yani mekanının neresi olduğu da belirsiz bırakılmıştır. Bu alandaki çoklular bir-olarak-sayma işlemi üzerinden tanımlanabilir, belirlenebilir olan ve durum diye adlandırılan tutarlı çokluk alanını mümkün kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tutarsız çokluk alanının içindeki çoklu unsurların birbirleri açısından özsel bir farklılıklarının olmadığı ve bu haliyle bu alanın homojen bir yapıda olduğu fark edilebilir.

Biz, bu alt bölümde, Badiou’nun bir-olarak-sayma işleminin nasıl bir ontolojik zeminde gerçekleştiğine dair asli soruşturmayı yürütmediğini ve bunun yürütülmesi neticesinde tutarsız çoklu alanının Badiou’nun dile getirdiği gibi homojen bir yapıda olamayacağını, birbirlerinden özsel olarak ayrılan ve bu itibarla da belirlenmiş unsurlar barındırdığını dile getirmeye çalışacağız.

2.3.1. Bir-Olarak Sayan Kimdir?

Saf çoklu olarak niteyebileceğimiz tutarsız çoklunun alanından bir-olarak-sayılması dolayısıyla tutarlı çokluların oluşmasında, bir-olarak-sayma işlemi nasıl gerçekleşmektedir. Badiou, bir-olarak-sayma işleminin alanının zorunlu olarak çoklu olduğunu söylemektedir.(Badiou, 2007: 24) Öte yandan, 1999 yılında kendisiyle yapılan bir röportaj

bizim açımızdan önem arz etmektedir. Bu röportaj, hem Badiou'nun bir-olarak-sayma'ya dair en net ifadeleri olması hasebiyle hem de şimdi dile getireceğimiz üzere, Badiou dizgesi için bizim sorduğumuz sorunun direkt olarak kendisine sorulduğu ve bunun Badiou tarafından nasıl karşılandığını görmemiz dolayısıyla amacımız için özsel niteliktedir. Ayrıca, mezkûr sorunun röportajın başında kendisine sorulmuş olması konunun ehemmiyetini gösteren bir işaret olarak da kabul edilebilir.

Röportajda, daha sonra Badiou'nun *L'Être et L'événement* eserini İngilizce'ye çevirecek olan Oliver Feltham, Badiou'ya bir durumun bir-olarak-sayılmasının ne/kim tarafından gerçekleştirildiğinin meşru bir soru olup olmayacağını, bu işlemi gerçekleştirenin bir faili olup olmadığını sormaktadır. Badiou bu soruyu şu şekilde cevaplamaktadır:

"İşlem, durumun(*situation*) kendisidir. İşlem çoklunun kendisinden farklı bir şey değildir. *Çoklunun sunumu* ve *işlem* diye iki farklı şey yoktur. (vurgular bana ait, G.O.) İşlem sunumla aynı şeydir. Terminolojinin iyi olmadığı ve değiştirilmesi gerektiği söylenebilir... ama buna rağmen bir-olarak-sayma benim düşüncemin bir parçası olarak kalmaya devam edecektir." (Badiou, 2004b: 170)

Badiou'nun cevabı bu meseleyi nasıl gördüğünü açık bir şekilde göstermektedir. Bir-olarak-sayma, durumla aynı kılınarak aslında bir işlem olması itibariyle üstü örtülmekte ve böyle bir sorunun (fail olması cihetiyle) varlığı reddedilmektedir. Hiç şüphesiz, bir-olarak-sayma işleminin durumla aynılaştırılması Badiou açısından bir zorunluluktur. Çünkü durum, tutarlı hale getirilmiş çoklu olarak 'bir'leştirilmiş olanları imlemektedir. Badiou'nun bu tutumu, Badiou üzerine literatürde de karşımıza çıkmaktadır. Ergül, Badiou ontolojisinin bir-olarak-sayma, durum ve sunum kavramlarının aynı şeyin farklı cihetlerden görünen yapısı olduğunu ve bu sebeple bunların birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir.(Ergül, 2015: 82) Ama bu tarz bir okuma, işlemin yalnızca durumla olan aynılığının vurgulanıp bunun dışında bir *işlem* olma vasfının mahiyetinin incelenmemesi, Badiou'nun ontoloji projesinin en temel eksikliği olarak yer almaktadır.

Eğer bir-olarak-sayma bir işlem (*operation*) ise bunun durum ile aynı olması, onun işlem olma vasfını ortadan kaldırıp onu yalnızca durumun bir niteliği haline getirir. Çünkü, herhangi bir işlem en nihayetinde işlenecek olan ile işlenmiş olan arasındaki geçişi sağlamaktadır. Peki, bir-olarak-sayma'nın iki alan arasındaki geçişi sağlamadaki rolünün göz ardı edilmesi nasıl bir problem teşkil etmektedir? Bu problem, ontolojinin en has eğilimi olan *köken* (*origin*) soruşturmasını ortadan kaldırmaktadır. Tutarsız çokluktan nasıl oluyor da karşımıza tutarlı çokluğun çıktığı ve bu çıkış sürecinde söz konusu tutarsız çoklunun nasıl bir mahiyet arz ettiği, bizim açımızdan ontolojinin kalkış noktası olmalıdır.

Aslında, Badiou'nun ontolojisinin temel hatlarını sunduğumuz *Küme Kuramsal Kavramlardan Ontolojiye Geçiş* adlı bölümde Badiou için bu soruşturmanın boşluk (boş küme) üzerinden yapıldığını dile getirmiştik. Ancak boş küme üzerinde yapılan köken analizi, iki sebepten soruşturmaya gerekli zemini sunmamaktadır. İlk olarak boş küme, aslında bizim yapılandırılmış çoklu olan durumun kendisinde fark ettiğimiz ve durum için bir *tehdit* niteliği taşıyandır. Biz, bu tehdit dolayısıyla durum üzerinden tutarsız çokluya ancak işaret edebiliyoruz. Yani tutarsız çokluyu kendinde olduğu haliyle değil ancak tutarlı çokluk üzerinden düşünebiliyoruz. Boş kümenin esas rolü ise tezimizin üçüncü bölümünün birinci altbölümünde göstereceğimiz üzere durum için tehdit olması hasebiyle bir gedik açıp yeni durumların ortaya çıkmasını temin etmektedir ki bu yeni durumlar da hakikat(ler)in teşekkülünün zeminidir. Dolayısıyla görülmektedir ki Badiou'cu boşluk teorisi, bizim köken soruşturması amacımıza hizmet etmeyerek bu kökene yalnızca işaret etmektedir.

Ama Badiou bu itirazımızı şu şekilde de karşılayabilir: Her zaman için karşı karşıya kaldığımız alan tutarlı çokluk alanı olan durumun alanıdır. Yalnızca her durumun kendinde barındırdığı boşluk (boş küme) itibariyle yeni bir durumun imkanından bahsedebiliriz. Badiou bu tavrını röportaj sorusuna verdiği cevabın devamında dile getirmektedir:

“Esas mesele varlığın yerelleştirilmesidir (*localization*) yalnızca bir-olarak-saymanın mahiyeti değildir. Asıl mesele varlığın yerelleştirilmesi olduğundan sunum (*presentation*), temsil (*presentation*) kavramlarının tanıtılması gerekmektedir.”(a.g.e: 170)²³

Ancak bu noktada da yukarıda sunduğumuz problem aynıyla durmakta yalnızca yeni bir veçheye bürünmektedir. Eğer durumun yeni bir duruma evrilmesi imkanından söz ediyorsak, bu yeni durumun da yine bir-olarak-sayılması gerekmektedir. Dikkat edilirse burada da biz bir-olarak-saymanın bir işlem olarak karşımızda durduğunu, yalnızca durumun yapısı olarak durumla aynılaştırılmayacağını görmekteyiz. İşlem olarak bir-olarak-saymanın, Badiou ontolojisinin kapalı olmadığını, yeni durumların olduğunu gösteren dinamik unsuru olarak dizge içerisinde yerinin belirginleştirilmesi icap etmektedir.

Biz tezin devamında şöyle bir yol haritası izleyeceğiz: Bir-olarak-saymanın nasıl mümkün olduğuna yönelik bir araştırma yapıp bunun üzerinden Badiou'nun yapmadığı köken soruşturmasına bir yorum getireceğiz ve bu yorumdan hareketle tezin son ana bölümünde de

²³ Sunum ve temsil kavramlarını birbirleriyle olan ilişkisi bağlamında teziminin üçüncü bölümünün birinci altbölümünde ele aldık.

Badiou felsefesinin köken soruşturmasını iptal etmesi üzerinden değerlendirdiği din fenomeninin, başka türlü anlaşılması gerektiğini dile getireceğiz.

2.3.2. İçsel Birliğe Sahip Bir Canlı Olarak Bir-Olarak-Sayın

Bir şeyin bir olarak karşımıza koyulması yani aslında bir küme olarak (Badiou'da varolan, kümeden başka bir şey olamaz) bize sunulması nasıl gerçekleşir? Bizim kalkış noktamız bir-olarak-sayın işleminin yalnızca durumun yapısı olmayıp aynı zamanda bir işlem de olduğudur. Bir işlem olması sebebiyle işlemi gerçekleştiren bir failin olması da vazgeçilmezdir. Badiou'nun bir failin olamayacağını söylemesinin ontolojik olarak bir karşılığı olmadığını söylüyoruz. Bir-olarak-sayın, bu failin çokluyu yapılandırdığı fiilin adıdır. Söz konusu fiil dolayısıyla bir şey bizim için belirlenebilir olarak bütünlüğe sahip olmaktadır.

Bir-olarak-sayın fiili, şeylerin zihinsel yetilerimiz tarafından idrak edilip düzenlenmesine öncelikli olarak işlemekte ve bu idrakin (nesnel) zeminini temin etmektedir. Ancak bu fiilden sonra biz bir şeyleri nasıl hissettiğimizi, kavram altına düşürdüğümüzü ve başka kavramlarla ilişkisini konuşabiliriz. Bu sebeple bir-olarak-sayın fiili, bizim bir şeyleri nasıl bilebildiğimiz sorusuna öncelikli olacak şekilde ontolojik bir soru olarak o şeyin bizim için nasıl "var" olduğunu irdeleyeceğimiz bir fiildir.

A. Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik* adlı eserinde bir şeyin barındırdığı unsurları belirli bir bütünün parçası kılarak bütünlüğe sahip olacak şekilde bize sunulmasının analizini Kant'ın transandantal felsefesinin derinleştirilmesi üzerinden ele almaktadır. Bu analizi, kalkış noktası olarak belirleyebiliriz çünkü bizim soruşturmamız da bir şeyin nasıl olup da (bir-olarak-sayın fiili neticesinde) birliğe sahip olarak karşımızda durduğuna yöneliktir.

Çitil'e göre Kant'ın nesne kuruluşunda aktif rol aldığını söylediği hissetme, muhayyile ve müdrikenin saf unsurları, farklı sentezleme faaliyetini ancak bireysel bir bütünlük olarak tesis edilmiş bulunan nesne üzerine tatbik edilebilir. Bu bireysel bütünlük olmaksızın mezkûr yetilerin transandantal unsurlarının bir şeyi idrak etmesi söz konusu edilemez. Nesnenin bireysel bütünlüğünün bu yetilerden ve özellikle de müdrikenin gelmesi mümkün değildir. Çünkü müdrike yalnızca algıda sunulmuş olanın sentezlenmesinde bir işleve sahip olabilir.(Çitil, 2012: 66-7) Çitil, nesnenin sahip olduğu dışsal unsurları aşan içsel suretteki bireysel bütünlüğünün aklın bir fiiline bağlı olduğunu iddia eder.(a.g.e: 70-1) Buna göre aklın söz konusu fiili olmaksızın nesnenin bireysel bütünlüğünden ve bütünün algılanması üzerinden

nesnenin bilinmesinden söz edilemez. Dolayısıyla akıl, nesnenin kuruluşunda kurucu bir role sahip olmaktadır.²⁴

Akıl, karşımızda duran şeyin uzay-zamansal ve nedensel ilişkilerinden soyutlanarak sahip olduğu unsurların bütünlüğü içerisinde bize sunulmasını ve canlandırılmasını sağlayan bir saf şemaya sahiptir. Bu şemalar, “*ardarda birimlerin, ardardalıktan bağımsız halde terkinin birliği*” olarak ifade edilir. (a.g.e: 75) İşte bizim için bir-olarak-sayılan kümenin zemininde aklın fiilinin bu şekilde saf şeması yer almaktadır.

Bir-olarak-sayma işlemini/fiilini bir nesneyi bütünlüğü içerisinde bize sunması olarak dile getirdiğimizde bu noktada ele almamız gereken esas mesele belirlemektir. Bu fiili gerçekleştiren, yani bir-olarak-sayan (*one who counts-as-one*) nasıl bir yapıya sahip olarak bu işlemi gerçekleştirmektedir?

Bir-olarak-sayan her türlü etkileşimini “bir”leyerek gerçekleştirmektedir. Peki kendisi bir-olmayan’ın bu bir’leme faaliyetini yapması mümkün olabilir mi? Bu durum söz konusu değildir. Çünkü kendisi bir-olmayanın çevresindekileri bir’leştirebilmesi kendinde düşünsel hiçbir yan barındırmayanın karşısındakini düşünselleştirmesine benzer ki bu da olanaksızdır. Bir’leştirme ancak kendinde bir-lik olanın bu bir-liği kendi dışına yansıtmasıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla, bir-olarak-sayma işlemini gerçekleştiren bir-olarak-sayan, içsel birliğe sahip olarak bu işlemi gerçekleştirmektedir. Peki bir-olarak-sayanın birliği, nereden gelmektedir? Bu birliğin bir-olarak-sayma işleminin gerçekleştirildiği alandan gelmesi mümkün değildir. Çünkü bir-olarak-sayan bu alana yönelerek bir-leme faaliyetinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bir-olarak-sayan’ın birliği, mezkûr alanda bir’leştirilen şeylerin birliğine öncelikli olarak birliğe sahip olmalıdır.

Bizim iddiamıza göre, bir-olarak-sayma fiilini gerçekleştiren bir-olarak-sayan’ın bir’leştirdiği şeylere öncelikli olarak sahip olduğu birlik ancak *canlı* olması sebebiyle sahip olabileceği bir birlik olabilir. Bir-olarak-sayan, eğer bir-olarak-sayma işlemini gerçekleştirecekse bu ancak canlı olması dolayısıyla mümkün olabilir. Canlı kendi dışındaki şeylerle, dışsal olarak bir yığın şeklinde değil, onları bir arada tutarak ve bunları varlığını sürdürmek üzere tek bir şey olarak alıp etkileşim içerisine girmektedir. Bu etkileşimdeki en temel motivasyon da canlının kendini korumasıdır. Bu sebeple ancak canlılar çevresiyle

²⁴ Çitil, Kant’ın aklın nesnenin kuruluşunda kurucu olmayıp düzenleyici bir role sahip olduğu görüşünü (SAE-A643/B671) transandantal felsefesinin nesnenin kuruluşunu ıskalayan yanlış bir görüş olarak dile getirir. Aklın kurucu faaliyeti olmaksızın nesnenin kuruluşundan bahsetmek mümkün değildir.

etkileşime geçtiğinde çevresindekileri bir'leştirerek onları bir küme içerisinde kendi karşısına koymayı varsayar. Canlılığın çevresiyle etkileşiminin zemininde her zaman için bu şekilde tutarlı çoklu oluşturma vardır.

Bir-olarak-sayanın canlı olmasının gerekliliği açıklığa kavuşturulması gereken bir noktadır. Öncelikle burada canlı derken yalnızca insan gibi kompleks bir organizmayı kastetmediğimizi dile getirmeliyiz. İnsan, canlılar sınıfının en komplike hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizim için canlı, karşısında yer alan unsurları sahip olduğu temel dürtüler çerçevesinde belirli bir şekilde ayırtıran varlıktır. Söz konusu temel dürtüler da aslında en dibe doğru götürüldüğünde hayatta kalma dürtüsü oluyor. Dolayısıyla bizim açımızdan basit, tek hücreli bir bakteriden insana kadar olan tüm varlıkları bizim kastettiğimiz canlılardır. Peki nedir canlıyı canlı olmayanlardan ayırt eden ve bizim için nasıl bir öneme sahiptir?

Canlı, karşısında yer alan şeylerle belirli bir ilişki kurma kapasitesine sahip olmaktadır. Canlının karşısında var olan şeylerle kurduğu bu ilişki, şeyleri canlı için diğer her türlü şeyden ayırt ederek bir nevi canlı için var kılmaktadır. Yani bu şeyler canlının nesnesi olmaktadır. Tabii ki de belirli şeylerin canlı için 'nesne' olması canlının hayatta kalma, hayatını sürdürme dürtüsü çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, tek hücreli bir bakteri kendi dışındaki (dışı derken 'can'ın dışını kastediyoruz, bünyesinin dışını değil) şeyi hayatta kalmasını sağlayacak şekilde besin olan ve olmayan diye ayırt edebilir. Besin olan diye ayırt ettiği artık onun bir nesnesi konumundadır ve bu haliyle o nesne canlı için diğer her şeyden ayrılmaktadır.

Bu durum, canlının şeyleri nasıl kendisinin kılarak aslında onları bir-olarak-sayma faaliyetine tabi tuttuğunu ve böylelikle de onu kendisi için tutarlı hale getirip tutarsız çokluktan ayırt ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla canlı sahip olduğu bu birleme faaliyeti sebebiyle şeyleri birleştirmektedir. Ama canlının bu birleştirme faaliyetini yapabilmesi ancak sahip olabileceği bir birlik dolayısıyla söz konusu olabilir. Bu birliği kendi dışından edinemeyeceğini yukarıda dile getirdik, o halde bu birlik canlının içsel olarak sahip olduğu bir birlik olmak zorundadır.

2.3.3. Aristoteles'ten Inwagen'a Canlının Konumu

Canlılık ile ilgili dile getirdiğimiz hususlar, felsefe tarihinde de önemli tartışmalar içerisinde karşımıza çıkmaktadır. Biz, bu konudaki iddiamızı iki örnekle destekleyebiliriz.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinin töz araştırmasını yürüttüğü yedinci kitabında, asıl varlığın töz olduğunu söylemektedir. Töz, kendisi başka şeye bağımlı olmayan ve kendinde bir birliğe sahip olandır.(Aristoteles, 1996: 1092a27-8) Aristoteles, tözün farklı şeyler için kullanılacağını söylemekle birlikte esas tözün doğal olarak meydana gelen canlı varlıklar olduğunu söylemektedir.(a.g.e: 1032a16-9) Aristoteles, canlıyı sahip olduğu kuvvetler üzerinden çevresiyle etkileşime sokmaktadır. Aristoteles, kuvvetleri bütün sanatların, meydana getirmeye yarayan bilimlerin zeminine yerleştirir. Bu kuvvetler de akılsal kuvvetler ve akılsal olmayan kuvvetler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Akılsal olmayan kuvvetler, cansız varlıkların kuvvetleri olarak yalnızca tek bir şeyi yapma kuvveti iken canlıların sahip olduğu akılsal kuvvetler, birbirine karşıt iki şeyden birini yapabilme kuvvetidir.(a.g.e: 1046b1-10) Canlıların akılsal kuvvet üzerinden karşısındaki şeylerden birini yönelip diğerine yönelmemesi ancak iki şeyi idrakinde olması ve bu idraki de ancak onları mutlak bir bütüne ait değil de bir'leştirip birliğe sahip kılarak birbirlerinden ayrı 'iki' kılması dolayısıyla mümkün olmuştur.

Aristoteles'ten günümüze geldiğimizde çağdaş Amerikalı filozof Peter van Inwagen'da da canlılık ile ilgili benzer bir anlayışla karşılaşmaktayız. Inwagen canlılık meselesini *mereoloji* tartışmaları çerçevesinde sürdürmektedir. Mereoloji konusunda, mereolojik nihilizm ile mereolojik evrenselcilik arasında bütünün oluşması noktasında farklı görüşler yer almaktadır. Biz, konumuz gereği yalnızca mereolojik nihilizme kısa bir atıfta bulunmakla yetineceğiz.²⁵ Mereolojik nihilizm'in şöyle bir önermesi bulunmaktadır: “hiçbir koşul altında xler bir y bütünü oluşturmaz”. X gibi bir parçanın y gibi bir bütüne ait olması ancak x ile y özdeş olursa mümkün olur. Inwagen, bu görüşü kabul etmekle birlikte bunun bir istisnasının olduğunu söylemektedir. Inwagen'a göre fiziksel şeyler ya yalın (*simple*) ya da organizmlar olarak canlı olanlardır. Tamamen yalın şeyler söz konusu olduğunda bir bütünün (*composition*) oluşması mümkün değildir. Canlı organizmalar, içsel doğasının zaman içerisinde parçalarını nasıl değiştireceğini belirleyen bir şey olarak düşünülebilir.(Inwagen, 1995: 98) Bu şekilde düşünülen canlı, birleşmiş olan bir nesnedir. Buradan hareketle Inwagen yukarıdaki önermeyi şu şekilde dönüştürmektedir: “x, y'nin uygun bir parçasıdır ancak ve ancak y bir organizmaysa ve x y'nin yaşamında yer almışsa.”(a.g.e: 94) Yani bir parça, ancak içsel doğaya ve muayyen birliğe sahip olan canlı ile etkileşime geçtiği zaman belirli bir bütüne ait olabilir. Dolayısıyla

²⁵ *Mereoloji*, genel olarak parçaların ilişkisidir. Bu parçalar hem bir bütüne ait olmaları kaydıyla hem de bütün içinde olarak diğer parçalarla olan ilişkisi kaydıyla mereoloji tartışmalarında sürdürülmektedir. Hem genel olarak mereoloji konusunda hem de mereolojik nihilizm ve mereolojik evrenselcilik hakkında bkz. Berto, F., & Plebani, M. (2015). *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*. Bloomsbury. s.182-7.

Inwagen örneğinde de görüldüğü üzere canlı, diğer bütün şeylere öncelikli olacak şekilde içsel bir doğaya ve birliğe sahip olarak belirginleşmektedir.

Görülmektedir ki hem klasik bir filozof olarak Aristoteles'in hem de çağdaş bir filozof olarak Inwagen'ın canlı hakkındaki görüşleri bizim görüşlerimizle örtüşmektedir. Dolayısıyla, kendi karşısına koyduğu şeyleri bir'leyerek koyan bir-olarak-sayan ancak içsel surette bir birliğe sahip olan canlı olabilir. Bunun dışında bir'leme faaliyetinin teşekkül etmesi mümkün değildir.

Bu noktada söylediklerimizi toparlayarak düşüncelerimizi ileri bir noktaya taşıyabiliriz. Badiou'nun bir-olarak-sayma'yı yalnızca durumun kendisi kılıp işlem olma vasfını ortadan kaldırması, ontolojik araştırmasını eksik bırakmıştır. Biz bir-olarak-saymanın bir fiil olduğunu ve bu fiilin, Çitil'den hareketle, aklın nesne kurma faaliyetindeki kurucu rolü olan, şeyleri dışsal parçalarını aşan içsel bir bireysel bütün olarak karşımıza koyduğu fiille beraber okunabileceğini söyledik. Akabinde bu fiilin bir-olarak-sayan şeklindeki failinin gerçekleştirdiği fiil neticesinde bir'leştirilenlere öncelikli olarak bir bir'liğe sahip olduğunu ve bu birliğin de ancak canlı olması dolayısıyla mümkün olduğunu dile getirdik.

Buradan hareketle düşüncemizi şu şekilde sürdürebiliriz: Badiou, tutarsız çoklu alanının kendisinde hiçbir belirlenime, belirli yükleme sahip olmayan ve hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz ve bu sebeple de her türlü yapılandırılmaya açık bir alan olarak tarif etmiştir. Ama biz, Badiou'nun bir-olarak-sayan'a yönelik incelemeyi eksik bıraktığı için bu görüşünün kabul edilemeyeceğini düşünüyoruz. Çünkü, yukarıda da gösterdiğimiz gibi bir-olarak-sayan, bir-olarak-sayma işlemine öncelikli olarak birliğe sahip olmak durumundadır. Mezkûr birliği ise ancak canlı olması dolayısıyla mümkün olabilir. O zaman, bu şekilde canlı olması hasebiyle belirli bir'liğe sahip olan bir-olarak-sayan'ın içinde bulunduğu tutarsız çokluk alanının tamamen belirsiz, hiçbir yükleme sahip olmayan, saf çoklu alanı olduğunu söyleyemeyiz. Aksine bu alan, içinde belirlenmiş olan canlıları barındıran bir alan olarak belirlemektedir. Bundan ötürü tutarsız çoklu alanında, çokluların birleştirilmesine öncelikli olacak şekilde muayyen bir birliğe sahip olan canlılar var ve bu sebeple de tutarsız çokluk alanından bir-olarak-sayma işlemi doğrultusunda gerçekleştirilen sunumu (*presentation*) neticesinde karşımızda duran durum (*situation*), teşekkül sürecinde kendisini kayıt altına alan koşullar (canlının birliği) çerçevesinde yapılandırılmış olmaktadır. Canlı ve canlının birliği olmaksızın herhangi bir durumun meydana gelmesinden söz edemeyiz.

Tezimizin bundan sonraki ana bölümünde, buraya kadar sürdürdüğümüz tartışmanın Badiou'nun tarihsel-toplumsal alana yönelik düşünceleri açısından bir değerlendirmesini sunmaya çalışacağız. Değerlendirmemizi sunarken, Badiou'nun söz konusu alandaki düşüncelerinin bütününe yönelik değil de yalnızca din fenomenini ele alış biçimi üzerinden kısa bir şekilde irdelemeye çalışacağız.

Dolayısıyla aşağıda öncelikle Badiou'nun tarihsel-toplumsal alanı ele aldığı hakikat teorisini, türeyimsel varlık düşüncesi çerçevesinde ele alacağız. Akabinde Badiou'nun hakikat teorisine biçimsel bir taslak olarak sunduğu din olgusunu, Aziz Pavlus okuması üzerinden ele alacağız. Nihayetinde canlılık üzerinden sürdürdüğümüz tartışmadan hareketle, aşkınlık düşüncesinin yadsınamayacağını ve buradan hareketle de dinin Badiou'dan farklı bir şekilde değerlendirilme imkanının olabileceğini göstereceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

BİR HAKİKAT YORDAMI OLARAK DİN

3.1. Türeyimsel Varlık Düşüncesi ve Hakikat Öğretisi

3.1.1. Türeyimsel Varlık Düşüncesi

Yukarıda tezin yapısı itibarıyla Badiou'nun düşüncesinin varlık öğretisini aksiyomatik varlık düşüncesi ve türeyimsel varlık düşüncesi olmak üzere ikiye ayırmış ve aksiyomatik varlık düşüncesini sunmuştuk. Şimdi burada Badiou'nun hakikat teorisini sunacak olmamız itibarıyla türeyimsel varlık düşüncesini aktaracağız.

Metafizik tarihi bir-çok arasındaki ilişkinin tarihi olduğu kadar, parça-bütün arasındaki ilişkinin de tarihidir. Badiou için küme kuramı birinci ilişkide olduğu gibi ikinci ilişki biçiminde de açıklayıcı niteliğe sahiptir. Daha önce de söylediğimiz gibi küme kuramı bir-çok ilişkisine dair çoklunun bir-siz tesisini formülize ederken parça-bütün ilişkisini de küme kuramının temel kavramları olan *ait olma-elemanı olma (belonging)* ve *içerilme-kapsama (inclusion)* üzerinden açıklamaktadır. İçerilme ve ait olma bağıntıları herhangi bir ontolojik farklılaşmaya sebep olmaz yalnızca çoklunun düzenlenişinde rol oynamaktadır (Badiou, 2007: 81).

Çoklular arasındaki ilişki bu iki bağıntı üzerinden şekillenmektedir. Bir yanda asli ilişki olan elemanı olma bağıntısı (ait olma) ki burada çoklu bir başka çoklunun sunumunda eleman olarak sayılmaktadır. İkincisi de kapsama bağıntısıdır (içerilme) ki burada da bir çoklu, başka bir çoklunun alt-çoklusudur. Buna güç kümesi aksiyomu vesilesiyle daha önce işaret edilmişti. Bu kısaca şunu demektir: $(\forall \gamma)[(\gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)]$ (a.g.e: 82).

Biliyoruz ki güç kümesi kümenin kendisinden özsel olarak ayrı bir kümedir. A kümesine ait olan çokluların kümesi A'nın kendisinden başka hiçbir şey değildir. Halbuki $p(a)$ (power set-*a/a'nın güç kümesi*), yeni bir çokludur. A ile $p(a)$ arasındaki boşluk varlığın çıkmazının ikamet ettiği noktadır.

Ait olma ve içerilme çoklunun varlığının iki farklı düşünülme yolu değil, saymanın iki farklı işlemi ile ilgilidir. A'nın yapısı a'nın kendisidir ki buna ait olan çokluların tamamında ayrı bir "bir" oluşturur. $P(a)$ ise a'da içerilen çokluların tamamının dışında bir "bir" oluşturur ki böylece bu ikinci sayma içsel çokluların tüm alt bileşenlerini bir araya getirdiğinden dolayı

metayapı oluyor (a.g.e: 83). Güç kümesi aksiyomu eğer birinci sayma varsa ikinci saymayı da bununla birlikte daima var kılıyor. Yani aslında güç kümesi aksiyomu metayapının garantörü oluyor.

Peki A ile $P(A)$ birbirinden ayrılırsa bu hangi ölçüde ve hangi etkilerle böyledir? İşte tam da bu nokta son derece net bir şekilde Badiou için özne ve hakikate giden yola sevk edecektir bizi. Kesin olan şey her halükârda hiçbir a çoklusunun kendi alt kümelerinin tamamı olan güç kümesi ile örtüşmeyeceğidir.

Burada esas ontolojik işlem güç kümesinin kendisinden önceki kümede yer almayan bir çoklu barındırdığını ve dolayısıyla ondan daha büyük olduğunu gösterebilmektir. Badiou buna *fazlalık/aşırılık noktasının teorisi* demektedir (a.g.e: 84).

Bir A çoklusunun/kümesinin olduğunu varsayalım. Bu A kümesinin içerisinde kendi kendisinin elemanı olmama özelliğine sahip olan bir B kümesi/çoklusu düşünelim. Yani kısacası B hem A 'ya ait olacak hem de kendi kendisine ait olmayacak. Kendi kendisinin elemanı olmama özelliğine sahip olan çokluya *sıral çoklu (ordinary multiplicity)*; kendi kendisinin elemanı olana da olaysal/olaya ilişkin *çoklu (evental multiplicity)* diyoruz.

A'nın sıral olan elemanlarının tamamını alalım ki bu A'nın sıral alt kümeleri olacaktır. Bu alt küme G çoklusudur. Ayırma aksiyomuyla A'yı varsaydığımızda G de var olur. Sıral varlık olma özelliğine sahip B'lerin tamamını A'dan ayıralım. Böylece A'nın var olan bir parçasını elde edelim ve buna A'nın *sıral alt kümesi* deriz. G, A'nın alt kümesi olduğundan aynı zamanda G, $P(A)$ 'nın (A'nın güç kümesi) da elemanı olur. Ama G, A'nın elemanı değildir. Bunu şu şekilde gösterebiliriz: $G \subset A, G \in P(A), G \notin A$. G'nin A çoklusunun elemanı olması çelişki doğuracaktır. Bunu şu şekilde ispatlayabiliriz: Eğer G çoklusu A'nın elemanı olan bir çoklu ise bu çoklu ya *i)* sıral bir çoklu olacak ya da *ii)* olaysal bir çoklu olacaktır. Sıral, yani kendi kendisinin elemanı olmayan bir çoklu ise o zaman bu A'nın sıral alt kümesinin bir elemanı olacaktır. A'nın sıral alt kümesinin G kümesi olduğunu yukarıda dile getirdik. O zaman G, G'ye yani kendi kendisinin elemanı olacak ve böylece de olaysal çoklu olacak. Ama öte yandan G çoklusu olaysal bir çoklu olarak kendi kendisinin elemanı olarak düşünülse, G sıral alt kümesinin elemanı olduğu için de zorunlu olarak sıral bir çoklu olacaktır. Dolayısıyla G çoklusu ne kendisinin elemanı olma anlamında olaysal ne de kendisinin elemanı olmama anlamında sıral bir çoklu olabilir. Buradan hareketle de baştaki önermemizi yani G çoklusunun A'nın elemanı olmasını reddedeceğiz (a.g.e: 85).

Dolayısıyla Badiou bunun üzerinden $P(A)$ 'ya ait olup A 'ya ait olmayan en az bir elemanın varlığından bahsetmenin imkanını göstermektedir. Bu imkân bize “ B , A 'da içerilirse B , A 'ya ait olur” önermesini yanlışlama imkânı tanımaktadır. İçerilme, ait olmanın fazlalığında yer almaktadır. Bir kümenin tüm sıral elemanlarından oluşan alt küme söz konusu küme üzerinde kesin bir fazlalık oluşturur. Böylelikle ilk çoklunun sunumunun saymasından daha başka bir sayma gerekecektir. Bu sayma, sunumdan (*presentation*) farklı olarak temsil (*representation*) edilir.

Bu noktada bizim açımızdan kayda değer başka bir sonuç daha ortaya çıkmaktadır. İçerilme ve ait-olma bağıntıları üzerinden Badiou ontolojik dizgesinin en temel önermelerinden birini dile getirmektedir: “*Hiçbir çoklu içerdiği her şeyden bir olarak oluşturma kudretine sahip değildir.*” (a.g.e: 85). Tezimizin önceki kısımlarında özellikle Kant söz konusu olduğunda mutlak, kapalı ve nihayet ermiş bir bütün (*totality*) düşüncesinin yanılısamlarla nihayete erdiğini dile getirmiştik. Badiou aktardığımız bu önermesiyle Kant'tan itibaren başlayan bu geleneği matematikten devraldığı enstrümanlarla sofistike bir hale getirmiş ama aslında nihayetinde Kant'la aynı şeyi söylemektedir: Her zaman için durumun içerisinde başka durumların ortaya çıkmasını sağlayacak imkanlar var ve dolayısıyla kapalı bir bütün söz konusu olamaz.

Dikkat edilirse Badiou içerilme ve ait-olma bağıntıları üzerinden bize göre yukarıda dile getirdiğimiz aksiyomatik düşünce ile türeyimsel düşünce arasındaki geçişi gerçekleştirmektedir. Çünkü türeyimsel düşüncenin en önemli vurgusu her zaman için durumun içerisinde muhafaza edilemeyen durumu dönüştürebilme, daha önce gösterilemeyen gösterilmesinin şartlarını incelemektir. Bu şartlar içerilmenin, ait-olma üzerindeki ait-olmada kapsanamayacak dönüştürücü baskısının serimlenmesidir.

3.1.2. Boş Küme ve İçerilme-Ait Olma Bağıntıları

Ait olma ve içerilme bağıntılarının herhangi bir küme üzerindeki etkisinin sonuçlarının yanında Badiou ontolojisi için belki de daha kayda değer yanı boş küme üzerindeki etkisinin sonuçlarıdır. İlk başta bakıldığında boş kümenin hiçbir şey sunmadığı, herhangi bir elemanı olmadığı için içerilme bağıntısının boş küme üzerinde herhangi bir etkisinin olmayacağı düşünülmür. Ama daha derinlemesine bir analiz bunun böyle olmadığını gösterecektir.

Boş küme, ait olma bağıntısının geçersizliğinin yanında bu konudaki asli rolünü sahip olduğu iki özelliği dolayısıyla içerilme bağıntısı üzerinden sürdürür:

- 1- Boş küme her kümenin alt kümesidir: $(\forall\beta)[\emptyset \subset \beta]$.
- 2- Boş küme bir alt kümeye sahip ki bu da boş kümenin kendisidir: $\emptyset \subset \emptyset$.(a.g.e: 86).

İlk özellik boşluğun her yerdeliğini göstermektedir. Boşluk herhangi bir çoklunun sunumunda çokluya eşlik eden sunulamayanda yer almaktadır ve bu itibarla da aslında hiçbir çoklu boşluğun kendisinde barınmasını engelleyemez.

Aslında Badiou'nun da dikkat çektiği üzere burada en önemli olan şey boş kümeden bahsederken içerilme (alt küme olma) bağıntısı ile ait olma (elemanı olma) bağıntısının birbirine karıştırılmamasıdır. Zira boş kümeye kendisi dahil hiçbir şey ait değilken yani elemanı yok iken aynı boş küme alt kümeye sahip olmaktadır ki bu alt küme de boş kümenin kendisidir.

Badiou bu noktada boş kümenin bir alt kümeye sahip olması üzerinden güç kümesi aksiyomunu boş kümeye uygulamaktadır.

Boş küme (\emptyset) var olduğu için $p(\emptyset)$ (boş kümenin güç kümesi)'den de bahsedebiliriz. Güç kümesi aksiyomundan hareketle boşluğun alt kümelerinin kümesi boş kümede içerilen her şeyin ait olduğu kümedir. Dikkat edileceği üzere boş kümede hiçbir şey içerilmediğinden $p(\emptyset)$ 'de yalnızca boşluğun ait olduğu çoklu bulunabilir. Ama durum böyleyken $p(\emptyset)$ boşluğun kendisi olamaz çünkü hiçbir şey boşluğa ait olamaz, boşluğun kendisi bile. İşte Badiou bu noktayı boşluk için bir *fazlalık (excess)* olarak görür. $P(\emptyset)$ 'de sunulan boşluk, hiçlik ya da sunulamayan olan boşluk değil boşluğun özel adı/*proper name* olarak sunulamayanın var olan bir işareti olacak. *Dolayısıyla $p(\emptyset)$, tek elemanı boşluğun adı olan boş olmayan bir küme olacaktır.*(a.g.e: 88)

Son cümlede dile getirdiğimiz sonuç Badiou açısından irdelenmesi gereken bazı noktalar barındırmaktadır.

$p(\emptyset)=\{\emptyset\}$ olarak yazılır ve \emptyset bu kümenin tek elemanıdır. Ama \emptyset 'nin eleman olması ne demektir? Bu soruyu irdelerken bunun ontoloji açısından nasıl ele alınması gerektiği önem arz etmektedir. Fakat Badiou için esas önemli olan soru ise şu: Söz konusu bu çoklu biricik bir elemana sahip ve bu da boşluğun adıdır, peki bu şekilde biricik elemana sahip olan küme Bir'in varlığının delaleti olamaz mı?

İlk soruya cevaben şunu diyebiliriz ki, boşluğun kendisi hiçbir elemana sahip olmadığı için sunulamaz olandır. Burada söz konusu olan ise boşluğun özel adı olan \emptyset işaretidir ki eksiklik olarak kendisinde varlığı sunmaktadır. Dolayısıyla $P(\emptyset)$ kümesine eleman olan boşluğun bizzat kendisi değil boşluğun özel adı olarak \emptyset işaretidir. Tabii bizim için bu ayrımın ontolojik karşılığı önemli zira Badiou'nun bu hususu vurgulamasındaki esas amil de kanaatimize göre budur. Boşluğun kendisi çoklu-sunumun kendisi olan hiçbir varlığa ait değildir. Ama boşluğun işareti olarak \emptyset , saf çokluğun aksiyomatik sunumunun varlığa dikişlenmesini (*suture-to-being*) oluşturur (Badiou, 2007: 89). Bu zorunlu olarak gerçekleşir çünkü boşluğun varlık için oluşturduğu tehlike ve aynı zamanda imkân boşluğun işareti olan \emptyset ile sayıma eklenir. Bu sayımın ne olduğuna ve nasıl gerçekleştiğine birazdan değineceğiz ama öncelikle Badiou'nun sorduğu ikinci soruya ele almalıyız.

Badiou bu soruyu bir ile biriciklik arasında bir ayrıma giderek çözmeye çalışır. Badiou'nun bu ayrımı Hıristiyan teolojisinden devşirdiği görülmektedir: Hıristiyan teolojisinde Tanrının bir olması ile biricik olması birbirinden net olarak ayrılmaktadır. Buna göre Baba-Oğul-Kutsal Ruh şeklindeki teslis Bir'in diyalektiği çerçevesinde ele alınırken bu teslis Tanrı'nın biricikliğini hiçbir şekilde etkilememektedir. Buradan hareketle boşluğun adı olan \emptyset , daima biriciktir ama bu hiçbir surette boşluğun bir olduğunu göstermez yalnızca kendisi itibarıyla sunulamayanın (boşluk), adı marifetiyle sunulduğunu gösterir (a.g.e: 90). Aslında burada da karşımıza çıkan husus Badiou düşüncesinin aksiyomatik karakteri gereği en temel aksiyom olan “Bir yoktur”un Badiou için ne kadar kritik önemde ve vazgeçilemez nitelikte olduğudur. Bu bağlamda Badiou ontolojisini buraya kadar sürdürdüğümüz çerçeve üzerinden şöyle özetleyebiliriz: Mutlak, kurucu bir “Bir” olmaksızın çokluğun sunumunun bir-olarak-sayma üzerinden gerçekleştirilmesi ve her çoklukta barınan boşluğun adının “biricikliği” üzerinden çoklunun yeniden sayımının gerçekleştirilmesi.

Tam da bu nokta yeniden sayım dolayısıyla ortaya çıkan sunumun (*presentation*) yeniden sunuma/temsil (*representation*) eklenmesi ve bu neticede metayapının çıkışının zeminedir.

3.1.3. Metayapı ve Durumun Muhafazası

Boşluk her duruma eşlik edip durum için yakalanamaz ve sunulamaz bir tehlike arz etmektedir. Duruma yönelik bu tehlike, yalnızca, durumun tutarsızlık karşısındaki bir nevi güvenliğini tesis eden bir-olarak-sayma işleminin yapılandırılmasıyla bertaraf edilemez. Bunun için durumun ikinci bir sayım tarafından bir daha sayılması/yapılandırılması gerekir. Badiou buna *metayapı (metastructure)* demektedir (a.g.e: 94). Ancak metayapı basit bir şekilde durumun terimlerinin yeniden-sayımı ve tutarlı çoklukların yeniden düzenlenmesi değildir. İkinci saymayı gerçekleştiren metayapı, boşluğun birinci sunuma karşı gerçekleştirdiği tehlikeyi bertaraf etme görevi üstlenir. Dile getirdiğimiz üzere boşluk her duruma zorunlu olarak eşlik ettiğinden bütün durumlar iki defa yapılandırılır; ilk olarak sunum ikinci olarak da yeniden sunum olur. Sunumların iki defa yapılması a priori olarak zorunlu bir şekilde gerçekleşmektedir.

Yapının yapısı olan metayapı, durumun içerisinde Bir'in varlığını tespit etmekle birlikte bu sefer yalnızca durumun elemanlarını değil, bu elemanları eleman olarak tutan alt-kümeleri sayacaktır. Badiou bu noktaya aynı zamanda *durumun muhafazası (state of the situation)*²⁶ demektedir (Badiou, a.g.e: 95). Durumun elemanlarının durum içerisinde sayılması bir *sunum (presentation)* iken durumun elemanlarının metayapı tarafından alt kümelere sayılması ise *temsil/yeniden sunum (representation)* olmaktadır (a.g.e: 99). Sunum ile temsil arasındaki ilişki, yukarıda detaylı olarak aktardığımız içerilme ile ait olma bağıntıları arasındaki ilişki ile üst üste çakışarak birbirlerini açacaklar.

Hem bir istitrat hem de bir synopsis olarak şöyle bir taslak sunulabilir: *durumun alanında*, sunum, kökensel bir-olarak-sayma, yapı, ait olma ve eleman bulunmakta; *durumun muhafazasının alanında*, temsil, saymayı sayma, metayapı, içerilme, alt küme ve parça bulunmaktadır (a.g.e: 103). Durumun alanı ile durumun muhafazasının alanı, bizim

²⁶State kelimesi batı dillerinde hem hal, durum hem de devlet gibi çift-anlamlı bir kelimedir. Bu bölümüm ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere Badiou bu kelimenin her iki anlamını da muhafaza ederek kullanmaktadır. State of situation'un, Badiou üzerine Türkçe literatürde yer alan farklı çalışmalarda sıklıkla yer alan "durumun hali", "durumun durumu" gibi totolojik ve aslında pek bir şey anlatmayan karşılıkları yerine Badiou'nun kastını da vazih bir şekilde aktaran bu şekilde tercümesini Savaş Ergül'e borçluyum. Bkz.Ergül, S. (2015). *Alain Badiou'nun Çokluk Ontolojisi. ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 8(1), 64-90. Gerçekten de Badiou *state of the situation* ile duruma musallat olan bir tehlikeyi –boşluğun yarattığı tehlike-bertaraf edip durumu muhafaza etme amacındadır. Aynı zamanda *state of the situation* kudret sahibi erkin(*state=devlet*) hükümrânlığına işaret edilmektedir.

kavramsallaştırmamız açısından aksiyomatik varlık düşüncesi ile türeyimsel varlık düşüncesi ile birebir örtüşmektedir.

Burada dikkatimi yöneltmemiz gereken asıl yer, boşluğun varlığından dolayı gerçekleşen metayapının sayma faaliyeti, durumda her zaman sunuma gelmeyen ama temsil edilemeyen dolayısıyla durumun elemanı olmayan ama durumun alt kümesinde eleman olarak bulunan yani durumda içerilen bir noktanın bulunduğunu göstermektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Badiou bu noktayı *fazlalık noktası* olarak adlandırmaktadır. Buna göre durum ne olursa olsun, nasıl sayılırsa sayılsın sürekli olarak durumu aşan alt-kümeler bulunmaktadır. Alt-kümelerin durum üzerinde telafi edilemez bir aşırılığı bulunmaktadır (Ergül, 2015: 81).

Sunum ile temsil arasındaki diyalektik ilişki üzerinden Badiou varlığın üç farklı tipolojisini tespit etmektedir. Hem durumda sunulan hem de durumun muhafazasında temsil edilen çoklu *normal*, durumda sunulmayan ama durumun muhafazasında temsil edilen çoklu *aşırılık/fazlalık (excescence)*, durumda sunulan ama durumun muhafazasında temsil edilmeyen çoklu ise *tekil (singular)* olarak adlandırılır (a.g.e:s.99). İçerilme ve ait olma bağıntıları üzerinden bu varlık tipolojilerini ifade edersek şunları diyebiliriz: normal, hem sunumun elemanı olarak ona aittir hem de temsilde içerilir. Fazlalık olan sunuma ait olmayıp temsilde içerilendir. Tekil olan ise sunuma ait olup temsilde içerilmeyendir.

Badiou bu varlık tipolojilerinin belirginleşmesi adına Marksizmin politik-toplumsal alanı çözümleme modelini kullanmaktadır. Bu minvalde *burjuvazi* hem sunulan (ekonomik ve sosyal açıdan) hem de temsil edilen (durumun muhafazası=devlet açısından) olması itibariyle normal-olandır; *proleterya* sunulan ama temsil edilemeyen olması itibariyle tekil-olandır; *devlet aygıtları* ise sunulmayan ama temsil edilen olması itibariyle fazlalık-olandır. Badiou'nun varlık tipolojilerini Marksist politik düzlem üzerinden okuması, politikanın alanına dair birkaç sonuç çıkartmasına imkân sağlamaktadır. Buna göre devletin (*state*) temeli tekil olan ile normal olan arasındaki antagonistik ilişkiye dayanır ki hem tekil hem de normal olan sunulduğu için devletin aşırılığı bu sunumlardaki farklılığa işaret eden bir neticedir. Eğer bu farklılıklar ortadan kalkarsa, Badiou'ya göre devletin ortadan kalkmasından söz edebiliriz. Tekil olan yani proleterya evrenselleşecek ki bu aynı zamanda sınıfların da ortadan kalkması olacaktır (a.g.e: 109). Buna göre politika, özünde devlete karşı bir hareket olarak tanımlanabilir. Bu da tekil olanları normal olanlara karşı, devletin aşırılığın tahammül edilemez olması dolayısıyla harekete geçirerek mümkün olabilir (a.g.e: 110).

Ancak Badiou'nun tipolojileri politik alan üzerinden belirginleştirmesi ve buradan hareketle de bazı sonuçlar çıkarması bizim açımızdan değinilmesi gereken bazı problemlere yol açmaktadır. Öncelikle biz yukarıda sunumların sayımının iki defa gerçekleştirilmesinin bir zorunluluk olduğunu söylemiştik. Çünkü boşluğun durum için yarattığı tehlike ancak bu şekilde bertaraf edilebilir ki buna rağmen tehlike tamamen ortadan kalkamayacaktır. Bu takdirde eğer sayımın iki defa gerçekleşmesi zorunlu ise o zaman durumun muhafazası da zorunlu olacaktır. Ancak Badiou metninin bağlamı içerisinde muhafazanın (*state*), devlet (*state*) olarak da kabul edileceğini görmekteyiz. Eğer muhafaza olarak *state*, devlet olarak *state* şeklinde de görülebilirse o zaman politikanın tanımı olan devleti ortadan kaldırmaya dönük tikel olanın normal olana karşı yönelmesi yanlış bir tanım olacaktır. Çünkü devletin, sayımın iki defa yapılmasının zorunluluğundan dolayı, ortadan kalkması zorunlu değildir. Ama eğer muhafaza olarak *state*, devlet olarak *state*'ten ayrı yalnızca ontolojik bir ilke ise o zaman Badiou'nun bir ontolojik ilkedan politik alana geçişini temin eden zemin nedir?²⁷ Badiou'nun politik alanda yönelmek istediği tutum (devletsizleşme eğilimi) ontolojisinin gidişatı açısından bir çıkmazla neticelenmektedir.

Aslında buradaki açmazın en temel kaynağı Badiou düşüncesine sorulacak belki de en asli sorulardan biridir. Aksiyomatik olarak yani biçimsel dilin dolayımıyla inşa edilen varlık alanından gündelik dilin imkanlarıyla teşekkül eden tarihsel-toplumsal alanın öğretisi olan olay'a geçiş nasıl mümkün olabilir? Geçişin bir meşruiyeti var mı, varsa nereden kaynaklanmaktadır?²⁸ Tezimizin konusu dahilinde bu soruyu ele almayacağız ama bu soru Badiou'nun projesinin önemli bir sorunu olarak ele alınması gereken bir problem konumundadır. Bizim bu noktada bu tartışmayı açmamızın nedeni ise Badiou'nun varlık tipolojileri üzerinden olay öğretisine geçişi gerçekleştirmesidir. Sorumuzun oluşturduğu tereddüt payını aklımızda tutarak Badiou'nun olay öğretisini ayrıntılarına inmeden ve yalnızca hakikat teorisi özelinde ele almaya geçebiliriz.

²⁷ Badiou'da *state*'in konumu tartışılan bir konu olarak yer almaktadır. Bunun için bkz. Feltham, O. (2008). *Alain Badiou: Live Theory*. Continuum. s.95, 117.

²⁸ Buna benzer bir soruşturmaya Kant *amfiboli* üzerinden Leibniz'e yönelmektedir. Kant'a göre Leibniz görüsel bilgi ile kavramsal bilginin ayrımını yapamamış ve onları birbirine karıştırarak (*amfibole*) aralarında dereceli bir farklılaşmaya gitmiştir. Halbuki bu iki bilgi türü birbirlerine hiçbir şekilde indirgenemeyecek şekilde ayrılmaktadır ve bu ayrım olmadan insan bilme faaliyetinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunun için bkz. Kant, I. (2015). *Ari Usun Eleştirisi* (A. Yardımlı, Trans.; 4 ed.). İdea Yayınevi. A260/B316-A280/B336.

3.2. Hakikat Teorisi ve Aziz Pavlus Üzerinden Din Anlayışı

3.2.1. Hakikat Teorisi: Eksiltici Ontolojinin Genişletici Ciheti

Badiou'nun kendisini çağdaş felsefi yönelimlerden ayırt ettiği en temel mesele hakikattir. Badiou yirminci yüzyıla damgasını vuran üç temel yönelim olan analitik (Anglo-Sakson), hermenötik (Almanya) ve postmodern (Fransa) geleneklerinin beraber paylaştığı tutumun bir kategori olarak hakikatin artık soruşturulamaz ve erişilemez olduğunu ve bu sebeple de hakikate dair bir felsefi söylemin geliştirilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Kendisini hakikat kategorisi söz konusu olduğunda bu üç geleneğin de karşısında konumlandığıdır ve felsefenin asli görevinin her zaman için bir hakikatin teorisinin geliştirilmesi²⁹ olduğunu söylemektedir.³⁰ Bu konuda Platon'un bütün felsefi yönelimin merkezine hakikati yerleştirmesi dolayısıyla kendisini çağdaş bir Platoncu olarak görmekte ve felsefesine, ontolojisindeki çoklunun asliliği dolayısıyla, çokluk Platonculuğu demektir. Dolayısıyla Badiou için hakikat felsefi çabanın merkezinde yer alıp gagesini teşkil etmelidir.

Badiou'nun kafasındaki en önemli problem her zaman bir durumun başka bir duruma evrilmesidir. Evrilme sürecinde daha önceden var olmayan yeni bir durum söz konusu olmaktadır. Bu durum eski durumun içerisinde bulunan boşluğun imkanları çerçevesinde türemektedir. Badiou için bu yeni durum "hakikat" ile neticelenmektedir. Hakikatin ortaya çıkışı, eski durumun bir yönü itibariyle eksiltilmesi (*subtraction*) ama esasında durumun muhafazası içerisinde işaret edilemeyen (tekil-olan) sunulması itibariyle genişlemesi

²⁹ "Felsefenin görevinin hakikat teorisinin geliştirilmesidir" cümlesini kast-ı mahsusa ile kullandım ve bununla yadsıdığım şey ise felsefenin kendisinin hakikat üretmediğidir. Hakikatin üretilmesi bilim, sanat, aşk ve politikanın alanına mahsustur-bir sonraki bölümde değineceğiz-, felsefe bu üretilen hakikatlerin ancak bir teorisini geliştirebilir. Bu süreç içerisinde felsefenin içinde yaşadığımız çağa karşı kuracağı en cüretkâr ve zorunlu ön-önerme şu olmalıdır: Söz konusu alanlar içerisinde hakikat(ler) vardır. Bkz. Badiou, A. (2015a). *Felsefe İçin Manifesto* (M. Erşen, Trans.). MonoKL. s.23-25.

³⁰ Badiou'nun hem söz konusu üç felsefi geleneğini, birbiriyle ayrışan ve örtüşen yanlarıyla birlikte, hem de kendi düşüncesini bunlara karşı konumlandırmasını anlattığı bölüm, kanaatimizce yirminci yüzyıl felsefesinin kayda değer bir panoramasını sunmaktadır. Bunun için bkz. Badiou, A. (2012). *Sonsuz Düşünce* (I. Ergüden & T. Birkan, Trans.; 2 ed.). Metis Yayınları. s.13-25.

(*addition*) olmaktadır. Dolayısıyla Badiou için hakikat teorisi itibariyle ontolojinin esas vasfının eksiltici değil genişletici olduğunu söyleyebiliriz.

Badiou'nun hakikat teorisi, olay öğretisi içerisinde karşımıza çıkarak bir kavramlar seti olan olay ve özne ikilisinin zorunlu üçüncüsü olan hakikatin serimlendiği düzlemdir. Ama bu teori kendinden bazı zorluklarla maluldür. Söz gelimi biz ontolojiden kopuş olarak olay kategorisini ancak özne dolayısıyla ve özneyi de hakikat itibariyle fark edebiliyoruz ama aynı şekilde hakikat de ancak bir olay anının çıktısı olarak karşımıza çıkmakta ve bundan dolayı bu sürece eklenene özne demektedir. Yani pedagojik açıdan şöyle bir zorluk karşındayız: Bu kavramlardan biri, diğerlerini açıklarken aslında açıklananlar dolayısıyla var olmakta bu durum bir döngü (ama fasit değil) haline bürünmektedir. Bu sebeple aslında söz konusu kavramlar seti, Badiou'nun tematik düşüncesi itibariyle birbirlerini zorunlu olarak gerektirse de biz amacımız doğrultusunda söz konusu ilk iki kavrama yalnızca kısa bir şekilde ve daha ziyade hakikat teorisinin açıklanması bağlamında yer vereceğiz.

Badiou için hakikat, varlık olmak bakımından varlığın alanı olan ontolojinin içerisinde hiçbir şekilde karşılaşamayacağımız bir şeydir. Ontolojide, durumun bilgisi ile karşılaşırız. Bilgi, böylelikle sunulan ve temsil edilen şey olmaktadır. Hakikat ile bilgiyi ayırt etmek zorundayız çünkü hakikatin durumla yani ontolojiyle kesişen bir yanı bulunmamaktadır (Badiou, 2012: 30). Hakikat varlık olmak bakımından varlık olmayan alan olan olayın içerisinde karşımıza çıkmaktadır. Olay, ontolojinin sınır-ötesi olmakta ve bir bakıma durumun (ontolojinin) istisnasıdır (Türk, 2013: 252). Hakikat, olayda ortaya çıkması dolayısıyla, yeni bir şey olarak bir oluş süreci şeklinde belirlemektedir.³¹

³¹ Badiou'nun hakikat anlayışının düşüncenin alanı içerisinde ortaya çıkan bir yargı olmadığını özellikle belirtmek gerekir. Bu itibarla hakikat, teorik alanda karşımıza çıkabilecek ve olguyu aktarabilecek bir mütakabiliyet olarak görülemez. Badiou'nun bu anlayışı Heidegger'den tevarüs ettiğini görmekteyiz. Gerçekten Heidegger de hakikat-olanın (*Alm. wahre*), doğru-olandan (*Richtige*) ayırt edilmesi gerektiğini ve doğru olanın, irdelenmekte olanda her zaman için karşımızda duranı saptadığını ama hakikatin irdelenmekte olanda gizlenmiş bulunanı açığa çıkaran bir süreç olduğunu düşünür ve hakikat için esas karşılığın Yunanca örtüsünü kaldırma, gizinden arındırma anlamlarına gelen *a-letheia* olacağını söyler. Bunun için bkz. Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (D. Özlem, Trans.). Paradigma Yayıncılık. s.46-52. Ancak Badiou, Heidegger'in hakikati doğru-olana indirgenmemesini doğru bulurken, hakikatin örtü-açma şeklindeki kavrayışının melankolik ve kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Hakikat bunun aksine aksiyomatik bir tarzda, çok daha reel düzlemde yani tarihsel-toplumsal düzlemde karşımıza çıkan ve bizi dönüştüren bir süreçtir.

Bu oluşun gerçekleşmesi için durumun düzeninden bir kopuşun gerçekleşmesi lazım. Bu kopuş öngörülemez, hesaplanamaz olandır. Badiou için bu ancak olay (*event*) olabilir (Badiou, 2012: 30). Olay'ın en temel niteliği, *karar-verilemezliğidir (undecidable)*. Gödel evreninde doğru olan, biçimsel dizgede ispatı verilebilir olan iken; yanlış olan ise ispatı verilemez olandır. Durumun içerisine dikilmiş (*suture*) ve kendisi doğru ya da yanlış olarak ifade edilemeyen karar verilemez önermeler vardır. Karar verilemez önerme, durumun boşluğunda yer alır. Burada herhangi bir karar vermeyi gerektirecek bir öngörü ya da hesap-kitap söz konusu olmadığı için karar, saf karar olarak olayın gerçekleştiğinin beyan edilmesi şeklinde belirir. Karar-verilemez olan olaya birisinin karar kılması gerekir. Bu saf karar ancak bir *öznenin* edimi olabilir (Badiou, 2012: 31). Öznenin olayla olan ilişkisi sadakat (*fidelity*) formundadır çünkü olay, öznenin kuşatabileceği bir şey olamayacak, özne yalnızca olaya sadık kalacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz Badiou'nun kavram setindeki döngünün küçük bir versiyonu burada da karşımıza çıkmaktadır. Olay olmaksızın herhangi bir öznenin bahsetmek mümkün değil ama aynı zamanda olay ancak bir özne ona işaret edip sadakat gösterirse gerçeklik kazanır. Olay ve özne karşılıklı olarak birbirlerini varsaymakta ve var kılmaktadır.

Öznenin olaya karar vermesi, birbirlerinden hiçbir surette tefrik edilemeyen seçeneklerden birinin seçilmesi suretiyle gerçekleşmektedir. Bu itibarla özne bu edimi *ayırt edilemez (indiscernible)* olanlara yönelerek gerçekleştirir. Ayırt edilemez olana yönelme öznenin zuhurudur. Öznenin karar-verilemez olan olaya yönelişiyle durumu aşan bir çoklu/alt küme, oluşum sürecine girer. Esasında böyle bir küme doğal olarak sonsuzdur ve tekil olması hasebiyle kendisine hiçbir yüklem yüklenemeyecektir. Bu küme, *türeyimsel küme (generic set)* olmaktadır ve hakikatin kendisi olmaktadır. Türeyimsel olan küme hiçbir zaman tam anlamıyla bütünselleştirilemeyecektir (Badiou, 2012: 32).

Hakikatin türeyimsel küme olmasının tam olarak ne olduğunu ve bundan ne anlaşılması gerektiğinin bilinmesi Badiou'nun projesinin önemli bir niteliğini ortaya koyacaktır. Badiou için varlığın çoklu olması gerektiğini dile getirmiştik. Ama burada bir sorun belirlemektedir. Eğer varlık Bir değil de çokluk ise böyle bir durumda hakikatten bahsedebilir miyiz? Zaten Nietzsche sonrası felsefe tarihi, temel gayesi olarak Platonculuğu iptal etmekle, varlığın çoklu olduğunu ve böylelikle bir hakikatin varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını söylemekle kendisinden önceki felsefe tarihinden net bir şekilde ayrılmaktadır. O zaman Badiou açısından hem varlığın çokluğu hem de hakikatin varlığı aynı anda savunulabilir olmalıdır. Peki bu nasıl mümkün olmuştur? Tabii ki de Badiou'nun her şeyin kendisine dayandığı ve bu itibarla mutlak bir hakikat anlayışına sahip olması beklenemez. Badiou, ontolojisi ile tutarlı bir şekilde her

hakikatin var olması itibariyle, tekil bir usûl olan olayın çoklu-sonucu olduğunu ve bunun da durumdan bir kopuş gerçekleştirdiğini belirtir. İşte Badiou için çoklu olan bu hakikat ancak kendisi durumda anlaşılamayan, sayılamayan ancak buna rağmen durumdan türetilip durumu dönüştürmeye zorlayan bir çoklu olabilir. Badiou bu hakikate Cohen'den hareketle türeyimsel çoklu demektedir (Badiou, 2015a: 106). Varlığın çoklu olması Badiou'nun ontolojik olarak çağına bağlılığını temin ederken türeyimsel çoklu olarak hakikatin kabul edilmesi ise Badiou'yu ontolojik olarak kendi çağından ayırır. Çünkü Badiou'nun da isabetli bir şekilde tespit ettiği üzere çağımız herhangi bir hakikatin olanağının reddine dayanmaktadır. Badiou bu anlatıya ancak Platon'a geri dönmekle karşı çıkılabileceğini söylemektedir. Çünkü biz Platon'da hakikatin merkezi kategori olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla yukarıda dile getirdiğimiz Badiou'nun projesinin çokluk Platonculuğu olduğu türeyimsel küme olarak hakikat fikrinden kaynaklanmaktadır. Burada üzerinde önemle durulması gereken noktalardan bir tanesi, Badioucu hakikatin, bir önermenin veya tümcenin doğruluğu ya da dilsel tümce ile olgular arasındaki deneysel bir mütakabiliyet olmadığıdır. (Badiou, 2005: 41) Badiou, kendi hakikat anlayışını analitik felsefenin söz konusu kategorilerden kesin çizgilerle ayırtmaktadır: Hakikat, tarihsel bir sürecin adı olarak, daima belirli bir alanın (politika, bilim, sanat, aşk) içinden çıkmaktadır. Dolayısıyla aslında Badiou için hakikat derken anlaşılması gereken her zaman için "hakikatler"dir.

Hakikat var olduğu anda problem, hakikatin durumu nasıl dönüştüreceği ve kendisinden sonra izini nasıl ve ne oranda görünür kılacağıdır. Yani hakikat bir sonuç olarak neleri gerçekleştirecek? Bu şekilde özne üzerinden, türeyimsel olan hakikatin bilgi alanını düzenlemesi ve yeni bilgileri ortaya çıkarması *zorlamadır (forcing)*. Bu zorlama, türeyimsel olan hakikatin kudretini belirler. Kayda değer soru, bu kudretin sınırının nereye dayandığıdır. Acaba bu kudret bilgi alanının tamamını düzenleyebilir mi? Özne, hakikatin teşekkül ettiği bütün unsurları bilgi haline getirip onları adlandırabilir ve durumu hakikat cihetinden bütünüyle dönüşmeye zorlayabilir mi? Badiou'ya göre her zaman için durumda bu kudrete direnen bir nokta yer almaktadır. Bu nokta da durumun *adlandırılmayanıdır* (Badiou, 2012: 33). Adlandırılmayan hakikatin gücünün sınırını işaret eder.³² Türeyimsel olan hakikat hiçbir

³² Badiou'nun etik anlayışı bu noktadan beslenmektedir. Badiou'ya göre etik, hakikat sürecinin bir sonucu olarak adlandırılabilenin/sayılabilenin ve bunun karşısında bu adlandırmaya direnenin teşrih edilmesidir. Bu çerçeveden bakıldığında kötülük, her şartta hakikatin adlandırmayı zorlamasını, adlandırılmayana da teşmil ederek onu da adlandırma arzusundan doğar. Kötülük, her şeyi söyleme iddiasında olarak kümenin alanını bütünlüğüne tüketme

zaman için bütün alanı dönüştürebilecek bir potansiyele sahip olamaz. Hakikat daima yerel bir niteliğe sahiptir.

Bu manzaraya baktığımızda biz Badiou'nun hakikat teorisini şu kategoriler üzerinden ele alıyoruz: *Karar-verilemez* olaya yönelen *ayırdedilemez* öznenin bu yönelişi sürecinde ortaya çıkan *türeyimsel küme* olarak hakikat, kendi kudreti ölçüsünde bilgi alanını dönüştürmeye *zorlar* ama her zaman için bu zorlamaya dayanan bir *adlandırılmayan* noktası hakikati bütüncül olandan beri kılıp yerleştirir.

Nihayetinde hakikat, tarihsel-toplumsal alanının tini olan olay alanında gerçekleşmektedir. Olay, mevcut olmasına rağmen temsil edilemeyen tekil çokluların alanıdır. Bu sebeple tekillik, tarihselliğin kurucu unsuru olmaktadır (Badiou, 2007: 185). Hakikat bu tekil çoklu alanının türeyimsel bir sonucu olduğuna göre, hakikat de tarihsel olmak zorundadır. Ancak burada vurgulanması gereken bir husus karşımıza çıkmaktadır. Hakikatin tarihsel olması onun göreceli olduğu anlamına mı gelmektedir? Badiou'da hakikatin olaya bağımlı olması yani olay-görelisi olması bu anlamı çağrıştırmaktadır. Ama buna karşın göreliliği eğer yalnızca bir kanaat-beyanı olarak alırsak Badiou'nun hakikatinin göreceli olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü hakikat en temelde aksiyomatik bir başlangıca sahiptir: "*Hakikatler vardır.*" Bu başlangıç, hakikati, kanaatler çokluğu dünyasından kesin olarak ayırtmaktadır. Ayrıca muayyen bir öznenin olaya sadakatiyle meydana çıkan hakikat, durumu kendi kudreti ölçüsünde dönüştürebilmeye zorlarken bunun kanaati aşan "kesin bir nokta" olduğu apaçıktır. Bu sebeple hakikat tekil olan olaya bağlı olmasıyla tarihsel bir karaktere haiz ama bununla beraber göreceli olmayan bir niteliktedir.

Bir önceki alt bölümde felsefenin görevinin bir hakikat teorisinin geliştirilmesi olduğunu söylemiştik. Badiou'nun felsefe anlayışı açısından bu noktanın aydınlatılması gerekir. Badiou'ya göre felsefe, genelde zannedildiğinin aksine, hiçbir surette hakikatleri yaratmaya muktedir bir yapıya sahip değildir. Felsefe başka alanlarda üretilen hakikatlerin birlikte mümkün olabileceği bir çerçeveyi tesis edip onların ancak bir teorisini geliştirebilir. Ancak buradan bütün hakikatlerin tek bir potada eritilip bir tür meta-hakikatin açığa çıkarılacağı zannedilmemeli. Çünkü Badiou bütün hakikatleri aşan bir mutlak hakikat (*The Truth*) olabileceği fikrini kökten reddeder: Bütün hakikatler müstakil olarak olay-görelidir.

çabasıdır. Bkz.Badiou, A. (2016). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (T. Birkan, Trans.; 4 ed.). Metis Yayınları. s.64-89.

Dolayısıyla felsefenin işi bütün hakikatler görebilmek ve onların beraber olabilmelerini nazari hale getirmektir. Ancak bu durum felsefeyi alelade bir yere yerleştirmeyi gerektirmez. Tam aksine felsefe hakikatlerle olan ilişkisi bağlamında çağın cüret edilemeyen vazifesini üstlenmektedir. Bu vazife felsefenin hakikatlerle ilişkisi bağlamında kurduğu ilk ve asli önermedir: “*Kanıtlanabilir oldukları her düzende hakikatler vardır.*” Hakikatlerin var olduğunun beyanı hakikatlerin üretildiği alandan verilemez ancak bu alanların dışında olan felsefeden hareketle verilebilir. Felsefe, çağımızın her yere hükümlen olan kanaatler çokluğu karşısında bir hakikatin var olduğunu beyan ederek bizi kanaatlerin dehlizinde kaybolmaktan kurtarıcı bir role sahip olmaktadır. Bu sebeple Badiou felsefenin sonunun ilan edilmesinin herhangi bir anlamının olmadığını, her ne kadar bazı problemleri barındırsa da felsefe sona ermemiş tam aksine ortadan kaldırılan hakikat kategorisini sahip olduğu yere yerleştirmek gibi asli bir görevle hala daha varlığını sürdürmektedir (Badiou, 2012: 23-25).

Ancak Badiou, felsefenin var olabilmesi ve yukarıdaki önermeyi kurabilmesi için belirli koşullarının olması gerektiğini söylemektedir. Bu koşullar felsefenin açığa çıkışının zemini konumundadırlar. Badiou’ya göre bu koşullar dört tane olmalıdır: *i)* matematik özelinde bilim, *ii)* şiir özelinde sanat, *iii)* politika ve *iv)* aşk. Bu koşulların herhangi biri ya da herhangi birisinin eksikliği değil, ancak birlikte olmaları itibarıyla bu dört koşul, felsefenin çıkış anını işaretler.³³

Felsefenin koşulları aynı zamanda hakikatin ortaya çıkacağı alanları da belirtmektedir. Dolayısıyla bu koşullar, hakikatin yordamları (*truth procedures*) olarak türeyimsel hakikatin çıkışının mümkün olduğu alanlardır. Bir hakikat ancak bu alanlarda var olabilir.

Hakikatin ortaya çıktığı bu yordamları kısaca ele alalım.

³³ Badiou, felsefenin neden antik Yunanda çıktığını da bu koşullar ve bunların bir arada var olmaları üzerinden okumaktadır. Çünkü Yunan dışındaki diğer toplumlarda da söz konusu koşulların herhangi birisini veya ikisini görebiliriz. Ancak ilk defa Yunanlılarla birlikte biz, kökenlere dair ifadeyi mitik karakterden ziyade *mathemeye* dayalı logos üzerinden matematiksel kesinlikle aktarıldığını, kentin açık ve ihtilafli yapısının ortaya çıktığını ve (Sokrates üzerinden) tutkunun kamusal sahneye çıkarıldığını görmekteyiz. Bu koşullar felsefenin imkanır. Ayrıca Badiou’ya göre bu koşulları mükemmelen kendisinde barındıran da Platon’dan başkası değildir. Bkz. (Badiou, 2015; s.23)

3.2.2. Hakikat Yordamları

Matematikte Cantor'un küme kuramını icat etmesi ve dolayısıyla sonsuzluğu düşünceye hakkında konuşulabilir olarak sunması matematiksel olarak bir olay anını imlemektedir. Cantor'un icadı, var olanları herhangi bir yüklemi itibariyle değil yalnızca bir kümenin elemanı olarak, saf sunma şeklinde bize sunarken, bu icat artık ontolojinin kayıtsız kalamayacağı bir husus olmuştur. Varlık olmak bakımından varlığın bilimi olan ontolojinin, Cantor'un küme kuramını kendi formu olarak almak zorundadır. Aynı şekilde yine Cantor tarafından süre varsayımı üzerinden sonsuzluğun düşünceye konu edilmesi ve farklı sonsuzlukların olabileceğinin ispatı artık matematiğin/bilimin sonsuzu yalnızca bilinemeyecek ve böylelikle üzerine konuşulamayacak olmasını ortadan kaldırmaktadır. Ya da başka bir şekilde Paul Cohen'in varolan muhtelif matematiksel problemleri çözmek adına yaptığı girişimlerden hareketle icat ettiği türeyimsel küme, ontoloji alanının eksiltici doğasının hakikat üzerinden genişleyerek olay alanına açılmasına temin etmesi itibariyle başka bir hakikat anına işaret etmektedir. Ama Badiou bilim alanında hakikatin yalnızca matematik alanına has olduğunu düşünmüyor. Ona göre Galileo'nun matematiksel fiziği icat etmesiyle birlikte artık fizik klasik teleolojik çerçeveye bağlı kalamayacak kadar radikal bir dönüşüme uğrayarak yeni bir çağın kapısını sonsuza kadar aralamıştır. Onun için Galileo bilim alanındaki hakikatin bir diğer öznesi olarak karşımızda belirlemektedir. Yalnız burada kafa karışıklığını gidermek adına, ele aldığımız örnekler itibariyle meseleyi aydınlatmak gerekir. Cantor'un küme kuramını, Cohen'in türeyimsel kümeyi icat etmesi ya da Galileo'nun matematiksel fiziği yaratması oldukları haliyle hakikat değildir bunlar yalnızca birer olaydır. Hakikat, bu olaylara işaret edilip bunların mevcut durumla olan dönüştürücü ilişki sürecinin tamamını adı olmaktadır. Dolayısıyla hakikat ancak bir öznenin varlığı dolayısıyla mümkün olmaktadır.

Sanat alanında Badiou, Hölderlin, Trakl, Pessoa, Mallarme gibi şairlerin ama özellikle de Paul Celan'ın şiirlerinin bir olay olarak zuhur ettiğini dile getirmektedir. Bu şiirler Heidegger, Derrida, Gadamer gibi filozofların düşündüğü üzere felsefenin şiire yönelmesi ve esas tefekkürün orada olması hatta varlığın kendisini şiirde açtığı şeklinde bir olay değildir. Söz konusu filozoflar şiiri bu şekilde idrak ettiklerinden dolayı felsefeyi şiire angaje etmeyi, Badiou'nun tabiriyle dikişlenmeyi bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Buna göre artık felsefe, şiirin meskeninde barınmalıdır. Badiou ise bu şairler ve şiirleri konusunda çağdaşı olabilecek filozoflardan çok farklı düşünmektedir. Badiou'ya göre şiirde Celan olayı üzerinden karşımıza beliren hakikat, "*şiirin kendi kendine yetmediği, dikişin yükünden kurtarılmayı talep ettiği ve*

şiiirin ezici otoritesinden kurtarılmış bir felsefe için umut besleyen bir itiraftır.” (Badiou, 2015a: 82) Dolayısıyla Badiou Celan’da (ve tabii ki diğer büyük şairlerde de) esas olarak ortaya çıkan hakikatin, felsefenin herhangi bir şekilde şiiire dikişlenmesi değil aksine bu dikişlenmeyi (gerçekten bir dikişlenme var) yırtacak bir arzudur. Şiiirler, bize çağın anlamsızlığının artık tek başına şiiir tarafından aşılamayacağını bunun için anlamı (hakikati) üstlenen bir felsefenin muhakkak olarak şiiirin bu yükünün sırtlanması gerektiğini söylemektedir.

Politika alanında Badiou, 1789 Devrimi’nin Fransa’nın mevcut durumunda izah edilemeyecek bir olay olduğunu söylemektedir. Bu olay, olaya katılan öznelere yoluyla, politik alanda artık insanlığın vazgeçemeyeceği bir politik icadın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu icat toplumsal-politik alanı tanzim eden vatandaşlık kavramıdır. Vatandaşlık kavramıyla birlikte artık politik alanda bireylerin devlet karşısında, öncesinde olduğu gibi yalnızca birer tebaa olmadığını aksine ‘devlet’e karşı konumlanma kudretine sahip olabilecek şekilde düzenlenmiş “haklara sahip” bireyler olduğu görünmektedir. Bu sürecin kendisi 1789 olayının hakikati olarak politik alanı kökten değişime uğratmıştır. Aynı şekilde Badiou’ya göre 1968 Mayıs olayları da özellikle Marksist politika açısından önemli bir eşiği temsil etmektedir. Bir olay olarak 1968 Mayıs’ı, Marksizmin proleterya ile burjuvazi arasındaki ayrımında görülemeyen olan “öğrencilerin” artık yer edindiği bir olaydır. Bu olay ile birlikte mevcut sistemin karşısına konumlanan proleterya ile yeni bir küme olan öğrenci arasında sıkı bir şekilde bağlar tesis edilerek mevcuda yönelik siyasi cephe yeniden düzenlenmiştir. Artık bu cephe, olay sonrası kazandığı yeni düzenleniş olmaksızın temsil edilemez. Badiou aynı zamanda Lenin’in gerçekleştirdiği 1917 Sovyet devrimi, Mao’nun gerçekleştirdiği Çin Kültür Devrimini, benzer açıdan izah etmektedir. Tabii ki de bunları tamamen homojen bir şekilde aynılaştırıp hepsinin sadık olmayı gerektirecek şekilde sürdürdüğünü iddia etmemektedir. Aksine özellikle Sovyet devriminin daha sonra bir trajedi ile sonuçlandığını vurgulayarak bir hakikat siyasetinin bu olguyu mutlak surette göz önünde bulundurması gerektiğini düşünmektedir. Badiou aslında politikayı maddi alandaki karşılıklar, gerçekleşen karmaşalar üzerinde ele almayı reddederek tamamen düşünsel bir alana taşımaktadır (Bensaïd, 2004: 98).

Aşkta gerçekleşen olay tam anlamıyla ikinin icadını mümkün kılan bir (ani) karşılaşmadır. Bu karşılaşma farklı bireylerin birbirlerini tek bir bütün olarak düşünmekten ziyade, Bir’in hükümlerinin yarılarak İki’nin düşünme imkânını ortaya çıkarır. Aniden gerçekleşen bir karşılaşma olayından kaynaklanan aşk, İki’nin Bir’in yasası üzerinde ortadan kaldırılamayan bir fazlalık oluşturarak yeni bir deneyimin kapısını aralar. Badiou için aşk, cinsiyet farklılığına dair bir hakikati türeyimsel bir çoklu olarak meydana getirir (Badiou,

2015a: 79). Aşk alanında hakikat, karşılaşma olayına sadakatle karşılaşma öncesinde kestirilemeyen ve karşılaşma sonrasının miladı olacak bir süreç olarak İki'nin varlığının garantörüdür.

Badiou'nun söz konusu yordamların hakikat sürecinin öznelere, kendileri de tarihsel aktörleri olarak, aslında tam anlamıyla geçmişi olmayanlardır. Ancak olaya sadakat göstererek özneleşme sürecine girebilmiş ve varlığa gelebilmişlerdir. Bütün alanlarda özneleşme benzer şekilde sürerken bilim, sanat ve politika alanında özne olarak ortaya çıkacak olanlar hiç şüphesiz tamamıyla istisnai olanlardır (Cantor, Galileo, Celan, Robespierre, Lenin) ama aşk alanında özne herhangi bir kimse de olabilir. Aşk olayında kendisini karşılaşma olayının riskine açık tutup bu olaya sadakatle bağlanması neticesinde 'her' birey özne olarak varlığa gelebilir.

Tüm bu alanlarda ortaya çıkan hakikatler söz konusu olduğunda akla gelebilecek ilk soru olayın mucizevi niteliğinin mahiyetidir. Politika alanından örnek vermek gerekirse, denebilir ki devrim öncesi Fransa'nın içinde bulunduğu koşullar şu veya bu şekilde devrimi çağırabileceği nitelikte olabilir. Dolayısıyla devrim, Badiou'nun işaret ettiği üzere durumun içerisinde öngörülemez bir olay karakterine sahip değildir. Zizek'in de isabetle işaret ettiği üzere devrim öncesindeki Fransa'nın durumuna dair istenildiği kadar bilgiye sahip olunsun, bunların hiçbirisi gerçekleşen olayı durumun içerisinden açıklamamızı mümkün kılmamaktadır (Zizek, 2012: 156). Çünkü böyle olsa devrim gibi ortaya çıkan her olayın durumun muhafazası tarafından kontrol altına alınıp sayılması gerekirdi. Politik bir dille söylemek gerekirse, olay ortaya çıkmadan devlet tarafından her türlü bastırma mekanizmasının devreye girmesi gerekirdi. Ama dediğimiz gibi durum içerisinde öngörülemediği için durum ile olay ancak 'karşılaşma' halinde olabilir. Aynı durum diğer alanlarda gerçekleşen olaylar için de söz konusudur. Bize göre olayın hesap edilemezliği Badiou'nun tarihsel-toplumsal alana dair yaptığı en incelikli ve sarıh kategori olarak sağlam bir yere sahiptir.

Dikkat edilirse her bir hakikat yordamında ortaya çıkan türeyimsel hakikat, bir diğerine indirgenecek ya da hepsinin bir anlam bütünlüğü içinde tek bir hakikate dönüşecek yapıda olmadığını görmekteyiz. Her bir hakikat bağlı olduğu olay itibarıyla ancak ortaya çıktığı alanın dinamiği açısından hakikat değeri almaktadır. Bu dört alanda farklı olaylara bağlı olarak gerçekleşen hakikatleri bir araya topladığımızda karşımızda tek bir hakikatten bahsetmemizi temin edecek bir bir'likten bahsetmek mümkün değildir. Bu hakikatler olsa olsa içinden çıktıkları durumun tekil bir hadisesi olarak durumun istisnası olma noktasında bir araya gelebilirler ki bu da zaten Badioucu hakikat teorisinin merkezi fikrini teşkil etmektedir.

Dolayısıyla bu hakikatlere baktığımızda- daha önce farklı bir bağlamda dile getirdiğimiz üzere söyleyebileceğimiz tek şey şudur: “*farklı olaylara bağlı olarak hakikatler vardır.*”

Badiou bu hakikat yordamları bahsi söz konusu olduğunda esas felaketin felsefenin bu yordamlardan herhangi birine dikişlenmesi olduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle felaket, felsefeyi mümkün kılan dört türeyimsel koşuldan herhangi birisine felsefenin eklemlenmesi ve eklemlenme dolayısıyla diğer alanların hakikat üretme kapasitelerinin felsefeye görmezden gelinmesidir. Marksizm özelinde felsefenin politik olana dikişlendiğini ve bununla diğer alanların olaysal niteliklerinin gözden yitirildiğini görmekteyiz. Bilim söz konusu olduğunda pozitivizmle başlayan ve günümüzde silik olarak Anglo-Sakson dünyasında hala devam eden olguda, felsefenin ancak bilimin hizmetkârı olarak onun dümen suyunda hareket ettiğini görmekteyiz. Ancak Badiou hem Marksizm örneğinin hem de pozitivist bilim örneğinin köhneleşmiş ve artık yalnızca belli kurumlarda hüküm sürdüğünü söylemektedir. Felsefenin günümüzde dikişlenmiş olduğu esas alan Heidegger örneği üzerinden şiir alanıdır ve bu dikiş sorgulanmanın da ötesinde esas yol olarak görülmeye devam etmektedir (Badiou, 2015a: 61). Dolayısıyla felsefenin günümüzdeki başlıca görevi dikiş-kesme işlemini bilhassa şiirle olan bağlılığına uygulamaktır.

Badiou’da hakikatin olay-ertesini olduğu görülmektedir. Hakikatin mümkün olduğu olayların mahiyeti Badiou düşüncesinin anlaşılması en güç noktalarından birisini teşkil etmektedir. Aktarıldığı üzere olay, mevcut durumun içerisinde izah edilemeyen, hesap edilemeyen, öngörülemeyen bir andır. Böylelikle aslında olayın herhangi bir “rasyonel” arka planının olduğundan da söz edilemez. Halbuki günümüz dünyasında hem doğa bilimleri alanında hem de sosyal bilimler alanında büyük oranda yapılagelen esasında bu tarz olayların olmadığını, aksine bunların meydana geleceği, mevcut durumun yapısal ve konjonktürel analizinden hareketle kestirilebildiğini söylemektedir. Tarihin devrimlerle değil evrimlerle açıklanma çabası olarak da okunabilir bu durum. Her ne kadar Badiou’nun verdiği örneklerden hareketle olayın olabileceğinin kestirileceği çıkarsanabilse de esasında bunun böyle olamayacağını eğer bu çıkarsama yapılabılırsa bunun durumun muhafazası tarafından sayılabileceğini ve kontrol altına alınabileceğini dile getirmiştik. O zaman karşımızda karar-verilemezliğiyle duran ve yalnızca vuku bulduğunu söyleyebildiğimiz bir “olay” fikri söz konusudur.

Bize göre Badiou’nun açıkladığı tarzda, durumun içerisinde görülemeyen olarak bir olay düşüncesi savunulabilir ve esasında tarih büyük oranda bu olayların belirleyiciliği ile muayyen bir yöne doğru evrimlenmektedir. Peki bu olay tam olarak nasıl anlaşılabilir? Bensaïd,

Badiou'nun olayı teolojik mucizeyle özdeşleştirdiğini düşünmektedir (Bensaïd, 2004: s.98). Mucize bilindiği üzere nedenler zinciri içerisinde yerleştiremeyen ve bu sebeple de insanı 'aciz' bırakan şeydir ki bu Tanrı ve Tanrısal müdahalenin bir göstergesi olarak sıklıkla kelam/teoloji literatüründe tartışılmaktadır. Yani mucize de esasında meydana geldiği koşullar tarafından kapsanamayan ve böylelikle ancak varlığı işaret edilmesi suretiyle söz konusu olabilmektedir. Bensaïd'in Badiou'yu eleştirerek söylediği olayın mucizeleştirilmesi bizim açımızdan olayın mahiyetini aktaran ve Badiou'nun olay öğretisini de en iyi açıklayan örneklem olarak durmaktadır. Bu konuda çağdaş filozoflardan Critchley ve Zizek de Badiou'yu benzer şekilde eleştiriye konu edinmişlerdir. Critchley, *Sonsuz Talep* kitabında, mucizeyle irtibatlı bir şekilde, Badiou'nun hakikat-olaylarının alanı olarak saydığı bilim, sanat, politika ve aşk yordamları arasına dinin de dahil edilmesi gerektiğini, bunun aslında fark edilmesinin zor olmadığını bu fark edilmeyi engelleyen de Badiou'nun dinsel olana karşı dogmatik tavrı olduğunu söylemektedir (Critchley, 2012: 58). Çok ilginç olan husus ise Critchley mezkur metinde, Badiou'nun özne ve olay öğretisi hakkında-tezimizin muhtevasını doğrudan ilgilendirmeyen- da kimi eleştirilerde bulunmuştur. Badiou ise bu kitaba cevaben verdiği bir bildiriye Critchley'nin özne ve olay ile ilgili eleştirilerini cevaplarken dinin de beşinci bir yordam olarak dahil edilmesine dair sessiz kalmıştır.³⁴ Zizek de *Gıdıklanan Özne-Politik Ontolojinin Yok Merkezi* adlı önemli kitabında Badiou'nun olay öğretisinin en temelde din ile açıklanabileceğini dile getirmekte ama buna rağmen dinin yordamlardan biri olarak kabul edilmemesinin anlaşılmadığını söylemektedir. Hatta Zizek, diğer hakikat-olaylarının gerçekleştiği alanların olay olma vasfının anlaşılmasının zor olduğunu kabul edilebileceğini- bu zorluğa rağmen bunlar yine de olaydır- fakat genel olarak dinin hassaten de Hristiyanlığın hakikat-olayının en sofistike örneği olduğunu söylemektedir (Zizek, 2012: 170). Hatta Zizek, daha da ileri giderek Badiou'nun Pascal ve Malebranche'den sonra yaşayan en büyük Fransız Katoligi olarak kabul edilebileceğini söyler (a.g.e: 171).

Hem Critchley'nin hem de Zizek'in dinin bir hakikat yordamı olarak kabul edilmemesine yönelik eleştirilerin Badiou açısından nasıl bir anlamı olabilir?

Zizek'in mezkur eserinin yayınlanmasıyla birlikte hem Badiou'nun dine dair olan anlayışına hem de Aziz Pavlus üzerine olan çalışmasına yönelik kendisiyle yapılan röportajda,

³⁴ Badiou'nun söz konusu bildiri metni bir dergide makale olarak yayınlanmıştır. Makale için bkz. Badiou, A. (2009). *On Simon Critchley's Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. *Critical Horizon*, 10(2), 154-162.

Badiou, dinin kesinlikle beşinci bir hakikat yordamı olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Badiou'ya göre Pavlus üzerinden din fenomeni, yalnızca biçimsel bir hakikat taslağı sunabilir. (Badiou, 2005: 40)

Aslında Zizek'in de isabetli bir şekilde dile getirdiği üzere Badioucu olay öğretisi dinsel çağrışımları gerçekten de oldukça yüklü bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi herhangi bir olay zuhur ettikten sonra olaya işaret eden özne, olayla yalnızca sadakat ilişkisi kurar çünkü olayı kuşatmadığı için olaya dair rasyonel gerekçelendirmeleri olay anında sunamaz. Aynı zamanda söz konusu özne olaya işaret ettiği için meydana gelenin olay olduğunu ve aynı şekilde olay dolayısıyla özne olduğunu yukarıda dile getirmiştik. Nihayetinde öznenin olaya sadakat süreci olarak beliren türeyimsel çokluk olarak hakikatin mevcut durumu dönüştürmeye zorladığını dile getirmiştik. Aynı anlatımı pekâlâ dini olan üzerinden de izah edebiliriz. Dinin ortaya çıkışı olarak herhangi bir kişiye bir vahiy gelmesini bir olay olarak kabul edebiliriz.³⁵ Çünkü bu vahyin ortaya çıkışını söz konusu kişinin içinde yaşadığı hiçbir olguyla izah edemeyiz. Vahiy olmuştur. Tek önerme budur. Beraberinde vahyin indiği kişi olaya sadakat gösterecek yani gerçekleşene iman edecek ve bununla peygamberleşecek (özneleşecek). Yukarıdaki döngü burada da geçerli olabilir, peygamber/özne olmadan olayın gerçekleşmesi ve olay olmadan kişinin peygamberleşmesi/özneleşmesi mümkün değildir. Akabinde bu sadakat süreci olarak hakikat mevcut durumu bir dönüşüm süreci içerisine yerleştirerek durumu dönüştürmeye zorlar. Bu mukayesede tabii ki de ayrıntılarda küçük farklılıklar söz konusu olabilir. Örneğin Badioucu hakikatler tarihseldir ama herhangi bir dinin kendi hakikatini tarihsel olarak görebileceği iddia edilemez. Ancak yine de manzaranın genel olarak bu şekilde olabileceğini söyleyebiliriz. Peki acaba bu tabloya ve eleştirilere rağmen Badiou niçin dini bir hakikat-olayı olarak beşinci koşul olarak kabul etmemiştir. Bunun bir sebebi olarak Badiou'nun radikal seküler projesine dogmatik düzeyde bağlılığı gösterilebilir. Belki de Badiou dinin bir hakikat yordamı olarak kabul edilmesinin kendi teorisi açısından ciddi bir risk barındırmayacağını düşünmektedir ki Critchley'e cevap vermemesi bu yönde okunabilir. Din, aynı diğer hakikat yordamları gibi beşinci bir koşul olarak dizgeye dahil edilebilir.

Ama bizim açımızdan Badiou'nun din fenomenine yönelik olarak eleştirilmesi daha önce dile getirdiğimiz kendi projesinin asli eksiğiyle yakından ilişkilidir. Yukarıda Badiou'nun bir-sayanın zeminine yönelik araştırmayı yapmayarak ontolojisinin ciddi bir eksiklikle malul

³⁵ Kolaylıkla anlaşılacağı üzere bizim 'din'den kastımız vahiy süreci ile şekillenen ve ibrahimi dinler denen üç büyük dindir: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam.

biraktığını dile getirmiştik. Devamında bir canlı olması dolayısıyla bir-sayanın sahip olduğu içsel birliğin olarak bir-saydığı şeylerden gelmeyen bir kendinelik olduğunu vurgulamıştık. Bu soruşturma, Badiou'nun tutarsız çokluk olarak tamamen homojen bir şekilde dile getirdiği alanın öyle olmadığını bize göstermişti. Çünkü muayyen bir kendinelik ile bir-leştiren bir-sayan diğerlerinden farklı olarak bir birliğe sahip olmaktadır. İşte Badiou'da dinin bir problem olarak ortaya çıkmasının sebebi buradan neşet etmektedir. Din fenomeni tarihsel düzlemde sürekli olarak meydana gelen değişimlere direnen bir kendinelik fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü vahye dayalı dinlerin temel iddiası kendi söylemlerinin tarih-üstü bir niteliğinin olduğudur. Dolayısıyla Badiou'nun dini beşinci bir hakikat yordamı olarak kabul etmesi, kendi dizgesi açısından kendinelik tartışmalarına kapı aralayacağından kabul edilemezdir. Ama bizim açıımızdan ise Badiou ontolojisinin kapı dışarı ettiği bir-sayanın zemininin incelenmesi dini, bu zeminden hareketle farklı bir şekilde ele alma imkanını vermektedir. Bu bahsi Badiou'nun Pavlus anlatısının sonundan biraz daha detaylı olarak ele alıyoruz.

Esasında Badiou bu tartışmaların tamamen farkında ve ayırdında olarak düşüncesini şekillendirmiştir. Dini tecrübenin olay öğretisi için taşıdığı dinamiği kabul etmektedir. Hatta *Varlık ve Olay* adlı eserinde şu cümleyi bile kurmuştur: “*Olay öğretisinin bütün parametreleri Hristiyanlıkta düzenlenmiştir.*” (Badiou, 2007: 212). Hristiyanlık tecrübesini özellikle Aziz Pavlus üzerinden çözümlenmekte ve böylelikle hakikat teorisinin bir taslağını çıkartmaktadır. Görülecektir ki Aziz Pavlus üzerinden bir hakikat-olayının evrensel karakterinin özneye nasıl mümkün olduğu ortaya çıkacaktır.

3.2.3. Olay ve Evrenselcilik: Aziz Pavlus

Son dönemlerde Batı'da Aziz Pavlus üzerine yeni okumaların sayısı ciddi oranda artmıştır. Bunlar arasında Giorgio Agamben, Jacob Taubes, John D. Caputo gibi önemli filozofların metinleri yer almaktadır.³⁶ Critchley, Pavlus üzerine bu yönelimin klasik bir “dine dönüş” olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Aksine söz konusu olan günümüz

³⁶ Söz konusu metinler için bkz. Agamben, G. (2005). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (P. Dailey, Trans.). Stanford University Press. , Taubes, J. (2004). *The Political Theology of Paul* (D. Hollander, Trans.). Stanford University Press. , Caputo, J. D., & Alcott, L. M. (Eds.). (2009). *St. Paul Among the Philosophers*. Indiana University Press.

dünyasının aşırı tikelliğinin, ahlaki rölativizminin ve global kapitalizminin karşısına evrensel bir çağrının oluşturulması talebidir (Critchley, 2013: 169). Aşağıda Badiou örneğinde de göreceğimiz üzere Critchley'nin bu tespitine biz de katılıyoruz. Pavlus'a dönüş dinsel olmaktan ziyade politik bir dönüştür.

Pavlus'a yönelik ilgiye Badiou da katılmıştır. Yazdığı *St. Paul: The Foundation of Universalism* kitabında Pavlus'u kendi kendi hakikat teorisinin biçimsel bir taslağını oluşturan (özne olan) bir figür olarak konumlandırır. Biz bu bölümde Badiou açısından Pavlus'un nasıl konumlandığını ele alacağız.

Pavlus gerçek adı Saul olan bir Roma vatandaşıdır. Hıristiyanların katledilmesinde öncülük eden Yahudilerin Ferisi mezhebindedir. Daha sonra Şam yolunda geçirdiği bir deneyim üzerinden Hıristiyan olur ve yolculuklarına başlar (Badiou, 2003: 16). Badiou, Pavlus biyografisini bu kadarla sınırlı tutar. Hemen sonrasında Pavlus'un antifelsefenin asli bir figürü olduğunu söyler ve kişisel tecrübesinin kendi hakikatinin garantisi olarak ele aldığını iddia eder (a.g.e : 17).

Badiou için Pavlus biyografisinde önemli olan ve üzerinde durulması gereken mesele Pavlus'un Hıristiyanlaşma sürecidir. Pavlus ne İncil ne de Kilise tarafından değil, bizzat kendi kişisel deneyimi üzerinden Hıristiyan olmuştur. Bu sebepten Badiou, Pavlus'un özne olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Şam yolunda gördüğü İsa'nın dirilmesi olayı üzerinden Pavlus Hıristiyan olduğunu beyan etmiştir.

Burada önemli olan noktalardan biri Pavlus'un İsa'nın dirilmesi olayını mutlak surette yeni bir şey olarak görmesidir. Bundan ötürü de bu olayın Yahudiliğe dahil edilemeyeceğini iddia eder. Pavlus için Hıristiyanlığın başlangıç anı buradan neşet etmektedir. Badiou, Pavlus'un bu noktaya vurgusunu önemli bulur ve üç kavramı ortaya çıkardığını savunur. Bunlar mevcut duruma *müdahale*, ortaya çıkan yeni olaya *sadakat* ve bunun üzerinden durumu *işaretleme* (a.g.e: 23).

Badiou, Pavlus'un özneleşme sürecinde geçirdiği Şam yolu deneyiminin olgusal olarak kanıtlanıp kanıtlanmadığının bir öneminin olmadığını dile getirir. Burada önemli olan Pavlus'un bu deneyiminin söylemsel olarak yeni bir çağ açmada sahip olduğu imkanların açığa çıkarılmasıdır. Söz konusu deneyime maruz kalan Pavlus elçi olarak olaya sadık kalmıştır. Olayın gerçekleşme sürecinde bir öznenin ona işaret etmesinden başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Olayın kendisi saf başlangıçtır, olduğu haliyle inancın kaynağıdır.

Badiou'nun olay öğretisini ele aldığımız bölümde dile getirdiğimiz üzere olayın olması kadar olmaması da mümkün olduğundan dolayı dirilmenin kendisi bir lütuftur ve bu lütuf bir kadir-i mutlağın ikram ettiği bir şey değil; yalnızca yasa ile olan ilişkimizi koparan bir olumlama değildir. Badiou için evrensel olan hakikatin ortaya çıkmasının sebebi lütfun ve dirilmenin hiçbir dinsel yükü yüklenmemesidir.

Bir Hıristiyan özne olarak Pavlus, öğretisini sunarken gittiği her yerde kiliseler kurmuştur. Badiou açısından Pavlus, kurduğu bu kiliseler yoluyla insanlığın vektörleri olabilecek kardeşler edindiğini dile getirir. Söz konusu bu kişiler Pavlusçu özneleşme olayına giren evrensel tekilerdir. Söz konusu evrensel tekiler, Pavlusçu özneleşme olayına sadakat gösteren militan bireylerdir.

Badiou'nun Pavlus incelemesi, tahmin edileceği üzere, Pavlus'un yoğun dinsel içerikli mesajının dini açıdan incelenmesinden ziyade politik olarak olay öğretisine nasıl bir taslak sunduğunu göstermektedir.(Badiou, 2005: 38) Bu itibarla Badiou açısından Pavlus dinsel bir figür olmaktan ziyade politik alanın kurucu bir figürüdür. Bu sebepten ötürü de Badiou, Pavlus'un yazdığı mektupları bir liderin militanlarına gönderdiği metinler olarak okumaktadır.

Pavlus'un Kudüs'te yaptığı bir konuşma Badiou için kayda değer noktalar barındırmaktadır. Kudüs'te Pavlus'un karşısında temel olarak iki grup bulunur; bunlar Yahudiler ve Yunanlılardır. Bunlar etnik bir grup olmaktan ziyade belirli ideolojik söylem gruplarıdır. Pavlus için önemli olan bu iki grubun karşısına tamamen yeni olan üçüncü bir grubu çıkarmaktır. Mezkûr iki söylem rejiminden Yahudi söylemi, asli figürü peygamber olan bir işaret-yasa rejimidir. Yunan söylemi ise varlığın tamamına yönelik iddası olan ve asli figürü filozof olan felsefe rejimidir. Badiou'nun dikkatimizi çektiği husus, her iki söylemin de birbirlerini gerektiren rejimler olduğu ve böylelikle de evrensel olma niteliğine sahip olmadıklarıdır (a.g.e: 40-2). Felsefi söylem kozmos/bütüne yönelik iken; Yahudi söylem ise bütünün istisnası niteliğindedir. Badiou'nun yorumuna göre Pavlus için asli olan ne felsefenin sunduğu bütünsellik ne de Yahudiliğin sunduğu yasalılıktır. Kozmik-olmayan ve yasa-dışı üzerinden üçüncü bir söylem grubunun açığa çıktığı iddia edilmektedir. Badiou bu noktada ilginç bir şekilde Yunan ve Yahudi rejiminin baba merkezli bir rejim olduğunu iddia ederken; Pavlus'un söyleminin ise evrensel bir oğul rejimi olduğunu iddia eder (a.g.e: 43). Pavlus, bu okuma neticesinde ne bir filozof ne de bir peygamber yalnızca hakikat olayının bir elçisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Badiou'nun Pavlus üzerinden İsa'yı ele alması yukarıda dile getirdiğimiz dinselikten arındırma çabasının en mücessem halidir. İsa, kendisi dolayısıyla Tanrı'yı tanıdığımız bir vasıta değildir. İsa yalnızca olan bir şeydir; bizi Yahudiliğin yasasından ve Yunan kozmik bütünselliğinden kurtarıp evrensel insan eşitliğine dahil eden bir olaydır (a.g.e: 48). Badiou'nun bu yorumu Pavlusçu söylemi teolojik yüklerinden arındırıp politik bir içeriğe barındırdığını gayet net bir şekilde göstermektedir.

Peki Badiou için evrensellik nasıl bir şeydir ve bunun Pavlusçu söylem rejimiyle irtibatı nasıl kurulmaktadır?

Badiou, evrenselliğin var olan tikelliklerin ve farklılıkların yok edilmesi dolayısıyla ortaya çıkabileceğini söylemektedir. Oğul tüm söylemlerin kökenini belirtmesi itibariyle kendinde hiçbir ayırıcı niteliğe işaret etmemektedir. Badiou, İsa'nın Pavlus için bile tarihi bir öneminin olmadığını yalnızca diriliş olayı üzerinden bize yönelik olarak gerçekleşen olayın evrensel ismi olduğunu dile getirir.

Nihayetinde Badiou, diriliş olayı neticesinde Pavlus'un bize net bir mesaj verdiğini söylemektedir: Dünyada Yahudiler ve Yunanlılar yani farklılıklar sürekli olarak bulunmaktadır. Ama diriliş olayıyla birlikte her zaman için bizim yönelmemiz gereken bütün bu farklılıkları ve tikellikleri aşan bir söylem olarak Hıristiyan evrenseli olmalıdır. Bütün tikellikler ve farklılıklar Hıristiyan evrenseli karşısında değerini yitirir ve çöker (a.g.e: 98-9).

Görülmektedir ki Badiou, Pavlus üzerinden dini, Pavlus'un mesajının yoğun dinsel içeriğini tamamen karartıp onu politik bir zemine çekmektedir. Böylelikle de evrensellik düşüncesinin insanlık için nasıl bir hakikat olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Yani Badiou, din gibi tamamen tinsel-ilahi bir fenomeni kendi olay öğretisi çerçevesinde tarihsel-toplumsal alanın önemli bir düzenleyicisi haline getirerek bu alanının formel bir ontolojisini sunmaktadır.

Biz tezimizin son alt bölümünde Badiou'nun düşüncesinin doğal bir neticesi olarak kendinde barındırdığı aşkın yanı tamamen örtük tarihsel-toplumsal alana çekip politikleştirdiği dini, yukarıda canlılık dolayısıyla bir-sayanın zeminindeki kendilikle birlikte nasıl farklı bir şekilde ele alınma imkanının olduğunu göstereceğiz.

3.3. Bir Sayanın Varlık Zemininin Aşkınılığı ve Bu Açıdan Dinin Ele Alınması

Badiou düşünçesi kökenine doğru tarandığında karşımıza çıkan temel önerme aslında şudur: “*Bir yoktur!*” Bu temel önermeyi takip eden tali önerme ise şudur: bir, yalnızca bir-olarak-sayma şeklinde bir operasyon olarak vardır. Bir-olarak-sayma, Badiou için mevcut durumun yapılandırılmasının ve metayapı tarafından yeniden yapılandırılmasının teminatıdır. Badiou’ya göre bir olarak sayılan durumlar her zaman için yeni sayımlara ve dolayısıyla yeniden düzenlenmelere açıktır. Bir-olarak-sayma, tarihsel-toplumsal alanın devingen yapısı ve sürekli yeni hakikatlerin ortaya çıkışının ontik zemini konumundadır. Bu dizgede herhangi bir aşkınlık düşünçesi yer almamaktadır.

Badiou düşünçesinin kısa bir özeti niteliğindeki bu söylediklerimiz bizim karşı çıkışımızın da ana noktalarıdır. Bizim açımızdan bir-olarak-sayma fiili bir bir-olarak-sayan tarafından gerçekleştirilmektedir. Söz konusu bir-olarak-sayan, birleştirdiği şeylerden gelmeyen kendinde bir birliği bulunmaktadır. Bir-olarak-sayan ancak temel duyguları olan bir canlı olabilir.

Temel iddiamız şudur: Bir-sayan olan canlının ayağını bastığı zemin, bir sayılan şeylerden gelmeyip, birleştiren şeylere bütünüyle aşkındır ve hiçbir şekilde onlara indirgenemez. Dolayısıyla Badiou düşünçesinin eksik bıraktığı bu yönün ontolojik açıdan asli önemde olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü bir’leştirilip karşımıza konulan şeylerin nasıl bir şekilde bir’leştirildiği ve bu bir’leştirmenin herhangi bir belirleyenin olup olmadığı bir ontoloji projesinin olmazsa olmazıdır.

Bu şekilde formüle ettiğimiz iddiamızı din fenomeninin ele alınışı üzerinden ele alabiliriz.

Badiou’nun Pavlus üzerinden dine yönelik tavrı aslında onun ontolojik düşünçesinin devamı konumundadır. Badiou’nun din anlayışı ontolojisindeki eksik yönle maluldür. Çünkü yukarıda da dile getirdiğimiz üzere bir-olarak-sayanın zeminine yönelik bir soruşturma görmezden gelinmiş olup; mesele tamamen bir-olarak-sayma üzerinden şekillendirildiğinden dolayı din fenomeni de tamamen tarihsel-toplumsal alana itilmekte ve barındırdığı aşkınlık zemini yadsınmaktadır. Halbuki Badiou ne kadar ortadan kaldırmaya çalışsa da bütün dinler en nihayetinde bir aşkınlık zemininden beslenmekte, oradan neşet etmektedir. Badiou’nun bütün hakikat teorisinin biçimsel taslağı olarak gördüğü Pavlusçu söylem, eğer İsa’nın aşkın bir zemin

ile irtibatı olmasaydı böyle bir sonuç çıkarabilir miydi? Bu soruya evet yanıtını vermek pek mümkün değil.

Din olgusu bir sayanın zemininin soruşturulmamasıyla aslında açıklanmış olmamakta; aksine yalnızca tarihsel bir regülatöre dönüşmektedir. Halbuki bizim yukarıda yaptığımız soruşturma neticesinde bir-sayanın kendinde sahip olduğu birlik ve bu birliği bir nevi kendisine “ikram eden” bir zemin bütün bir-olarak-sayma işlemlerine aşkındır. Dolayısıyla bu aşkınlık ile dini Badiou’dan çok farklı bir şekilde ele alma imkanına sahip olmaktadır.

Bize göre din olgusunun nihai olarak ele alınması ancak bir sayanın zemini üzerinden mümkün olabilir.



SONUÇ

Badiou düşüncesini ana hatlarıyla sunduğumuz bu çalışmamızda biz temelde Badiou'nun ontoloji alanında "bir yoktur yalnızca bir-olarak-sayma vardır" şeklindeki önermesini problematize ettik. Bu problemi ele alırken öncelikle Badiou'nun ontoloji projesini ve onun küme kuramsal arka planını sunduk. Ardından Plotinus ve Kant'ın tutarsız çokluk anlayışları ile Badiou'nun tutarsız çokluk anlayışını mukayeseli olarak okuduk. Buradan hareketle de bir-olarak-sayılan öncelikli olarak birliğe sahip olan bir-olarak-sayanın bir canlı olarak ontoloji soruşturmasına dahil edilmemesinin önemli bir eksiklik olduğunu vurguladık. Bir-olarak-sayan olan canlının birliğinin bir'leştirilenlere aşkın olduğunu iddia ettik. Son bölümde ise bu iddiamızın Badiou'nun tarihsel-toplumsal alana dair hakikat teorisinin biçimsel taslağını sunduğu Pavlus okumasına etkisini dile getirdik. Burada da iddiamız şöyle şekillenmiştir: Badiou bir-olarak-sayma merkezli ontolojisinden hareketle dini tamamen politik bir cihette değerlendirmiş ve evrensellik düşüncesinin bir hakikat olarak ortaya çıkışının kaynağı olarak görmüştür. Bunu yaparken dinin kendinde barındırdığı aşkınlığı tamamıyla yadsımış ve ilginç bir şekilde dini bütünüyle sekülerleştirmiştir. Biz, tezin genelinde öne sürdüğümüz iddiamıza göre Badiou'nun bir-olarak-saymaya dayalı ontolojisinin hakiki araştırmayı yürütmediğini, hakiki araştırmanın ise ancak bir-olarak-sayan olan canlının birliğinin yürütülmesi dolayısıyla mümkün olabileceğini söyledik. Buradan hareketle de dinin ancak bu aşkın birlik zemininden idrak edilebileceğini, bu zeminden hareketle sahip olduğu ilahi yönün düşünülebileceğini söyledik.

Ayrıca bu tezimizde ileriki araştırmalarda ele alınmasını düşündüğümüz önemli meseleler de gün yüzüne çıkmıştır.

Öncelikle bir-sayan olarak canlının birliğini temin eden varlık zemini ile canlı arasındaki ilişki belki de metafizik tarihinin en önemli meselesi olarak tekrardan karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu nihai zemin nasıl bir yapıya sahiptir ve bu haliyle kendi dışındakilerle nasıl bir irtibat içerisindedir?

Öte taraftan bizim ele aldığımız bir-sayan üzerinden ontolojinin diğer hakikat alanlarıyla ilişki içerisinde sunulması da üzerinde durulabilecek bir noktadır. Biz tezimizde hem ilgimiz gereği hem de diğer hakikat alanlarının zeminini teşkil edecek biçimsel bir taslak olması itibarıyla yalnızca din olgusu özelinde konuyu ele aldık. Ama söz gelimi sanat, bilim, politika

ve aşk alanlarının bir-sayanın zemini üzerinden ele alınması ve böylelikle aşkın olan zeminden hareketle bu alanların nasıl idrak edileceği ilginç sonuçlar doğurabilir.

Tüm bunları bir araya topladığımızda Badiou ontolojisinin tarihsel-toplumsal alanı ve bu alanı önceleyen aksiyomatik varlık düşüncesinin düşünce tarihinde özellikle tarihsellik meselesi bağlamında önemli imkanlar barındırdığını ama en temelde yer alan bir-sayan olarak canlılığın birliğine yönelik ontolojik araştırmayı eksik bıraktığını görmekteyiz. Söz konusu eksik yalnızca ontoloji alanında değil aynı zamanda tarihsel toplumsal alanın ele alınmasında da etkisini göstermekte ve hassaten din fenomeni tamamen ve yanlış bir şekilde tarihsel bir sekansa oturtulmaktadır. Halbuki din (hangi din olursa olsun) her türlü tarihselliği aşma iddiasına sahip olarak ortaya çıkmaktadır ki bu iddia da ancak bir-sayan olarak canlılığın birliğinin zemini üzerinden anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN, G., 2005 *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (P. Dailey, Trans.). Stanford University Press.
- ARİSTOTELES, 1996 *Metafizik* (A. Arslan, Trans.). Sosyal Yayınlar.
- ARİSTOTELES, 2001 *Fizik* (S. Babür, Trans.; 2 ed.). Yapı Kredi Yayınları.
- BADIÖU, A., 2003 *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (R. Brassier, Trans.). Stanford University Press.
- BADIÖU, A., 2004a *Mathematics and Philosophy: The Grand Style and the Little Style* R. B. a. A. Toscano, Ed. & Trans. In *Theoretical Writings*. Continuum.
- BADIÖU, A., 2004b *Ontology and Politics: An Interview with Alain Badiou* O. F. a. J. Clemens, Ed. & Trans. In *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Continuum.
- BADIÖU, A., 2005 *An Interview with Alain Badiou: Universal Truths and Question of Religion* [Interview]. *Journal Of Philosophy & Scripture*.
- BADIÖU, A., 2007 *Being and Event* (O. Feltham, Trans.). Continuum.
- BADIÖU, A., 2009 *On Simon Critchley's Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. *Critical Horizon*, 10(2), 154-162.
- BADIÖU, A., 2012 *Sonsuz Düşünce* (I. Ergüden & T. Birkan, Trans.; 2 ed.). Metis Yayınları.
- BADIÖU, A., 2015a *Felsefe İçin Manifesto* (M. Erşen, Trans.). MonoKL.
- BADIÖU, A., 2015b *Gerçek Mutluluğun Metafiziği* (M. Erşen, Trans.). Monokl Yayınları.
- BADIÖU, A., 2016 *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (T. Birkan, Trans.; 4 ed.). Metis Yayınları.
- BAGARIA, J., 2020 *Set Theory*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/set-theory/>

- BARKER, S. F., 2017 *Matematik Felsefesi* (Y. Dursun, Trans.; 2 ed.). İmge Kitabevi Yayınları.
- BENSAÏD, D., 2004 *Alain Badiou and the Miracle of the Event* (R. Brassier, Trans.). In P. Hallward (Ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (pp. 94-105). Continuum.
- BERTO, F., & PLEBANİ, M., 2015 *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*. Bloomsbury.
- CANTOR, G., 1915 *Contributions to Founding of The Theory of Transfinite Numbers*. Dover Publications.
- CANTOR, G., 1967 *Letter to Dedekind*. In J. v. Heijenoort (Ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Harvard University Press.
- CAPUTO, J. D., & ALCOFF, L. M. (Eds.), 2009 *St. Paul Among the Philosophers*. Indiana University Press.
- CHOW, T. Y., 2009 *A beginner's guide to forcing. Communicating mathematics*, 479, 25-40.
- COHEN, P., 1966 *Set Theory and Continuum Hypothesis*. W. A. Benjamin Inc.
- CRITCHLEY, S., 2012 *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (T. Birkan, Trans.). Metis Yayınları.
- CRITCHLEY, S., 2013 *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Deneyleri* (E. Ünal, Trans.). Metis Yayınları.
- ÇİTİL, A. A., 1994 *An Introduction to The Ontological Foundations of Gödel's Incompleteness Theorems* [unpublished, Boğaziçi University]. İstanbul.
- ÇİTİL, A. A., 2012 *Matematik ve Metafizik, Kitap I: Sayı ve Nesne* Alfa Yayıncılık.
- ÇİTİL, A. A., 2021 *Kant Okumaları: Birinci Kritik*. Dergah Yayınları.
- DERRİDA, J., 2008 *Khôra* (D. Eryar, Trans.). Kabalcı Yayınevi.

- DESCARTES., 1997 *Felsefenin İlkeleri* (M. Karasan, Trans.). Milli Eğitim Basımevi.
- ERGÜL, S.: 2015 *Alain Badiou'nun Çokluk Ontolojisi. ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 8(1), 64-90.
- FELTHAM, O., 2008 *Alain Badiou: Live Theory*. Continuum.
- FERREİROS, J., 2020 *The Early Development of Set Theory*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/settheory-early/>>
- FREGE, G., 2008 *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme* (H. B. Gözkan, Trans.). Yapı Kredi Yayınları.
- GÖZKAN, H. B., 2008 *Frege ve Aritmetiğin Temelleri*. In *Aritmetiğin Temelleri*. Yapı Kredi Yayınları.
- GÖZKAN, H. B., 2020 *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar* (2 ed.). Yapı Kredi Yayınları.
- GÜNENÇ, M.: 2011 *Kant'ın Nihai Eleştirisi. Felsefe Dünyası*, 2(54), 93-117.
- GÜVEN, Ö.: 2016 *Sayı, Sonsuzluk ve Sürey Varsayımı: Bilginin Sınırları Üstüne Bir Araştırma. Kutadgubilig*(32), 393-407.
- HEIDEGGER, M.: 1998 *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (D. Özlem, Trans.). Paradigma Yayıncılık.
- INWAGEN, P. v., 1995 *Material Beings*. Cornell University Press.
- KANT, I., 2015 *Arı Usun Eleştirisi* (A. Yardımlı, Trans.; 4 ed.). İdea Yayınevi.
- KANT, I., 2016 *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (A. Yardımlı, Trans.; 3 ed.). İdea Yayınevi
- NESİN, A., 2002 *Aksiyomatik Kümeler Kuramı*. Nesin Yayıncılık Ltd. Şti.
- PLATON, 2014 *Parmenides* (S. Babür, Trans.; 4 ed.). İmge Kitabevi Yayınları.
- PLATON, 2015a *Kratylos* (F. Akderin, Trans.). Say Yayınları.

- PLATON, 2015b *Sofist* (Ö. N. Soykan, Trans.). Pinhan Yayıncılık.
- PLOTİNUS, 1984 *Enneads* (A. H. Armstrong, Trans.; Vol. 5). Harvard University Press.
- PLOTİNUS, 1990 *Enneads* (A. H. Armstrong, Trans.; Vol. 2). Harvard University Press.
- PORFİRİYUS, 1966 *On The Life of Plotinus and The Order of His Books* (A. H. Armstrong, Trans.). In *Enneads* (Vol. 1). Harvard University Press.
- RUSSELL, B., 1967 *Letter to Frege*. In J. v. Heijenoort (Ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Harvard University Press.
- SPİNOZA, 2014 *Mektuplar* (E. Ayhan, Trans.). Dost Kitabevi.
- STAMATELLOS, G.: Plotinus' Concept of Matter in Giordano Bruno's *De la Causa, Principio et Uno*. *British Journal for the History of Philosophy*, 26(1), 16-18.
- TAUBES, J., 2004 *The Political Theology of Paul* (D. Hollander, Trans.). Stanford University Press.
- TÜRK, D., 2013 *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. Metis Yayınları.
- YILDIRIM, C., 2017 *Matematiksel Düşünme* (13 ed.). Remzi Kitabevi.
- ZİZEK, S., 2012 *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi* (Ş. Can, Trans.; 3 ed.). Epos Yayınları.