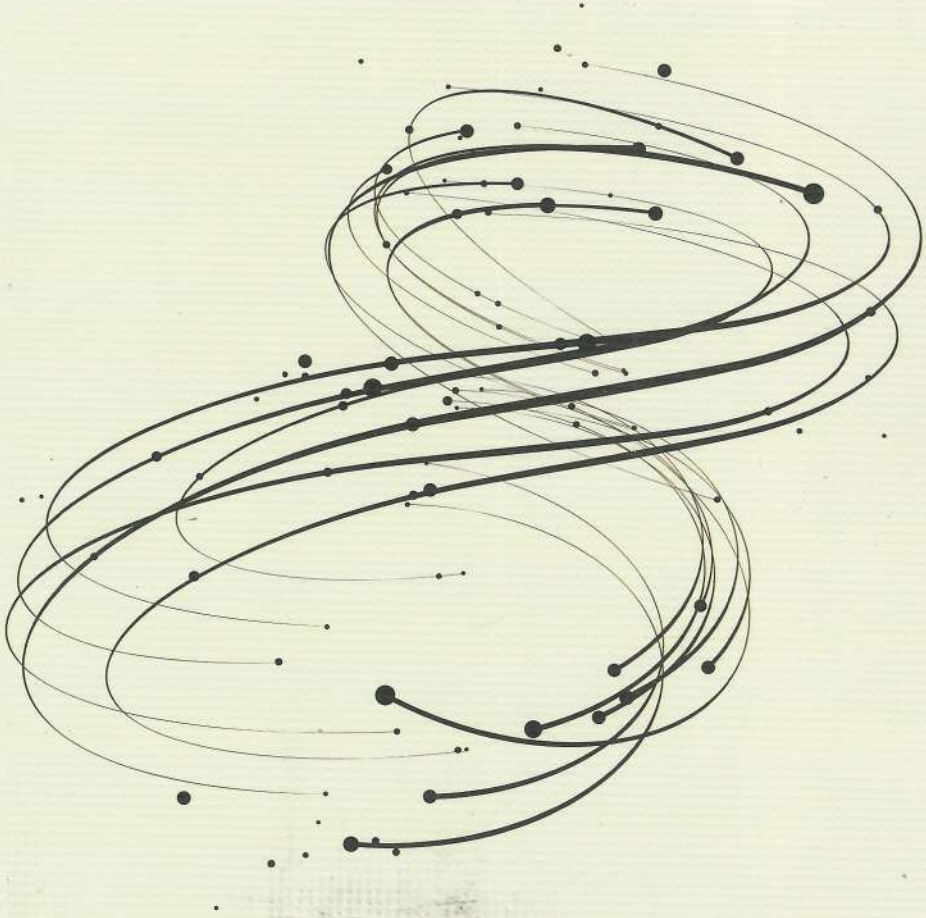
SPEKÜLATİF MATERYALİZM

VARLIK, ZAMAN, ADALET, DİN, BİLİM

QUENTIN MEILLASSOUX

derleyen ve çeviren
KAĞAN KAHVECİ



PİNHAN



Quentin Meillassoux: 1967 doğumlu Fransız bir filozoftur. Türkçede daha önce *Sonluluğun Sonrası* ve *Bilimkurgu ve Bilimdışı Kurmaca* isimli kitapları yayımlanmıştır. Ayrıca Stéphane Mallarmé üzerine bir kitabı (*Sayı ve Deniz Kızı*) Pinhan'ın yayım programındadır. Filozof şu an Paris Sorbonne Üniversitesinde felsefe eğitimi vermektedir ve çalışmaları dünyada yakından takip edilmektedir.

Kağan Kahveci: Galatasaray Üniversitesinde lisans ve yüksek lisans, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesinde doktora olmak üzere felsefe eğitimi almıştır. Fransızca ve İngilizce dillerinden kitap çevirisi yapmaktadır. Edebiyat ve felsefe dergilerinde öykü ve makaleleri yayımlanmaktadır.

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

SPEKÜLATİF MATERYALİZM
Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim
Quentin Meillassoux

© Pinhan Yayıncılık, 2022
Türkçe derleme ve çeviri © Kağan Kahveci

Birinci Basım: Nisan 2022

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık | 316
ISBN: 978-625-8393-08-8

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

SPEKÜLATİF MATERYALİZM

Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim

QUENTIN MEILLASSOUX

derleyen ve çeviren

Kağan Kahveci

İçindekiler

Sunuş | *7*

1
İlahi Yokluk: Açılış Argümanı | 11

2
Potansiyellik ve Virtüellik | 17

3
Materyalizm ve Ex Nihilo Zuhur | 39

4
Öte Dünyanın İçkinliği | 59

5
Dogmatizm-Sonrası Dinsel Fanatizmi Düşünmek | 97

6
Metafizik, Spekülasyon, Korelasyon | 107

7
Yineleme, Tekrar-Yineleme, Tekrar.
Anlamdan Yoksun Göstergenin Spekülatif Analizi | 133

Sunuş

Kısaca araya girip sözü Quentin Meillassoux'ya bırakacağım. Bu kitap filozofun farklı zamanlarda yazdığı 6 makaleden ve neredeyse çeyrek asırdır yayımlamasını beklediğimiz *İlahi Yokluk* eserinin "açılış argümanı"ndan oluşuyor. Bu sonuncusu hariç her biri farklı mecralarda Fransızca olarak yayımlandı ve başta İngilizce olmak üzere çeşitli dünya dillerine çevrildi, ancak bu yazıları bir araya getiren bir kitap yok. Tam da bu nedenle kitabın hikâyesi hakkında birkaç şey söylemem gerek: Kendisiyle yaptığımız bir söyleşi[1] vesilesiyle tanıştıktan sonra bazı yazılarını derlemek istediğimi söyledim ve bunu memnuniyetle karşıladı; önerdiğim 10 yazısından dördünü çıkarıp bilmediğim bir makalesini ekledi ve böylece bu 7 yazıdan oluşan derleme kitap ortaya çıktı.

Peki Meillassoux kim ve sağda solda yayımladığı makalelerini derleyecek kadar onu neden önemli buluyoruz? Quentin Meillassoux 1967 doğumlu Fransız bir filozof. Bergson gibi, Derrida gibi, Alain Badiou gibi Fransız felsefesinin önemli filozoflarını yetiştirmiş École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi alıyor ve 1997'de Bernard Bourgeois'nın danışmanlığında doktora tezini veriyor: *İlahi Yokluk*. Dünyada tanınır hale gelmesiyse 2006'da yayımladığı *Sonluluğun Sonrası* kitabının ardından gerçekleşiyor. Meillassoux bu kitabı çıkardığında beklentisi Fransa'da birkaç "review" yazılmasından ibaret, fakat Derrida'nın İngilizce konuşan dünyada karşılaştığına denk bir ivmeyle üne kavuşuyor. Bir filozofun değerini kazandığı ünle ölçecek değiliz ve son derece yeni düşünceleri "klasik" filozof kıyafetleri içinde ifade eden Meillassoux en

[1] Fransızca yaptığımız söyleşinin İngilizce çevirisi için: https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/.
Türkçe çevirisini henüz yayımlamadık, dileyen okurla paylaşabilirim: kagankahveci@gmail.com

başta böyle bir tanıtıma muhalefet ederdi muhtemelen, ama bu şaşırtıcı olguya değinmemek de bu sefer gizli ve gerekçesiz bir ahlakçılık olabilirdi. Çünkü dışarıdan bakınca ilk göze çarpan özelliği bu. O nedenle bildiğimizi saklamadan söyleyelim: Meillassoux şimdiden yaşayan en etkili filozoflardan biri. Peki bu ün tarihsel bir konjonktüre mi dayanıyor yoksa felsefeye orijinal katkıları mı var, bunun kararını okurlar verecektir. Amacım, dünyada böyle etkili olan bir filozof henüz yaşarken ülkemiz felsefe okurlarının bildikleri bir dilde ona erişebilmesi. Filozofun düşüncelerini değerlendirme hakkımı müstakil bir kitaba saklıyorum.

Makaleleri sıraya dizerken kronolojik bir sıradan çok doktora tezi *İlahi Yokluk*un (1997) yapısından yararlandım. Bu kitaba *İlahi Yokluğa Doğru* adı da verilebilirdi, çünkü filozof doktora tezini savunduktan sonra buradaki projesini temel alan, yine aynı adı taşıyacak bir eser için çalışmaya devam etti: *L'inexitence divine. Essai sur le Dieu virtuel* [İlahi Yokluk. Virtüel Tanrı Üzerine Deneme]. Eser henüz yayımlanmadı, son halini bilmiyoruz; ama doktora teziyle sonra yazdıklarını ve söyleşilerini karşılaştırdığımda düşüncesinde radikal bir dönüşüm olmadığını gözlemliyorum; çabasının teorik ve pratik düşüncelerini mümkün olduğunca sağlam ifade etmek olduğunu ve çözmesi gereken birkaç problemi çözmeye çalıştığını tahmin ediyorum. Dolayısıyla bu 7 yazının içindeki düşüncelerin büyük çoğunluğunun, yayımlanmasını beklediğimiz *İlahi Yokluk*ta yer alacağını sanıyorum.

Bu kitaba gelirsek, *Spekülatif Materyalizm* filozofun kendi felsefesine verdiği addır. *Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim* başlıklarına gelince, bunlar Meillassoux'nun bu 7 yazıda işlediği en genel konulardır. Yazıların ilki, *İlahi Yokluk*un (filozofun doğrudan ilettiği) 2021 versiyonunun "Açılış Argümanı"dır; projesinin genel hatları bu kısa metinde öz olarak bulunmaktadır. "Potansiyellik ve Virtüellik", yani ikinci yazı, *İlahi Yokluk* 1997 versiyonunda açılış argümanının hemen ardından gelen konuyu ele alıyor: Tümevarım Problemi. Çözümsüz olduğu düşünüldüğü için artık terk edildiğini söylediği bu ontolojik problemin çözüme elverir bir yeniden formülasyonunu yapıyor ve doğa yasalarının zorunluluğunun olmasa da zorunsuz-

luğunun/olumsallığının rasyonel olarak ispat edilebileceğini savunuyor. Üçüncü yazı: "Materyalizm ve Ex Nihilo Zuhur". Zuhur ve özel olarak *ex nihilo* zuhur, 97 doktora tezinin en temel kavramlarından biridir; yeniden tanımladığı bu kavrama dayanarak birçok düşüncesini gerekçelendirir. Fakat bu kitaptaki makalesinde *ex nihilo* zuhur mefhumunu materyalizme kazandırmanın neden arzulanacak bir şey olduğunu açıklamakla yetiniyor. Genelde irrasyonaliteyle özdeştirilen *ex nihilo* zuhur mefhumuyla rasyonalizmi ve hatta materyalizmi uzlaştırmanın mümkün olduğunu ve böylece bugün materyalizmin iki radikal ucu olarak tespit ettiği hilozoizmin (canlımaddecilik) ve eliminitavizmin (eleyicilik) çözemediği *kualia* probleminin çözülebileceğini iddia ediyor. Dördüncü yazı, "Öte Dünyanın İçkinliği", Meillassoux'nun 97 tezinin ikinci yarısını oluşturan en temel konuyu kısaca ele alıyor: Materyalist bir ölümsüzlük eskatolojisi. Beşinci yazı: "Dogmatizm Sonrası Dinsel Fanatizmi Düşünmek". Bu yazıda Meillassoux, şaşırtıcı bir olgu olan, metafizik dogmatizmin sonunun ve dinsel fanatizmin dönüşünün çağımızda birlikte yaşanıyor olmasını değerlendirir; şaşırtıcıdır, çünkü çağdaş metafizik eleştirisi dinselliği geriletmek şöyle dursun ona yeni argümanlar vermiştir. Meillassoux'ya göre bunun sebebi dogmatik mutlaklar eleştiriden geçirilirken bunların yerine felsefenin kendine has yeni bir mutlak görüşü ortaya koymaması, büyük oranda skeptik-fideist bir konumu sahiplenmesidir. *Sonluluğun Sonrası*nın ikinci bölümündeki metafizik ve fideizm tartışmasına farklı bakış açıları getiren bu yazı bu tartışmanın *İlahi Yokluk*ta nasıl bir şekle bürüneceğine dair ipuçları veriyor. Altıncı makale, "Metafizik, Spekülasyon, Korelasyon" ise *Sonluluğun Sonrası* kitabındaki evveliyat problemini farklı açılardan ele almak gibi bir meziyete sahip; bu probleme dayanarak felsefenin neden yeni bir mutlak anlayışına ihtiyaç duyduğunu göstermeye çalışıyor. Yedinci ve son yazının kendisi gibi adı da biraz uzun: "Yineleme, Tekrar-Yineleme, Tekrar. Anlamdan Yoksun Göstergenin Spekülatif Analizi." İki alt bölümden oluşuyor: "Korelasyonculuk ve Öznemsicilik" ve "Galileciliği Türetme Denemesi." Bu iki bölümün bir arada bulunmasının sebebi bir atölye kapsamında

art arda gelmeleridir, aralarında konu birliği yoktur. Atölye notlarını genişlettiği ve derinleştirdiği bu yazının ilk bölümünde ikinci bölüme kimi atıflar yapsa da esasında ayrı ayrı okunabilirler. İlk bölüm Meillassoux'nun düşüncesinin birçok farklı boyutunu bir arada göstermesi bakımından hem tanıtıcı bir niteliktedir, hem de özellikle öznemsicilikler [öznelci metafizikler] olarak tanımladığı felsefelerin dirimselcilik kanadına getirdiği eleştirileri *Sonluluğun Sonrası*na göre çok daha ayrıntılı şekilde ele alır: Nietzsche, Bergson, Deleuze, vd. İkinci bölümde, *Sonluluğun Sonrası*nda vadettiği ve *İlahi Yokluk* 97 versiyonunda önemli bir yer tuttuğunu bildiğimiz matematiğin mutlaklaştırıcı kapsamını türetmek için izlediği yolu gösteriyor.

Son olarak, *Sonluluğun Sonrası* ile bu kitapta ortak olarak geçen kavramlar bakımından çeviri tercihlerinde bir değişiklik olmadı. Sadece bazı durumlarda alternatifini yanına eklediğim kavramlar oldu, bu şekilde okuma konforunu artırmayı ve düşüncenin takibini kolaylaştırmayı amaçladım. Kolay gelsin.

Kağan Kahveci

1
İlahi Yokluk: Açılış Argümanı[1]

Tanrının yokluğundan yeterince sağduyu dışı bir dünya sonucu çıkar; öyle ki bir Tanrı bile orada meydana gelebilir.

Çünkü dünyayı *kapsayan* aşkın bir düzen yoksa, hiçbir şey –yani hiçbir yasa, hiçbir kısıt– onun zuhur (*surgissement*) gücüne, yaratıcı çoğalmasına sınır çekemez. Ve dahası, dünyayı yönetmek için dünya yasalarının ötesinde eğer hiçbir yasa yoksa, böyle yasalar olmadığı içindir: Yasalar oluşu yönetmezler, yasası olmayan bir oluşa tabidirler; daima sürmeleri için bir nedenleri yoktur.

Doğa yasalarının daimiliğine olan inancın dinsel, batıl kökeninin altını ne kadar çizsek azdır. Başkalarının vaktiyle türlerin değişmez olduğuna inanması gibi, biz de yasaların değişmez olduğuna inanıyoruz. Aslına bakılırsa, gizemlere neden olan, yasaların çökmesinin mümkün olduğunu söylemek değil, bunların zorunlu olduğunu söylemektir. İlahi aşkınlığı kaldırın, yasaları zorunlu kılacak hiçbir destekleri kalmaz: Bizi yitip gitmelerinden veya bağırlarında yeni sabitliklerin (*constance*) zuhur etmesinden koruyacak hiçbir şey yoktur artık. Her şey gibi yasalar da zamanın ayrıcalık tanımayan geçişine boyun eğer; aslında birer olay gibidirler. Süre, kadimlik, fizik yasalarının geniş kapsamı, tüm bunlar, biliyoruz ki, yasaların zorunluluğu lehine bir argüman değildir. Ucu bucağı olmayan neden sonsuz olacakmış? Evveli olan neden ebedi ola-

[1] İlahi Yokluk (*Inexistence Divine*), Quentin Meillassoux'nun 1997'de savunduğu doktora tezinin adı olduğu gibi halen yazmakta olduğunu bildiğimiz büyük eserine vereceği addır. Doktora tezine de bir açılış argümanıyla başlar. Fakat şimdi okuyacağınız, açılış argümanının 2021'de bize ilettiği düzeltilmiş versiyonudur. Bizim gözlemimiz düzeltmenin fikir değil retorik düzeyinde olduğu.

cakmış? İnsan, daha ilk akşamlarında ölen mayıs sineklerine bakıp ölümsüz olduğuna mı inanmalıdır?

Aydınlanma döneminin mirasçısı bir rasyonalizme göre, batıl inançlar, doğa yasalarının çökmesini mümkün gören düşüncelerde ikamet eder. Yasaların çökebileceğine inanmak, mucizelere inanmak gibi, tanrıların doğaüstü güçlerine inanmak gibi bir şeydir onlar için. Ne var ki yasaların çökmeyeceğini düşünen birisi aslında bunu tanrıların garanti ettiğini baştan kabul etmiş gibidir. Çünkü tanrıların, ve sadece onların, yasaların değişmezliğini ortadan kaldırabileceğine inanır aslında. Ve yasaları ebedi bir düzenle destekleyecek kadar katılaştırmak ancak imanla mümkündür. Yasaların ortadan kalkması için tanrısal bir müdahale gerekliliği sadece böyle bir inançtan kaynaklanabilir *–ve inanmaya devam ettiğimiz şey tam olarak budur*. Tanrıları attık, ama yasaların tanrısal kırılmazlığına iman etmeye devam ettik. Ve her şey öyle gelişiyor ki sanki şöyle bir akıl yürütme yapıyoruz: Sadece bir tanrı yasaları ortadan kaldırabileceğine ve tanrılar öldüğüne göre, hiçbir şey bu dünyanın sabitlerinin/değişmezlerinin ebediliğini tartışmaya açamaz. Bu yetim kulluk, söz konusu sabitlerin değişebileceğini anlamamızı engeller, oysa sadece şu nedenle değişebilirler: Dünyanın ötesinde, onun olduğu gibi devam etmesini garanti eden hiçbir şey yoktur. Yasaları birer olay olma koşullarına geri getiren, fenomenlerin ötesinde daimi bir düzenin olmamasıdır. Yasalar kırılırlar; bir güç onları ortadan kaldırdığı için değil, hiçbir güç onları yerinde tutmadığı için. Bundan böyle görülür ki her mucize Tanrının yokluğunun özel bir dışavurumudur. Mucize, dünyaların yüzeyine, onları zuhur ettiren kaosun çıkıvermesidir: her şeyi yöneten aptal olumsallığın/zorunsuzluğun çarpıcı ve öylesine belirişi.

Eğer yasaların zorunluluğunu vazederseniz, çözemeyeceğiniz bir gizem yaratmış olursunuz, çünkü böyle bir zorunluluk için hiçbir neden bulunamaz. Asla bulunamayan böyle bir neden, bir gizem haline gelir: nihai hakikatleri bilemeyişimizin bir semptomu. Oysa, neden yokluğunu bu yasaların fiili özelliği yaparsak, bu yoklukta yasaları değişebilir kılan olumsallıklarını görürsek, her şeyin ebedi özünü utanç verici bir

kolaylıkla anlayabildiğimizi keşfederiz. Bu "nedensizlik" bir hakikatin örtüsünü açan şey haline gelir, bizi biz yapan koşulun gizli zembereğini keşfetme acizliğimizin göstergesi değildir artık. Aslına bakılırsa, böyle bir olumsallık üzerine çeşitli bilgiler elde edilebilir; çünkü kaos, kaos olması bakımından, şeylere kesin koşullar dayatır; hakkıyla yeniden tanımlanacak bir akıl, bu koşulları titizlikle araştırabilecektir. Fiziksel zorunluluğa inanmayı bırakınca, düşüncenin sınırlı olduğuna inanmayı da bırakırız. Hiçbir şeyin zorunlu olmadığı anlaşıldığında artık hiçbir şey *ilkece* anlaşılmaz değildir; tek mesele onu anlamaktır. Ve bilhassa şunu anlamak gerekir: Düşüncenin gözünü korkutan güçlükler başka bir yere kaydı, peki nereye?

Platoncu kaynağına bu yönüyle sadık kalan felsefe, bizi duyusal olanın yanılsamalarından kurtarır, ama tersine çevrilmiş bir mantıkla. Spekülatif aklın öğretmesi gereken, fenomenlerin görünüşteki hareketinin ötesinde ideaların hareketsizliğinin hüküm sürmesi değildir artık; bu akıl sayesinde şunu kavrarız: Doğa yasalarının görünüşteki empirik sabitliğinin ötesinde fiili ve kaotik değişme olanakları hüküm sürmektedir. Rasyonel olan bizi duyusal olanın sabitliğinden kurtarır, ve adalet için susuzluğumuzu dünyanın gidişatıyla uzlaştırmamızı sağlayacak gelecek depremler umut ettirebilir.

Oluşun içinde tuhaf tireler (*césure*) vardır. Acılar, sevinçler, can sıkıcı gıdıklanmalar, renklerin görülmesi, gök gürültüsünün işitilmesi- tüm bunlar, canlı varlıklar varolmadan önce varmış gibi görünmez. Nostalji, nüktedanlık, devlerden korkma, yanılsamalar, teoremler, boş sorular, kurgusal güzellikler, gerçek dışı âlemlerin sarsıcı ihtişamı, belli bir iyilikseverlik- ve tüm bunlar, düşünen varlıkların belirivermesinden (*émergence*) önce yokmuş gibi görünüyor. Madde mevcuttu, bunlar olmaksızın- sonra bunlarla, ve başka birçok şeyle birlikte. Ama madde, canlıları sağır eden yıldırımları canlılar yokken de belli belirsiz işitmiyordu; çocukta gramer öğrenmenin olması gibi onda işitme yoktu. Zamanın içinde öyle yenilikler oluyor ki zuhur etmelerinden önceki geçmişte bunların azaltılmış izlerini aramak nafile bir çabadır, ayrıca bunları doğaüstü güçlerin müdahalesiyle açıklamak da yararsız-

dır. Oluşun şu yönünü görürüz orada: Oluş, eski yasaların potansiyelliklerinin içinde olmayan ekler/ilaveler ortaya çıkarabilir, çünkü bu yasaların sınırlarına boyun eğmek durumunda değildir. İçinde çeşitliliklerin olduğu alanın bizzat kendisini çeşitlendirmiş olabilir; maddeden itibaren yaşamı, yaşamdan itibaren düşünceyi yaratmış olabilir. Bu şekilde, zaman sadece şunun altını çizmiş olur: Gelecek geçmişte kapsanmış değildir asla. Evveli sabitliklerin hiçbir bakımdan duyurmadığı yeni sabitlikler üretir zaman. Süreklilikler kopuşlardan daha fazla varlık nedenine sahip değildir; fakat kopuşlar karşısında kapıldığımız heyecan, süreklilikler karşısındaki şaşkınlık duygumuzu yeniler.

Dünyanın anlamının olmaması, fizik yasalarının umut kırıcı daimiliğinden gözlerini alamayan yarı-dindar, yarı-ateist absürtlük anlayışıyla aynı görülmemelidir. Anlam yokluğu artık Sartrecı kökündeki gibi değildir; güçleriyle üzerimizde tahakküm kuran kütlelerin anlamsızlığıyla bulantı duymak değildir absürtlüğü görünür kılan. Absürtlük kendini daha ziyade şurada gösterir: Hiçbir şekilde anlam içermeyen bir dünyanın içinde anlam talebi zuhur etti. Bu talebin taşıyıcısı olarak insan, aslında, bir ek/ilave olmanın canlı ve çarpıcı bir kanıtıdır. Maddedeki hiçbir şeyin onun özlemlerine cevap vermiyor olmasından umutsuzluğa düşebiliyor olmasının kendisi, zamanın muktedir olduğu aşırı bolluğun kanıtı olur; çünkü belli ki zaman daha önce varolanlarla hiçbir alakası olmayan bir talebi, anlam talebini üretebilmiştir. Şu halde, anlamın olmaması, anlamın eylemsiz bir yokluğu olarak değil, anlamın olmamasının bir oluşu (*devenir*) olarak anlaşılmalıdır, öyle ki bu oluştan bir anlam bile zuhur edebilir. Hiçbir şeyin önceden duyurmadığı, parıldamasından önce hiçbir şekilde varolmamış bir şey üretme gücü.

Her şeyin kökeninde bir Tanrı varolmuş olsaydı, hüzünlü şekilde makul bir dünyanın içinde bulurduk kendimizi: İlahın sınırsız doluluğu, sonlu yaratıkların bağrında kusursuzluğunun parçalara ayrılmasını öncelerdi. Fazla, azalmasını öncelerdi; sonsuz düşünce ve yaşam, sonlu yaşam ve düşünceyi öncelerdi. Ortak duyunun bayağılıkları. Ama eğer Tanrı yoksa, dünya şaşkınlık verici bir hal alırken zaman duyulmamış

bir halde sunar kendini: Olana, daha önce hiçbir şekilde varolmamış şeyler ekleyen bir zamandır bu; varlık niceliğinin korunumuna karşıdır. Yenilik gücü mutlaktır, ve hiçbir düzen kapsayamaz onu. Tanrının yokluğuna şaşırmak –gök gürültüsü bastırınca olduğu gibi buna şaşıp kalmak–, sonra mevcut olanlarla analoji kurup geleceğe dönük tuhaf sonuçlar çıkartmak, tüm materyalist yürüyüşün yönü işte budur.

Tanrı varolmadığı için, düşünce ve yaşam, en başından beri mevcut olan bir doluluktan değil baş döndürücü bir ekleme kapasitesinden kaynaklanır. Zamanın tekrar eklemeler yapmaması için bir sebep yok. Bir beliriveriş tekrar meydana gelirse, madde karşısında insanın ve yaşamın belirivermesi gibi bunlarla ortak ölçüsü olmayan bir beliriveriş meydana gelirse, nasıl bir şey olurdu bu? Ortak ölçüsü olmayanlar arasındaki bu analojinin kesin bir cevabı vardır. Meydana gelecek şey, ölüler ve diriler için bir adalet olabilir sadece, ve ilah da bunun adı. Yaratıcı bir köken gibi en başından beri varolmayan, fakat virtüel olan ve sonda gelecek bir tanrı; imanın değil bilginin konusu bir tanrı. Filozofların tanrısı, şu hiç sevilmeyen dinsiz tanrı, tamamen akledilebilir olduktan sonra incelemelerimizin konusu haline gelir. Bu tanrı artık metafiziğin İlkesi değildir, dindarlığın Hepten-Başkası da değildir. Düşüncenin öngördüğü bir varlıktır bu; gelecekteki varoluşunu garanti eden hiçbir şey yoktur, ama gerçekten olanaklıdır. Bu olanaklı tanrı zuhur ettiğinde bile yok olabilir bir şey olmaya devam edecektir. Ve yaşamlarımız üzerindeki mevcut etkileri uzun süre araştırılabilir.

Böyle bir beliriverişe dair umut hiçbir evrim yasasına sırtını yaslamaz; şu bilgisine güvenir: Her yasanın yasasız şekilde kırılması olanaklıdır. Bu umut, kehanetlerden de beslenmez; çünkü gelecek zamanların tahmin edilemezliğini en uç sınırına taşıyan bir bakışta temellenir. Sınırı olmayan bir kaosun kesin bilgisiyle tekrar ele aldığımız bu anlam umudu açık bir görev verir: Henüz varolmayan bir tanrıyla bizi birleştiren, huzursuzluğumuzu oluşturan bağı düşünmek.

2
Potansiyellik ve Virtüellik[1]

Çözündürülmüş Bir Ontolojik Problem

"Hume problemi", yani sebebiyet bağının (*connexion causale*) temeli problemi, ontoloji problemlerinin birçoğuyla aynı akıbete uğradı: çeşitli çözüm girişimlerinin karşılaştığı kalıcı başarısızlığın ardından meşru hale gelen, aşamalı bir terk edilme. Tam da bu nedenle Nelson Goodman, ünlü bir makalesinde[2], tereddüt etmeden "eski tümevarım probleminin çözündüğünü" söyleyebiliyor. Goodman'e göre çözünen, aslında, Hume probleminin ontolojik yönüdür: Problemi bu yönüyle kabul edenleri doğanın tekbiçimliliği ilkesini kabul etmeye zorlar ve bu sefer doğanın tekbiçimli olup olmadığını ispatlamaları gerekir. Goodman'i "eski tümevarım problemi"nin çözündüğü sonucuna vardıran şöyle bir akıl yürütmedir:

- Hume'un ifade ettiği haliyle tümevarım problemi temel olarak geleceğin geçmişe benzeyeceğini nasıl gerekçelendirebildiğimizi sormaktan ibarettir.
- Hume'u izleyerek Goodman de bunu yapamayacağımızı açıkça belirtir: Rasyonel araçlarla böyle bir gerekçelendirme yapmak imkânsızdır.
- Öyleyse bu karar verilemez problemi terk edip başka bir biçim altında sormak gerekir; böylece yeniden irdelenmeye elverişli hale gelir, şöyle ki: Tümevarım yaptığımızda – özellikle bilim insanları yaptığında– uyguladığımız kural, ve-

[1] *Potentialité et virtualité.* Failles n°2, bahar 2006, s. 112-129.

[2] N. Goodman, N, Fact, *Fiction and Forecast* (Camb., MA: Harvard University Press, 1983 [4th. Ed.]), Bölüm 3.

ya kurallar kümesi nedir? Mesele öyleyse artık geleceğin geçmişe benzerliğini ispat etmek değil, varolan bir pratiği (tümevarım), örtük kurallarını bulmaya çalışarak, betimlemektir. Ontolojik problemin çözündürülmesine böylece epistemolojik ve yöntemsel yeniden ifadesi eşlik eder: Gözlemlenebilir sabitlerin (*constant*) zorunlu olduğunu nafile bir şekilde ispat etmeyi denemek yerine, bilim insanlarının tümevarımlar dile getirdiklerinde, çoğu zaman örtük olarak, uyguladıkları kesin kuralları betimlemeye çalışmak gerekir. Tam da bu nedenle Goodman, Hume'un kendi problemine getirdiği çözümün –tümevarıma olan inancımız bir akıl yürütmeden değil bir alışkanlıktan kaynaklanır–, kısmi olduğunu düşünse de, ilkesinde doğru olduğunu söyleyebiliyor: Çünkü, Hume, ontolojik bir ilkeyi gerekçelendirmeyi amaçlayan çözülmez problemden bunun zihinde fiilen nasıl türediği problemine geçerek, böyle bir problemi uygun şekilde irdelemenin tek yolunun, tümevarımlar yapmamızı sağlayan fiili süreci betimlemek olduğunu, bu tümevarımlar için metafizik bir temel aramanın nafile olduğunu zaten sezmişti. Goodman de sonuç olarak böyle bir yol izlemeyi önerir; ama Hume'un kendisini sınırladığını düşündüğü, bireylerin spontane davranışlarının psikolojik betimlemeleri yerine (tümevarımsal çıkarımlarımıza inanmamızın nedeni, Hume'a göre, tekrar eden her fenomene giderek daha şiddetli şekilde inanma yetimizdir) bilim topluluğunun pratiklerini ve prosedürlerini betimlemeyi uygun görür.

Özetle, tümevarım probleminin çözündürülmesi iki aşamadan oluşur:

- Çözülemeyeceği düşünülen ontolojik problemin terk edildiği, negatif aşama.
- Problemin tekrar formüle edildiği, yeniden oluşturulduğu aşama: Ontolojik bir sorudan (olgular arasında zorunlu bağlar var mıdır?) ontolojik problemin bırakıldığı bir soruya geçilir; artık tek yapılması gereken, bilimsel tümevarımları işleme koyan fiili pratikleri betimlemektir.

Problemin Çökeltilmesi

Benim önerimse şu: Hume probleminin çözündürülmesine, yani problemin ontolojik formülasyonunun terk edilmesine itiraz etmek; ve, problemi çözmenin şimdiye kadar ihmal edilmiş bir yolu olduğunu savunmak. Öyleyse, çözündürücü akıl yürütmenin sadece ilk kısmına müdahale ediyorum (zaten ikinci kısmı, yani yeni problemlerin oluşturulması, birincisini varsaymaktadır): Tümevarım konusundaki ontolojik problem terk edilmelidir, çünkü çözülemezdir.

Yasaların zorunluluğu konusundaki ontolojik problemi tekrar ele alabilmek için bu problemi Hume'dan farklı şekilde formüle etmemiz gerekir; çünkü, aslına bakılırsa, onunkisi bu problemin, en genel haliyle anlaşılan, *hususi, yönelimi baştan belli* bir formülasyonudur.

Hume problemini aslında şöyle formüle eder: Ardışık olaylar arasında gözlenen bağların fiilen zorunlu olduğu ispat edilebilir mi? Hume ve Goodman'in varsayımı öyleyse şudur: İspat edilemezse, gerçek/reel denen zorunluluk (yani mantıksal denen zorunluluktan farklı olarak, yasaların zorunluluğu) hakkındaki *tüm* ontolojik irdelemeler başarısızlığa mahkûmdur ve sonuç olarak terk edilmelidirler. Ben, hem Hume-Goodman'in başarısızlık tespitini kabul etmenin hem de tüm ontolojik yolların böylece kapandığı hükmüne itiraz etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Çünkü bana göre gerçek zorunluluğa ilişkin ontolojik soru, Hume'unki gibi değil, daha genel olarak, şöyle formüle edilmelidir: Gözlemlenebilir sabitlerin fiilen zorunlu olduğu *veya zorunluluğun fiili yokluğu* konusunda, argümanlar aracılığıyla, bir karara varılabilir mi? Veya bir kez daha: *ya* geleceğin geçmişe benzemek zorunda olduğunu, *ya da* geleceğin geçmişe fiilen benzem*e*yebileceğini gerekçelendirmenin bir yolu var mıdır? Bu ikinci durumda, ortaya konacak olan, gözlemlenebilir yasaların gelecekte fiilen değişmek zorunda olduğu değil, bunların özdeş kalmalarının fiilen olumsal olduğudur. Ve bu perspektifin, yasaların değişmesinin zorunluluğunu savunan tüm tezlerden ayırt edilmesi gerekir; çünkü böyle bir tez, Hume'un tasavvur ettiği çözümün bir varyantı olurdu: Yasaların değişmesi zorunlu

olsaydı bu değişimleri düzenleyen daha yüksek başka bir yasa olması gerekirdi (şimdiki sabitlerin gelecekteki değişimlerini yöneten değişmez bir yasa); ve böylece, başka bir şekilde de olsa, tekrar doğanın tekbiçimliliği fikrine dönmüş olurduk.

Benim bahsettiğim ontolojik yol ise, tersine, şunu savunmaktan ibarettir: Sabitlerin *hiçbir neden olmaksızın*, dolayısıyla hiçbir zorunluluk olmaksızın, fiilen değişebileceğini tasavvur etmek rasyonel olarak mümkündür; ve bu, ısrarla vurgulayacağım gibi, bizi öylesine radikal bir olumsallık anlayışına götürür ki mevcut yasaların tüm düşünülebilir geleceklerini bünyesine katar –*yasaların değişmeyeceği bir gelecek de dâhildir bunlara.* Öyleyse burada gerekçelendirmemiz gereken, yasalara tabi olayların değil sadece, yasaların bizzat kendilerinin radikal olarak olumsal olduğudur. Bu bakış açısından, yasalar artık olgusal sabitlerden ibarettirler, onlar da nihai olarak kaotik bir oluşun (*devenir*) –yani herhangi bir zorunlulukla yönetilmeyen bir oluşun– ihtimallerine tabidirler.

Böyle bir perspektifin ne anlama geldiğini ve neye çağırdığını iyi anlayalım. Tümevarım problemi, yasaların zorunluluğunu ispatlama problemi olarak formüle edildiğinde, varılacak yer aklın başarısızlığını itiraf etmektir; çünkü karşıtı tezde, yani sabitlerin değiştiği tezinde hiçbir çelişki tespit edilemez. Zira akıl, çelişmezliğin mantıksal zorunluluğuna aykırı şeyleri sadece *a priori* yasaklayabilir görünür. Şu halde, aklın buyruklarıyla yönetilen bir dünya, sadece böyle mantıksal bir buyrukla yönetilirdi. Bu mantıksal buyruğun gerektirdiği ise şudur: Çelişmez olan her şey, fiilen başagel*ebilir* (*advenir*) – başagelmek zorundadır değil. Bu ise tüm sebepsel zorunluluğun *reddi* anlamına gelir: Çünkü, sebepsel zorunluluk, tersine, eşit olarak düşünülebilen farklı olaylar arasında başkalarından çok bazılarının varolmasını buyurur. Sonuç olarak, sebepsel zorunluluğu reddetmemiz gerekiyorsa, *rasyonel bir dünyada her şeyin varlık nedeninden yoksun olması gerektiğinde* anlaşmamız gerekir. Bütünüyle mantıkla yönetilen bir dünya, aslına bakılırsa, *sadece* mantıkla yönetilirdi; ve sonuç olarak, içinde hiçbir şeyin başka türlü olmaktansa böyle olmak için nedene sahip olmadığı bir dünya olurdu bu, çünkü böyle bir başka-olmak olanağının gerçekleşmesinde hiçbir çelişki görü-

lemezdi. Tüm belirlenimler orada öyleyse değişime elverişli olurdu; fakat, böyle değişimler için de hiçbir nihai neden verilemezdi, çünkü, bu durumda, bir son sebep varsayılırdı ki neden eşitçe düşünülebilir başkalarından ziyade bunun tercih edildiğini gerekçelendirmek mümkün olmazdı. Peki böyle bir dünya ne olurdu? Leibnizci terimlerle söylersek, *yeter neden ilkesinden özgürleşmiş* bir dünya olurdu; her şeyin başka türlü değil de böyle olmak için bir nedene sahip olduğunu söyleyen bu ilkeyi sırtından atmış bir dünya yani: İçinde, metafizik devamlılık gerekliliğinin değil, mantıksal tutarlılık gerekliliğinin hüküm sürdüğü bir dünya.

Öyleyse Hume, bizim yorumladığımız haliyle, şunu keşfetmiştir: *bütünüyle rasyonel/akli bir dünya, tam da rasyonel olduğu için, bütünüyle kaotik olurdu.* Böyle bir dünya, yasaların zorunluluğuna olan irrasyonel inancın kökünden kazındığı bir dünyadır; çünkü yasaların zorunlu olması, içeriği itibarıyla, akılsallığın özünü oluşturan şeye karşıttır. Doğrusu eğer, bizim hipotezimizin tersine, mantıksal zorunluluğa bir gerçek (*réel*) zorunluluk *eklenirse;* eğer olanaklılar, çifte şekilde, hem çelişmezlikle hem de mevcut sabitlerle sınırlandırılırsa, bu durumda, aklın besbelli çözemeyeceği yapay bir gizem yaratılır; çünkü bu hipotez, her türlü mantığa toptan yabancı bir zorunluluk yaratmak anlamına gelir. *Öyleyse yeter neden ilkesi irrasyonalitenin/gayriakılsallığın öteki adıdır.* Şu halde, bu ilkeyi reddetmek, akılla yollarını ayırmak anlamına gelmez; tersine, bana göre, aklın felsefi olarak yeniden gündeme getirilmesinin koşulu bu rettir. Yeter neden ilkesini reddetmek, aklı reddetmek değildir; bilakis, aklın en temel ilkesinin (çelişmezlik) barındırdığı kaosun gücünü keşfetmektir. Öyleyse, "rasyonel kaos" demek, kaosun önüne rasyonel koymak, bundan böyle anlatıma değer katmayan bir süslemeden ibaret olacaktır.

Bu perspektif, "metafiziğin sonu" ifadesine de başka bir anlam verir. Aslına bakılırsa, metafizik eğer temelde yeter neden ilkesi koyutuna belirtik veya örtük bağlıysa, metafiziğin sonu, artık Heidegger'deki gibi, aklın gelip dayandığı nokta olarak değil, gerçek zorunluluğun (*nécessité réelle*), veya hatta benim *rasyonel zorunluluğun şeyleşmesi* (réification) dediğim durumun gelip dayandığı nokta olarak anlaşılabilir. Bu

perspektiften baktığım için, metafizik dediğimde gerçek bir zorunluluk koyutlayan tüm düşünceleri anlıyorum: Bu dünyanın tüm veya bazı belirlenmiş durumlarının zorunlu olduğunu koyutlamak öyleyse metafiziktir (bu tür belirlenimler şöyle tanımlanabilir: eşitçe düşünülebilen bir başkasındansa belli bir durumu ayrıcalıklı kılabilen bir özellik). Sonuç olarak, bir metafizik, şeylerin neden başka türlü değil de böyle olması gerektiğini ortaya koymanın mümkün olduğunu (neden böyle bireyler, böyle yasalar, böyle Tanrı(lar), vb. de şöyle başka bireyler, yasalar vb. değil) ve aklın işinin tam da bu olduğunu iddia edecektir.

Ontolojik Yeniden Formülasyon

Şimdi şunu cevaplamamız gerek: Doğal sabitlerin fiilen değişebileceğini kabul ederek, bizzat tümevarım problemini de ortadan kaldırmış olmadık mı? Başka bir deyişle: Yasaların zorunlu olarak sabit olduğu fikrini reddettikten sonra, Hume'un sorusunu hala çözülmesi gereken bir *problem* olarak, ve daha kesin şekilde, ontolojik bir problem olarak sorabilir miyiz? Evet, kesinlikle.

Aslında fenomenal sabitlerin, sabit olmak için hiçbir nedenlerinin olmadığını savunuyorum. Öyleyse bu yasaların fiilen değişebileceğini iddia ediyorum. Tümevarımda genel olarak problem oluşturan şeyden kaçınmış oluyoruz böylece; çünkü yasaların gelecekte sabit olacağını geçmiş deneyimden yola çıkarak ispat etmek bizim problemimiz değil. Gelgelelim son derece göz korkutucu *başka* bir güçlük çıkar bu sefer karşımıza: Yasaların sabit olmak için hiçbir nedeni yoksa, *neden her an değişmiyorlar*? Gerçekten de, eğer bir yasa saf olumsallıkla olduğu şeyse, her an değişebilmesi gerekmez miydi? Evren yasalarının sürüp gidiyor olması, bu durumda, tüm *olasılık* ilkelerini ihlal eder görünüyor; çünkü, yasalar eğer fiilen olumsal olsalardı, onlardan böyle bir değişebilirliği *sıklıkla* göstermelerini beklerdik. Yasaların süresi eğer hiçbir zorunluluğa dayanmıyor olsaydı, devam etmelerini veya ortadan kalkmalarını her defasında belirleyen ardışık "zar atımları"nın sonucu gibi değişmelerini beklerdik. Bu açıdan bakınca, yasaların belirgin daimilikleri (*pérennité*), olasılık hesabı

bakımından bir normalden-sapma gibi görülür. Ve yasaların sık sık değiştikleri gözlemlenmediği için, tümevarım problemiyle uğraşanlar, belli ki bu hipotezi ciddiyetle ele alınamayacak kadar absürt bulmuşlar.

Sonuç olarak, tümevarım konusundaki ontolojik problemi yeniden canlandırmak için şöyle bir strateji izlenecek:

1) Şimdiye dek ciddiyetle araştırılmamış ontolojik bir yol olduğunu iddia ediyoruz. Bu yolda ispatlanması gereken doğanın tekbiçimliliği değildir artık; tersine, her sabitin dünyadaki herhangi bir olgusal olay gibi değişebileceğini (bu değişimleri düzenleyen üst bir neden olmaksızın değişebileceklerini) ispatlamamız gerekiyor.

2) Böyle bir çözüm yolunu baştan reddedenler, örtük olarak, olasılık hesabına dayalı bir akıl yürütme yapmaktadır bize göre: Yasalar olumsal olsaydı, bunu deneyimde göstermeleri gerekirdi. Yani bu reddin sebebi, yasaların olumsallığı ile sık değişmelerinin özdeşleştirilmesidir.

3) Öyleyse, bugün geniş hâkimiyet alanı olan epistemolojik perspektif lehine ontolojik perspektifi terk etmeden Hume problemini yeniden formüle etmenin mümkün olduğunu iddia ediyoruz. Bize göre, tümevarım problemini çözmek için yapılacak ilk şey, *yasaların olumsallığını reddetmenin kökenindeki olasılık hesabına dayalı akıl yürütmenin meşru olmadığını göstermektir.* Daha kesin olarak, yasaların olumsallığından değişimlerinin sıklığı (dolayısıyla gözlemlenebilirliği) sonucuna gitmenin neden bir safsata olduğunu göstermemiz gerekecek. Bunun için yapılması gereken, olasılık hesabını yasaların olumsallığına uygulamayı reddetmektir; dolayısıyla radikal bir anlamda aldığımız olumsallık ile olumsallığın *olasılık yasalarına tabi olan, şans/rastlantı* (hasard) *gibi tasavvur edilen alışılmış kavramı* arasında *geçerli bir kavramsal ayrım* yapmaktır. Çünkü böyle bir ayrım sayesinde, yasaların fenomenal kararlılığına (*stabilité*) bakıp bunların zorunlu olduğu sonucuna varmanın meşru olmadığını gösterebiliriz; böylece, gerçek zorunluluğu ve yol açtığı çeşitli çözümsüz sayılan gizemleri, ciddi sonuçları olmaksızın, geride bırakabiliriz.

Sonuç olarak, *Hume problemi, şans ve olumsallık arasına bir fark koyma problemi haline gelir.*

Şans ve Olumsallık Ayrımının İlkesi

Değişmeleri olanaklı diye yasaların neden sıklıkla değişmek durumunda olmadıklarını ispat etmek için şunu göstermemiz gerekecek: Olasılığa dayalı akıl yürütmeyi, doğa yasalarına tabi olaylara değil de doğa yasalarının kendisine uygulamak meşru değildir. Bana göre, bunun meşru olmadığı şu şekilde gösterilebilir: Belli bir fenomene olasılıkçı bir akıl yürütme uygulamak için, sayısal hesabın üzerinde gerçekleşeceği bir vakalar evreninin verili olması gerekir. Bu vakalar kümesi örneğin zar veya bozuk para gibi simetrik ve homojen olduğu varsayılan bir nesneyle sağlanır. Böyle bir hesaplama prosedürü uyguladığınız zar veya para eğer hep aynı tarafa düşüyorsa, sonunda bu fenomenin gerçekten olumsal olduğuna inanmak son derece ihtimal dışı gelir size. Paranızın veya zarınızın kurulmuş/hileli olma şansının çok yüksek olduğunu savunursunuz; çünkü bir yasaya tabi olduğu için böyle davrandığını düşünürsünüz muhtemelen –mesela zarınıza saklanmış kurşun bir topçuğa uygulanan kütle çekimi yasasına. Yasaların zorunluluğunu savunanlarınkiyle benzer bir akıl yürütmedir bu: Yasalar, evrensel bir Zarın yüzleriyle özdeşleştirilir; farklı yüzlerinin bütünü olanaklı dünyalar kümesini temsil eder; böylece, bir önceki durumdaki gibi, yasaların olumsal olması halinde "yüzlerin", yani fiziksel dünyaların, sık sık değişmesi gerektiği sonucuna varılır. Fakat, beklenenin tersine, "sonuç" hep aynı olduğu için, yasaların gözlemlenen sabitliğinin kökeninde, gizli bir zorunluluğun "hile yaptığı" sonucuna varılır. Özetle, kendimize bir olanaklı vakalar kümesi vererek başlarız; her vaka tasavvur edilebilir ve seçilme şansı diğerleriyle aynı bir dünyayı temsil eder; sonra, şu sonuca varırız: Gizli bir zorunluluk, sonucu gizlice yönlendirmiyor olsaydı, böyle bir kümeden rastlantı eseri devamlı sadece bizim evrenimizin çıkıyor olması sonsuzca ihtimal dışı olurdu.[3]

[3] Yasaların zorunlu olduğuna inanmanın olasılık hesabına dayalı karakterini anlamamı sağlayan Jean-René Vernes'nin bu kitabı oldu: *Critique de la raison aléatoire* [Rastlantısal aklın eleştirisi], (Aubier, 1981). Jean-René Vernes kitabında böyle bir argümana dayanarak *cogito*nun temsillerinin dışında bir ger-

Ne var ki olasılıkçı akıl yürütmeyi doğa yasalarının kendisine uygulamayı meşru bulmuyorum; çünkü olasılık hesabı yapmak için verili olması gereken bir olanaklı evrenler kümesi inşa etmek mümkün değildir. Aslına bakılırsa, bir vakalar evreni belirlemek için sadece iki yol vardır: ya deneyime başvurulabilir ya da olanaklı dünyalar kümesinin nicesini/kardinalitesini ("boyut"unu) tek başına gerekçelendirebilecek matematiksel bir inşaya başvurulabilir. Fakat ele aldığımız durumda bu iki yolun önü eşit şekilde tıkalıdır. Empirik yolun neden kapalı olduğu açık; kimse, belki Leibniz'in Tanrısı hariç, olanaklı dünyalar kümesini bakıp inceleyecek boş zamana asla sahip olmamıştır. Fakat aynı şekilde salt teorik bir yolun da önü kapalıdır; çünkü burada olanaklı dünyaların, yani mantıksal olarak düşünülebilen dünyaların sayısının *sonsuz* olduğu savunulacaktır; oysa bu, sonsuz olanaklı dünyalardan sadece birinin sabit olmasını sıra dışı şekilde ihtimal dışı bulan kanaati güçlendirecektir sadece. Bizim "olasılıkçı safsata" dediğimiz konum işte böyle bir koyuttan yola çıkar, ama sormak gerekir *hangi* sonsuzdan bahsedilmektedir? Çünkü Cantor'dan beri sonsuzların çok (*multiple*) olduğunu, yani daha az veya daha çok "büyüklükte" farklı kardinalitele-

---

çekliğin varolduğunu ispat etmeye çalışıyor; çünkü, ona göre, sadece böyle bir dış gerçeklik düşüncenin tek başına ortaya koyamadığı deneyimin sürekliliğinin hesabını verebilir.

Başka bir yerde dikkat çektiğim gibi, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*nde yaptığı kategorilerin transandantal çıkarsamasının altında da aynı şekilde matematiksel –daha spesifik olarak olasılık hesabına dayalı– bir argüman yattığına inanıyorum. Ayrıntıları ne kadar incelikli olsa da bu argüman doğa yasalarının olumsallığına karşı "sağduyu" argümanlarıyla tam bir uyum içinde görünüyor. Bu çıkarsamanın, elinizdeki makalede eleştirdiğim "olasıcı safsata"yı ağırlaştırmaktan ibaret olduğunu savunuyorum, öyle ki Kant aslında basitçe şöyle akıl yürütmektedir: Yasalar eğer olumsal olsalardı, o kadar sık ve dizginsiz değişirlerdi ki, hiçbir şeyi asla kavrayamazdık, çünkü nesnelerin kararlı temsili için gereken hiçbir koşul oluşmazdı. Kısacası, sebebiyet bağı eğer olumsal olsaydı, bunu o kadar iyi bilirdik ki artık hiçbir şey bilmezdik. Görülebileceği gibi, bu akıl yürütme, olumsallık mefhumundan sadece sıklık mefhumuna geçebiliyor; çünkü yasaların olumsal olması durumunda her an ve her şekilde değişmektense sabit kalmaları son derece olasılık dışı sayılıyor. (*Temps et surgissement ex nihilo* [Zaman ve ex nihilo zuhur], École Normale Supérieure, "Positions et arguments" seminer dizisinde yaptığım sunumdan, Nisan 2006.)

ri olduğunu –kesikli ve sürekli sonsuzlar gibi– ve bilhassa bu sonsuzların *kapatılması imkânsız* bir çokluk meydana getirdiklerini, tüm kümelerin bir kümesinin çelişkiye düşmeksizin varsayılamayacağını biliyoruz. Cantorcu devrim aslında sonsuzların ayrılabileceğini kanıtlar, yani iki sonsuzun eşitliğini veya eşitsizliğini düşünmek mümkündür: İki sonsuz küme, eğer aralarında birebir eşleme yapılabiliyorsa eşittir; yani birebir ve örten bir fonksiyon söz konusudur ve ilkinin her elamanına diğerinin bir ve sadece bir elemanı eşleştirilir. Böyle bir eşleşme yoksa eşit değildirler. Dahası, değerlendirilen sonsuz hangisi olursa olsun, *daha yüksek kardinalli* ("daha büyük") *bir sonsuz zorunlu olarak vardır.* Bunu göstermek için, ele alınan sonsuzun parçalarından oluşan bir başka küme inşa etmek (ki bu hep mümkündür) yeterlidir. Böyle bir perspektiften bakınca, başka hiçbirinin daha büyük olamayacağı bir son sonsuz düşünmek imkânsız hale gelir.[4]

Şimdi, ele aldığımız durumda, bir sonsuzdan ziyade bir başkasını seçmenin empirik veya teorik hiçbir nedeni olmadığı için, ve olanaklı tüm vakaların bir mutlak toplamının inşasına da bir neden getiremeyeceğimiz için, biraz önce bahsettiğimiz olasılıkçı akıl yürütmenin içinde anlam bulacağı hiçbir kümeyi meşru şekilde (filan vakalar evreninin varoluşunu özel bir neden üzerine temellendirerek) inşa edemeyiz. Öyleyse bunun anlamı şudur: Yasaların olumsal olmasından de-

[4] Bir kümenin parçalarının kümesi, bu kümenin alt kümelerinin kümesidir, yani elemanların mümkün yeniden gruplamalarıdır. Örneğin, sonlu bir A kümesinin üç elemanı olsun: (1,2,3). Parçalarının kümesi o halde şunları kapsar (tüm kümelerin bir parçası olan boş küme hariç): (1), (2), (3) –yani A'nın elemanlarının sadece birinden oluşmuş "asgari" parçaları–; (1,2), (1,3), (2,3) ve (1,2,3) –bu son (1,2,3) parçası, A'nın kendisine özdeş olan, azami alt-parçası olarak değerlendirilir. Açıkça görülür ki bu ikinci küme ilkinden daha büyüktür (daha fazla elemana sahiptir). Durumun, *sonsuz kümeler dahil* hep böyle olduğunu ispat edebiliriz. Şu halde, tüm sonsuz kümeler için, sonuncusundan daha büyük kardinali/nicesi olan bir küme inşa etmek mümkündür: parçalarının kümesini, yani alt kümelerinin kümesini kapsayan sonsuz. Fakat bu inşa, söz konusu yeni sonsuz için de yapılabilir, ve sonubelirsizce (*indéfiniment*) böyle devam eder. Aksiyomatik kümeler teorisine sarih bir giriş için, bakınız Laurent Schwartz, *Analyse I*, Hermann, 1991. Kümeler teorisinin felsefi kapsamı üzerine referans eser benim için Alain Badiou'nun kitabı olmaya devam ediyor: *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.

ğişimlerinin zorunlu olarak sık olacağı sonucunu çıkarmak yanlıştır. Şu halde, edimsel sabitliklerin, zorunluluktan tamamen yoksun olsalar bile, aynı kalmaları absürt değildir; çünkü, değişimin olanaklı olması, hatta kaotik (nedenden yoksun) olması mefhumu ile sık değişim mefhumu arasında kurulan bağ çözülebilir: *olumsal olan ve yine de tüm olasılıkların ötesinde kararlı kalan yasaların olduğunu tasavvur etmek bundan böyle mümkündür.*

Böyle bir çözüm stratejisinin iki mümkün versiyonu olduğunu eklememiz gerek.

- Eleştirel versiyon da diyeceğimiz "zayıf" versiyon, rastlantısal akıl yürütmenin uygulanabileceği alanı, zaten yasalara tabi olan vakalarla sınırlardı (yani hesabın gerçekleştiği evreni belirleyen sabitlere tabi olan gözlemlenebilir olaylarla); ve bu akıl yürütmeyi yasaların kendisine uygulamayı yasaklardı. Bu şekilde, gerçek zorunluluğun olmadığını pozitif olarak ispat etmiş olmazdık, ama dünyanın kararlılığına bir anlam vermek için gerçek bir zorunluluğu varsaymaya gerek olmadığını ispatlamış olurduk sadece. Yasaların olumsal olmasının ve sonubelirsiz (*indéfiniment*) şekilde kararlı olmasının teorik olarak mümkün olduğunu göstermiş olur, böyle bir hipotezin normalden saptığı sonucuna varan olasılıkçı akıl yürütmeyi devre dışı bırakmakla yetinirdik. Sonuç olarak, gerçek zorunluluk ve yasaların olumsallığı olmak üzere bu alternatiflerin ikisi de ispat edilemez olduğu için ikinci hipotezi keşfettirici (*heuristique*) avantajlarını vurgulayarak sadece savunurduk: İkinci hipotez sayesinde, doğanın tekbiçimliliğine duyulan tartışmasız inancın yol açtığı bazı klasik spekülatif gizemleri ortadan kaldırabilecek sonuçlara ulaşabiliriz derdik.
- Hume problemine cevap vermenin, "güçlü", yani spekülatif versiyonu, yasaların olumsal olduğunu pozitif olarak savunmak olurdu. Böyle bir yol, bir önceki perspektife özgü keşfettirici argümantasyonun muhtemel kazanımlarını korumakla kalmaz, ayrıca, böyle bir olumsallığı düşünülebilir kılan çokun (*multiple*) Cantorcu toplamsızlığının fiili olduğunu ispat etme iddiasına kadar götürürdü işi.

Benim genel projem, eleştirel-keşfettirici yolla yetinmemek; (eleştiriciliğin yasağına rağmen şeylerin kendileri hak-

kında konuştuğunu iddia eden) spekülatif bir yolu yeniden canlandırırken, onunla birlikte metafiziğin de (yani gerçek zorunluluğun mutlaklaştırılmasının) canlanmadığından emin olmak. Böyle bir yolun burada taslağını çizmek imkânsız olduğu için, eleştirel-keşfettirici yolun temel veçhelerini açmakla yetineceğim.[5]

Bütün-süzün (non-Tout) Ontolojik Sonuçları

Şu halde, şöyle bir perspektif benimseyeceğiz: Vakaların toplamsız olmasının ontolojik olarak fiili olduğunu varsayacağız; böylece, bu hipotezin oluş mefhumu üzerine sonuçlarını bulup çıkaracak, ve gerçek zorunluluğu doğru kabul eden tersi hipoteze karşı spekülatif avantajlarını düşüneceğiz.

Bunu yapmak için, yasaların olumsallığı mefhumunu yeniden değerlendirmek üzere yasa mefhumundan yola çıkacağız, ve yasayı, tam bir tanımı olmasa da, ondaki asgari koşula daraltarak ele alacağız: yani, olanaklı durumların, sonlu veya sonsuz, bir belirlenmiş kümesi olarak –bir yasa, ister belirlenimci ister rastlantısal türde olsun, her zaman listelenmiş vakaların özgül bir kümesine gönderir.[6] Sonuç olarak, içinde yasaların olumsal olduğu bir oluş fikrine anlam vermeye çalışacağız; ve bu anlayışımızı, değişmez yasalarla yönetilen bir oluşun ancak düşünülebilir olduğunu savunan geleneksel bakışın karşısına koyacağız.

[5] Spekülatif yolun olası ilkelerini Ellipses yayınlarından çıkacak bir konferansta sergiliyorum (Francis Wolff'un Nanterre'deki seminer organizasyonları: "Pozisyonlar ve argümanlar." 2001.

[6] Çok açık ki bir yasanın olanaklı vakalar kümesine fiili olarak indirgenir olduğunu iddia etmiyorum, fakat bir yasanın yasa olmasının koşullarından biri şudur: "gerçek" olanaklıların belirlenmiş bir kümesini yalnızca mantıksal olanaklılar arasından ayırt edebilmek. Aslına bakılırsa benim argümantasyonum daha keskin: Yasaların kendilerini, bir yasalar Evreninin (farklı yasalarca belirlenmiş bir olanaklı dünyalar kümesinin) vakaları haline getirmeyi sağlayacak bir kümenin varolabileceğine itiraz ediyorum. Çünkü, vakaların belirlenmiş bir kümesinin tanımı olan bu her yasanın asgari koşuluna riayet edilmese bile, bu argüman, böyle yasaları yasaya tabi bir olayla aynı şekilde düşünmeye doğru atılan her adımı *a fortiori* devre dışı bırakır. Yasa mefhumu üzerine temel çağdaş tartışmaları hatırlamak için, bakınız: A.Barberousse, P.Ludwig, M.Kistler, *La philosophie des sciences au XXè siècle*, Flammarion, 2000, bölüm IV ve V.

İster belirlenimci türde olsun ister rastlantısal, bir yasallık koyutlamak, dünyayı (ilkece) listelenebilir bir olanaklı vakalar evreniyle özdeşleştirmektir; yani muhtemel keşiflerinden önce varolan, ve bu evrenin potansiyelliklerini oluşturan vakaların toplamıyla. Ele alınan yasa ister olasılıkçı ister belirlenimci türde olsun, her şekilde, olanaklı vakaların öncedenverilmiş bir kümesi olarak düşünülür, ve oluşun bu kümeyi değiştiremeyeceği varsayılır. Öte yandan, altını çizelim, oluşu yönetenin temel bir rastlantı/şans olduğunu iddia etmek, oluşun özünde değişmez olduğuna itiraz etmek değildir; tersine, bu değişmezliği varsayan bir bakış söz konusudur burada; çünkü, rastlantının/şansın işleyebilmesi için, bir kalemde (ilk ve son olarak) belirlenmiş bir vakalar evreninin önceden varsayılmış olması gerekir. Rastlantı, bir "kafeste özgürlük" olanağı bırakır zamana sadece, yani başlangıç evreninin izin verdiği vakalardan birinin nedensizce başagelmesine (*avènement*) olanak verir; gelgelelim, böyle bir Evrenin dışına çıkma özgürlüğüne, tanımlanmış kümeye ait olmayan vakaların başagelmesine olanak vermez. Dünyanın rastlantısal (*aléatoire*) vizyonunda, yasanın izin verdiği olaylar dizisi tekanlamlı (*univoque*) şekilde çıkarsanamaz (*déduire*), bu doğru; ama bu olayların toplamı ilkece *listelenebilirdir* –her ne kadar, iş gerçekten listelemeye gelince, görünür sonsuzlukları listenin kesin olarak kapatılmasını yasaklasa da. Bizim terminolojimiz bakımından, dünyanın rastlantısal yasallığına böyle bir inanç, bir *şans/rastlantı metafiziği* meydana getirir; çünkü şans bir yasanın koyutlanmış olmasını varsayar, bu yasanın içinde olayların değişmez kümesi önceden-verili olarak bulunur; ve zaman işte bu önceden-verili olayların arasında, belirlenmiş bir düzen/sıra olmaksızın, özgürce salınır. Rastlantıya inanç kaçınılmaz olarak metafizik bir inançtır, çünkü belirli olasılık yasalarının olgusal zorunluluğuna inanır, ve bu yasaları gerekçelendirmek, varsayılan belirlenimci yasaların zorunluluğuna başvurmadan mümkün değildir.

Radikal evrimler geçirdiğini sanırken, öyle görünüyor ki Greklerden beri hep bir tek ve aynı oluş kavrayışı bize kendini dayatmış. Bu anlayışa göre zaman, olanaklıların ebedi bir kümesinin edimselleşmesidir sadece, kendileri oluşa tabi ol-

mayan İdeal Durumların edimselleşmesi. Bu bakış açısından oluşun sahip olduğu tek "güç" (veya "güçsüzlük") bu ideal durumları muhtemel bir düzensizlik içinde dağıtıp saçmak olabilir. Modernite geleneksel olarak, Koyré'nin ifadesiyle, kapalı dünyadan sonsuz Evrene geçiş olarak tahayyül ediliyorsa da temel bir noktada Grek metafiziğinden kopmaz: Dünya, ister sonlu olsun ister sonsuz, yasanın yönetimi altındadır hep, yani Bütünün. Bunun anlamı ise temelde şu: Zaman, bir olanaklılar kümesine bağımlı kılınır; buradaki olanaklıları fiili hale getirebilir sadece, ama değiştiremez.

Şu halde, *olanaklıları toplamsızlaştırarak*, ve böylece zamanı her türlü yasaya bağımlılıktan kurtararak Greklere ve modernlere özgü böyle bir karardan kendimizi ayırmaya çalışıyoruz. Doğrusu, Cantorcu sonsuz kavrayışının ontolojik bakımdan meşru olduğunu varsayarak, sonsuzu ve Bütünü ayırt etmiş oluyoruz; çünkü olanaklıların sonsuz olması, onların tüketilebilmesine işaret etmez artık (her sonsuz küme, belirlenmiş bir kardinale/niceye sahiptir, ve bir başka sonsuzluk onu aşabilir). Böylece olumsallık ve şans/rastlantı mefhumları arasında, ayrıca potansiyellik ve virtüellik mefhumları arasında açık ayrımlar yapma imkânı ortaya çıkar. *Potansiyellikler* dediğim, verili bir (rastlantısal veya değil) yasa koşulu altında listelenmiş bir olanaklılar kümesinin edimselleşmemiş vakalarıdır. *Şans* dediğim, verili başlangıç koşullarından itibaren tekanlamlı (*univoque*) şekilde belirlenemeyecek bir potansiyelliğin tüm edimselleşmeleridir. *Olumsallık* dediğim, (listelenmiş bir kümeye ait bir vakanın değil) vakaları listelenmiş bir kümenin özelliğidir; buna göre, söz konusu kümenin kendisi, bir vaka kümeleri kümesinin vakası değildir. Ve *virtüellik* dediğim, olanaklıların önceden yapılandırılmış hiçbir toplamının hâkim olmadığı bir oluşun bağrında beliriverebilecek (*émerger*) tüm vaka kümelerinin özelliğidir.

Özetle: yasa dediğimiz şeyin belirlenmiş bir vakalar evreni gibi düşünülebileceğini söylüyorum; vaka evrenlerinin bir Evreninin olmadığını söylüyorum; zamanın, olanaklıların tüm çelişkisiz kümelerini beliriverdirebileceğini [ortaya çıkarabileceğini] (*émerger*) söylüyorum. Buradan şu sonuç çıkar: Zamana bilmem hangi değişmez olanaklılar kümesinde "po-

tansiyel olarak" içerilmemiş yeni yasalar ortaya çıkartma kudreti veriyorum; öyleyse zamanın, *önceki durumlarda* (situations) *hiçbir şekilde içerilmemiş* durumlar beliriverdirebileceğini söylüyorum. Demek ki, zaman, yeni vakalar yaratabilir; ve bu, parlayıvermelerinden önce ebedi olarak varolmakta olan potansiyellikleri edimselleştirmek değildir. Sonuç olarak, bize göre oluş, olanaklıların önceden-verili bir evreninden itibaren vakalar ortaya çıkartmaz sadece; bir vaka evrenleri Evreninin içinde önceden-verili olmayan kümeler de ortaya çıkartabilir. Ve savunduğumuz buysa eğer, şunu iyice anlamak gerekir ki biz böyle vakaların aslında tam anlamıyla *hiçten* (de rien) zuhur ettiğini (*surgir*) iddia ediyoruz: *ex nihilo zuhur kavramını, saf içkinliğine bırakılmış bir zamansallığın kavramı haline getiriyoruz.*

Açıklayalım. Oluşu hiçbir belirlenmiş yasaya, yani olanaklıların hiçbir sabit kümesine tabi olmayan bir zamansallık tarzında düşünüyoruz; yasaları bu oluşun içindeki zamansal olaylar olarak, birinden bir başkasına geçişi daha yüksek bir yasanın hükmü altına sokmadan, değerlendiriyoruz; öyleyse, böyle tasavvur edilen bir zaman, kaosunun, yasadışılığının saf içkinliğine bırakılmıştır, çünkü zamansal-olmayan hiçbir ilke tarafından yönetilmez. Fakat, ilk olarak Hume'un savunduğu bir şeyin altını başka tarzda çizmekten başka bir şey değildir bu: Belirlenmiş bir durumdan yola çıkıp sonraki durumun *a priori* çıkarımını asla yapamazsınız, zira farklı geleceklerin sonubelirsiz bir çokluğu çelişki olmaksızın tasavvur edilebilir. Humecu tezi Cantorcu toplamsızlığa aşılayarak, öncekilerde asla önceden-içerilmemiş durumları, her türlü zorunluluğun ve olasılığın dışında, beliriverebilecek bir zamanın görünür hale geldiğini görüyoruz; çünkü böyle bir perspektifte, şimdi asla geleceğe gebe değildir. Gündeme getirdiğimiz böyle bir beliriverişin paradigmatik örneği, duyumsamadan (*sensibilité*) yoksun bir maddede, duyumsamayla dolu bir yaşamın doğrudan tezahür edebilmiş olmasıdır kuşkusuz; çünkü, fanteziye kaçmadan, sadece maddeye bakarak orada duyumsamanın tohumlarını öngöremeyiz; sonuç olarak, duyumsama, başagelişinin koşullarına indirgenemeyen bir ek/ilave (*surcroît*) olarak düşünülebilir ancak.

Toplamsızlık modelinin görünür kıldığı haliyle zaman,

hiç neden olmaksızın, bir vakalar evrenini, doğa yasalarının bir konfigürasyonunu olduğu gibi tutabilir; ve bu yasaların bağrında, tekrar eden durumların belirlenmiş bir kümesini, yani onun "potansiyellikler"ini kapsayacak bir kümeyi listelemek mümkün olacaktır. Veya, yine neden olmaksızın, zaman, eski evreni ortadan kaldırabileceği gibi ona yeni bir vakalar evreni de ekleyebilir/ilave edebilir; ve bu ek, bir önceki evrende, ya da varlığın olanaklılarını ebediyette derleyip toplamış hiçbir Temelde, asla önceden-içerilmemiştir. O halde şunu iyi anlamak gerek: Önceden-oluşturulmuş bir Olanaklılar Bütünü varolmadığı için, önceki durumlarda hiçbir şeyin duyurmadığı (*anticiper*) bir olanaklının belirivermesi mümkündür; ve, hiçbir üst düzen tarafından yönetilmeyen bir zamanı görünür kılar bu beliriveriş. Öncüllerine indirgenemeyen bir ekin/ilavenin her beliriverişi, rasyonel oluşa (*devenir*) aşkın bir düzenin müdahalesini belirtmek bir tarafa, tam tersine işaret eder: kendisine aşkın hiçbir şeyin olmadığı bir oluş.[7]

Şu halde, "potansiyelcilik" (her olanaklıda sadece bir potansiyellik gören doktrin) için zaman, zaten olanaklı olan bir vakanın gerçek bir vaka haline geldiği mecradır. Bu bakışa

[7] Daha sarih olmak adına söylemek gerekir ki potansiyellik ve virtüellik ayrımı ontolojik olmaktan çok gnoseolojiktir, çünkü zamansallıkla kurduğumuz ilişkinin içinde bir farkı tarif eder temel olarak. Aslına bakılırsa, zaten bilinmekte olan bir vakalar Evreninin (yasaların sabitliği) sürüp gidiyor oluşu da potansiyellik kavramının dışında değerlendirilmelidir. Çünkü belirlenmiş bir olanaklılar kümesinin bağrında potansiyellikler belirlenebilirse de, belirlenmiş bir yasanın zaman içinde sürüyor olması, potansiyelliğe dayalı olarak (başka olanaklıların bir kümesi içinde olanaklı bir vaka olarak) değerlendirilebilir değildir. Şimdi gerçekleşen bir vaka zaten önceden listelenmiş olsa bile, eski olanaklılar kümesinin sürüp gideceği varsayımıyla/koşuluyla (ki bu öngörülemezdir, olasılığı hesaplanamazdır) öngörülmüştür. En nihayetinde, potansiyellik, yasanın virtüel bir tekrarlanışıdır aslında, çünkü bir Evrenin sabitliği şöyle bir şeydir: Toplamsızlık temeli üzerinde aynı evren olgusal olarak tekrar tekrar belirivermektedir. Ama zamanın virtüalize eden gücü, üstün herhangi bir düzene bağımlı olmaması, bir yenilik beliriverdiğinde sadece *gösterir kendini*, ve hatta fenomenleşir; çünkü böyle bir yenilik, geçmiş ve gelecek arasındaki bir sürekliliğin bir yanılsama olduğunu gösterir. *Böylece bütün "mucizeler", Tanrının yokluğunun belirişi haline gelir*, çünkü: Şimdinin geçmişe nazaran her türlü radikal kopuşu, oluşun kaotik gücünü yönetebilecek bir düzenin bulunmayışının belirişi haline gelir.

göre zaman, zarın bize yüzlerinden birini sunduğu atım olacaktır sadece; fakat, yüzlerin bize sunulabilmesi için bunların atımdan önce zaten varolmuş olmaları gerekecektir. Atım yüzleri açığa vurur, yeni yüzler oymaz. Bizim perspektifimizden, tersine, zaman, tıpkı atımın yüzleri harekete geçirmesi gibi, olanaklıları harekete geçiren bir şey değildir: Zaman olanaklıyı, onu başageldirttiği an yaratır; gerçeği olduğu kadar olanaklıyı da beliriverdirir, zar atımına doğrudan kendini katar; sabit potansiyelliklerden ayrı, ilke olarak öngörülemez bir yedinci vakayı zuhur ettirir. Zaman zarı atar, ama tüm olasılık hesaplarının dışında yüzlerini çoğaltmak ve onu paramparça etmek için. Edimsel olaylar, henüz ortalıkta yoklarken bile kendilerine delalet eden hayaletimsi olanaklılarla astarlanmayı bırakır ve saf beliriverişler olarak tasavvur edilirler: Olmadan önce hiçbir şeydirler; veya, bir kez daha, varolmalarından önce-varolmazlar.

Başka bir deyişle, (Cantor'dan destek alan) düşünülebilirleri toplamsızlaştırma kararının rasyonelliğine dayanan virtüellik mefhumu, *ex nihilo* zuhuru, içkin ve metafizikselolmayan bir rasyonalitenin merkezi kavramı yapar. İçkindir; çünkü *ex nihilo* zuhur, bu kavramın alışılmış dinsel anlayışına karşı, oluşun kaosunun saf gücünden (ilahi veya başka) üstün hiçbir ilkenin varolmamasını gerektirir aslında. Metafizik değildir; çünkü, her türden gerçek zorunluluk fikrini radikal şekilde reddediyoruz ve böylece yeter neden ilkesinin kurucu kararıyla yollarımızı ayırabiliyoruz.

Öne sürdüğümüz tezi gerektiği gibi kavramanın en etkili yolu belki, başta söylendiği gibi, bu tezin keşfettirici yararını görünür kılmaktır. Böyle bir model sayesinde, genellikle çözülmez sayılan, bu nedenle gereksiz görülen problemler aydınlatılabiliyor.

İlk olarak, daha önce dediğimiz gibi, böyle bir model empirik dünyanın kararlılığı mefhumunu gerçek zorunluluk mefhumundan ayırt etmeyi sağlar. Tümevarım probleminin yeniden ele alınması, yasaların zorunlu sabitliği fikrini terk etmenin mümkün olduğunu, ve bu terkin *zorunlu olarak* düzensiz bir dünya fikrine götürmeyeceğini ispat etmeyi hedefler. Çünkü, yasaların olumsallığının reddini örtük olarak te-

mellendiren olasılıkçı akıl yürütmenin devre dışı bırakılması, bu dünyanın sabitlerinin değişebilecek olmasından zorunlu olarak değişecekleri sonucunun çıkmayacağını ispat etmeye yeter: Dünya, yasalarını kendi oluşuna tabi kılabilir gerçekten, diyerek, tüm zorunluluklardan üstün bir olumsallık kavramını vazetmiş oluyoruz; *ve böyle bir olumsallığın edimselleşmesi hiçbir kısıda tabi değildir* –özellikle de, bazı olanaklıların gerçekleşmemesini giderek daha fazla olasılık dışı sayan sıklıkçı bir yasanın kısıtlarına. Çünkü, yasalar değişe*bil*iyorsa, değişmeleri *gerekir*, demek, oluşun olumsallığını tekrar bir yasanın zorunluluğuna bağımlı kılmaktır; buna göre, olanaklı olan her şeyin önünde sonunda edimselleşmesi gerekecektir. Büsbütün kaotik –her yasayı zamanın gücüne boyun eğdiren– bir dünya öyleyse, ilkede, fiilen zorunlu yasalara tabi bir dünyadan fenomenal olarak *ayırt edilemezdir*, çünkü her şeye muktedir bir dünyanın, *ayrıca*, muktedir olduğu her şeyi gerçekleştirmemeye de muktedir olması gerekir. Böylece tüm doğa bilimlerinin koyutunu –yani, fenomenlerin genel bir kararlılığını varsayan, deneysel prosedürlerin tekrar edilebilirliğini– gerekçelendirmek, doğanın tekbiçimliliği ilkesinin fiili yokluğunu üstlenerek mümkün hale gelir, hem de aynı hamlede yasaların zorunluluğu hipotezine bağlı kanonik gizemler de terk edilmiş olur. Fakat bu terk, Goodman'de olduğu gibi, çözülemezliği öne sürülerek problemi düşünmeyi basitçe reddetmekten gelmez: sabitlerin olumsallığını, onların bariz kararlılıklarıyla uyumlu şekilde düşünebileceğimiz fikrinden gelir.

Olasılıkçılığa özgü sofizme getirdiğimiz bu eleştiriyi, benzer başka akıl yürütmelerine de uygulayabilir, bunların neden bir safsataya dayandıklarını gösterebiliriz. Bu akıl yürütmelerin hedefi, genellikle, erekselciliğin belli bir biçimini yeniden canlandırmaktır. Burada bunlardan sadece birine kısaca değinmekle yetineceğim: Antropizm.

Antropizm tezi –daha kesin olarak, antropizmin kuvvetli ilkesi adı verilen tez– temel olarak şu hipoteze dayanır[8]: Ge-

[8] Antropik ilkenin çeşitli versiyonlarının bir tanımı için, bakınız J.D. Barrow ve F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986, giriş, 1.2

nişlediği varsayılan evrenin başlangıç verilerini ve çağdaş fiziğin temel yasalarına özgü sayıları (yani bu yasaların içine giren oranları ve sabitleri) keyfi şekilde çeşitlendirmeye hakkımız olduğu düşünülür. Bu çeşitlendirmeler sayesinde, ele alınan yapay evrenlerin evriminin seyrini belirleyebilecek duruma gelinir, ve neredeyse her durum için, şu gözlem yapılır: bu evrenler, canlının, ve dolayısıyla zekanın zuhur etmesi için gerekli bileşenlerin üretilmesine doğru evrimleşemezler. Bu netice, bilinç üretebilecek evrenlerin sıra dışı kıtlığını gözler önüne serer ve böylece *şaşılacak bir şey* olarak sunulur. Evrenimizin olumsal verilerinin (olumsaldırlar, çünkü bu verilerin belirlenimlerini çıkarsamak (*déduire*) mümkün değildir, sadece deneyim içinde gözlemlenebilirler) ve bilinçli yaşamın tezahürüne götüren son derece kısıtlayıcı fiziksel koşulların tesadüf etmesine duyulan bir şaşkınlıktır bu: Bizim tezahür etmemiz için gerekli özelliklerin olanaklı dünyalar ölçeğinde son derece kıt oldukları dikkate alındığında evrenimizin tam da bu özelliklerle donanmış olmasını nasıl düşünmeli? Gelgelelim *böyle bir şaşkınlık, açıkça olasılık hesabına dayalı bir akıl yürütmeden kaynaklanır yine*; olanaklı evrenlerin sayısı ile yaşama uygun evrenlerin sayısı arasında ilişki kurulmaktadır. Antropist, sadece rastlantıya bağlamak için fazla güçlü bir tesadüfe şaşırarak yola çıkar; sonra, gizemli bir ereksellik fikrine varır: Bu ereksellik, insanın beliriverişini olanaklı kılan sabitlikleri ve başlangıç verilerini içerecek şekilde evrenimizi önceden belirlemiştir. Antropizm, böylece, erekselci düşüncenin klasik bir temasını yeniden canlandırır: (Organlaşmış ve düşünen varlıktaki gibi) son derece düzenli bir gerçekliğin varolduğu gözlemlenir, sebebini sadece rastlantıya bağlamanın makul olmayacağı söylenir; ve sonuç olarak, gizli bir ereksellik hipotezine varılır.

Ama görürüz ki olasılık hesabına dayalı safsataya getirdiğimiz eleştiri bu klasik temaya itiraz etmemize de imkân verir. Çünkü böyle bir akıl yürütme, ancak olanaklı dünyaların (sonlu veya sonsuz) belirlenmiş bir kümesinin varolduğu kabulüyle meşrudur; bu kümeler, gözlemlenebilir evrenin verilerinin ve sabitlerinin çeşitlemeleriyle elde edilir. Ne var ki böyle bir akıl yürütmenin içinde anlam bulacağı olanaklılar

evrenini inşa etmenin meşru bir aracı varmış gibi görünmez; çünkü bu araç, bir kez daha söyleyelim, ne deneyimsel olabilir, ne de sadece teorik: Aslına bakılırsa, deneyimin buyruklarından kendimizi özgürleştirdiğimiz andan itibaren, hangi ilke adına, antropistin örtük olarak yaptığı gibi, olanaklı dünyaların kümesine sınır çekilebilir; ve bu küme, edimsel olarak gözlemlenen evrenin içinde tespit edilmiş sabitlerin ve değişkenlerin çeşitlendirmeleri olan olanaklılardan ibaret kılınabilir, yani böyle bir dünyalar kümesi ne adına belirlenmiş bir sonsuzluğa sınırlandırılabilir? Doğrusu, olanaklıları genel halleriyle aldığımızda, tüm toplamlaştırmalar düşünülemezdir; ve onunla birlikte, şaşkınlığımıza yol açan rastlantısal inşa da düşünülemezdir. Bu durum karşısında rasyonel tavır, şaşkınlığımıza yanıt verebilecek bir açıklama aramak değildir; yapılması gereken, bu şaşkınlığın ardındaki argümantasyonun soy kütüğünü çıkarmak ve böylece şunu göstermektir: Antropist akıl yürütme, olasılık hesabını meşru uygulama alanının dışında kullanmaktadır.

Son olarak, gerçek zorunluluğu terk etmek bir konuyu daha aydınlatır: yeni durumların belirivermesi. Böyle yeniliklerin niteliksel muhtevası öyledir ki önceki durumlarda bunların gelmekte olduğunu ortaya koymak, saçmalığa düşmeden, imkânsız görünür. Problemin tüm açıklığıyla görünmesi için klasik bir örneği alalım: yaşamın beliriverişi –yaşamı burada sadece bir organizasyon meselesi olarak değil, öznel varoluş olarak anlıyoruz. Diderot'nun hilozoizminden tutun Hans Jonas'ın[9] yeni-erekselciliğine kadar, bunlar aslında hep aynı tartışma mekanizmalarıdır; yaşamın cansız maddeden beliriverme olasılığı üzerine felsefi polemikler tekrar tekrar yapılır. Yaşam bariz şekilde, en azından evriminin belli bir derecesinde, duygulanımsal ve algısal bir muhtevalar kümesinin varolmasını gerektirdiği için, ya maddenin böyle bir öznelliği, belirgin olamayacak kadar az yeğinlikte de olsa, zaten içerdiği değerlendirmesi yapılır; ya da, canlının bu duygulanımlarının maddede hiçbir şekilde önceden varolmadığı var-

[9] Hans Jonas üzerine, bakınız *Le Principe Responsabilité*, bölüm III, IV, 3b: "La théorie moniste de l'émergence".

sayılır, ve sonuç olarak bunların maddede *ex nihilo* zuhur ettiğini kabul etmeye zorlanırken buluruz kendimizi –yani, doğanın gücüne aşkın bir müdahalenin olduğunu kabul etmeye zorlanırız. Ya bir içkinlik felsefesinin süreklilikçiliği, dolayısıyla, maddenin bir ölçüde canlı olduğunu düşünen hilozoizmin bir varyantı; ya da, doğal süreçlerin rasyonel kavranışını aşan bir aşkınlığa inanç. Fakat, *ex nihilo* zuhur, içkin bir zamansallık çerçevesinde tekrar düşünüldüğünde bu iki konum arasında gidip gelen alternatifleri sorgulama imkanı doğar. Böylece, canlılığın maddede önceden-biçimlenmiş (*préformation*) olması gerekliliğine olduğu gibi bir yenilik, içinde meydana geldiği durumun unsurlarına indirgenemediğinde ortaya atılan irrasyonalist açıklamalara da itiraz edebiliriz; çünkü, bir yeniliğin beliriverişi, artık, Bütünü rasyonel olarak düşünememenin bağlılaşığı (*corrélat*) haline gelir. Virtüellik mefhumu sayesinde *göstergelerin anlamı değişir*; radikal zuhurlarda, oluşa aşkın bir ilkenin belirtisini (Yaratıcının göstergesi olan bir mucizeyi) değil hiçbir şeyin yönetmediği bir zamanın belirtisini (Bütün-süzün göstergesi olan bir beliriverişi) görürüz. Beliriverdikleri geçmişten yola çıkarak yeniliklerin soy kütüğünü çıkarmanın neden imkânsız olduğunu artık anlayabiliriz. Akıl, saklı potansiyellikleri bulup çıkarmayı beceremediği için değil, tersine, şunu anlayabildiği için bu yapılamaz: Belirivermelerinden önce varolan bir potansiyellikler Bütünü yoktur. Ve zaman, her radikal yenilikte, edimselleştirdiğinin geçmişin bir tohumu olmadığını gösterir; aslında, başagelişinden önce hiçbir şekilde varolmamış, zamana tabi olmayan bir toplamda asla bulunmamış bir virtüelliği zuhur ettirmiştir.[10]

[10] Ele almış olduğum konuları geliştirirken potansiyelcilik –her olanaklıyı bir potansiyellik yapar– ve süreklilikçiliği –her mevcut yeniliğin tüm unsurlarının geçmiş bir durumda az da olsa varolduğunu gösterebileceğini iddia eder– karıştırma eğiliminde olduğum eleştirisi gelebilir. İtiraz şöyle olabilirdi: Dünyanın, hem değişmez yasalara tabi olduğunu iddia etmek hem de dünyayı her şey orada belirginleşmeden önce zaten fiili olan matruşka bebekler gibi gören bir preformasyonizmin edimselciliğini reddetmek mümkündür. Benim cevabımsa şu: İki tezi elbette karıştırmıyorum, ama potansiyelcilik ve preformasyonizm ortak şekilde virtüelliği reddederler ve ikisi de saf bir yeniliği düşünmekten acizdir: Özel olarak potansiyelcilik, duyumsamanın

Böylece çok kısaca da olsa yeter neden ilkesinden özgürleşmiş bir felsefenin taslağının nasıl olabileceğini görüyoruz, ve bizzat bu redde dayanarak, rasyonalizmin kadim biçimine özgü çifte gerekliliği muhafaza etmeyi deneyebiliriz: deneyimin verilerinin ontolojisi, ve temsillerin eleştirisi.

---

maddenin bir potansiyelliği olduğunu, yaşamın bağrında belirivermesinden önce madde tarafından asla edimselleştirilmediğini iddia edecek olsa da birçok dezavantaj yüklenecektir, çünkü gerçek zorunluluk gizemini (madde, belirli koşullar altında duyumsal muhtevaları orada doğurtacak yasalarca yönetilmektedir) ve *ex nihilo* zuhur gizemini (bu muhtevalar, kendilerini belirivertecek koşulların içinde hiçbir şekilde içerilmezler) birleştirmeye zorlanacaktır.

3
Materyalizm ve Ex Nihilo Zuhur[1]

Şu tezi savunmaya çalışacağız: *Ex nihilo* zuhur mefhumuyla rasyonalizmi, ve hatta, daha spesifik olarak, materyalizmi barıştırmak mümkündür, ve ayrıca bu arzu edilebilecek bir şeydir.

Böyle bir beyanatın paradoksal, hatta görünüşte saçma doğasının farkındayız. Gerekçelendirmek için, yazı boyunca kısaca "zuhur" da diyeceğimiz "*ex nihilo* zuhur" ifadesinin anlamını belirginleştirerek başlayacağız. Daha sonra, "klasik" tüm materyalizmlerin, yani zuhur fikrine karşı olan tüm materyalizmlerin karşılaştığı, bize göre felç edici, felsefi bir güçlüğü sergileyeceğiz. Bu güçlüğü ortaya çıkaran, şu iki unsuru birlikte düşünmeye çalışmaktır: *kualia* demeye alıştığımız şeylerin, yani bilincin niteliksel deneyimlerinin varolması ve doğanın matematikselleştirilmesiyle kurulmuş modern bilimler. Ardından, klasik materyalizmin karşısına, *ex nihilo* zuhuru destekleyebilecek, (nihilist değil) ex-nihilist [ex-nihilocu] diyeceğimiz bir materyalizm koyacağız. Bu materyalizmin ilk olarak, andığımız açmazı (*kualia* açmazını) çözebileceğini, ikinci olarak –paradoksu oluşturan nokta bu– zuhurun *aklileştirilebilir/rasyonelleştirilebilir* bir kavramına dayanarak bunu yapabileceğini göstereceğiz. Amaçladığımız şey, bu pek sevilmeyen mefhumu, aklın en üst derecedeki karşıtı olmaktan çıkarmak ve yeniden biçimlendirilmiş bir materyalizmin enstrümanı haline getirmek.

Ex nihilo zuhura itibarını iade etmek üzere bu mefhumun bizim için ne anlama geldiğini açıklayarak başlayalım.

[1] "Matérialisme et surgissement *ex nihilo*", *MIR revue d'anticipation*, Haziran 2007.

Ex nihilo Zuhur ve Ex deo Zuhur

Zuhuru rasyonelleştirdiğini iddia etmekle kalmayıp, bir de bunu materyalist bir çerçevede yapmak neden *a priori* olarak saçma görünür? Çünkü felsefi bir akım olarak materyalizm, bu mefhumun ilke düzeyinde reddiyle harekete geçmiş gibidir. Örneğin Lucretius, *De natura rerum*un ilk kitabında, şüpheye yer bırakmayacak şekilde şunları yazıyor:

> *Öyleyse zihnin koyu karanlığını ve dehşetini dağıtmak gerekir; ne güneş ışınları, ne de parlak çizgileri gündüzün, başaramaz bunu; gereken, elbette doğayı görmek ve onu akletmektir. Ve, hiçten, ilahi olarak, asla hiçbir şey doğmaz; işte yola çıkacağımız ilke budur.*[2]

Lucretius'a göre, insanların boş inançlara dayalı korkularının kaynağında, öncelikle, her şeyin hiçten, sadece tanrıların iradesiyle meydana gelebileceğine inanmaları vardır. İnsanları ilah korkusundan özgürleştirmek, öyleyse en başta *ex nihilo* zuhuru reddetmekten geçer. Çünkü böyle bir zuhur olanağına inanmak, şeylerin sebepsiz yere olmasa da –zira, burada sebep tanrıların iradesi olarak gösterilir– en azından akli/rasyonel sebepleri olmadan, yani doğanın kuvvetleriyle anlaşılabilecek sebepleri olmadan meydana gelebileceğine inanmaktır: Zuhura inanmak, anlaşılamaz varlıkların mutlak kadrinin kaprisine gerçeği teslim etmektir. Bu, daha genel olarak, doğayı aklileştirmeye yönelik tüm çabalardan vazgeçmektir. Ve ayrıca biliyoruz ki antik materyalizmin bu ilkesini modern doğa bilimleri devraldı, özellikle Lavoisier'nin şu ünlü yasasında özetlendiği gibi: "hiçbir şey yaratılmaz, hiçbir şey kaybolmaz, her şey dönüşür."[3]

O halde öyle görünüyor ki Lucretius ve Lavoisier zuhuru reddederken, tüm materyalizmlerin iki klasik temasını tekrar etmiş oluyorlar: Bir taraftan, zuhura olan inançla ve çeşitli boş inanç biçimleriyle mücadele eden din eleştirisi; diğer taraftan, felsefi materyalizm ve bilimsel düşünce arasındaki derin bağ.

[2] *De la nature des choses*, çev. de B. Pautrat, Livre de poche, 2002 (I, 146-150)
[3] *Traité élémentaire de chimie présenté dans un ordre nouveau et d'après les découvertes modernes*, Cuchet, Paris, 1789, rééd. Jacques Gabet, 1992, XIII, s. 140-141.

Çünkü zuhuru reddetmek, din olgusunu eleştirmek değildir sadece; ayrıca ve bilhassa, gerçeği (*réel*) akılla anlama idealine hizmet etmektir: Modern bilimde tamamına eren idealdir bu; ve aynı modern bilim, saf beliriverişlerin (*émergence*) reddi konusunda antik materyalizmle hemfikirdir. Şu halde, böyle zuhurları kabul etmenin bizi doğrudan irrasyonel ve boş inanca dayalı bir düşünceye götürmesi beklenir: İnancın akıldışı biçimlerini eleştirmekten aciz ve bilim idealinden kopmuş bir düşünce.

Ama mesele aslına bakılırsa çok daha basit. Bunu göstermek için "*ex nihilo* zuhur"dan tam olarak ne anladığımızı açıklayarak başlayalım.

İlk olarak, bundan anladığım, ifade ne diyorsa *tam olarak* odur: *ex nihilo* bir zuhur, kelimesi kelimesine *hiçten* (rien) kaynaklanan bir zuhurdur. "Hiçten", bunda ısrar ediyorum; pagan bir tanrıdan veya Yahudi-Hıristiyan bir Tanrıdan değil. Lucretius hiçten hiçbir şey doğmaz derken, gördük ki, doğal olayların kaynağında tanrıların iradesinin olabileceğini reddetmek istiyordu. Gelgelelim, onun böylece reddettiği *ex deo* zuhurlardır aslında; yani ilahi varlıkların kadiri mutlak sayılan iradesinden kaynaklanan zuhurlar. Bu tip bir zuhur, tüm duyusal ve maddi gerçekliğin kaynağını sadece ilahi iradede gören Yahudi-Hıristiyanlıkta tam halini bulur. İlahın mutlak yaratım kabiliyetine sahip olduğu bu fikre *yaratılış* demekte uzlaşırsak, pagan tanrılar söz konusu olduğunda, bu saf yaratılış önceden varolan bir maddeden itibaren gerçekleşir; Yahudi-Hıristiyan tanrı söz konusu olduğunda ise, saf bir yokluktan (*néant*) itibaren. Fakat iki durumda da, *ex nihilo* yaratılış aslında *ex voluntate dei* bir yaratılıştır: ilahi bir iradeden kaynaklanan saf bir yaratılış, ama hiçten değil.

Ex nihilo zuhurun doğruluğunu savunuyorum, ama Yaratılış fikrini asla savunmuyorum. Hiçbir iman doğrusundan yola çıkmadığım gibi insan-üstü hiçbir tanrıyı da kabul etmiyorum. Ve maddenin beliriverişini, hatta uzayın ve zamanın beliriverişini saf bir yokluğun nasıl öncelemiş olabileceğini asla anlayamadığım için ben içkinci bir koyuttan (*postulat*) yola çıkacağım: İlahi yaratılış yoktur.

Ama yine de materyalizmin *ex nihilo* zuhurları savunmak

için sağlam nedenleri vardır bana kalırsa. Tanrıların aşkın iradesinden değil, tam olarak hiçten kaynaklanan bu zuhurları savunma nedenleri, hem gerçeğin ayrıcalıklı bilgi tarzı olarak bilime olan bağlılığına hem de din olgusunu eleştiren geleneğine dayanacaktır. Başka bir deyişle, eğer materyalizm eleştirel ve akılcı geleneğine sadık kalmak istiyorsa saf zuhurlara muktedir bir zamanı koyutlamalıdır bize göre: Geçmişte hiçbir şekilde varolmamış bir şeyin başagelmesini (*advenir*) sağlayabilecek bir zaman; doğa yasalarının yasaklar göründüğü, ama yine de gelmiş bir şeyi başageldirtebilen bir zaman.

Bu tezin nedenini anlamak için, bizi meşgul eden soruyu aydınlatacağını düşündüğüm, bana tarihsel bir paradoks gibi gelen bir konuyu açacağım: Felsefi materyalizmin modern bilim devrimi karşısında, yani doğanın Galileci matematikselleştirilmesi karşısında çektiği "güçlük". *Galilecilik açmazı* adını verdiğim bu problemi sergileyeceğiz şimdi.

Galilecilik Açmazı

Modern materyalizmin tarihine içsel bu tarihsel paradoks şu şekilde formüle edilebilir. Galileo'nun doğa bilimlerinde başlattığı devrim, hepimiz biliyoruz ki, yer cisimlerinin hareketini matematikselleştirmeye dayanıyordu. Matematiğin sadece hareketsiz –yüzeyler ve yörüngeler gibi– varlıkları inceleyebileceğini öne süren Aristoteles'in tezine karşı Galileo konum değişimlerini; hatta, ivmelerinin sabitliği sayesinde, hareket halindeki cisimlerin hız değişimlerini matematikselleştirebileceğimizi ispatlamıştı. Doğa artık baştan aşağı matematikselleştirilebilirdi, ve bu şekilde yeniden düşünülen fizik için yeni bir perspektif açılıyordu –özellikle Kepler'in, sonra Newton'un giderek geliştireceği bir perspektif: Aristoteles'in *niteliksel* fiziğinden kurtulmuş bir doğa bilimi ortaya koyma perspektifi, çünkü tamamen matematik terimlerle ifade edilebilir yasalardan oluşmuş bir bilim olacaktır bu.

Aynı şekilde biliyoruz ki modern fiziğin 17. ve 18. yüzyıldaki göz alıcı başarıları yeni bir akılcılığın/rasyonalizmin ortaya çıkmasına yardımcı oldu: Yeniden düşünülen bir doğa bilimi adına, Aydınlanma çağının materyalist yazılarında ifa-

delerinden birini bulacak, dinsel temsillerin eleştirisine girişen bir akılcılık. Sonuç olarak, Galileci bilimle, yani artık niteliksel olmayan matematiksel bilimle, 18. yüzyılda inançsız bir materyalizmin yeniden doğuşu arasında besbelli, her bakımdan doğal bir bağ olduğunu, en azından çoğu zaman, düşünme alışkanlığına sahibizdir. Ne var ki, daha yakından bakıldığında, hiç de böyle olmadığını, ve materyalizmin, modern bilimin tezlerini doğal olarak sahiplenmesi şöyle dursun, böyle bir bilimi harekete geçiren temel koyutlar karşısında ciddi güçlük içinde bulunduğunu anlarız.

Bu güçlüğün nedenini görmek için, yeni bilimin karakterini, kuşkusuz ilk kez bu sağlamlıkta düşünen filozofa, yani Descartes'a dönmemiz yeterli. Descartes, gayet iyi bilinir, iki şey arasında kesin bir ayrım koymuştu: Matematiksel fiziğin betimlediği haliyle doğa, yani üç boyutlu yayılımına indirgenmiş doğa; ve (hatalı şekilde şeylere atfedilen) öznel niteliklerle dolu ruh. Locke'la birlikte birincil nitelikler ve ikincil nitelikler ayrımı adını alacak bu ayrım, doğanın, fizik biliminin onun hakkında söyleyebileceklerine indirgenebileceğini varsayar: yani geometrik ve nicelenebilir özelliklerine. Diğer taraftan, öznel nitelikler dış nesnelerin içinde değildi; bunları şeylerin içine yansıtan zihindi, dolayısıyla bu nitelikler sadece psikolojikti.

Descartes'ın kafasında bu ayrım ne anlama geliyordu? Öyle sanıyorum ki yeni bilimin *ontolojik* hakikati anlamına geliyordu; yani bu fikre göre, bilim, doğa üzerine söyleminden nitelikleri kovarak, bu doğaya dair özsel hiçbir şey kaybetmeyecekti; çünkü nitelikler kesinlikle doğrudan doğada varolmuyordu, sadece bizim zihnimizdeydiler. Beden-zihin *düalizmi* Descartes'ın üstlendiği Galileciliğin kesin sonucuydu (bilimin matematikselleştirilmesi anlamında bir Galilecilik, yoksa Galileo'ya tam bir bağlanma anlamında değil; çünkü Descartes pek böyle düşünmüyordu).

Kartezyen ayrımdan esinlenen herkes için bu tezlerin belirgin bir sonucu vardı: Descartes, *ex nihilo* zuhuru tamamen reddettiği için, ve maddeden duyulur nitelikleri tamamen kovduğu için; zihin, sadece yayılıma indirgenmiş bir maddeden besbelli kaynaklanamazdı. Zihin ancak kendisi de düşü-

nen ve maddi olmayan bir zatiyetten gelebilirdi: sonsuz derecede yetkinliğe yükseltilmiş bir düşünceden –yani Tanrıdan.

Modern materyalizmin çarpacağı paradoks o halde şuydu: Materyalizm, genelde doğayı akıl yoluyla anlama girişimi olarak anlaşılan bilimin hep dostu olmak istedi. Ama, 17. yüzyıldan itibaren, başarıdan başarıya koşan yeni bir bilim ortaya çıktı; ve bu yeni bilim, materyalistlerin doğal müttefiki olmak şöyle dursun, doğrudan radikal bir düalizme götürüyor görünüyordu. Descartes'ta örneklenen bu düalizm, içsel olarak dinsel bir yapıdaydı ve zihni maddi olmayan bir nedene bağlıyordu.

Modern materyalistler, tıpkı Descartes gibi, ve Lucretiusçu ilkeye de sadık kalarak, (her zaman olmasa da çok genel olarak) *ex nihilo* zuhuru tamamen reddedecekti. Fakat bu durumda, yeni bilimin ürettiği şiddetli bir açmazı çözmek gerekiyordu: Maddeyi niceliksel özelliklerine indirgeyen Galileci bilim karşısında öznel niteliklerin sebebini, zuhur yasağını delmeden, nasıl düşünmeli? Şu halde, modern materyalizmin paradoksu, bu göz korkutucu güçlük, sadece düalist bir metafizikten veya karanlıkçı bir dinden değil, görünen o ki, bizzat modern bilimin düalizminden kaynaklanıyordu. Bir Kartezyen ruhun özsel gayrimaddiliği fikrini hemen karşısında buluyorduysa eğer, bunun sebebi kilise öğretisine sadık olması değil Galileci bilime gerçekten sadık olmasıydı. Aristoteles'in vadesi dolmuş fiziğini radikal şekilde reddettiği için, mantıksal olarak zihnin gayrimaddi kökenine varıyordu. Antimateryalizm en emin müttefikini yeni fiziğin akılcı devriminde bulma riskini taşıyordu.

Materyalizm, öznel niteliklerin hiçten beliriverebileceği fikrini, dolayısıyla *ex nihilo* zuhuru reddettiği andan itibaren, sözünü ettiğimiz açmazın tutarlı bir çözümü için geriye ne kalır: Zihinde varolan öznel nitelikleri ve niceliklere dayalı ölçümlerin bilimini nasıl uzlaştırmalı? Böyle sorulduğunda, tam bir çıkmaza varılıyordu aslında; çeşitli şekillerde yadsınmış ve hala yadsınabiliyor olsa da. Doğrusu, bana kalırsa, bu güçlüğü tam olarak karşısına alan materyalistler, yani sıklıkla yapıldığı gibi işe hile sokmadan bunu yapanlar, 18. yüzyıldan itibaren, ve göreceğimiz gibi bugüne kadar, radikal ol-

dukları için tutarlı iki seçenek arasında sadece seçim yapabiliyorlardı: Ortak ölçüleri olmadığından, ve tüm arayı bulma girişimleri başarısızlığa mahkum olduğundan, klasik materyalizm, karşıtlığın iki teriminden biri lehine diğerini ortadan kaldırarak bir çözüm bulabileceğini düşünür. Başka bir deyişle: Ya Galileciliğin ontolojik olarak yanlış olduğunu, öznel ve yaşamsal niteliklerin aslında doğrudan maddede varolduğunu savunursun (hilozoist –canlımaddeci- materyalizm denilen konum); ya da Galileciliğin ontolojik olarak doğru olduğunu, zihnin kendisinin de sırf nicelenebilir özelliklere indirgenebileceğini savunursun: Sonuç olarak, bilimsel analizle indirgenemeyecek öznel nitelikler olduğunu inkar edersin ("davranışçı" materyalizm, veya yakın dönem bir versiyonunda "eliminatif/eleyici" materyalizm denilen konum).

Galilecilik açmazına materyalizmin verdiği bu iki çözümün taslağını sunmak, ve bana neden uygulanamaz göründüklerini açıklamak istiyorum.

Hilozoizmin Sorunu

En iyisi *D'Alembert ve Diderot arasındaki Söyleşi*nin başını alıntılayarak başlamak (kurgusal bir söyleşi, elbette Diderot tarafından yazıldı):

> – *D'Alembert*: İtiraf etmeliyim ki... maddeden özsel olarak farklı ve ona birleştirilmiş bir varlığı kabul etmek güç [yani gayrimaddi ve yayılımsız olarak değerlendirilen, ruh gibi bir varlığı, *Q.M.*]. Ama bunu reddedeni bekleyen başka belirsizlikler de var; çünkü onun yerine koyduğunuz şu duyarlılık, eğer genel ve özsel bir nitelikse, taşın da duyumsaması gerekir.
> – *Diderot*: Neden olmasın?
> – *D'Alembert*: Buna inanması zor.
> – *Diderot*: Evet, onu kesen, biçen, ezen ve çığlık attığını duymayan kişi için.[4]

Diderot yukarıda betimlediğimiz alternatifleri özetlemiş oluyor aslında: Ya Galileoculuğa katılırım, ve fiziğe indirgenemeyen ruh bir gizeme dönüşür; ya da zihin ve madde ara-

[4] *Oeuvres philosophiques*, Garnier, 1964, s. 257-258.

sında bir süreklilik düşünürüm, ama bu durumda da fiziksel gerçekliklerin bütününde yaşamsal ve öznel niteliklerin varolduğunu savunmam gerekir. Sonuç olarak, organik ve inorganik varlıklar arasında özsel bir süreklilik olduğunu, ve taşın, güçlükle ve fark ettirmeden de olsa, canlı olduğunu kabul etmem gerekir. Diderot bu seçeneği, aktarımını kolaylaştıran bir ironiyle sunuyor olabilir: Ne var ki onun doğa felsefesi, ilk olarak Maupertuis'nin *Essai sur la formation des corps* [Bedenlerin/cisimlerin oluşumu üzerine deneme] adlı eserinde dile getirilen hilozoizmden oldukça esinlenmiştir. Bu seçenek, bariz abartısına rağmen, modernitenin büyük materyalist inşalarına devamlı egemen olmuştur aslında. Bu doğrultuda, büyük içkinlik düşünürleri (uzun zamandır dikkatimi çeken bir konu bu), düşünceyi maddeyle süreklilik içine koyma kaygısıyla, maddeyi "yeniden-niteliklendiren" ve hatta maddeyi öznelleştiren bir noktaya birçok kez vardılar; hem de modern bilimin anti-aristotelesçi öğretisiyle tam bir karşıtlık içinde bunu yaptılar. Nietzsche ve Deleuze, örneğin, her biri kendi tarzında şeylerin içine ya bir "güç istenci/iradesi", ya bir "inorganik yaşam" soktular. Yani, her iki durumda da, bilimsel analizden özce kaçan öznel ve niteliksel bir merciye başvurdular.[5]

Materyalizmin bu eğilimi o kadar paradoksaldır ki giderek klasik karşıtından yani spiritüalizmden ayırt edilemez hale gelir. Çünkü her şey, madde bile zihindir demek (bir Leibniz'in veya bir Bergson'un spiritüalizmi) ya da zihin belli öl-

[5] Deleuze'ün bu nokta üzerine özellikle açık olduğu bir metni *Felsefe Nedir?*'de bulunuyor: "Kayalar ya da bitkiler hiç şüphesiz sinir sistemine sahip değillerdir. Ancak, eğer sinirsel bağlantılar ve beyinsel tümlemeler, dokularda da birlikte varolan duyma yetisi olarak bir beyin-güç varsayıyorlarsa, aynı şekilde ambriyoncul dokularla birlikte varolan, ve kendini Türdeki kolektif beyin gibi sunan (...) bir duyma yetisini varsaymak da yanlış olmaz. Ve kimyasal yakınlıklar ve fiziksel nedensellikler de uzun zincirlenmelerini, öğelerini edinerek ve onları tartarak saklamaya muktedir birincil güçlere, kendiliklerinden gönderimde bulunurlar: *bu öznel merci olmaksızın, en küçük nedensellik bile anlaşılmaz kalır*. Her organizma beyinle donatılmamıştır ve her yaşam da organik değildir, *ancak her yerde mikro-beyinler kuran güçler, ya da şeylerin inorganik yaşamı bulunur*." (vurgular bizim) G. Deleuze / F. Guattari, *Felsefe Nedir?* (Çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, 1993. İstanbul, s. 189

çüde maddenin zaten içindedir demek (Diderot'nun veya Deleuze'ün hilozoizmi) *en derindeki zeminde* aynı düşünme doğrultusunu benimsemiş olmaktır. Ve bu perspektiften bakınca Deleuze gibi bir filozofun en beğendiği filozofların arasına Nietzsche'yi olduğu kadar Bergson'u ve Leibniz'i de alabilmiş olmasına artık şaşmayız.

O halde ilk çözüm: öznel niteliklerin Galileci bilimle ilişkisini, Galileci olmayan bir madde icat ederek düşünmek – yani niteliksel ve öznel bir madde. Ama bu seçenek bana birçok nedenle fazla masraflı görünüyor: İlk olarak, bir "materyalizm maddesi" uydurarak (Galilecilikle anlaşılamayacak, sadece felsefi materyalizme özgü bir madde) bilim söyleminden kopuyor. Materyalizm ve Galileci hareket, yani matematikselleştiren modern bilim arasında bir kopuş o halde. Bu çözümün fazla masraflı olmasının bir başka nedeni ise, bir gizemden kaçayım derken olağanüstü bir şeyi savunmaya götürmesidir. Aslına bakılırsa, maddeyle ortak ölçüsü olmayan bir ruh gizeminden, ancak ilahi bir yaratımın sonucu gibi düşünülebilecek bir ruh gizeminden kaçmak için Diderot'nun D'Alembert'inin inanılması güç dediği şeyi destekleme noktasına gelinir: Taşlar duyumsarlar. Materyalistler, yaşamın mucizevi yaratılışından kaçmak için her şeye yaşam verdiler.

Bu tezin sıra dışı karakterini göz ardı etsek bile, savunmaya kalktığımızda öyle güçlüklere çarparız ki bunları etkili şekilde aşmak imkânsız görünür. Doğrusu, hilozoizm zorunlu olarak maddi ve inorganik bir yaşam kavramına yol açar; canlının birliğine uygun bir kavram sağlayamadığı için şeffaf olmayan bir kavramdır bu. Aslına bakılırsa, tüm hilozoizmler, dönüp dolaşıp maddenin (ilke olarak) sınırsız bölünebilirliği engeline çarpar. Bu bölünebilirlik nedeniyle canlı varlıklarda bulunan organik birliğin hesabını verecek bir düşünce geliştiremez. Bir canlı, her şeyden önce, yok etmeden devamlı bölemeyeceğin bir şeydir; o halde, taşıyıcısı öldürülmeden parçası kesilemeyecek bir tutarlığa sahiptir. Fakat maddeye canlı dersek, (ilke olarak) sınırsız bölünebildiğine göre, bahsettiğimiz türden bir birlik nerede bulunacak: moleküllerde mi, parçacıklarda mı, kuarklarda mı –ya da daha beride? Canlının birliği organizma seviyesinde değilse bile, hilozoizm

bunun yerine inorganik bir birlik verebilecek gibi görünmez. Ve eğer inorganik yaşamın hiçbir birleştirici uğrakla bağının olmadığı söylenecekse, eğer onu saf bir yeğinsel (*intensive*) çokluk (*multiplicité*) gibi düşünmemiz gerekiyorsa, alışılmış mefhumundan bu kadar uzaklaşmışken nasıl bir yaşam kavramına başvurulduğunu anlamakta zorlanırız.

Eliminatif/Eleyici Materyalizmin Sorunu

"Anti-nihilist" [Ex nihilo zuhur karşıtı] materyalizme götüren ikinci tutarlı seçenek, niteliksel ve öznel olan, bu nedenle nesnel ve nicelenebilir bir incelemeye asla indirgenemeyecek bir katmanın varolduğunu hiç ödün vermeden ve açıkça yadsımaktır. Beklenebileceği gibi, bilinci ve niteliksel deneyimlerini yok saymanın en radikal versiyonlarıyla psikoloji alanında, yani bir zihin bilimi alanında karşılaşacağız.

Bilinci böyle radikal şekilde yok sayan biliyoruz ki ilk davranışçılıktı. John Broadus Watson'ın 1913 tarihli "*Psychology as the Behaviorist Views it*"[6] [Davranışçının gördüğü haliyle psikoloji] makalesi kurucu manifestoları niteliğindedir. Watson, hep söylendiği gibi, tam manasıyla ontolojik bir davranışçılığa yönelmeden önce yöntemsel bir davranışçılıkla başladı. İlk başta, içebakıştan temelini alan gözlemlerin değerine itiraz etmek söz konusuydu; çünkü, böyle bir yöntem gereği, herkesin gözlemleyebileceği olgulara ulaşmak ve incelemek imkansızdı. Watson, bilinç deneyimlerinin niteliksel karakterinden de çok, bunların özünde kişisel/özel karakterini kesin bir engel olarak görür: Tek bir tanığın ulaşabildiği tanıklıklarla kesin bir bilim kurulamaz. Ve dahası: içebakışa dayalı bir bilimle asla hayvan psikolojisi kurulamayacaktır. Çünkü yirmi senesini hayvan deneyleriyle geçirmiş olan Watson, yaptığı işle insan psikolojisinde yapılanlar arasında hiçbir fark görmüyordu. Psikoloji eğer birleşik bir bilimse, (insan veya hayvan) konu ne olursa olsun, yöntemi evrensel olmalıydı: İçebakış, hayvan psikolojisinde mümkün değildir, insan psikolojisinde ise kesinlik taşımaz; bu nedenle, Watson'a göre

[6] Makalenin kopyası: Geneviève Paicheler, *L'invention de la psychologie moderne*, L'Harmattan, 1992, s. 277 ve devamı.

bilincin incelenmesi tamamen bırakılmalı, yerine davranışlar incelenmelidir. Maddi uyarıcılar (*stimulus*) ve uygun yanıtları arasındaki nicelenebilir bağlantılarla incelenen davranışlar, iç gözlemden gelen oynak raporların yerine geçmeli, güvenilir ve matematikselleştirilebilir deneysel bir prosedürün önü açılmalıydı. Sonuç olarak, Watson'ın konumunun gücü, Galileci olmak isteyen tüm bilimlerin gereklerini kesin olarak kabul etmesinden geliyordu: (genel olarak) gerçek olanı ölçülebilir olana indirgemek. Benzer şekilde, Watson, zihinsel yaşamı davranışların ölçülebilir yönlerine indirgemeye çalışır: Belli bir uyarıcıya verilen yanıtların zamanı, sayısı ve sıklığı; bir uyarıcının (örneğin bir ışık kaynağının) yeğinliği ve verilen tepkinin hızı arasındaki ilişki, vb.

Özetle görüyoruz ki bilinç, bilim sahasının dışına atılır; çünkü modern bilimin gereklerinden kaçan özelliklere sahiptir: Özne, niteliksel deneyimlerini özelleştirir (özeldirler, çünkü saf nitelikler nesneden değil öznenin duyumlarından kaynaklanır); bu nedenle, özneyi tanımlayan şey, herkese açık gözlemden ve matematikselleştirmeden kaçar. Sonuç olarak, her yönüyle bilimci (*scientiste*) olmak isteyen bir materyalizm, niteliksel olduğu için akıldışı görülen böyle bir zatiyetin (*entité*) varolduğunu bile yadsıyacaktır. Ve Watson bilincin varlığını yadsıyan bu aşırı önermelerini sonraki yazılarında da sürdürür; mesela 1924 tarihli bir eserinde şöyle yazar: "davranışçıya göre (...) bilincin varolduğuna inanmak, boş inançlarla ve büyüyle dolu eski zamanlara götürür bizi."[7]

Davranışçı paradigmanın psikoloji alanında çöküp yerini işlevselci (*fonctionnaliste*) ve bilişselci (*cognitiviste*) paradigmaya bırakmasıyla böyle aşırı bir konumun kaybolması beklenebilirdi. Bilişselci paradigma, biliyoruz ki, zihinsel süreçleri incelemeyi yeniden meşru kıldı; böylece, uyarıcılarla (*input*) ve davranışsal tepkileriyle (*output*) yetinen, "kara kutu" gibi gördüğü zihin üzerine tüm değerlendirmelerden kaçınan davranışçılığa karşı çıkıyordu. Ne var ki, göreceğimiz gibi, birçok bilişselci psikoloğa özgü materyalizm, tüm klasik materyalizmlerin karşılaştığı aynı çıkmazla karşılaşmakta ge-

[7] *Le behaviorisme*, CEPL, Paris, 1972, s. 2

cikmeyecek ve (özellikle Daniel Dennett'la birlikte) öznelliğin *kualialarını* yadsıma noktasına gelecek.

Bilişselcilik, hızlıca söylersek, bir öznenin davranışını anlamak için zihinsel süreçleri araştırabiliriz ve araştırmalıyız, der; ve bu, davranışçılığın altını çizdiği içebakışa özgü belirsizliklere tekrar dönmeden yapılabilir. Çünkü, hesap yapma veya görsel tanıma gibi zihinsel süreçler enformatik programlarla simüle edilebilirler, böylece zihnin işleyişine dair hipotezler test edilebilirler; hem de bu tür zihinsel süreçleri beyinde fiili olarak destekleyen (fiziksel, nörofizyolojik) maddi gerçeklikleri bilme sorunundan bağımsız olarak.

Ne var ki bilişselciliğin karşılaştığı problemlerden biri, genellikle *kualialar* dediğimiz şeyleri, yani bilinçli deneyimin niteliksel özelliklerini anlama acizliğidir. Aslına bakılırsa, bilişselcilik, ne bir duyum ne de bir his deneyimlemeyen fakat programı sayesinde davranışları insanınkinden ayırt edilemeyen bir otomat ile iç yaşamı zengin ve çeşitlenmiş bir insan arasındaki farkı düşünebilmekten aciz görünür. Bilişselciliğin bir tür düzenleyici ideali olarak insan davranışını her bakımdan simüle edebilen bir program düşünülebilir –mesela kendisine sunulan şarapların içindeki en iyi üzüm bağlarını en yetkin şarapçılık uzmanı gibi ortaya çıkarabilen bir program. Gelgelelim, bir davranışı böyle simüle edebiliyor diye, söz konusu programın şarap duyumunu *gerçekten* deneyimlediğini kabul etmekte zorlanırız. Bu nedenle Thomas Nagel gibi bazı filozoflar, zihnin özsel bir veçhesinin (zihnin ancak birinci şahıs olarak tanınabilecek veçhesi: kendi duyumlarım, öznel yaşamımın orijinal muhtevaları) bilimsel psikolojiden hep kaçacağını savunabildiler.

Bu teze karşı bazı bilişselciler *kualiaların* varoluşunu yadsıyan radikal bir tez öne sürdüler: Bunlardan en bilineni Daniel Dennett, *La conscience expliquée*[8] [Bilinç açıklanıyor] adlı kitabının bir bölümüne "feshedilen kualialar" başlığını atar. Dennett'in tezi şöyledir: Söz konusu olan, bilincin bağrında "saf" verilerin varolduğunu, her yargı işleminden önce gelen, ve dolayısıyla enformatik simülasyonu yapılamayacak verile-

[8] Çev. Pascal Engel, Odile Jacob, 1993.

rin varolduğunu reddetmektir. Bu veriler, yani *kualialar* aslında zaten "teori doludurlar" Dennett'a göre; ve öznenin, hakkında yargı vereceği *kualiaları* ve bizzat bu yargıları kendisinde ayırt etmesi imkansızdır. Dennett'in verdiği örnek bira tadımıdır; deneyimli içiciler tadın aşamalı olarak elde edildiğini, çünkü biranın ancak zamanla gerçekten takdir edilebileceğini savunurlar. Dennett'in sorusu ise şudur: Bizzat biranın tadının mı zamanla evrimleşmiş olduğunu yoksa aynı kalmış bir tat konusunda sizin yargınızın mı evrimleşmiş olduğunu belirlemeye çalışın bakalım. Bu içeceği takdir etmeye başlamak, sizin bira *için* tadınızın değişiminden mi yoksa artık alıştırılan damağınız için bizzat bira*nın* tadının değişiminden mi kaynaklanır? Dennett'a göre, bu soruyu içebakışla cevaplamak imkânsızdır; orijinal niteliksel bir veriye erişemeyeceğimizin ona göre kanıtıdır bu. Bütün bilinçli gerçeklik, tersine, karmaşık enformasyonların işlenmesinin ürünüdür ona göre, ve dolayısıyla (ilke olarak) işlevsel analizleri yapılabilir.

Böylece, farklı versiyonlara göre olsa da, hem Watson'da hem Dennett'ta bir tür tersine çevrilmiş solipsizme varılır. Bu sefer savunulan, nesnel dünyanın, hakkında sahip olduğum öznel temsile indirgenebileceği değildir; bunun yerine, davranışçı veya eliminatif materyalizm, öznel ve niteliksel katmanı, nesnel ve nicelenebilir bir işlemler bütününe indirger; buna göre, iç yaşantımızın muhtevaları bilim-öncesi yanılsamalardan ibarettir.

Bu tersine çevrilmiş solipsizmin problemi şudur ki, tıpkı solipsizmde olduğu gibi, kimse ona gerçekten bir türlü inanamaz; fakat solipsizmin tersine, herkes kendi iç mahkemesinde bunun düpedüz yanlış olduğunu ispat edecek durumdadır. Solipsizmi çürütmek, yani temsillerimin dışında bir dünyanın varolduğunu ispat etmek ne kadar zorsa, saf bir otomat olmadığımızı, fakat tartışılmaz bir fenomenal katmanın varolduğunu ispat etmek, en azından kendi kendimize, o kadar kolay görünür. İç yaşamın bu fenomenalliği, bilinçdışı enformasyon işlemelerle dolu olabilir; ama bu durum, en azından görünüş itibarıyla, iç yaşamın varolduğunu inkâr etmeye yetmeyecektir.

Dennett, tezinin düşünülemezliğini bir an için ortaya çı-

karan bir cümle yazar –alıntılıyorum: "Fenomenoloji varmış gibi geliyor, fakat bu inkâr edilemez ve herkesçe tanıklık edilen olgudan, gerçekten fenomenoloji olduğu sonucu çıkmaz. Anlaşılması gereken budur." Dennett, bu şekilde, bilinçli fenomenlerin görünür sürekliliği altında, bir bilinçdışı olaylar çokluğunun varolduğunu, bunları merkezleştirici bir bilince indirgemenin imkânsız olduğunu savunmak ister. Bazıları, Pascal Engel gibi, bu pasajın "kendi kendini çürüten" karakterine işaret ettiler: fenomenoloji varmış gibi *gözüküyor*, demek, şunu demek gibidir: "Görüngüler varmış gibi görünüyor, ama görüngü yoktur". Bu tez, diye ekler Engel, biz ve zombiler arasında en ufak bir farkın neden olduğunu anlamamıza izin vermez.

***

Hilozoizm ve eliminitavizm olmak üzere iki uç konumu kısaca sergiledik, böylece gördük ki tutarlı bir materyalizm şu iki şeyi uzlaştırmakta ciddi güçlük çekiyor: Galileci bilimin meşruluğu ve niteliksel bir öznelliğin varoluşu. Elbette başka birçok uzlaştırma girişimi de oldu geçmişte; ve gelecekte öznel nitelikleri ve nesnel formalizmleri içkin bir perspektifte uzlaştırmanın başka yolları da hep aranacak. Ama öyle görünüyor ki bir materyalist için tutarlı olmanın, yani problemin genişliğini gizlemeden pozitif şekilde çözmenin yolu uzlaşmaz terimlerden birini inkâr etmek olabilir sadece: Galileocu bilimin doğruluğunu veya *kualiaların* varoluşunu.

Öyleyse, materyalizm, Galilecilik karşısında iki simetrik sorunla karşılaşıyor kaçınılmaz olarak: Materyalist, ya Galileciliğin doğruluğunu inkâr etmeli ve taşların bile canlı olduğunu savunmalıdır; ya da Galileciliği bütünüyle benimseyip kendisinin bile bir canlı olduğunu yadsımalı, kendisini bir otomat veya zombi gibi görmelidir. Ya bilimi inkâr etmek ve şeylere can vermek ya da bilinci inkâr etmek ve insanları zombileştirmek. Ya Galileciliği reddetmek ve taşların sessizce acı çektiğini savunmak, ya *kualiaları* reddetmek ve içimizde ölüler olduğumuzu savunmak.

Ve bana kalırsa bu iki sorun karşısında materyalizm, *hem* Galileciliğin doğruluğunu *hem* kualiaların ve genel olarak öznel katmanın gerçekliğini savunmalıdır. Galilecilik doğrudur

derken, Descartes gibi, doğayı modern bilimin onun hakkında söylediklerine indirgeyebileceğimizi ve duyulur nitelikleri onun dışında bırakarak özsel hiçbir şey kaybedilmediğini savunuyoruz. Öte yandan, bu öznel nitelikler nesnel olmasalar da bize göre bütünüyle gerçektirler ve elimine edilemezler. Şu halde, anlıyoruz ki iki tezi birden savunmak için tek çözüm şu gibi görünüyor: *Hilozoist materyalizmin ve eliminatif materyalizmin ortak varsayımını yani* ex nihilo *zuhurun yanlışlığını reddetmeliyiz.* Hilozoizme karşı, *kualiaların* canlıdan önce varolmadığını; eliminativizme karşı, *kualiaların* hiçbir şekilde onları içermeyen bir maddeden fiilen zuhur ettiğini savunmalıyız. Öyleyse, bilinçten, yaşamdan ve *kualia* deneyiminden kesin şekilde yoksun bir maddeden öznel-niteliksel katmanın zuhur ettiğini düşünmenin akla dayalı bir yolu vardır, göstermemiz gereken bu. Başka bir deyişle, ispatlamamız gereken: *Ex nihilo* zuhurların rasyonel olarak anlaşılabileceği. Böylece, koyut olarak hiçbir şey deneyimlemediğini söylediğimiz maddeden canlıların deneyiminin içindeki kualiaların belirivermiş olmasında hiçbir gizem olmadığını göstermiş olacağız. Ve saf zuhur fikrini anlaşılır kılmak için *zaman üzerine yeniden düşünmeliyiz.*

Hume Problemi

Bu problemi çözmek için, iyi bilinen, ve mevcut sorumuzla kesiştiğini çabucak göreceğimiz başka bir problemin üzerinden geçeceğim: "Hume problemi".

Hume problemi nedir ve bizi meşgul eden soruyla ilişkisi ne? Klasik olarak formüle edildiğinde, problem şöyle ifade edilir: aynı sebepleri, (her şey eşitken -*ceteris paribus*-) gelecekte aynı etkilerin takip edeceğini ispat etmek mümkün müdür? Başka bir deyişle: tamamen özdeş şartlar altında, gelecekteki fenomenal ardışıklıkların bugünkü ardışıklıklarla özdeş olacağı ortaya konabilir mi? Hume'un sorduğu soru öyleyse fizik yasalarının gelecekte bugün oldukları gibi kalacağını ispatlayabilme kabiliyetimize ilişkindir.

Hume'un, kendi sorusuna cevabı ne olmuştu? Biliyoruz ki, hangi türden olursa olsun bir akıl yürütme yoluyla doğa

yasalarının gelecekteki kararlılığını basitçe ispatlayamayacağımızı savundu Hume. Aslına bakılırsa, bir şeyin varolduğunu veya varolmadığını ortaya koyacak iki aracımız vardır sadece: deneyim ve çelişmezlik ilkesi. Gelgelelim, bunların hiçbiri sebebiyet bağının (*connexion causale*) zorunlulukla varolduğunu ispat etmeye imkân sağlamaz. Deneyim, şimdi ve geçmiş hakkında bilgi verebilir aslında, ama gelecek hakkında değil. Bize falan yasanın, tıpkı geçmişte varolduğu ve doğrulandığı gibi bugün de varolduğunu ve doğrulandığını söyleyebilir, ama gelecekte yine doğrulanacağını ortaya koyamaz. Çelişmezlik ilkesine gelince, onun sayesinde, deneyime gerek kalmaksızın, çelişkili bir olayın olanaksız olduğu, ne bugün ne yarın varolamayacağı *a priori* ortaya konabilir. Ne var ki aynı sebeplerin yarın farklı etkiler doğuracak olması hiçbir çelişki olmaksızın tasavvur edilebilir Hume'a göre.

Hume ve Kant bu güçlüğe farklı cevaplar getirdiler, ama fizik yasalarının zorunluluğunu *kabul etmekte* ortaklaşıyorlardı. İkisi için de problem, doğa yasaları zorunlu sayıldığından, bu zorunluluğu akılda temellendirmenin imkânıydı. Hume, böyle bir zorunluluğu ispat edemeyeceğimizi savundu – aklımızın sınırlı olduğuna karar vermiş septik tez; fakat buna karşılık, bu zorunluluğa *inancımızın* kökenini, fenomenal sabitlerin tekrarlanan deneyimleriyle zihinde oluşan bir alışkanlığa bağlayarak, açıklayabileceğimizi düşünüyordu. Kant ise, ilk *Eleştiri*de, bir dünyayı temsil ediyor oluşumuzun tek başına yasaların zorunluluğunu gerekli kıldığını savunuyordu, çünkü yasaların olumsal olması duyumların öyle bir kaosuna neden olurdu ki bir özne bir dünyayı temsil edişiyle birlikte asla varolmuş olamazdı. Sonuç olarak, yasaların zorunluluğunu abese irca ile, şu tip bir argümanla ispat etmeyi denedi: Yasalar eğer olumsal olsalardı, o kadar sık değişirlerdi ki özne, daha en başından, bir zincir oluşturmayan temsillere "parçalanırdı"; fakat durumun böyle olmadığı açıktır, öyleyse yasalar zorunludur.

Kant'ın tezi derindir; yasaların zorunlu olduğuna inanmamızın nedeni, ona göre, Hume'un düşündüğü gibi yaşamsal bir alışkanlık değildir sadece; bu inancımızın *olasılıkçı* doğaya sahip örtük bir akıl yürütmeden kaynaklandığını göste-

rir. Fizik yasalarının olumsallığı hipotezi, yani yasaların her an, nedensizce ve herhangi bir şekilde fiilen değişebileceği hipotezi, bize absürt geliyorsa eğer, ardındaki akıl yürütme şöyledir: Bu hipotez doğru olsaydı, gerçekliğin fiilen düzensiz olduğunu uzun zamandır gözlemliyor olurduk; o kadar yoğun bir düzensizlik olurdu ki bu, hayatta kalma şansımız bile olmazdı büyük ihtimalle, hatta hiç varoluşa gelemezdik. Zorunluluğu olmayan yasaların dayanıklılıkla yine de sürüp gitmeleri için, bütün Evrende gördüğümüz sekmez kararlılığı göstermeleri için sıra dışı bir rastlantı gerekirdi. Sırf rastlantının ürettiği bir düzen aslında şuna benzetilebilir: bir zar ki baş döndürücü sayıda farklı yüzleri var, ve çok uzun süredir aynı sonucu veriyor. Bu tür bir zarın gizli bir zorunlulukla "kurulmuş" olduğunu düşünürdük kuşkusuz; çünkü sadece böyle bir hile, sonuçların sıra dışı sabitliğini açıklayabilirdi. Ve biz de, çok benzer şekilde, dünyanın kararlılığının kaynağında fiziksel bir zorunluluk olduğuna ikna olmuş durumdayız. İki durumda da olasılıkların sezgisel bir hesabını yapıyoruz; ve sırf rastlantıdan düzenin çıkma şansını o kadar küçük hesaplıyoruz ki zorunlu bir "sebep" varolmalı, diyoruz; çünkü gerçeğin tutarlılığını açıklayabilecek tek şey bu gibi gelir bize.

*Sonluluğun Sonrası*nda[9] gösterdiğim şeylerden biri Hume'un sorusuna tamamen başka bir perspektiften yaklaşmanın mümkün olduğuydu: Doğa yasalarının zorunluluğu akılda temellendirilemese de zorunluluklarının olmayışı, fiili olumsallıkları akılda temellendirilebilirdi; bu amaçla, yukarıdaki akıl yürütmede ileri sürülen argümanı da çürütüyorduk: Yasalar olumsal diye çılgınca değişmek zorunda değiller. Bizim akıl yürütmemiz şöyle: Yasaların nedensizce değişmesinde mantıksız hiçbir şey yoktur; tersine, yasalarımızın zorunlu olduğunu vazetmek akıl ermez bir gizeme yol açar (varolan yasalar neden bunlar da başkaları değil?); o halde, doğal sabitlerin gerçekten olumsal olduğu neden kabul edilmesin? Tek neden, gördük ki, olasılıkçı bir argümana dayanır.

[9] *Sonluluğun Sonrası: Olumsallığın Zorunluluğu Üzerine Deneme.* çev. Kağan Kahveci, İş Kültür Yayınları, 2020. (İlk Fransızca basım: 2006)

Doğal zorunluluk dayatmasından kurtulmak için bu argümanın neden bir safsata olduğunu göstermek yeterli olacaktır, böylece dünya düşünce için tekrar "şeffaf" kılınabilir: Dünya, güya ona düzen veren gizemli bir Akılın öngörülerine göre değil saf bir neden yokluğuyla yönetilmektedir.

Söz konusu argümanı devre dışı bırakışımızın mantığını burada ayrıntılı açıklayamayız, fakat genel stratejimizin taslağını sunabiliriz. Bizim karşı argümanımızın kalbi şu şekildedir: Fizik yasalarına *zaten* tabi olan bir nesneye uygulamak üzere ancak olasılıkçı bir akıl yürütmeye hakkımız vardır. Bir önceki örneğe dönersek; bir zarın, şans hesabına tabi sonuçlar vermesi için, her atımının ardından zarı düşürecek fizik yasalarının (evrensel kütle çekim yasası) veya zarın maddi kohezyonunu sağlayan yasaların iş başında olması gerekir. Bu yasalar eğer fiili olmasaydı; zar bir atımında her yerinden parçalanabilseydi, bir sonraki atımında havaya yükselebilseydi, daha sonrakilerde yüzlerini bin kat artırabilseydi, vb; rastlantısal tek bir dizi kurulamaz, dolayısıyla tek bir olasılık hesabı yapılamazdı. Kantçı tezin neden bir safsata olduğu apaçık görülür böylece: Çünkü örtük olarak Evrenimizin bizzat yasalarına olasılıkçı bir akıl yürütme uygulamaktadır. Ne var ki olasılık hesabı yapmaya izin veren meşru alanın dışına çıkmış olur: Çünkü yasaları, bir zarın sonuçları gibi çeşitli rastlantılar olarak değerlendirebileceğini zanneder. Gelgelelim, olasılıkçı bir akıl yürütme yasaların kendilerine uygulanamaz; çünkü yasaların sabit olması olasılık hesabı yapmanın zorunlu koşuludur, sabit olmaları gerekir ki bir olasılık hesabı yapılabilsin. Eğer yasaların olumsal şekilde çeşitlenmesi gerekseydi, gerçekleşen değişimlerin bir olasılık hesabı asla yapılamazdı; çünkü bunların meydana gelme niceliklerini değerlendirmeye imkân verecek hiçbir kararlılık varolmazdı. Başka bir deyişle: yasaların (olasılık hesabına uygun olmayan) olumsallığı, yasalara tabi olayların (hesaplanabilir) rastlantısallığından doğaca farklıdır.

Sonuç olarak, yasaların olumsallığı ve belirgin kararlılıkları arasındaki sözde uyumsuzluk ortadan kalkar, çünkü böyle bir kararlılığın rastlantı "yasalarını" ihlal edeceğini söylemeye hakkımız yoktur. Dünyayı kapsayan zorunlu bir yasa

yoksa, onun için her şey eşitçe olanaklı hale gelir artık – Evrenimizin sürüp giden düzenli hali dâhil. Şu halde, oluşun sabit yasalarına artık tabi olmayan, bilakis yasaları üreten bir Zaman fikrine ulaşıyoruz. Böyle bir Zamanın üretimi bir yasalar Yasasına tabi değildir; ortaya çıkardıkları, kaotik kadiri mutlaklığının parıldadığı saf bir neden yokluğundan gelir. Ve işte böyle bir Zamanın ışığında hem *ex nihilo* hem içkin bir zuhurun olanaklı olduğunu görüyoruz: Öyle bir zuhur ki oluş, önceki yasalarının içindeki olanaklarla bağını kopartır; eski sabitlerde, hiçbir şekilde, potansiyel olarak bile, varolmayan beliriverir. Niteliksel, yaşamsal ve bilince ait muhtevaların, hareket yasalarıyla yönetilen duyumsuz cisimciklerden ibaret bir maddeden zuhur edebileceği fikri; böyle bir fikir, ilahi bir mucizenin göstergesi olmayı bırakır artık; bize açık şekilde, kendine has sabitlerinden özgürleşmiş bir zamanın yapabileceklerini gösterir.

Bitirmek üzere, bu analizlere neden olan ilk soruya geri dönelim: Galilecilik açmazını çözmek üzere materyalizmi ve *ex nihilo* zuhuru uzlaştırmak. Materyalizmin bu tekrar eden çıkmazına cevap vermek için izlediğimiz strateji neydi: Galileci bilimin başarılarıyla *kualiaların* varoluşunu uzlaştırmak. *Kualiaların* niteliksel olmayan bir maddeden *ex nihilo* zuhur etmiş olabileceğini öne sürdük, ve söz konusu güçlüğe verdiğimiz bu cevabın sadece bir laf ebeliği olmadığını göstermeye çalıştık. Çünkü zuhurun olanaklı olduğu tezi, bize göre, Hume problemiyle ilişkili olarak düşünülmeli: Genel bir A durumundan, bir B durumuna emin şekilde geçmemizi sağlayan mutlak neden –zorunlu sebep– *asla* yoktur. A'dan B'ye her geçiş, ister enerjinin korunumundaki gibi fizik yasalarına uysun, ister yeni niteliklerin belirivermesindeki gibi yasaları ihlal eder görünsün, *bir durumdan diğerine her zamansal geçiş eşitçe nedenden yoksundur*. Hiçbiri bir diğerinden daha zorunlu değildir; öyleyse, hiçbiri bir diğerinden daha şaşırtıcı değildir: Hepsi bilimin, veya tarihin, veya edebiyatın betimlemelerine konu edilebilecek olgulardır. Zamansal olan hiçbir şey çıkarsanabilir (*deductible*) değildir, her şey ancak betimlenebilir: Sebepsiz ardışıklıklar vardır sadece. Ve zamanın içinde bize hareketsiz nesneler sunan ardışıklıklar, yaşamın atıl madde-

den beliriverişini sunanlardan daha az şaşırtıcı değildir. İkisinden birinin daha şaşırtıcı olduğunu iddia etmek, artık sadece bir tercihten ibaret olacaktır.

Sonuç olarak, öznel niteliklerin belirli maddi konfigürasyonlardan zuhur etmesi, bazı maddi ve organik düzenlenişlerin (bizim fiziksel dünyamızda) bilinç muhtevaları üretmesi, tüm bunlar, özel olarak gizemli olmayı bırakır; yeter ki elimizde rasyonel (mantıksal ve felsefi bir argümantasyonla desteklenmiş) ve Lucretiusçu saf zuhur yasağına tabi olmayan bir zaman olsun.

Burada yapmaya çalıştığım, bana uzun zamandır apaçık gelen bir şeyi dışarı taşırmaktı: Materyalizm, düşünme özelliği kesinlikle olmayan bir maddeden düşüncenin belirivermesini anlamak durumunda olduğu için, saf düşüncesizlikten fiili düşünceye, sağır ve dilsiz maddeden iç yaşamlarımızın zenginliğine *ex nihilo* geçişi ortaya koymaya mahkûmdur.

4
Öte Dünyanın İçkinliği[1]

Felsefi girişimim üç tezde özetlenebilir, önce kısaca formüle edip sonra bunları açıklayacağım.

İlk tez: *Mutlak, yeter neden ilkesinin reddedilmesiyle ancak düşünülebilir*. Kendi sözcüklerimle ifade edersem: *mutlakın düşüncesi olarak spekülasyon, metafiziksel bir spekülasyon olmaması şartıyla mümkündür.*

İkinci tez: *Spekülasyonun yeniden canlandırılmasıyla beklenen şey dinsizliktir*. Dinsizliğin ancak spekülatif olmakla mümkün olduğunu savunuyorum; yani mutlakın düşüncesi olmakla, fakat mutlakların *eleştirisi* olmakla değil. Bu tezin simetriği: mutlakların her eleştirisi, modern dinselliğin özsel bir biçimine bürünür –yani *fideizme.*

Üçüncü tez –ve böylece bizi burada temel olarak meşgul edecek konuya geliyoruz: Spekülatif hale gelmiş dinsizliğin aradığı şey bir *ölümsüzlük eskatolojisidir*. Yani şunu savunuyorum: *ölümsüzlük imkanı ancak dinsiz olmakla düşünülebilir*, ve *hakiki bir içkinlik felsefesi bir sonluluk düşüncesinden değil, bir ölümsüzlük etiğinden geçer*. Bu tez, daha klasik şekilde şöyle formüle edilebilir: Felsefi dinsizlik bir ateizm değildir, fakat ilahi olana sahici bir erişimin koşuludur.

Öyleyse şu üç tezi savunacağım (bu noktada hala esrarlarını koruyorlar):

1. spekülasyon, metafizik olmamakla ancak mümkündür;
2. dinsizlik, ancak spekülatif olmakla mümkündür;
3. içkinliğin koşulu olarak ölümsüzlük ve ilahi olana erişim, bir dinsizlikten kaynaklanırlarsa ancak olanaklıdırlar – düşünülebilirler ve yaşanabilirler.

[1] L'immanence d'outre-Monde. *Revista Ethica, Cadernos Academicos*, volume 16, nº 2, 2009.

İlk İki Tez

*Sonluluğun Sonrası*nda[2], spekülatif olan fakat metafizik olmayan bir felsefe fikrini yeniden canlandırmanın mümkün olduğunu savundum temel olarak. Özetle, spekülasyon ve metafizik genel olarak özdeşleştirilen mefhumlarken, bunlar arasında bir ayrım yapmak mümkündür. Bu terimlerin benim çalışmalarım içinde aldığı anlamı açıklayalım.

Düşüncenin bir mutlaka eriştiğiyle ilgili tüm iddialara spekülatif diyorum: bizim dünya ile ilişkimizin (psikolojik, tarihsel, dilsel) olumsallıklarından bağımsız bir ebedi hakikate eriştiği iddiaları. Buna karşılık, reddettiğim şey, düşüncenin böyle spekülatif bir gücünün onu zorunlu olarak bir metafizik yaptığıdır: Spekülasyonun zorunlu olarak metafizik olmadığını savunmakla kalmıyorum, düşüncenin sahici spekülatif hakikatlere erişebilmesinin her türlü metafiziği reddetmekten geçtiğini savunuyorum –kısaca, metafiziğin kapanışı adı verilen şey, mutlaka sahici bir erişimin koşuludur.

Bu noktayı anlamak için metafizik derken iki iddianın *bitiştirilmesini* anladığımı açıklamam gerek. Bir taraftan, her metafizik spekülatiftir (öyleyse Kant'ın "transandantal metafizik" dediği şeyi hakiki bir metafizik olarak görmüyorum): Her metafizik, başka bir deyişle, mutlak bir hakikate eriştiğini iddia eder. Fakat bir metafiziğin ayırt edici özelliği *ayrıca* Leibniz'in "yeter neden ilkesi" dediği şeye boyun eğmesidir. Her metafizik, şeylerin başka türlü değil de böyle olmalarının bir nedenini verebileceğini iddia eder: Yani belli kendiliklerin/zatiyetlerin (*entité*), oldukları şey nedeniyle –onları özgülleştiren özellikleri nedeniyle– zorunlulukla varolmaları gerektiğini temellendirmek mümkündür metafizik açısından. Bu anlamda, zorunlu bir tanrının varoluşunu ispatlama iddiası da –Kant'tan beri ontolojik argüman denilen şey– metafiziktir, dünyamızın doğa yasalarının veya başka herhangi türden bir zatiyetin (atom, ruh, toplum, tarihsel süreç, vb.) zorunluluğunu savunmak da.

Metafizik bu şekilde tanımlandığında, metafizik-olmayan

[2] Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, çev. Kağan Kahveci, İş Kültür Yayınları, İstanbul, 2020. (İlk Fransızca basım: 2006)

spekülasyonun tanımı adeta kendiliğinden çıkar: *Metafizik-olmayan bir mutlak, yeter neden ilkesinin fiili yanlışlığını temel alan bir mutlaktır*. Başka bir deyişle: Metafizik olmayan bir spekülasyon projesi şunu ortaya koyacaktır: Şeylerin başka türlü değil de böyle olmalarını ispatlamamız imkansızdır –bu imkansızlık, şeylerin hakiki nedenini bilmememizin belirtisi değildir, fakat her şeyin fiili neden yokluğunun bilgisine erişebildiğimizin belirtisidir. Her şeyin radikal olumsallığı, nedensiz olması, düşüncenin şeylerin nihai hakikatine erişmekteki acizliğinin işareti değildir bana göre; fakat tersine, her şeyin bizzat hakikatidir. Her şeyin nedensizliğine varıp dayandığımızda, bilgimizin bir sınırına çarpmıyoruz, fakat bilgimizin mutlaklığıyla karşılaşıyoruz: Şeylerin ebedi özelliği, nedensiz şekilde olduklarından başka hale gelebilmelerinden ibarettir. Öyleyse, metafizik-olmayan bir spekülasyon fikrinin şu teze dayanacağı açıktır: şeylerin nedensizliği, varlık bakımından varlığın örtüsünü açar; ve her şeyin bu varlığı, hangi türden olursa olsun bir nedene boyun eğmeyen bir kaostan ibarettir: bir dünyayı nedensizce belirivertmeye (*émerger*) ve yok etmeye, doğanın mevcut yasalarını mahvetmeye olduğu kadar başkalarını belirivertmeye muktedir ebedi kaos. Yasaların belirgin kararlılığı (*stabilité*) sonuç olarak her an çökebilecek, görünüşte bir zorunluluk haline gelir. Dünyanın fenomenal sabitliği, başlangıcı ve sonu olmayan bir kasırganın gözüdür – *Üstkaos* adını verdiğim "kasırga": her varolanın belirgin nedensizliğinin kalbinde yuva yapmış, ebedi kaos.

Bu tezin ortaya konmasında üç temel probleme meydan okumam gerekti:

İlk problem: Böyle önermeleri temellendiren, meşru kılan nedir? Benim fikrim kabaca şu: Olumsallık, tüm çağdaş anti-metafiziklerin vazgeçilmez işlemcisidir; zihinsel kategorilerimizin, (psikolojik, transandantal, tarihsel veya dilsel) olumsallığını öne çıkararak düşünce hep mutlaksızlaştırılıyor. Ben, buradan bir çıkarsama yaparak, tüm görelileştirmelerin bizzat işlemcisi olan şeyi görelileştiremeyeceğimizi göstermeye çalışıyorum: olumsallığın kendisi. Öyleyse şunu göstermeye çalışıyorum: Olumsallık, ve sadece o, mutlaken zorunludur; yani hangi türden olursa olsun olgusal (*factuel*) bir bağlama göreli-

leştirilemez. Bu, benim "olgulu olma ilkesi"/"olgulu-luk ilkesi" (*principe de factualité*) adını verdiğim şeydir: Sadece şeylerin olguluğu/olgu-olması (*facticité*) olgusal (*factuel*) değildir, sadece olumsallıkları zorunludur. Olguluk, tüm gerçekliğin aşılamaz olumsallığını betimliyorsa eğer, "olgulu-luk", olgu-olmanın olgu-olmamasını (mutlak zorunluluğunu) betimler. Böyle bir olgulu-luk ilkesi üzerine temellenmiş spekülatif bir felsefeye "olgulu" diyoruz.

İkinci problem: Olumsallığın zorunluluğu tezi, çeşitlendirilmiş bir söylemi, her şey hakkında "bu nedensizdir" deyip dürmakla yetinmeyecek bir araştırma programını nasıl üretebilir? Olgulu-luk ilkesi kullanışlı bir ilkedir; çünkü şeylerin nedensizliği, her türlü rasyonel zorunluluğu ortadan kaldırmak şöyle dursun, felsefi aklın işini yeniden tanımlamayı sağlar. Aklı yeter neden ilkesinden özgürleştirmek, ve ona yeni bir uğraş vermek gerekir; bu uğraş ise şuna dayanır: Bir varolanın, bir şeyin olumsal olması için, aslına bakılırsa herhangi bir şey olmaması gerekir. Yani demek oluyor ki nedensizliğin herhangi-türden-olmayan koşulları vardır. Bir varolan, bir varolan olmak için, nedensiz olmalıdır, demek, öyleyse herhangi bir şey demek değildir; çünkü eğer bir varolanın olumsal olması gerekiyorsa, belli sayıda koşulu yerine getirmesi gerekir, ve yeniden tanımlanan (yeter neden ilkesinden özgürleşmiş) aklın uğraşı bunları keşfetmekten ibarettir. Örneğin, çelişmezlik ilkesini ontolojik olarak temellendirebileceğimizi göstermeye çalıştım; bunun için savunduğum şuydu: Bir varolan çelişkili olamıyorsa, bu, olumsal olması gerektiği içindir; yani (nedensiz şekilde) olmadığı bir şey haline gelebilmesi için olmadığını zaten olmuş olmamalıdır. Üstkaos her şeyi üretebilir, fakat bir çelişki üretemez –yoksa değişmesi olanaksız, hem mantıksal hem ontolojik saf bir canavarlığı, mutlaken zorunlu bir varolanı doğurabilirdi.[3]

Üçüncü problemim, fizik yasalarının modal statüsüne ilişkin Hume problemiyle tekrar yüzleşmeye götürdü beni. Belirlenmiş her gerçekliğin nedensiz beliriverebileceğini veya yok olabileceğini savunuyorsam eğer, bu durumda, belirlen-

[3] *Sonluluğun Sonrası*, 3. Bölüm.

miş gerçeklikler olan fizik yasalarının da neden olmaksızın her an değişebileceğini kabul etmem gerekir. Hume problemine, yani yasaların zorunluğu ispatlanabilir mi, bu zorunluluğa inancımız akılda temellendirilebilir mi sorusuna cevabım kısaca bunu yapamayacağımızdır. Çünkü yasalar zorunlu değildirler, olumsaldırlar –gerçekten olumsaldırlar, hiçbir şey daimiliklerini temin etmez. Bu durumda, yasaların neden her an kaprisli bir değişim içinde değil de tersine dikkat çekici şekilde kararlı oldukları problemiyle karşılaştım; çünkü sürekliliklerini temin eden bir şey yoksa eğer, bu kararlılıkları son derece olasılık dışı görünür. Bu güçlüğün cevabı, olasılık hesabına dayalı bir akıl yürütmenin bizzat yasalara uygulanamayacağıydı; böyle bir akıl yürütme, yasalara zaten uyan fiziksel nesnelere uygulanabilirdi sadece.[4] Bu analizlerin ayrıntılarını tekrar ele almadan, sadece ilkeyi hatırlamamız gerek; çünkü şimdi söyleneceklerin anlaşılması için bu zorunlu. Olumsal yasaların, deneyimde tanık olduğumuz kararlılığı sağlayamayacakları inancı şu akıl yürütmeye dayanır: İlk olarak, kocaman hatta sonsuz bir olanaklı dünyalar Bütününün varolduğunu vazederiz; bu dünyaların her biri bizimkinden farklı fizik yasalarıyla hareket etmektedir. Sonra deriz ki eğer dünyamız olumsal olsaydı, zamanda kendini devam ettirme şansı çok az olurdu; çünkü her (istendiği kadar kısa) anda "olanaklı Evrenler Zarı" atılırdı, ve bunun rastlantısal sonucu olarak her defasında farklı bir edimsel Evren parlayıp geçerdi. Ve, rastlantı yasaları bakımından, başka tasavvur edilebilir Evrenlerin sayısal muazzamlığı karşısında, her defasında bizim Evrenimizin böyle bir Atımın biricik sonucu olması öylesine olasılık dışı olurdu ki fiziksel bir zorunluluğun sonucu "kurduğu [–zar kurmak]" ve dünyamızın sabitliğini temin ettiği sonucuna varmamız gerekirdi. Bu akıl yürütmeye karşı, *Sonluluğun Sonrası*nda, olanaklı Evrenler diye bir kümeyi bu şekilde toplamlaştıramayacağımızı gösterdim; çünkü olanaklıların böyle bir Bütününün varolduğunu hiçbir şey garanti edemez: ne deneyim (kimse böyle bir Bütünü hiçbir zaman görmedi), ne de özellikle "saf teori", zira Cantor'dan beri ta-

[4] *Sonluluğun Sonrası*, 4. Bölüm.

savvur edilebilir sayıların Bütününün varolmadığını biliyoruz. Cantorcu sonluötesi (*transfini*) şu anlama gelir: Her sonsuzdan daha büyük bir sonsuz vardır; sınırsız sayıların bu sonu gelmeyen artışını toplamlaştırabilecek nihai bir küme yoktur. Ve olanaklı vakaların/durumların bütünü diye bir şey yoksa, buradaki rastlantısal akıl yürütme anlamdan yoksun hale gelir. (Dünyanın içindeki fiziksel nesnelere uygulanacağına) olanaklı dünyalara uygulanan şans hesabının böyle bir eleştirisi yoluyla, yasaların olumsal olabileceklerini, fakat, görünür tüm olasılıklara karşı, yine de kararlı kalabileceklerini savunmak meşru hale geliyordu.

Postmodernite ve Fideizm

Belirttiğim ikinci teze geliyorum böylece: Spekülasyonu yeniden canlandırma isteğim, dinsizliğin yeni bir biçimini canlandırma isteğimden kaynaklanıyor. Benim için giderek açık hale geldi ki tüm mutlaksızlaştırma girişimleri, yani aklın mutlak hakikatler ortaya koyma haklarına karşı, (geniş anlamda) tüm skeptik veya eleştirel girişimler, din olgusunun derinlemesine bir eleştirisini oluşturmak, metafiziğin içindeki bir dinsellik "tortu"sunu (yani laikleştirilmiş bir Mutlakı) kovalamak şöyle dursun, tersine, sistematik şekilde inancın haklarını savunmaya yol açıyordu. Çünkü düşüncenin kendindeye erişim hakkını yasaklamak, özsel olarak düşünülemez bir aşkınlık olanağını muhafaza etmek anlamına geliyordu. Kant, bunu ilk *Eleştiri*de (arkitektoniğin sonunda) zaten açıkça söylüyordu: (Spekülatif olmayan transandantal) yeni metafiziğin artık dinin temeli veya ana duvarı (*Grundveste*) olarak değerlendirilemeyeceğini, çünkü bu yeni metafiziğin Tanrının varoluşunu ispatlama olanağını teorik akla yasaklamış olduğunu söylerken, hemen ardından, bu yeni metafiziğin dinin bundan böyle *kale duvarı* (Schutzwehr) olacağını ekliyordu, çünkü eleştiricilik, aynı akla Tanrının varolmayışını ispatlamayı da yasaklıyordu.[5] Teorik olarak kanıtlanamayan iman, teorik olarak itiraz edilemez hale geliyordu aynı anda; kendi-

[5] *Saf Aklın Eleştirisi* (A 849, B 877).

ne özgü uygulama alanında –Tanrı ve ölümsüzlük– (pratik aklın olmasa da en azından spekülatif felsefenin) tüm müdahalelerinden korunuyordu. Ve, aklın haklarının bu kısıtlaması Kant'tan beri daha da şiddetlendi; aklın pratik ve teorik mutlaklaştırıcı iddiaları o zamandan beri devre dışı bırakıldı, ve herkesin özgür inancı, hiçbir içkin hakikatin artık demistifiye edemeyeceği bir tavır olarak görüldü. Bizler bugün artık metafizik tarafından desteklenmeyen, fakat çeşitli çağdaş antimetafiziklerce korunan bir dinsellik zamanındayız; bu antimetafiziklerin hiçbiri, elbette, belirli bir dinin hakikatini (Hıristiyan, veya basitçe monoteist) ispatlamıyor, fakat hepsi herhangi bir inancın, eşit meşruluğunu ispatlıyor. Artık düşünce değil dindarlıktır mutlakla ilişkimizi belirleme görevini üstlenen, hem de tüm olası cezalardan muaf tutulmuştur.

'Zayıf düşünce' çizgisinin lideri Gianni Vattimo'nun, *Espérer croire*[6] [İnanmayı Umut Etmek] eserinde kendi tarzıyla beyan ettiği budur: Metafiziğin sonu, ona göre, dinsel ilginin kesin geri dönüşüdür; çünkü, metafizik kapandığı için, artık kimse Tanrının varolmadığını ciddiyetle öne süremez. Postmodernite, "demistifikasyonun kendisini demistifiye ederek", yani düşüncenin dinsel yanılsamaların karşısına nesnel ve o zamana dek bilinmeyen bir hakikati koyma iddiasını demistifiye ederek, herhangi birinin herhangi bir şeyi, zamanın havasına veya tarihin rüzgârına göre benimsemesi için kesenin ağzını sonuna kadar açtı. Hıristiyanlık inancına dönüş, (ebeveynlerimizin ve büyük ebeveynlerimizin dinine dönme arzusunun etkisi altında) en başta "dönemin ruhu" ile belirlenmiştir; insanların bu inanca yönelik lehte veya aleyhte akıl yürütmelerinin sonucu değildir. Vattimo için, nesnel aklın iddialarından özgürleşmiş bireyin doğal bir hareketidir bu dönüş. Bu şekilde, postmodernite, düşünce ve iman arasında fideist bir ilişkiyi kendi tarzında yeniden canlandırır; çünkü fideizm, Montaigne'den beri, aklın bilişsel iddialarını sınırlandırmaktan, hatta feshetmekten ibarettir –inancın içinde yuva yapabileceği boş bir alan bulunup çıkarılır böylece.

Ve, bu postmodern dindarlıkla kontrast içinde, tarihimi-

[6] Seuil, 1998.

zin iki büyük dinsiz felsefesinin –Lucretius'un ve Spinoza'nınkinin–, açık metafizik duruşlarıyla şunu savunduklarını görüyoruz: İnsanlar, çoğunlukla inandıkları ve yücelttikleri tanrıların ("halkın tanrıları") gerçekte varolmadığını, sırf kendi düşünceleriyle *bilmeye* muktedirler; ancak bu şekilde kendilerini onlardan özgürleştirebilirler, ve sadece bu koşulla *hakiki tanrıları keşfedebilirler*. Öyleyse ben de bu filozoflardan el alıyorum; onların yolunun mutlaklığıyla tekrar bağ kurmaya çalışarak, ilahın doğasının yeni, rasyonel bir şekilde tekrar anlaşılması yoluna giriyorum. Fakat Lucretius'un ve Spinoza'nın düşüncelerinin metafizik doğasına karşı, yeter neden ilkesinin çaresiz kapanışına ben de onay veriyorum ve önceki dinsizliklerin biçimini belirlemiş olan eski dogmatizmlerden kendimi ayırıyorum.

Hayalet İkilemi

Şimdi üçüncü tezimin açıklamasına geliyorum; bunun için *hayalet ikilemi* adını verdiğim belirli bir problemin ayrıntılı açıklamasından geçmemiz gerekecek.[7]

"Hayalet" teriminin anlamını açıklayarak başlayalım.

Hayalet dediğim, yasını henüz tutmadığımız bir ölüdür, o kadar sık görünür ki bize "limbodan çıkıp" hayatımıza devam edemeyiz; bir türlü gözümüzün önünden gitmedikleri için kayıpların yıkıcı hatırasının içine çekildiğimiz bir hal. "Özsel hayalet", veya *kusursuz* hayalet dediğim ise yine bir ölüdür; fakat ölümü öyle olmuştur ki, sadece psikolojik değil özsel nedenlerle, artık yasını tutmayı başaramayız: Yas çalışmasının, geçen zamanın, o ve hayattakiler arasında yatışmış bir bağın kurulabilmesine yetmediği bir ölü. Ölümünün korkunçluğunu sadece yakınlarına değil, yankısını duymuş herkese haykıran bir ölü.

Özsel hayaletler, korkunç ölümlerdir: vaktinden önce ve iğrenç ölümler; çocuğun ölümü, çocuklarının aynı akıbete uğrayacağını bilen ebeveynlerin ölümü, ve aynı korkunçluk derecesindeki başka sonlar. Doğal veya cinayet sonucu ölümler;

[7] Bu bölüm için, *Collapse* IV (Urbanomic, UK, 2008)'de yayımlanan "Hayalet İkilemi" adlı makalemin başlangıcını alıyorum.

fakat ne maruz kalanların ne hayatta kalanların kabullenemediği bir ölüm. İçinde hiçbir anlam, hiçbir tamamlanma, hiçbir bütünlenme barındırmayan bir ölüm: Yaşamın sadece berbat bir kesintiye uğraması; buna maruz kalanlar tarafından böyle deneyimlendiğine inanmamanın ayıplanacağı bir ölüm.

Özsel hayaletlerin yasının yerine getirilmesine *özsel yas* diyeceğiz: yani hayattakilerin korkunç ölümlerle canlı ve artık hastalıklı olmayan ilişkisi. Özsel yas bu ölülerle özenli ve dikkatli bir bağ kurma olanağını varsayar; yazgıları karşısında hissedilen (kendisi de ölümcül olan) umutsuz dehşete bizi sürüklemeyecek, fakat, tersine, onların hatırasını bizlerin yaşam akışına etkin olarak katacak bir bağ. Özsel yası yerine getirmek şu anlama gelecektir: özsel hayaletlerle birlikte yaşamak, ama artık onlarla birlikte ölmemek. Kendimize sorduğumuz soru öyleyse şudur artık: *özsel yas olanaklı mıdır; cevap evet ise, hangi koşullarda?*

Korkunç ölümlerin tarihe egemen olduğu 20. Yüzyılın ardından, çoğumuz tanımasak bile yaşamlarımızı gizliden gizliye kemirebilecek kadar bize yakın olan bu kayıplarla hastalıklı olmayan bir ilişki kurulabilir mi? Bu soruya, ilk bakışta olumsuz cevap vermek durumundaymışız gibi görünür. Çünkü böyle bir özsel yası tahayyül etmek, ölülerle ilişkiye izin veren genel alternatiflere bakıldığında, olanaksız görünür. Bu alternatifler çok basitçe şöyle ifade bulur: Ya Tanrı vardır, ya Tanrı yoktur. Veya, daha genel olarak: Ya insanlığa aşkın bağışlayıcı bir ilke dünyada ve ötesinde iş başındadır, ölüler için bir adaletin taşıyıcısıdır; ya da böyle aşkın bir ilke yoktur. Gelgelelim, hemen görülür ki bu iki seçenekten hiçbiri (bunlara kolaylık için dinsel ve ateist seçenekler diyelim); sayısız anlamlarla ne kadar farklı biçimler versek de onlara, özsel yası yerine getirmeye izin vermez. Tanrının varolduğunu söylemek, veya varolmadığını söylemek; bu iki beyan altında ne düşünürsek düşünelim, hayaletler konusunda umutsuzluğa kapılmanın iki şeklinden ibarettirler. Bunu göstermek için, doğrudan bir üslupla, bir müdafaa biçimi altında yol alacağız: Böyle bir yas sınavı karşısında söz konusu iki konumdan her birinin, bize en kuvvetli görünen cevabını sergileyeceğiz.

Dinsel müdafaa şöyle olsun: "Kendi ölümümü kabullenmeyi umabilirim, ama korkunç ölümlere maruz kalanlarınkini değil. Tanrının varoluşuna inanmaya mecbur bırakan, yakın gelecekte beni bekleyen sona karşı duyduğum dehşet değildir; onların geçmiş, çaresizce geçmiş ölümleri karşısında duyduğum dehşettir. Dinsel hissin evrenselliğine olan inancımı üzerine kurduğum şey, herkesin kendi kişisel kurtuluşunu arzuladığı varsayımı değil, herkesin parçalanmış yaşamların kurtuluşunu arzulaması gerektiğidir. Her insanın ölümsüzlüğü arzuladığını savunmak anlamsızdır aslına bakılırsa: çünkü, insan üzerine empirik bir iddiadır bu sadece; doğruluğunu garanti etmeye hiçbir şey izin vermez. Çünkü türümüz, genel bir kural altında indirgenemeyecek tekilliklerden oluşur. Sonlu olduğu kabul edilmiş, ve böyle yaşanmış, anlamını bu sonlulukta bulmuş bir yaşamın tamamına ermesi mümkündür, bu bir yana atılamaz. Ölümsüzlük, evrensellik boyutunu, genel olduğu iddia edilen antropolojik bir gözlemden almaz ("tüm insanlar ölümsüzlüğü arzular, bu nedenle sadece filan veya falan inanç varoluşumuzun talep ettiği anlamı tamamına erdirir"); söz konusu evrensellik, çok daha derin bir probleme dayanır: Kimilerinin maruz kaldığı, geçmiş insanlarla ilişkimizi anlamlı kılabilecek bir yası imkansız kılan, ürkütücü adaletsizliği nasıl kabullenmeli? Ölümsüzlük problemi kişisel kurtuluş bakımından değil, kolektif adalet bakımından, aşırı bir haksızlığın tamirinin imkanı olarak düşünülmeli. Her yaşamın kendini gerçekleştirmek için bir öteye ihtiyacı var mı, bilmiyorum; ama kimi yaşamların maruz kaldıkları acımasız sonu aşmak için tekrar başlamaya hakları olduğunu biliyorum.

"Başka bir deyişle, kendim için sağlam bir ateist olabilirim, kendim için ölümsüzlüğe inanmayabilirim, ama korkunç ölümler mevzu bahisken bir ateist olmayı asla kabul etmeyeceğim: Çünkü geçmiş hayaletlerin sayısız yığını için herhangi bir adaletin imkansız olduğu fikri beni içten içe mahvediyor, öyle ki hayatta olanlara artık kendimi adayamıyorum. Ve elbette, yardıma ihtiyacı olanlar hayattakiler, ölüler değil. Ama inancım o ki ölüler için adalet umuduna dayanılarak ancak hayattakilere yardım edilebilir. Ateist tabi ki bunu inkar edebilir; bana gelince, eğer bunu reddetseydim, artık yaşaya-

mazdım. Ölüler *için* de 'bir şey' umut etmek istiyorum, yoksa hayat boş. Bu 'bir şey', başka bir yaşamdır, başka bir yaşam şansı –onların payına düşmüş şu ölümden başka bir şey yaşayabilmeleri.

"İnsanlar arasında gerçekten evrensel bir *eşitlikten* başka bir şey istemediğimi ekleyeyim; tüm insanlar arasında, biyolojik koşullarından bağımsız olarak: derilerinin rengi, cinsiyetleri, boyutları ne olursa olsun; fakat ayrıca bedensel ve fiziksel durumları ne olursa olsun –ve dolayısıyla *ister ölü ister diri olsunlar*, zira ahlaki kapsamı olmayan biyolojik bir farktan ibarettir bu her zaman– adaleti herkes için istiyorum. Bu anlamda komünizmin günahının *ölçülülük* olduğuna inanıyorum; suçları ve yarattıkları felaketler eşitlik anlayışlarının aşırı olmasından değil, tersine, korkunç kısıtlı olmasından kaynaklanır. Çünkü sadece yaşayanlara ait bir eşitlikle yetinerek, ölülerin ve yaşayanların eşitliği için eskatolojik bir umudu reddederek, komünizm korkunç bir çıkışsızlığa sürüklendi: Geçmiş nesiller çaresiz yok oluşlarına terk edilmişti, ve sadece mevcut nesiller yeni şafağın parçası olmalıydı. Ondan sonra, ölçülülük suçuna ek bir adım olarak, gelmesi beklenen Devrimden tek fayda sağlayacak gelecek nesillere şimdikileri kurban etmek için zemin artık serbestti. Şimdi yaşayanları gelecekte yaşayacakların mutluluğunun aracı ve malzemesi yapmak, böylece teknik ve totaliter bir vizyona eklenmiş bir prometheusçuluk haline gelmek, özgürleşmeden önceki insanlar ve sonrakiler arasında mutlak bir eşitsizliğin olacağını öğretmek, tüm bunların nedeni, inancım o ki, geçmiş, şimdi ve gelecek tüm insanlar için *ölçüsüz/kibirli bir eşitlik* talebini baştan reddetmektir. Teknik-totaliter prometheusçuluk, öyleyse, günlük konuşmalarda sınırsızca yayılan vulger bir ideolojinin istediği gibi, aşırı gururlanmış ve tümgüçlülük yanılsamalarıyla dolmuş bir insanlığın kibrine (*hybris*) dayanmaz: tam tersine, istisnasız tüm insanlara borçlu olduğumuz *eskatolojik adalet kibrinden feragat etmeye* dayanır. Ve komünizmi teknik "hâkimiyet" şemasına batıran, eşitlikçi isteklerin sonsuzca sınırlandırılmasıdır. Bu felaket, sonuç olarak, evrensel Adaletin sonsuz ve meşru ölçüsüzlüğüne/kibrine gaddarca sırtını dönmüş modern insanlığın *suçu çoğaltıcı ölçülülüğünden* kay-

naklanır. Buna karşı, kararlı bir şekilde ve hemen şimdi, tüm insanları kapsayan koşulsuz bir eşitlik vizyonuyla hareket etmek için eskatolojinin ölçüsüz umuduyla tekrar bağ kurmamız gerekir; ki bu eşitliğin nihai gerçekleşmesi artık bize değil deliliğimizin haklılığını garanti eden kadiri mutlak Tanrıya bağlıdır."

Ateistin cevabı da şöyle olsun: "Ölüler için bir şey umut etmek istediğini söylüyorsun. Öyleyse onlara ne vaat ettiğine yakından bakalım. Öte dünyada bir adalet umut ediyorsun: Peki bu nasıl bir şey olacak? Cinayete dayalı ölümlerde en kötülerinin işlenmesine izin vermiş, doğal ölümlerde bizzat yolu açmış bir Tanrının yönetiminde tesis edilen bir adalet olacak bu. Böyle bir Tanrıya adil, ve hatta iyi diyorsun. Peki şunun hakkında ne düşünürdün: Kendisine adil ve sevgi dolu diyen, fakat erkekleri, kadınları, çocukları en kötü koşullarda ölüme terk etmiş, güçlük çekmeden kurtarmak varken doğrudan bu kötülüklere maruz bırakmış bir varlığın hükmü altında ebedi olarak yaşama vaadi. Bu bile, diyeceksin, yani insanları bunlara maruz bırakması bile, Tanrının yarattıkları için sonsuz (dolayısıyla gizemli, akıl ermez) sevgisinin belirtisidir. Peki böyle bir Varlığın hükmü altında yaşamak, aslında cehennemin iyi bir tanımı olmaz mıydı? Bu Tanrının huzuruna çıkınca, hayranlıktan gözlerim kamaşmış, onun yaratıklarına karşı sonsuz seven tavrını göreceğimi mi söyleyeceksin bana? Vaat ettiğin kabusu büyütürsün ancak: Çünkü, vahşet meydana gelsin diye vahşete izin vermiş bu Varlığın çok kudretli olduğunu, spiritüel olarak beni dönüştürebileceğini, hem de onu sevebilecek radikallikte dönüştürebileceğini düşünüyorsun. Doğrusu, bu spiritüel ölümün vaat ettiği, basit bedensel bir ölümden çok daha kötü görünüyor: Öyleyse senin Tanrının huzurunda ben İyiyi sevmeyi bırakacağım; çünkü Kötüyü sanki İyi imiş gibi bana sevdirecek kudrete sahip olacak. Tanrı varsa eğer, ölülerin başına gelenler sonsuzca ağırlaştırılmıştır, çünkü bedensel ölümleri spiritüel ölümleriyle ikiye katlanır. Onlar adına arzuladığın bu ahlaki cehennemdense hem onlar hem kendim için ben hiçliği yeğlerim; en azından huzur içinde bırakacaktır onları; senin korkutucu *Demiurgos*'un gibi Mutlak Kadrine köle yapmayacak, onurlarını koruyacaktır.

"Meselenin temeli, Kötülüğün mutlak dolayımının olmamasıdır. Sonlu bir varlığın eylemleri söz konusuyken, sonunda gelecek daha büyük bir iyilik adına bir kötülüğü her zaman aklayabilirim: Savaş, özgürlüğü korumak dolayısıyla gerekiyorsa, başka çare yoksa, o zaman savaş. Ama kadiri mutlak bir varlık söz konusuyken, bu dolayım işe yaramaz, ve her teodise sapkın hale gelir. Şöyle mi diyeceğiz: Tanrı insanların özgürlüğünü korumak ister, dolayısıyla tarihsel cinayetlerin işlenmesine izin verir? Engelleme gücü elindeyken katliamlar yapılmasına göz yuman, hem de bunu özgürlüklere saygı adına yapan bir devlet adamı hakkında ne düşünürdük peki? Tanrının, çocuklar dâhil tüm insanlara ölümcül ve acılı hastalıklar verme nedeninin hem kurbanda hem de çevresindekilerde cesaret ve iyilik oluşturmak olduğunu mu söyleyeceğiz? Peki, böyle bir ilke adına, hastalarına korkunç hastalıklar bulaştıran bir doktor hakkında ne düşünürdük? Hayır, herhangi bir teodise mümkün değildir, Efendinin eylemlerini aklayacak bir gerekçe yok: Bu Tanrının ahlakına akıl sır ermez, bize kendini saf keyfi şiddet olarak sunuyor. Onun ahlaki canavarlığının en kesin göstergesi her tutarlı *imitatio dei*nin kaçınılmaz olarak duyulmamış bir sapkınlığa yol açmasıdır, tıpkı özgürlük adına katliamlara izin veren devlet adamımızda, veya iyilik alıştırması yapmamız için çocukları öldüren doktorumuzda olduğu gibi. Senin Tanrının temeli öyleyse Sevgi değil, Sır. Oysa, hakiki sevgi tüm spiritüel güzelliğini Sırrın bizzat zıttı olmaktan alır. Sevgi duygusunun, yalınlığından başka hakikati yoktur, çok zor olması bundan kaynaklanır: Bir haksızlık karşısında, faniler topluluğunun anlamadığı bir algoritmaya göre bilgince hesaplar yapmayı değil, cesurca davranmayı gerektirir; ölümcül bir hastalık karşısında, musibeti sürdürmeyi, hatta yaymayı değil, iyileştirmeyi gerektirir; bir katliam karşısında, iğrenç nedenlerle dehşete müsaade etmeyi değil, barış getirmeyi gerektirir.

"Evrensel Adalet adına, kendini mutlak Adaletsizlik olarak gösteren bir Varlığa tapıyorsun, ve Tanrının akıl sır ermezliğine senin bu boyun eğişinin sonuçlarından kendi adıma korkuyorum: Çünkü En İyi adına En Kötüyü yüceltmeye başladığın andan itibaren, kötücül bir diyalektik giderek seni

ele geçirecektir, ve en iyi yanlarını çürütecektir. Çifte bir eğilimin altında olacaksın: İlkinde, herkesin tapması gereken ve seni bir şiddet varlığına, saf Güç fanatizimine dönüştürecek (böylece Efendinin uygulamalarına sadık kalacağın) bir Aşkınlık adına Adaletin bizzat kendisi diye Şiddete tapacaksın; veya, ikincisinde, ki aynı fanatizmin doğrudan sonucudur bu; Tanrının eylemlerini aklamak için sapkın sofizmler üreteceksin, ve bu aynı argümanları kendi eylemlerinin kötülüğünü meşru kılmak için de kullanacaksın. Saf şiddet aşkı, bilgi saydıkları şeyin akıl ermez karmaşıklıklığı adına en kötüyü aklayan eylem ve güç adamlarının sapkın argümanları –senin şu ölçüsüz/kibirli eşitliğinden çıkanlar işte bunlar. Senin Kötü Tanrının *imitatio dei* buyruğuna eklendiklerinde "dahi Kılavuzlar"a, "halkın Küçük babaları"na yol açacaklar nihayetinde; kendilerini akıl ermez Sevgi İlkesi ilan etmek için 2000 senelik teolojik safsataların ürettiği korkunç zihin alıştırmalarından yararlanan kişiler; ama sevgi şöyle dursun saf yıkım makinelerinden ibaretler. Evet, ihbar ettiğin komünizm teolojiden her noktada kopmayı başaramadığı için o Orwelci altüst oluşları üretti; Nefret, Sevginin en iyi dışavurumuydu; Savaş, Barışın hakiki gerçekleşmesiydi. Ateist ahlakların, ve eylemlerinin sonuçlarını dert edinen özgürleşme siyasetlerinin sınırlı ve kanaatkar eşitlik anlayışını, rahiplerin ve görünüşte laikleşmiş ikizlerinin dinsel kurnazlıklarla bezenmiş adalet ideallerinin sapkınlığının karşısına koyacağım her zaman."

Bu konumların her biri, çabucak görülür ki, ancak ötekinin zayıflığıyla ayakta durabilir: Ateist, ateist olmak ister; çünkü din, insani Adalet hissini bozan korkunç bir Tanrı vaat etmektedir; dindar, korkunç ölümlerin umutsuzluğuyla tahrip edilmiş bir yaşamı reddediş üzerine yerleştirir imanını. Her biri ötekinin umutsuzluğunu teşhir ederek kendi umutsuzluğunu maskeler. İkilem o halde şöyledir: ya ölüler için başka bir yaşamdan umudunu kesmek, ya böyle ölümlerin gerçekleşmesine müsaade etmiş bir Tanrıdan umudunu kesmek.

Özsel hayaletlerin yasıyla karşılaştıklarında ateizm ve din, yukarıda sergilendikleri halleriyle, bir açmaz oluştururlar; buna *hayalet ikilemi* adını vereceğiz. İki alternatif arasındaki bu açmaz içinde, Tanrısız bir yaşamın saçmalığı ile kötü-

lüğün alasına müsaade etmesine, bizzat yaratmasına sevgi diyen bir Tanrının sırrı arasında salınırız: özsel yası yerine getirmekte başarısız olmanın iki biçimi. Hayalet ikileminin *çözümü* diyeceğimiz konum ise, bunların tersine, ne dindar ne ateist olacak; söz konusu alternatiflere içsel çifte umutsuzluktan böylece kendini kurtaracak: Ölüler için adalete inanmaktan umudunu kesmek; adaletsiz bir Tanrıya umutsuzca inanmak. Özsel yasın imkânına ilişkin sorumuzu öyleyse şu şekilde yeniden formüle edebiliriz: *Hayalet ikilemini hangi koşullar altında çözmeyi umabiliriz?* Yaşayanların ölülerle bağını, ateizmin ve dindarlığın çifte çaresizliğini söküp atacak bir bağı nasıl düşünmeli?

Bu soruya verilebilecek bir cevabın taslağını çizmek için şöyle ilerlememiz gerekecek: İkilemin çözümünün koşullarını sergilemeliyiz, ve bu çözümün ne derece inandırıcı olduğunu görmek için teorik meşruluğunu değerlendirmeliyiz.

İkilemin Çözümünün Biçimsel Koşulları

İkilemin çözümünün "biçimsel" koşullarını açıklayarak başlayalım. Bu koşullar, ateist ve dindar olmak üzere önceki konumların hem indirgenemez meşru kısımlarını hem açmazın kaynağını meydana getirirler. Aslına bakılırsa, ikilemi oluşturan konumlardan her biri, özsel yas için vazgeçilmez bir unsuru görünür kılar.

Dindar konum şunu ortaya koyar: Ölüler için ölümlerinden başka bir şeyin umut edilebilmesi koşuluyla yas olanaklıdır. Hayaletleri bizim kıyımıza kavuşurken görmeyi umut edebileceğimiz gün onlar kendi kıyılarına kavuşacaklar.

Ateist konum şunu ortaya koyar: Böyle bir umudun tesisi için Tanrının varoluşu aşılamaz bir engeldir. Çünkü ateiste göre adil bir Tanrının korkunç ölümlere izin vermiş olması düşünülemez; üstüne bir de böyle davrandığı için kendisini sevdirtmesi, üzerimizde sonsuz bir spiritüel şiddet uygulamadan bunu yapması düşünülemez.

Açmazın nedeni, bu iki koşulun hem kaçınılmaz hem birbirleriyle uyuşmaz görünmesidir. Bu çıkmazdan kurtulmanın bana göre tek bir yolu var. Söz konusu koşulların uyuşmazlı-

ğının sadece görünüşte olduğunu, ve üçüncü bir seçeneğin var olduğunu ispatlamamız gerekli. Ne dindar ne ateist olacak bu seçenek aradığımız yanıtın iki unsurunu tutarlı şekilde bir araya getirebilir. Başka bir deyişle, *ikilemi çözmek için, hem ölülerin diriliş olanağını* (çözümün dinsel koşulu) *hem Tanrının varolmayışını/yokluğunu* (çözümün ateist koşulu) birleştiren bir beyanı düşünülebilir kılmalıyız. Bu iki unsuru, şimdi analiz edeceğimiz şu beyanda sentezleyebileceğimizi düşünüyoruz:

Tanrı henüz yok (Dieu n'existe pas encore)

Bu beyan, *ilahi yokluk* diyeceğimiz bir tezi formüle eder. İlahi yokluk, çağrıştırdığı iki anlamı da kapsayacak şekilde anlaşılmalıdır. İlk olarak, hemen görünen anlamıyla, *dinsel Tanrının yokluğu* anlamına gelir; ve ayrıca metafizik bir Tanrının da: Yaratıcı veya dünyanın İlkesi olarak, edimsel bir şekilde varolduğu varsayılan bir Tanrı da yoktur. İkinci olarak, ilahi yokluk, *yokluğun ilahi karakterine* işaret eder. Başka bir deyişle, mevcut gerçeklikte henüz virtüel olarak duran şey, henüz gelmemiş (*encore à venir*) bir Tanrı olanağını içinde taşır. Bu masum Tanrı, dünyadaki felaketlerin sorumlusu olmayacaktır, ve hayaletlere ölümden başka bir şey verecek güce sahip olacağı umulabilir.

İlahi yokluk tezi sayesinde, hayalet ikileminin çözülemez görünmesinin kaynağını anlayabiliriz. Ateizmin ve dinin tüm seçenekleri tükettiği sanısından kaynaklanıyordu bu: Tanrı ya vardır, ya yoktur. Fakat bu iki tez aslında olgusal beyanlarından daha güçlüdür; çünkü bunlar, Tanrının ya varlığının ya da yokluğunun *zorunlu* sayılan karakterinden anlamlarını alırlar. Ateist olmak, sadece Tanrının varolmadığını değil, varolamayacağını da savunmaktır; inançlı olmak, Tanrının özsel varoluşuna iman etmektir. Öyleyse görüyoruz ki ilahi yokluk tezi, bu alternatiflere karşı kendini kabul ettirmek için, kavgayı modaliteler alanına taşımalıdır; savunacağımız konum şu olacak: *Tanrı olanaklıdır*. Öznel ve edimsel anlamda bir olanaklılık değil (ben bunu bilmesem de Tanrının edimsel olarak varolmakta olabileceğini savunmam anlamında değil), fakat nesnel ve müstakbel anlamda (Tanrının gelecekte gerçekten

vuku bulabileceğini savunmam anlamında). Yapmaya çalıştığımız, Tanrı ve zorunluluk arasına dindarların ve ateistlerin attığı düğümü (Tanrı varolmalıdır veya varolmamalıdır) çözmek ve onu tekrar virtüele bağlamak (Tanrı varolabilir).

Mesele böylece daha sarihleşti: Hayalet ikilemini çözmek için ilahi yokluğun anlamını açıklamalıyız, ve aynı zamanda, bu çözümü kabul etmenin neden meşru olacağını ortaya koymalıyız.

"Tanrı henüz yoktur" tezi, anlamının iki kutbuna ayrıştırılabilir; bunları sırasıyla inceleyeceğiz.

1. İhtimallerinden biri olarak bir tanrının da düşünülebilmesi için "henüz yok" ne anlama gelir? Böyle bir inceleme, özsel yasla uyumlu bir zamanın anlamını düşünmek olacaktır: Zaman, virtüelliklerinden biri olarak eğer ilahı içeriyorsa, nedir; ve, böyle bir zamanın fiili olduğuna inanmak nasıl meşru kılınabilir?

2. Fiili ve zorunlu olmayan, henüz varolmayan olarak konmuş, olanaklı ve müstakbel bir şey olarak "tanrı" göstereni tam olarak neyi gösterir? Böyle bir inceleme, bilhassa, benim "divinoloji" [ilahbilim] adını verdiğim, ilah üzerine bir söylemin unsurlarını ortaya koymayı gerektirir. Divinoloji, ebedi bir Tanrı tezi üzerine kurulu her türlü teolojiden elbette farklı olacaktır.

İlah teriminin anlamına eğilmeden önce "henüz yok"un anlamını incelemekle başlayacağım. Şimdilik, "Tanrı" kelimesi, ilahi yokluk çerçevesinde sahip olması gereken asgari anlamıyla alınacak: Ölüler için ölümden başka bir şeyi umut etmemi sağlayacak bir varoluş rejiminin başagelişi (*avènement*).

"Henüz Yok"

Bir yanlış anlamadan kurtulalım önce. Henüz varolmayan bir Tanrı hakkında konuşurken, bu perspektif içinde kast ettiğimiz, henüz bütünüyle varolmamış, ama edimselleşmesini potansiyel olarak şimdiden içinde barındıran bir Tanrı değildir asla. Henüz bütünüyle belirginleşmemiş olsa da varolan bir tanrıdan, veya varoluş yeğinliği tarihin akışı içinde gelişecek bir tanrıdan bahsetmiyoruz burada. Doğrusu, Tanrısal

Öngörme (*Providence*) ister edimsel bir Tanrıyla ilgili olsun, isterse edimselleşmekte olan bir tanrıyla, hiçbir adalet fikriyle yine de bağdaşmayacaktır, ve bu anlamda ateist için kabul edilemezdir. Çünkü, eğer Tanrı, varlığının yeğinliğini artırmak için, insani felaketler tarihinden geçmeliyse, onun bütünlenişi, bizlerin yazgısının kozmik fedasıyla gerçekleşmiş olacaktır; ve yine sapkın bir akıl yürütmeye başvurmaksızın bunu hiçbir şey meşrulaştıramaz.

"Tanrı henüz yok" beyanıyla o halde ilk olarak *Tanrı yok* demek istiyoruz: hiçbir şekilde yok. Katı bir ateistin anlayacağı gibi anlıyoruz bunu (biz onun beyanının modalitesini değiştiriyoruz gerçi: olgusal olarak yok, zorunlulukla değil). İlahi yokluk beyanı aslında şöyle açılmalıdır: Tanrı yoktur, hiçbir şekilde; *ama, bunun sürmesi için, her zaman böyle gitmesi için bir neden yoktur.*

Zamansal doğasından başlayarak bu beyanın anlamını daha yakından inceleyelim.

Olgulu (*factuale*) ontoloji bakımından, Tanrının gelecekte varolabileceğini vazetmek, bu müstakbel Tanrının zorunlulukla belirivereceği anlamına gelemez. Gerçekten olanaklı, ama özsel olarak olumsal bir olaydır söz konusu olan: öyleyse *ebedi olarak muhtemel.* Tanrı gelecekte, başagelebilir (*advenir*) veya gelmeyebilir; asla kaybolmaz bu olanak, ama gerçekleşmesi de asla kesin değildir. Böyle bir olay, ilk önce, geçmiş insan bedenlerinin yeniden başlamasını yasalarıyla somutlaştıracak bir dünyanın belirivermesiyle ilgili olurdu. Şu halde, söz konusu olaya özsel olarak (ne bir insan ne bir Tanrı tarafından) hakim olunamaz ve hakkında olasılık hesabı yapılamaz; çünkü, fiziksel sabitlerin zuhuruna (*surgissement*) ilişkindir, sabitlere bağımlı (*subordonnné*) olguların zuhuruna değil. Üstkaosun bağrında başka olanakların da başagelebileceği bahanesiyle bu başagelişten umudunu kesmek, umut edilen ihtimali hiçbir şeyin ayrıcalıklı kılmadığını söylemek anlamsızdır; çünkü bizim durumumuza uygun olmayan, olasılık hesabına dayalı bir akıl yürütmeyi devreye sokmak olurdu bu. Değerlendirdiğimiz olay gerçekten olanaklıdır, ebedi olarak olumsaldır, hiçbir zaman kontrol altında tutulamaz, ve hakkında olasılık hesabı asla yapılamaz.

Şu halde, Üstkaostan bu olayı meydana getirmesini ummak, belki asla başagelmeyecek bir olanağı umut etmektir; fakat başagelmeyeceğini söylemek de ebediyen olanaksız olacaktır.

Belirlenmiş (*déterminé*) bir dünyanın fiziksel yasalarına uygun bir olay meydana geldiğinde, o ana dek bu dünyanın bir *potansiyeli* olarak kalmış bir olayın meydana geldiği söylenebilir. Fakat Üstkaos, bir dünyanın potansiyellerine uygun olmayan, ve benim *virtüelller* dediğim olaylar da meydana getirebilir. Virtüellller, *ex nihilo* zuhurlar gibi değerlendirilebilir tam olarak; çünkü, varolan edimsel dünyadan veya onun fiziksel potansiyellerinden kaynaklanmadıkları gibi herhangi bir olanaklar Bütününden, örneğin olabilecekler kümesini kapsayan ilahi bir Anlama Yetisinden de (*entendement*) kaynaklanmazlar. Virtüeller olanaklıların Bütün-olmayanından (*non-Tout*), yani Üstkaosun virtüellerinin toplamlaştırılamaz Uçurumundan kaynaklanır. Geçmişte *ex nihilo* zuhurların olduğunun işareti, birçok varoluş sınıfı arasında "indirgenemezlik olguları"nın olmasıdır; bunların sayısı bugüne kadar üçmüş gibi görünüyor: Madde, fiziksel-matematiksel teorilerin onun hakkında söyleyebileceklerine indirgenebilir; yaşam, bilhassa belli muhtevalar (*teneurs*) kümesi olarak, yani duygulanımlar, duyumlar, niteliksel algılar olarak anlaşılır, ve bunlar maddi süreçlere indirgenemezler; son olarak, düşünce, ebediyet taşıyan "anlaşılabilir içerikler"e (*contenu*) erişme kabiliyeti olarak anlaşılır, ve bu bakımdan hiçbir muhtevaya indirgenebilir değildir.[8] Bu üç sınıf, üç Dünyanın –madde, yaşam, düşünce– varoluşunu belirler; bunlar fiilen birlikte varolurlar, fakat her şey zamanda birbirlerinin ardından geldiklerine işaret eder.

Şu halde, oluşun içinde, bir aşkınlığa değil üstün bir Kaosa delalet eden indirgenemez ve olasılık hesabına gelmez ekler/ilaveler (*supplémentation*) olduğuna inanıyorum. Sonuç olarak, spekülatif Yeniden Başlangıcı bir *dördüncü Dünya*nın (Adalet dünyasının) zuhur etme olanağı olarak düşünmeyi öneriyorum. Bizim perspektifimizden bu dünyanın ontolojik

[8] Sur le surgissement *ex nihilo*, cf. "Potentiality and virtuality", *Collapse* II (2007).

bir zorunluluğu yoktur, fakat yine de onu herhangi bir fanteziden başka şekilde umut etmekte anlam vardır. Çünkü oluş içinde sadece böyle bir dünya, madde karşısında yaşamınki, yaşam karşısında düşünceninki kadar radikal bir yenilik ve indirgenemezlik getirebilir. Doğrusu, olguluğun/olgu-olmanın (*facticité*) mutlak olduğunda anlaşmışsak, şunda da anlaşmışız demektir: Düşünen varlık, nihai varolandır; hiçbir yenilik onu radikal olarak aşamaz. Tam olarak şu anlamda: Düşüncenin tanımı, ebedi olana zihinsel erişimdir. Hiçbir varolan –daha gelişmiş bir canlı, melek veya tanrı– düşünen varlığı, yaşamın maddeyi veya düşüncenin yaşamı aştığı tarzda, aşamaz. Bizim üçüncü dünyamızı (düşünce), onun diğerlerini aştığı gibi aşacak bir Dünya hala başagelebilirse, bu sadece düşünen varlık olan nihai varlığın Yeniden Başlangıç Dünyası olabilir, fakat bu sefer ona özgü koşula yaraşır bir varoluş rejimine göre: evrensel eşitliği güvence altına alan ölümsüzlük.

Fakat şuna dikkat edelim: Benim sözlüğümde, Nihai ile Mutlak özdeşleştirilemez. Mutlak ve Ebedi kendilerinde değere sahip değiller, çünkü bunlar ebedi olgulukla özdeşleştirler, yani, kısacası, her şeyin aptal olumsallığıyla. Fakat Nihai, yani düşünen varlık (ki insan başka olanaklılar arasında bunun bir temsilcisidir), olumsaldır, kırılgandır, ölümlüdür, en azından bizim dünyamızda. Nihai, olumsallığın mutlaklığını bilen varlık olarak, kendi olumsallığını da bilir, ve bu itibarla, bilişsel (*cognitive*) ve trajik bir boyut kazanır; bunlar hep beraber ona aşılamaz değerini verir. Bu nedenle, düşünen varlığınkini yenilik bakımından geçebilecek tek Dünya onu tekrar varlığa fırlatmalıdır; kendine has bir ölümsüzlüğe göre: Zorunlu bir varoluş değil –bu ontolojik olarak imkânsızdır– fakat süresiz devam edebilecek bir varoluş. Zorunlu olmayan bir ölümsüzlük biçiminden bahsediyoruz: Ölüm kuşkusuz bir olanak olmaya devam eder bu varoluş için, ama, belki, asla başagelmeyecek bir olanak; çünkü yeniden başlayan bedenler, artık biyolojik bir bozulma yasasına tabi olmayacaklardır. Bedenler olumsal (ölebilecek) şeyler olmaya devam ederdi, ama artık kırılgan (*précaire*) olmazlardı (yani dünyalarının biyolojik yasalarına göre ölmeye mecbur olmazlardı). Ölüm

orada benim "saf olanak" dediğim şey haline gelirdi: Birgün gerçekleşmesi gerekmeyen bir olanak. Gerçek bir olanaktır bu, çünkü bizzat dördüncü Dünya, ve onla birlikte "ölümsüzler" ortadan kalkabilirdi; ama kırılgan olmayan bir olanaktır; çünkü hiçbir şey bu Dünyanın ortadan kalkmasını ve "sakinlerinin" ölümünü gerektirmez.

Bizim projemiz öyleyse dördüncü Dünyayı, *bizim kendi Dünya*mıza, yani edimsel insanların öznelliğine eklenmeye elverişli bir olanak olarak sunmak. Böyle bir hipotezi ciddiye alacakların iç yaşamını şimdiden derinlemesine dönüştürecek bir Dünyadır bu. Gerçek bir olanak olarak, ve şimdide öznel etkilere sahip olmaya elverişli bir olanak olarak koyduğumuz böyle bir olanağa *gür olanak* (possible dense) ismini veriyorum. Veya şu isim de verilebilir: *Belki/Ola-bilir* (Peut-être); hem bu sayede basit biçimsel bir olanaktan veya "sadece" teorik bir olanaktan ayırt edebiliriz onu (bu tür olanakların kendilerine özgü tutarlılıklarını anlasak bile inanasımız gelmez onlara). Bu bakımdan inancım o ki *felsefenin en önemli işi, son meselesi, varlık/olmak* (être) *değil, ola-bilmektir* (peut-être). Çünkü Ola-Bilir, tüm ontolojinin hakiki kalbini (olgulu olanağın mutlaklığını) ve etiğin en derin özlemini (Adaletin evrensel tamamlanışını) birleştirir kendinde.

Son olarak şu noktayı gözden kaçırmamak önemli. Eğer dördüncü Dünya, şimdideki varoluş üzerinde bir etkiye sahip olabilecekse, bu *yalnızca,* evrensel Adalet arzusuyla harekete geçmiş eskatolojik bir öznede söz konusu olabilir: benim ayrıca *vektörel özne* adını da verdiğim özne; yani, müstakbel özgürleşme vektörüyle mıktatıslanmış özne. Çünkü ilahi yokluk, böyle bir öznede Adalet umutsuzluğuna neden olan şeyi, yani hayalet ikilemini çözüme bağlar. Bu çözümle kazanılması istenen şey, ilahi yoklukun özneyi onu sessiz sedasız kemiren şeyden, ve içindeki bu çöküşün ürettiği "görünür" sonuçlardan kurtarmasıdır: keyfi şiddet ve/veya hayal kırıklığı. Problemin bu yönü belirleyicidir ve bir sonraki bölümde daha açık hale gelecek.

İlah ve Nihilizm

Düşünmeye çalıştığımız Tanrı artık eskatolojinin faili değil, sonucudur: ilk ve zorunlu sebep değil, son ve olumsal sonuç olan bir Tanrı –artık mutlak olmayan (çünkü sadece olumsallık mutlaktır), fakat nihai olan (değeri aşılamaz, ama başagelişi zorunsuz) bir Tanrı. Kaos üzerine kurulu bu eskatoloji fikrine, anlamlı olduğunu umduğumuz bir sözcük oyunuyla, şöyle diyeceğiz: *Eskaoloji.* Şimdi cevaplamamız gereken soru ise şu: Tam anlamıyla bir eskatoloji olmayan böyle bir eskaoloji için Tanrı nedir?

Gür bir olanağa hakiki katılımın sonucu olarak öznellikte yaşanacak dönüşümleri araştırmak istediğimi söylemiştim. Özneyi önünü tıkayan şeylerden kurtarabilecek bir yolun aşamalarını inşa etmektir söz konusu olan. Çünkü özne, absürt düşüncesinin veya aşkınlık düşüncesinin içinde, şu seçeneklerden birine veya diğerine özgü spiritüel mutsuzlukla içten içe kemirilir, sonuç olarak yapabileceklerinin gerisinde kalır: Tanrısız bir dünyanın çaresi bulunmayan adaletsizlikleri, veya adil olduğu iddia edilen bir Tanrının bize çaresizce adaletsiz görünmesi.

Bizim önerdiğimiz, dindar ya da ateist olmayan üçüncü yol, felsefi veya daha kesin şekilde spekülatif diyebileceğimiz bir yoldur. Onu cazip kılansa ikili bir harekete neden olmasıdır:

a) İlk olarak, kesin bir anlamda *umutsuzluk* adını vereceğim şeyi kırmak söz konusudur. Umutsuzluk, hayalet ikilemi çerçevesinde *tüm* ateizmlerin ve *tüm* aşkınlıkların adalet ve varlık arasına indirgenemez bir ayrım koymasından çıkan duygulanımdır (*affect*). Çağdaş döneme (az veya çok görünür şekilde) egemen olan bu duygulanıma karşı, mesele, olgulu spekülasyonun ortaya koyduğu gerçek bir olanak yardımıyla, hayalet ikilemini aşmaktır. Bu olanak "sadece teorik", ölü bir olanaktan ibaret değildir, tersine, içsel ve yaşamsal bir umut haline gelme kabiliyetine sahiptir: Öznelliğin fiili ve özgürleşen dönüşümünün bir etkenidir.

Bir anlamda, öznenin özgürleşmesinin bu ilk hareketi, Kant'ta pratik aklın koyutlarıyla çözüme bağlanan açmazı kendi tarzında çözer. Bu koyutlarla amaçlanan, evrensel pra-

tiğe bağlılık gösteren özne için bunu basitçe yaşanabilir, tutarlı kılmaktır; çünkü dünyanın ahvali (dünyanın her yerindeki adaletsizlik; bireylerin ahlaki değerlerine kayıtsız dünya) ve ahlak yasası arasında fenomenal bir ayrıklık söz konusudur. Fakat bizim yolumuz spekülatif, transandantal değil. Spekülatif yol, insanın ahlaki açmazının çözümünün aklın güçlerinin (sınırlandırılmasından değil) sınırsızlaştırılmasından geçtiğini düşünür. Bu yol, aynı şekilde, evrensel ahlak fikrini bir Tanrının ebedi varoluşuyla uzlaştırdığını iddia eden büyük Kantçı çıkmazdan da kaçınmayı başarır – zira ateist böyle bir uzlaşımın imkânsız olduğunu bize göstermişti.

Umutsuzluğun üstesinden gelmek, öznenin şimdideki eylem gücünü serbest bırakmayı hedefler, düşler kurma arzusunu tatmin etmeyi değil. Evrenselci militan, dünyanın çaresizce absürt olduğu fikrini kendinde yok ederek, görevinin aciliyetine yoğunlaşabilir böylece. Bu militanın eylemlerine rehberlik eden üstün hedef, erişilmez bir ideal tarzında değil, gerçek bir olanak tarzındadır; fakat gerçek olmasına rağmen kontrol edilebilir de değildir. Gelgelelim, dördüncü Dünyaya dair "kaderci bir argüman" sunuyor değiliz, bundan korkmaya gerek yoktur; bizim edimlerimizden bağımsız olduğu için, evrensel Adaleti pasif olarak beklemek gerektiğini savunmuyoruz. Çünkü bu Adalet asla başagelmeyebilir de (söz konusu olan bir olanak, zorunluluk değil); dolayısıyla, şimdide ona yaklaşacak şekilde, onun varoluşunu yaşatacak şekilde davranılmasını dayatır, öyle ki güçlerimizin üzerinde olan ama hedefimize anlam veren hipoteze layık olunabilsin.

b) Fakat, öznenin özgürleşmesinin ikinci uğrağı da bir o kadar belirleyicidir; buna bu sefer *nihilizm* diyorum.

Ölüler ve diriler için evrensel bir adaletin başagelişini imkânsız gören özneye "umutsuz" adını verdim (dindarca-ateizm uğrağı). Fakat "nihilist" dediğim, bu adaleti düşünülebilir ve gerçekten olanaklı görür –yani öyleyse, ölülerin Yeniden Başlangıcının, spekülatif olanağına, sözünü ettiğimiz gür olanağa ikna olmuştur. Gelgelelim, bu müstakbel zuhurun *arzu edilmez*, ve aslında *korkulası bir ihtimal* olduğunu düşünür.

Eskaolojik yolun kalbini oluşturacak olan, aslında, umut-

suzluktan ziyade nihilizm sınavından geçmek olacaktır. Nihilizm, benim terminolojimde, şimdiye kadar bu terimle betimlenen şeye karşılık gelmez; çünkü benim anladığım haliyle nihilisti doğuran, spekülatif Yeniden Başlangıcın gür olanağıdır. Öyleyse bu *yeni* bir figürdür, şimdiye kadar hiç varolmamış, hipotetik Yeniden Başlangıç olanağını kavramamızla kendini belli eden, ve birazdan göreceğimiz gibi, önceden beri zaten varolan bazı düşünce seçeneklerine özgü gerilimleri görünür kılmaya da yarayan öznel bir tiptir. Benim buradaki fikrim, bilhassa, spekülatif felsefenin başarabileceklerinin, Hegel'de olduğu gibi, sadece geçmiş spiritüel konfigürasyonları kavramsal olarak yeniden anlamak, böylece tutatsızlıklarını sergileyerek diyalektik olarak mutlaklaştırılmış özetlerine kadar onları aşmaktan ibaret olmadığıdır. Spekülatif felsefe ayrıca, olgulu uğrağında, *bu felsefe olmadan varolmamış olacak* katastrofik varoluş konfigürasyonlarını kendi kendine doğurmaya muktedirdir, ve o şimdi bilgelik olarak hedeflediği şeye ulaşmak için bunun üstesinden gelmekle yükümlüdür. Olgulu etik, kendisine içsel ahlaki felaketlerin üstesinden gelmelidir; tıpkı teorik spekülasyonun, nihai tutarlılığını meşru kılabilecek bir düşünce ve yaşam birliğini inşa etmek için, kendisine özgü bariz teorik tutarsızlıkları aşması gerektiği gibi.

Bu son noktayı açıklamak için, kısaca Nietzsche'ye uğrayarak başlamam gerek. Aslına bakılırsa, spekülatif özneleşmenin ilk evresi ne kadar pratik Kantçılıkla "polemik bir miras" çerçevesinde düşünülebilirse, ikincisine de Nietzscheci Ebedi Dönüşle bir koşutluk içinde yaklaşılmalıdır. Bakalım neden.

Ebedi Dönüşün Aşılamaz Kabalığı

Ebedi Dönüşe olan ilgim, çağdaş filozofların ve yorumcuların, çok genel olarak, onda küçümsedikleri şeyden kaynaklanıyor. Aslına bakılırsa, Nietzsche'de antimetafizik ve vaktinden önce bir postmodern düşünür görmeye ikna olmuş okurlar için Ebedi Dönüş bir meydan okumadır. Çünkü, Ebedi Dönüş ilk bakışta klasik bir metafizik tez gibi görünür; dünyanın ve bileşenlerinin son doğası hakkında gibidir (güç

istençlerinin bitimsiz oluşu (*devenir*), ve bilerek çok geniş tuttuğum bir formül içinde şöyle özetlenebilir: Her şey, sen dâhil, ebedi olarak aynı biçim altında yeniden gelir. İzlenimimiz o ki Nietzsche'nin güncel okurları, Ebedi Dönüşü böyle basit ve kaba bir biçim altında anlamamayı ilk yükümlülükleri olarak görüyorlar. Nietzsche'nin tezi, her türlü hakikat biçiminin postmodern bir eleştirisi olarak değil, fakat bir oluş felsefesi olarak anlaşıldığında bile –Deleuze'de olduğu gibi– daha inceltilmiş bir anlamıyla yorumlanmaya çalışılır –farklı olanın seçilmesi, haline gelişin [oluşun] tekrar gelişi gibi, fakat aynının geri Dönüşü gibi değil.

Ben bu ince yeniden yorumlamalara hiçbir şekilde inanmıyorum, çünkü Ebedi Dönüşün en ilginç yorumu, tersine, ona en doğrudan ve görünüşte en kaba anlamını verendir, yani biraz önce beyan edilen: Her şey ebedi olarak tekrar gelir, sen dâhil. Nietzsche'nin beyanlarının içinde "tuzaklar" olduğu söylenir sıklıkla, öyle ki onlara tek ve belirli bir anlam vermek imkansızdır: Ebedi Dönüşteki tuzak ise, bize göre, Nietzsche'nin kendi mantığına kendisinin uymaması, ne demek istiyorsa doğrudan sadece onu söylemesi, ve böylece en incelikli şekilde onunla oynamak isteyenlerin yolunu şaşırtmasıdır. Onları şaşırtır, ve onları sınar: Çünkü Nietzscheci bir bakış açısından, apaçık anlamının okurlarda uyandırdığı korkulası ihtimali savunmayı çoğunluk beceremeyecektir, ve aralarından en "zayıf" olanları orada daha incelikli bir anlam keşfetmekte acele edeceklerdir. Ebedi Dönüşün okuyucusunu tabi tuttuğu ilk sınav, kendisine söyleneni eğip bükmemeyi becerip, kaçamak yollara girmeden onunla yüzleşip yüzleşemeyeceğidir.

Peki bu beyan olduğu haliyle neden ilginçtir? En az iki nedenle:

İlk neden, bu beyan sayesinde görüyoruz ki Nietzsche, dünya üzerine kararlılıkla spekülatif bir biçim altında sergilenen bir önerme olmaksızın, bir bedenin dönüştürülemeyeceğinin, yeni bir öznelliğin icat edilemeyeceğinin açıkça farkında. Ebedi olarak tekrar geldiğimize, en iç hakikatinde oluşun böyle meydana geldiğine gerçekten inanmak gerekir ki üstinsan sınavıyla yüzleşilebilsin. Bu tezin şiddetini çeşitli para-

dokslarla sulandıran her okuma bu sınavı, bu ateşten gömleği basit bir inceleme nesnesine, hermeneutik için veya hipermetinsellik için bir malzemeye çevirir. Oysa, beyanın ontolojik ve ayrıca sıkıca realist/gerçekçi kabalığını üstlenmek gerek, yani bedenlerin durmaksızın yeniden başlamasının gerçek bir olanak olduğunu üstlenmek gerek, tabi elbette Ebedi Dönüşün tam da olduğu şey olarak işlev görmesini istiyorsak: Etkinlerin (*actif*) bedenini güçlendiren ve tepkisellerinkini (*réactif*) mahveden bir ayıklama enstrümanı. *Eğer* aynı yaşam akışıyla *ebedi olarak* tekrar geleceğime *gerçekten* inanırsam, *sonuç olarak* kendimi dönüştürürüm. Nietzsche'ye göre, çoğu zaman ölürüm (çünkü yaşama tepkisel/reaktif nefrete mahkûm sıradan insanların katlanamayacağı bir düşüncedir bu); ama bazen, nadiren, varoluşumu etkin/aktif şekilde yeğinleştiririm (*intensifier*), çünkü olduğum şeyi sonsuza kadar üstlenirim. Eğer, buna karşılık, şeylerin bu kadar basit olmasına inanmazsam, bu durumda, ondan artık daha fazla etkilenmeden hakkında bilgince şeyler yazan ve söyleyen biri olurum.

Beyanın basit versiyonunda beni çeken ikinci neden daha da özsel, ve bizzat içkinlik kavramını ilgilendiriyor.

İnancım o ki Ebedi Dönüş ile Nietzsche müthiş bir içkinlik paradoksunun örtüsünü açıyor, ve böyle bir yoğunlukta bunu kavrayan kuşkusuz sadece o. Paradoksu şu şekilde beyan edebileceğimizi sanıyorum: *içkinlik bu dünyadan değildir.* Nietzsche'den çıkardığım bu tez, çeşitli çağdaş içkinlik felsefelerinin, ve temel olarak Deleuze'ünkinin karşısına konabilir. Bu düşüncelere şöyle cevap vermeli: "İçkinliği elbette istiyoruz, ama içkinlik, gelin görün ki, Nietzsche bunu iyi anlamıştı, bu dünyadan değil."

Açıklayalım. Nietzsche'nin Ebedi Dönüşte gördüğü şey, acımasız bir sınav karakterine sahip olduğudur: Tüm aşkınlık biçimlerini reddetmiş kişinin hayatta kalmasına izin verir sadece. Peki nasıl bir sınavdır bu? Söz konusu olan, sonluvarlığımızı, yakın ve çaresiz ölümümüzü üstlenebilmek midir; yani, bizim olan ve iki tarih arasında duran (doğumumuzunki ve henüz bilinmeyen ama kesin olan ölümümüzünki), dolaysız, fenomenal varoluşu üstlenebilmek? Kesinlikle hayır: Ebedi Dönüşün sınavı, ölümün varoluşumuz için belirleyici

bir kesinti olmadığı, fakat oluşumuzun (sonraki yeniden doğuşumuzla iptal edilen) bir aşaması olduğu bir varoluşu üstlenmekten ibarettir. Nietzsche'nin, bu yolla, aslında ölümümüzün yeniden başlangıcını ebedi olarak üstlenmeyi buyurduğu elbette söylenebilir, ama bu şekilde kelimelerle oynanmış olur sadece. Çünkü ölüm, Ebedi Dönüş içinde, yaşamın geri dönüşüyle durmadan iptal edilen bir şeydir *–ve kendini bize dayatan korkulası sınav tam olarak bundan ibarettir.*

Başka bir deyişle, *Ebedi Dönüş sınavı, ölüm değil ölümsüzlük sınavıdır*, yani, *başka yeri olmayan yaşamın sınavı*: ne inananın aşkın başka yeri (onun kurtarıcı saydığı öte) ne –bunda ısrar ediyorum– ateistin nihai hiçliği. Ebedi Dönüş, kendi sınırsız kuvvetiyle kendi üzerine kapanmış yaşamdır, ve ister kendini hiçleştirmek için, ister kendini aşmak (*transcender*) için kesinlikle kendinden dışarı çıkamayacak hale gelmiştir. Özneye bu şekilde uygulanan şiddet, varoluşunun hiçleşmesi değildir (bu yine de çok güzel olabilirdi), fakat acımasızca tekrar etmesidir: Ve bu böyledir, çünkü *özne, yaşamın Hepten-başkasının* –bu Hepten-başka ister Tanrı ister Hiçlik olsun– *yasını tutmak zorundadır bu durumda.* Hepten-başka (tüm dinsellikleri, tüm aşkınlıkları simgeleyen terim) artık yoktur; sadece Bir Daha vardır artık, bir daha ve daima (tüm içkinlik felsefelerini simgeleyen terim). İki en büyük içkinlik düşüncesi –Nietzsche'ninki ve Spinoza'nınki– sonluluğun değil, şimdiki yaşamın (veya parçalarından birinin) sonsuz sürüp gitmesi olarak ölümsüzlüğün düşünceleri olmuşlarsa, bunun sebebi, burası-aşağının hakikaten kabul edilmesinin tek yolunun onun sonsuza kadar sürdüğünü desteklemekten geçmesidir. Bu tek ve aynı, sınır olmaksızın mevcut yavanlığına/şiirsizliğine dönen yaşam fikrini, öteyle veya Hiçlikle ondan çıkma umudu olmadan destekleyebilen kişi sadece radikal bir içkinliği deneyimler.

Hakiki içkinlik sınavı, bizim doğrudan dünyamızda gerçekleşemez öyleyse: Çünkü kendini bizim görüşümüze doğrudan sunan bu dünya sadece gerçektir, fakat içkin değildir. Aslına bakılırsa, bu dünya, kendisinin Hepten-Başkasını bize sunmuyor olsa da (zira bu çelişkili olurdu) kendisinin Hepten-Başkasının *olanağını* yine de sunmaktadır; çünkü yaşamımız bugün bir ölüme yazgılıdır, ve bu durum, varoluşun

eldeki biçimlerinden gelecekte kaçma *umudunun* temelini atar. Gelgelelim, içkinlik deneyimi, tersine, yaşamın artık sadece kendine açıldığı bir oluşu düşünmeyi gerektirir; yaşamla hiçbir ortak yanı olmayan bir başka yer için ondan kaçmak umut edilmez. Hakiki içkinliğe erişmek için, öyleyse, biyolojik ölümlülük yükü altında ezilmeyen, artık bizim fenomenal dünyamız olmayan bir dünyayı *düşünmek* gerekir. İçkinlik, gerçek (*réel*) artı ölümlülük değildir. İçkinlik, *sonluluk olmadığı için olanaksız hale gelen aşkınlıktır.*

Ve bu içkinlik dünyasına bir kez *zihinsel olarak* fırlatıldıktan sonra (zihinsel olarak, çünkü onu doğrudan deneyimleyemeyiz) arzumuzun ve istencimizin/irademizin doğasını bilir duruma gelebiliriz: Yaşamı sonsuza kadar istiyor muyuz, yoksa sonunda ölüm olması kesin şartıyla mı, tüm bunların, er ya da geç, şu ya da bu şekilde sona ereceği vaadiyle mi ancak istiyoruz? Nietzsche'nin kanaati, insanların çok nadiren bu yaşamı sonunu arzulamadan arzulayabildikleridir. En çok korktuğumuz şeyin ölüm olduğu doğru değil; bizim en çok korktuğumuz, ölüme mahkumiyetin yerine mevcut yaşamımızın, şimdi ve buradaki ihtişamsız bu yaşamın sürgitmesine mahkumiyetin bitmesi. İstenç, kendi doğasına sadece bu sınavla ulaşır –yaşam sevgisi veya nefreti– ve beden bunun sonuçlarına maruz kalır: güçlenme veya yıkım.

Ebedi olumsallık felsefesi, Nietzscheci tipte bir sınavın spekülatif Yeniden Başlangıç çerçevesinde inşa edilmesini sağlar; gerçi bizimkisi, Ebedi Dönüşten birden fazla başlıkta farklıdır. Temel fark şu: Bizim için, bedenlerin Yeniden Başlangıcının *gerçek olanağı* Aynının ebedi döngüsüne değil, sonubelirsiz (*indéfinie*) bir doğrusallığa açılır: Bir yaşam, sadece bir kere, yeniden başlamış akışının yeniliğine bırakılır; ama tekrar, daima ve bir daha, en ufak ayrıntılarında özdeş bir yaşam değil. Öte yandan, Yeniden Başlangıcın işlevi, bunu anlayacağız, en nihayetinde Ebedi Dönüşünkiyle birleşir: varoluşla temel ilişkini sınava tabi tutmak. Bunu söylemiştik; Ebedi Dönüşe göre yaşayan kişi, iradesinin/istencinin etkin veya tepkisel doğasını sınar. Ebedi Dönüş iradeleri elekten geçirir, onları dramatik şekilde ayrıştırır; işlevi ayıklayıcıdır. İşte spekülatif Yeniden Başlangıçla bizim de hedeflediğimiz

bu tip bir deneyimdir; şu farkla ki biz iradenin biricik bir "doğa"sı olduğuna inanmaktan ziyade onda karışmış yönelimler olduğuna ve bunlar arasındaki farkın gözetilmesi gerektiğine inanıyoruz. Bize göre, şimdiki varoluşumuzu "zorunlu bir hakikat" (Nietzscheci Dönüş) yardımıyla değil, mutlak bir hipotez yardımıyla (dördüncü Dünya) dönüştürmek gerekir.

Analizimizin bu son noktasını anlamak için, nihilizm konusuna dönmemiz gerekiyor; yani, evrensel adaletin başagelme olanağını gürleştirmeyi başarmış kişinin evrensel adalete karşı duyduğu bıkkınlığa/tiksintiye. Mevzu bahis olan şeyin anlamını iyi anlayalım. Eğer inançsız ve adalet konusuna pek kafa yormamış bir pozitiviste, bir tür Mösyö Homais'ye, yeniden doğuşunun sonubelirsiz (*indéfinie*) bir biçim altında ve Aynının tekrarı olmayacak şekilde mümkün olduğunu ilan etseydik, kesinlikle alaycı bir tavır takınırdı; ama ona üstesinden gelinmesi gereken korkunç bir sınavın da söz konusu olduğunu söyleseydik, daha da alaycı olurdu. Çünkü adalete kayıtsız bir bireye dördüncü bir Dünyanın başagelmesinin olanaklılığı hakkında, dolayısıyla bedenlerin Yeniden Başlangıcı hakkında ne düşündüğünü sorarsak kuşkusuz kıs kıs gülecektir ama ürkmeyecektir. Adamımız orada daha ziyade tatlı bir rüya görecektir, ve böyle bir şeyden korkabiliyor olmayı tamamen soyut ve kaçıkça bulacaktır. Ebedi Dönüşten korkmayı anlayabilecektir (varoluşunun vasat sıkıntılarını ve trajedilerini ebedi olarak yaşamak), ama yeni bir yaşam fikri, hele de yaşamın en ağır kaygılarından (ölüm, yıkıcı hastalık) etkilenmeyeceğine göre, daha ziyade sempatik bir peri masalı gibi gelecektir ona.

Sonuç olarak, Yeniden Başlangıç sınavı, nihai Adalet ve evrensel Eşitlik kaygısının altında ezilmeye kendisini bırakabilmiş biri için anlama sahiptir sadece –korkunç ölümlerin yası nedeniyle yaşayamayacak duruma gelebilecek, umutsuzluktan soluğu kesilebilecek biri için. Yeniden Başlangıç umudu karşısında ateistin alaycılığı, hayalet ikilemini hiç yaşamayacak birinin veya doğa yasalarının zorunluluğuna metafizik bir inançta saplanıp kalacak birinin alaycılığı olabilir. Bizi meşgul eden meseleler bakımından bu alaycılık öyleyse önemsizdir.

Öte yandan, hayalet ikileminden geçmiş ve ondan kurtulmayı bilmiş özne, sadece o, olgulu ontolojinin ve henüz varolmayan Tanrının özgürleştirici gücünü kavrayabilir. Bu tür bir özne, böylece, yaşamaktaki ve hareket etmekteki beceriksizliğini bir mıknatıslanmaya, eskaolojik bir vektörleşmeye dönüştürecektir. Özgürleştirici yönelimin ateşini (*ardeur*) tanıyacak, bunun kinizmden olduğu kadar fanatizmden de farklı olduğunu deneyimleyecektir; yani, sahici bir rasyonalitede, yeter neden ilkesinden özgürleşmiş bir akılda birikmiş şiddetli bir umudu tanıyacaktır. Gelgelelim, daha sonra ikinci bir sınav dikilir böyle bir öznenin karşısına; bu sefer umutsuzluk değil, nihilizmdir sınavın konusu: varlık ve adalet arasındaki bağsızlık değildir bu –zira ikisi arasındaki zincir tesis edilmiştir artık– fakat bizatihi evrensel adaletten bıkma sınavı. İşte bu özne için ve sadece onun için nihilizm bir tehlike haline gelir. Neden böyle bir şey olsun, ve hangi anlamda?

Umut deneyimi –yani olgulu spekülasyon sayesinde hayalet ikileminin üstesinden gelmiş olmak– vektörel özne için ateşli (*ardent*) bir deneyim oluşturur; öyle ki varoluşun anlamı bizzat budur dememek güç hale gelecektir. Aslına bakılırsa, spekülatif umut içindeyken görkemli bir amacın taşıyıcısı olarak keşfederiz kendimizi; en cömert eylemlerimize, gerçek ve kozmik bir ihtimal olarak yol gösteren bir amaçtır bu. Ateşlilik bize egemen olan duygulanımdır öyleyse, ve onunla geçmişin tüm özgürleştirici ve eskatolojik hareketlerinin mirasçısı oluruz, ama bu hareketlerin hiçbirinin sahip olmadığı bir tutarlılığın sahibi olan mirasçılarızdır.

O andan itibaren, öznenin karşısına arzusunun ikinci bir tutarsızlığı çıkacaktır; ikinci bir varoluşsal açmaz, kavraması daha güçse de belki ilkinden bile daha tehlikeli: Olanaksız bir evrenselciliği arzulamaktan kaynaklanan, umutsuz arzunun ateist-dindar tutarsızlığı değildir artık söz konusu olan; fakat, *onu yaşatmaya başlamış olan ateşliliği ortadan kaldırmayı arzulamanın tutarsızlığı.* Aslına bakılırsa, ateşlilik, ateşliliğin ortadan kaldırılmasını arzularken yakalar kendini; veya vektörleşme, eska(t)olojik vektörün ortadan kaldırılmasını arzulamaktadır. Çünkü Yeniden Başlangıcın anlamı Adaletin *tamamlanmasıdır,* dolayısıyla *mücadelenin ve böyle bir Adalete doğru vektörleşmenin*

sonudur. Öyleyse, öznenin varoluşunu ikilem sonrası alevlendiren eskaolojik yaşamın da sonudur. Fakat eska(t)olojik vektörü olmayan bir dünyada (dördüncü Dünya) yaşamın varoluş anlamı kendini cömertçe bağışlamak, özgürleşme adına politik ve bireysel bir bağlanma olmayacaktır. Peki böyle bir dünya, egoizm ve aylaklık dünyasından başka ne olurdu? Birçok insan bu soruya –onlara iğrenç gelecek– bir cevap bulabilirdi kolayca; ama hayalet ikilemi sınavından geçmiş, ve spekülatif umutla ikilemin aşılmasını deneyimlemiş vektörel özneler için bu o kadar kolay olmazdı. Bu sınav onlara mahsus olacaktır, çünkü varoluşun nihai yazgısını –egoizmi tatmin etmeye dayalı sıradan kategorilerin dışında değerlendirildiğinde– deneyimleme yükünü onlar taşırlar. Bu son sınavın formülü şudur: Hayaletler için Adaletin mümkün olduğuna, eğer bu adalet varoluşun en asil ve en güzel anlamının kaybolmuş olacağı bir Dünyada yeniden doğmalarından ibaretse, nasıl inanmalı? Mevcut dünyamızda henüz gelmemiş bir özgürleşme vektörüne göre yaşamayı sağlayan anlam yokken hayaletler için bir Adalet nasıl mümkün olabilir? Eğer korkunç ölümlerin bir Yeniden Doğuş ile "tamir edileceği" Dünya, üstün bir hedefi olmayan, kendini sürdürmekten başka amacı olmayan doymuş yaşamlardan kurulu donuk bir dünya ise, bu dördüncü Dünya sadece vasat ruhlar için bir "cennet" olacaktır, ve mücadele ateşine adanmış özneler için bir Cehennem olacaktır. Demek oluyor ki vektörel özneye göre, yaşamları vahşice kesintiye uğratılmış hayaletler insanların arasına onurlu bir dönüşün araçlarını böyle bir Dünyada bulamayacaktır. Yeniden Başlangıcı istemek, istenilenin karşıtını istemektir o halde (hayaletler için Cehennem, "kurtuluşları" değil); ve nihilizm eğilimiyle göğüs göğüse gelmek: evrensel Adaletin tamamlanmış halinden nefret etme eğilimi. Nihilizmin üstesinden gelmek öyleyse şu anlama gelirdi: Adalet için tehlikeli, bazen ölümcül bir mücadeleye tamamen adanmış bir yaşama karşı şiddetli arzumuzun üstesinden gelebilmek. Çünkü, bu arzu, gücünün sınırlarına götürüldüğünde, her bakımdan muzaffer olacak bir Adalete dair tek hipotezi içten içe bir nefret nesnesine dönüştürme riskini taşır.

Ölümsüzlük arzusuyla burada kurulan ilişki, alışılmış

koordinatlarına nazaran, "tersine çevrilmiş" bir ilişkidir: Bu sefer aşılması gereken, (ölümlü ve sonlu varlığımızı cesaretle kabullenerek) egoist ve çocuksu bir ölümsüzlük arzusu değildir. Adil ve doğru olan için verilen politik savaşa tüm tadını veren ölümcül mücadeleye (ucunda ölüm olan bir mücadeleye) duyulan ateşli arzuyu aşmaktır artık mesele. Bu durumda şunu fark ederiz: Vektörel özneyi baştan çıkaran nihai şey, sonluluk ve ölüm-için-varlık olmaktır; öyle ki çaresiz bir çöküşle karşılaşma riskini taşır burada. Bu özne, insanın nihai koşulu olarak ölümü arzulayabilir tekrar; vektörel politikanın olmadığı bir Dünyanın fikrini bile başından savmak isteyebilir. Şunu da söyleyebiliriz: Nihilizm sınavı, Kojève'in tarihin sonu, yani içkin zamanların bir sonu dediği şeyle göğüs göğüse gelmektir. Kojève'in geleneksel Japonya'da bulduğunu düşündüğü bir aylaklığa ve züppeliğe yer açılmaz mıydı artık sadece? Öyleyse ne yapardık biz, gelecek zamanlara doğru bizi delip geçen şeyi bu kadar sevmiş bizler, o zamanlar geldiğinde, şanlı Tanrı vizyonu olmadan, saadet olmadan, ne yapardık? Ortaçağda gezgin –bir *viator*– dedikleri biri haline gelirsek sonsuza dek, ne yaparız: Yeryüzünde yaşayan, göklerinse kutsamadığı biri; yaşama koşulu neyse sonsuza dek ona terk edilmiş bir *viator*; varlığının tanımsız sürgitine anlam verecek hiçbir aşkınlık veya mücadele olmadan yaşayan şiirsiz bir ölümsüz?

Bu tuhaf krize, bana göre, ancak şu biçim altında cevap verilebilir. Adalet başageldiğinde kalması gerekenin, tam da vaktiyle Marx'ın vaat ettiği şey olduğuna inanıyorum (bu belki de onun en sıradışı vaadiydi, her ne kadar bugün en yaratıcı mirasçıları dahi küçümsüyor olsa da): *komünist bir yaşam* olacak, yani, *politikadan nihayet yoksun bir yaşam.* Politikadan, başka bir deyişle: güç ilişkilerinden, hileden, savaştan, evrensel uğruna yapılan kanlı fedakarlıklardan yoksun, ve –bu da doğru– cömert ruhlara özgü görülmemiş coşkunluklardan yoksun bir yaşam.[9] Savaşın, şiddetin, fedakârlığın ötesinde

[9] Marx için, politik şiddet sınıflar arası bölünmeye, ve hakim sınıfın çıkarlarından sorumlu bir Devletin varlığına içkindir. Bu politika kavrayışını reddetmeden, eşitlikçi Evrenselin antagonist doğasına bağlı daha genel bir an-

yaşamı sevmek, hem de bu savaş, şiddet ve fedakârlık dünyasının ortasında bunu yapmak, işte eskaolojik öznenin nihai dönüşümünün aradığı şey.

Sadece eskaolojik özne, nihilizmi ve politikanın gelecek bir yasının anlamını, yani politika ortadan kalksın diye yapılan bir politikanın anlamını anlayabilir. Ve bu şekilde komünizmi yeniden keşfeder: politikanın, vektörleşmenin, eskatolojinin sonunu getirecek sınav ve vaat olarak; artık sadece kendi sınavlarıyla baş başa kalacak bir varoluşun başlangıcı olarak. Ve bu son Dünyayı üstlenmeye çalışmamız gerekiyorsa, bu bir ödevse eğer, bunun sebebi, daha önce söylediğimiz gibi, özellikle korkunç ölümler için bir yeniden başlangıç umut etmek amacıyla bu Dünyanın konmuş olmasıdır: dördüncü dünyayı (a-politik ve barışçı olduğu için) içinde yaşanmaz, uğursuz bir dünya olarak koymuş olsaydık, bu ölüler için yine hiç de iyi şeyler umut etmiş olmazdık, çünkü aylak ve anlamdan yoksunlaşmış bir dünyaya tekrar gelmeye istemeseler de mecburlardır. Öyleyse, sadece korkunç bir ölüme maruz kalanlar da değil bütün insanlar dördüncü Dünyanın evrensel topluluğuna düşüncede ve eylemde katılmalıdır. *Herkes sonuç olarak tekrar gelmeyi istemelidir.* (Antropolojik *olgu* olarak) genel bir karakteri olduğunu başta reddettiğimiz ölümsüzlük arzusu bu sefer, nihilizm-sonrası kuruluşundan itibaren, *ilkece* evrensel olarak kurulur.

Bu tezin anlamını daha anlaşılır kılmak için, insanın mutsuzluğunun, çektiği acıların üç rejimi arasında bir ayrımdan geçmek gerekli: *sefalet*, *kaygı*, ve *ıstırap*. "Sefalet" dediğim, insanın neredeyse-hayvani acılarıdır ("neredeyse", çünkü insan kendisindeki en biyolojikleri dâhil tüm acıları insanileştirir elbette): açlık, hastalık, şiddetli ölüm – bedenin aniden ve radikal olarak yakalandığı acılardır bunlar. "Kaygı" dediğim, bu engellerden maddi olarak kurtulmuş insanların ayrıcalığı olan acılardır; aşkın, dostluğun ve yaratımın getirebileceği sı-

---

lam veriyoruz ona. Politikanın komünistçe ortadan kaldırılması konusunda, bakınız özellikle Komünist Parti Manifestosunun II. Bölümünün ünlü sonucu: ("Sınıf ilişkileri bir kez kaybolduktan sonra (...) kamusal güçler politik karakterlerini kaybedecekler"), çev. E. Bottigelli ve G. Raulet, GF-Flammarion, Paris, 1998, s. 101.

kıntıları yaşayabilecek kadar bu maddi engellerden azadedirler. Son olarak, "ıstırap" dediğim, sefalet ve kaygı arasında durmadan gidip gelen somut insanın somut acısıdır; sefalete karşı mücadele etme araçlarına sahip olanlarla –kabaca ayrıcalıklı sınıflar diyelim– hep sefalet içinde olanlar – sömürülenler, sefiller– arasındaki radikal eşitsizlik karşılarında durmaktadır hep. Tüm sefiller, bu eşitsizliğin bilincindedirler ve bu nedenle temel bir ıstırabın içinde yaşarlar: *aşağılanmışlık duygusu* –bu ıstırap içindeyken sefaletin acılarına alçaltıldığımızı ve kaygının sıkıntılarından dışlandığımızı biliriz. Aşağılanmışlık duygusu, ne kaygı gibidir ne de sefalet gibi; ikisini de barındıran bir Dünyada birbirlerine eklemlenmişlerdir: düşünen varlık olma koşuluna yaraşmayan acılara alçalmış olduğunun acılı bilinci.

Bir özgürleşme politikasının amacı, bana göre, her türlü sefalet ve aşağılanma biçimine karşı eşitlikçi şekilde mücadele etmektir. Buna karşılık, *özgürleştirme politikasının hedeflediği hiç de insanların mutlu olması değildir; daha ziyade, herkesin evrensel olarak kaygı duyabilir duruma gelmesidir*. Başka bir deyişle: Sefaletten özgürleşmiş bir yaşam zorunlu olarak mutlu değildir; çünkü olumsuz tarafıyla da üstlenilmelidir: kendini kandırma (*mauvaise foi*), ölüm güdüsü, vasatlık, kafa karışıklığı, vb. Aşka, dostluğa ve düşünceye hasredilmiş, özgürleşmiş bir yaşam olanağını üstlenmek, ayrıca ihanete uğrama ihtimalini de, zavallı ve iğrenç insan ilişkilerini de, yaratıcılık kısırlığını da üstlenmektir. Dördüncü Dünya, özgürleşmenin bu şekilde anlaşılan gerçek olanağını olumlamaktan başka bir şey değildir, fakat sonubelirsiz bir yaşam seviyesine taşınmıştır, dolayısıyla sıradışı kaygı risklerine her zaman gebedir. Ölümün artık kaçış olmadığı bir vasatlığın sonsuza dek olanaklı olması; bir tek belki iradi olarak gerçekleştirilebilecek bir ölüm: Çünkü umut edilen nihai Dünyada dahi ölüm arzulanabilir kalabiliyorsa, bu sadece bilinçli bir intihar biçiminde olurdu, özsel kaygısını sonsuza dek üstlenemeyen bir yaşama özgü olurdu. Biz bütün insanlar için yeterli maddi koşulları umut etmeliyiz ki en ilginç ve en kaygı verici olanaklarıyla baş başa kalmış bir yaşamın nihai sınavını deneyimleyebilsinler. Yaratıcı bir yaşam ve geri dönüşü olmayan bir intihar alternatifle-

rinin içinde son kaygıya göğüs germek: Ebedi Dönüşteki ateşten gömleğin spekülatif versiyonu budur.

Fakat böyle bir yaşamı şimdiden deneyimleyebilirim; arzumun doğasını araştırabilir, buna uygun davranabilirim. Sınama, ilk olarak ben ve ben arasında bir meseledir; irademin özüne yaptığım bir sınav söz konusudur: Gerçekten ne istiyorum, adalet mi yoksa adalet için mücadele etmek mi? Bu sınama, eylemlerimin doğasına da tesir eder; özgürleştirici mücadelelerin tepkisel/reaktif bir pratiğine düşmekten alıkoyar beni. Bu "ruhani alıştırma"nın, çeşitli mücadelelere bağlanmış tüm militanlar için temel önemde olduğu görülür. Aslına bakılırsa, özgürleştirici mücadelelerin içinde, iki militan tipi birbirinden neredeyse ayırt edilemezdir; ve bu ayırt edilemezlik, tarihlerine eşlik eden tarihsel felaketlerin kaynaklarından biridir (kuşkusuz tek kaynak değildir). Mücadele aşkıyla mücadele eden militanlar, ve adalet aşkıyla mücadele eden fakat bu mücadelenin zalimliklerini sevmeyen militanlar. Bazı militanlar, varoluşlarının fedakârlıklarla örüldüğünü öne sürerler, ama feda ettikleri hiçbir şey yoktur aslında: politik mücadelenin getirdiği savaşı, hileyi, şiddeti seven nihilistlerdir bunlar. Diğerleriyse bundan hoşlanmazlar, ama zorunluysa da kaçmazlar.

Şu halde, aynı mücadelelerin içinde, (başka aciliyetleri olduğu bahanesiyle) bu sorunu deşmeyen, politikayla çok farklı ilişkileri olan militanlar da vardır: Birinciler, politikayı severler, çünkü politika bir mücadele sahasıdır, ve onlar mücadeleyi severler. Diğerleri, kelimelerin üzerine basıyorum, politikayı sevmezler, zamanlarını gerçekten başka bir şeyle geçirmeyi isterlerdi; ama yine de politika yaparlar, çünkü durumun eşitsiz aciliyetine karşılık vermek zorunludur. Burada elbette arketiplerden bahsediyoruz, bireylerden ziyade modellerdir bunlar; yoksa istençlerimiz karışımlardır, neredeyse hiçbir zaman katışıksız değillerdir. Fakat bir savaş yürütmenin, onu kontrol etmenin, sürmesini sağlayarak avantajlarını korumanın zevkine kapılmamak için, kısacası dosyalarına tapan bir bürokrat, yönetimi seven bir parti sekreteri, tasfiyeleri seven bir lider, istihbaratı seven bir ajan, vb. haline gelmemek için bu iki irade/istenç tipi arasına bir dirsek çakmayı öneri-

yorum. Özetle, adalet için mücadele ederken toplumsal çatışmanın sadece olumsuz yararlarını, yani düşmandan nefret etmenin ve onu yok etmenin kutsal hakkını (bu görevi hiç tamamlamak istemeden) seven bir militan haline gelmemektir mesele.

Öyleyse militan, politikayla ilişkisini kendisi için açıklaştırmalıdır, ve bu ilişki onun en somut eylemlerine eşlik etmeli, onları belirlemelidir. Özgürleştirici bir politika, hedefinin gerçekleşmesiyle kendini ortadan kaldırmayı hedefleyen bir politikadır, öyle ki icrasına kaçınılmaz olarak eşlik eden şiddeti ve hileyi gereksiz kılmalıdır. Fakat dikkat: Politikanın, *kendisi aracılığıyla* kendisini ortadan kaldırabileceğine inanmanın, yani politikanın sonunun bir politika olacağına inanmanın yıkıcı sonuçları olacaktır. Bu çok açık bir yanlıştır: Politikasız bir dünya, bizim eylemlerimizin kapsamının dışındadır; çünkü bizim Dünyamıza ait değildir. Bunu reddetmek, Sovyetler Birliğinde olduğu gibi artık politikaya yer olmadığını, çünkü tamamına ermiş Sosyalizmde kendi kendine çözüleceğini savunmaktır; yani aslında, tüm muhalif politikayı yasaklayan totaliter bir politika yürütmektir.

Politika hakkında öyleyse iki şey söylemek gerek: Politikanın ortadan kaldırılması, özgürleştirici politikanın son ereğidir; çünkü politika adaleti hedefler, kendi kendisini değil. Fakat politikanın son ereği, yani "politikanın-ötesi", bir politikanın *neticesi* olamaz, böylesi ancak totaliter bir fantazma olabilir. Politikanın sonu, bizim edimlerimizden bağımsız bir ontolojik zuhurla birlikte ancak gelebilir; bu zuhurun imkânını ortaya koyan hipotez, vektörel militanın öznelliğini şimdide şekillendirmeye katkıda bulunur. Politikanın sonu, politikanın son ereğidir; ama politikanın sonu, bir politika değildir.

Özetle, bir militan yaşamı sevmelidir, ve yaşamın tamamen politikada olmadığını bilmelidir –hatta yaşam politikadan başka bir yerde kendini gerçekleştirmeyi hedefler: aşkta, dostlukta, sanatta, düşüncede. Fakat bir militan ayrıca şunu bilir ki bu dünyada adına layık bir özne olmak için evrensel eşitlik arzusuyla vektörlenmiş, mıktanıslanmış olmak gerekir; ve bunun biçimi, bizim dünyamızda, sadece politik olabilir. Kendini vektörleştirmek için arzu duyar, çünkü bundan böyle

bilir ki evrensel adalet gerçekten olanaklıdır; ama Yeniden Başlangıcın başagelmesi durumunda, vektörleşme olmadan da yaşamaya hazır görür kendini, yani savaş için değil yaşam için yaşamaya. Böylece hayaletlerin insanlığımıza yaraşır bir hayatı gelecekte yaşayabilecekleri umudunu muhafaza eder; bilir ki şiddet ve eska(t)oloji böyle bir yaşamın özsel bileşeni olmayacaktır. Arzusu, nihai tutarlılığını oluşturma işlevi görebilir, koşulumuzu gerçekleştirmeye hasredilmiş bir varoluşa anlam verebilir.

Umutsuzluk ve nihilizm olmak üzere bu iki deneyimin birbirine eklemlenmesi içkinliğin kesin bir tanımını yapma imkânı verir bize: *İçkinlik, hayal kırıklığına uğratabilen bir ölümsüzlüktür*. Bu şekilde, "Tanrı henüz yok" beyanındaki "Tanrı" kelimesine verdiğimiz anlamı tam olarak aydınlatmış olmadık, ama onun özsel bir veçhesini anlamaya başladık. Aslına bakılırsa, insanın "ilahlaşması" bir yol olarak anlaşılabilir: Bizzat şimdiki dünyada, vektörel öznenin, hayalet ikilemi ve nihilizm olmak üzere çifte sınavın üstesinden gelmesini sağlayan, sonuç olarak kendisini üçüncü ve dördüncü Dünya arasındaki bir "köprü" yapmasını sağlayan yol. Kendini ilahlaştırmak kendini bir *daimon* haline getirmektir: bir *metaksu* [arada olma], bir aracı, bu Dünyanın düşüncesi ve nihai Dünyanın Adaleti arasında yaşayan bir köprü. Kendini ne sadece "burada" olan (3. Dünya) ne de zaten "orada" (4. Dünya) olan, ama *şimdiden burası ve orası arasında* olan bir insan haline getirmek –bu iki-aradalık için İngilizce çok güzel bir kelime sağlıyor: *yonder*. Kendini ve evrensel halkı, *yonder* bir kendi ve bir halk haline getirmek, burası ve orası arasında: Eskaolojik oluşun müstakbel görevi işte budur.

5
Dogmatizm-Sonrası Dinsel Fanatizmi Düşünmek[1]

Öyle sanıyorum ki felsefenin geleceği, çağın yeterince şaşırmadığımız veya gerektiği gibi şaşırmadığımız bir özelliğini derinlemesine anlamaktan geçiyor. Çabucak söylemek gerekirse, günümüz, *metafiziğin sonunu* ve *dinselin dönüşünü* birlikte yaşıyor. Bütün bir eleştirel düşünce, Aydınlanmadan itibaren, metafizik dogmatizmi ve dini o kadar dayanışma içinde görüyordu ki sanki birinin vadesini doldurmasıyla diğeri hemen dağılıp gidecekmiş gibi görünüyordu. Felsefi ampirizmin ve doğa bilimlerinin "usule uygun saptanmış olguları", 18. Yüzyılda hem batıl inançla –hatta daha radikal düşünürler için dinin kendisiyle– hem de sistem kafasının metafizik soyutlamalarıyla aynı hamlede savaşmaya yarayacaktı. Toplumsal oluşumların Marksist bilimi, gerçekliğin ideolojik ters yüz edilmeleri olarak metafizik idealizmle ve imanla aynı anda savaşabilirdi. Nietzsche, Platonculuğa olduğu kadar Hıristiyanlığa da uzanan bir hınç ve arka-dünyalar soykütüğü yapıyordu. Farklı tarzlarla da olsa dinin düşünce içindeki "Truva atı"nın metafizik olduğundan hep emindiler: dünyaüstü bir Mutlak, apolojetik şekilde ve kandırma amaçlı, içkinlik ve kavram katmanına metafizik marifetiyle girmektedir. Sonuç olarak, temsilin bu iki rejiminin devrilmesinin veya zayıflamasının beraber gerçekleşmesi veya beraber gerçekleşmemesi bekleniyordu.

[1] Bu metin, aynı başlıkla "*Le Débat, De quoi l'avenir intellectuel sera fait?*, Paris, Gallimard, 2010" kitabında yayımlanan bir makalemin genişletilmiş halidir. Vangeesa Sumanasekara'nın yönettiği bu sayıya [Sri Lanka, 2021] bu şekilde katılmaktan mutluyum; böylece çözümlemelerim Avrupa'dan farklı bir politik-dinsel bağlamda, fakat spekülatife dair çağdaş soruyla kendi tarzında yüzleşerek, yankılanabilecek.

Geçen yarım yüzyılın entelektüel tarihi, bu bekleyişin bir yanılsama olduğunu göz alıcı şekilde kanıtladı. Olaylar öyle gerçekleşiyor ki 19. yüzyılın büyük metafiziklerinin çöküşüyle birlikte *belli tipte* bir dinsellik sanki tersine *gücünü arttırmış* gibi: mutlak payesi verilen doğa bilimlerinin güven verdiği İlerlemenin çöküşünden, evrensel kapsamı olduğu varsayılan bir diyalektik materyalizme oturtulmuş ve sınıf savaşlarıyla belirlenmiş Tarihin yönünün çöküşünden sonra oldu bu. Bize gerçekliğin işleyişinin bütününü ve mimarisini açıklaması beklenen bu muazzam yapılara inanma kabiliyetimizi kaybettik. Ne var ki geçmiş metafiziklere karşı bu eleştirel keskinlik, dinsel inançta bir zaafa yol açmadı; tersine, dinsel inanç, öylesine çeşitli biçimlerde bir yenilenme yaşamış görünüyor ki en öne çıkan özelliğini yakalamak güç.

İnançlar tarihi ve sosyolojisiyle ancak somut bir şekilde çözümlenebilecek bir fenomeni felsefi –ve oldukça genel– terimlerle yorumlamaya çalışmanın naifçe olduğu söylenecektir bize. Fakat bu araştırmaların yerine geçmek gibi bir iddiamız yok, çünkü bizim nesnemiz başka. Felsefe aslında, bize göre, dinselin ve metafizikselin anlamını yeniden, onların *çağdaş irtibatsızlaşmaları deneyiminden yola çıkarak*, düşünmelidir. Aralarındaki dayanışmanın kopmasından, birinin gerilemesine diğerinin canlanmasının eşlik etmesinden, karşılıklı uzaklaşmalarından yola çıkarak bu söylemsel alanların her biri üzerine bir bilgi enstrümanı oluşturmalıyız: haklarında sahip olduğumuz düşünceleri açıklığa kavuşturmanın ve hala çok köklü önyargılarımızdan kurtulmanın bir aracı.

Böyle bir girişim felsefe için neden önemli olsun? Çünkü bu çalışma sayesinde, felsefenin *mutlak* mefhumuyla yürürlükten kalktığı varsayılan –ve çoğu için iyi ki kalkan– bağına ilişkin kesinliklerimizin bazılarını yeniden değerlendirebileceğiz. Aslına bakılırsa, dinin ve metafiziğin günümüzdeki ayrılmasının anlamı bir kez aydınlatılınca, filozoflar için mutlak *yeniden meşru* bir görev olarak görünebilir, fakat baştan sona tekrar icat etmek üzere.

Metafizik ve din arasındaki "dayanışmanın kopması"nı anlamak için, Kierkegaard'un *Felsefi Fragmanlar*ından serbestçe esinlenerek, iki söylem rejimini, genel olmak pahasına,

ayırmakla başlayabiliriz: *düşünce* ve *dindarlık*. Bunlar, psikolojik veya kültürel yaklaşımların dışında tanımlandıklarında, kendilerine özgü *aktarım* tarzlarıyla ayırt edilebilirler; veya, konuyu Kierkegaard tarzında üsluplaştırırsak: usta ve çırak arasında kurulan ilişkiyle. Bir içerik aktarılırken eğer çırak, kendi kendine de bunu keşfetmiş olabileceğini görebiliyorsa, burada düşüncenin mevcut olduğunu söyleyeceğiz. Bu durumda, iyi "düşünce ustası" çırağı tarafından hakikatin *olumsal/zorunsuz* bir emanetçisi olarak görülmeyi başarmış kişidir. Söylemin matematik rejimini, Sokrates'ten ve özellikle Platon'dan beri model alan felsefi işlem budur. Eğer düşüncenin (Heidegger bu konuda ne derse desin) akılla (*raison*) bir ilgisi varsa, bunun sebebi, iki bireyin aynı sonuca –aynı bilgi içeriğine– birbirinden bağımsız olarak, dolayısıyla aralarındaki hoca öğrenci ilişkisinden bağımsız olarak, varmasını sağlayan zihinsel pratiğin en eski örneğinin belki de *ratio* veya "hesap" olmasıdır. Düşünce ustası, tıpkı matematik ustası gibi, öğrencilerini bilgi bakımından kendi eşiti yapmayı, usta olarak kendisini ortadan kaldırmayı amaçlar öyleyse. Usta ve çırak arasında amaçlanan bu eşitlik onları bağlayan en üst duyguyu *dostluk* yapar –çünkü Aristoteles'in de dediği gibi, sadece eşitler arasında dostluk kurulabilir.

Dindarlığa gelirsek, buradaki aktarımın ayırt edici özelliği, çırağın ustasını bir *zorunluluk* olarak görmesidir. Aktarılan içeriği çırağın, *ilkece*, kendi başına keşfetmiş olamayacağı bir şey olarak görmesi, dolayısıyla saf bir Öteki ile ilişkiyi indirgenemez bir koşul olarak görmesi gerekir. Bu ilişki çeşitli biçimler alabilir, sadece biri veya birleşimleri: vahiy, tanıklık, gelenek, vb. Bu durumda çırak, eşitliğin asla mümkün olmadığı nihai (zorunlu, ilahi) bir Ustaya *sonunda* başvurur. Çırağın ustasına karşı duygusu, en yüksek ifadesi içinde, artık dostluk değil *minnet*, özgür itaat, belki korku olacaktır.[2]

Düşünce ve dindarlık arasındaki bu ayrım bilindik gelebilir. Madem öyle, tüm sonuçları çıkarılmadan bırakılmış olma-

[2] Açık ki düşünceyi ve dindarlığı burada karakterize ederken muhtemel meşrulukları, "doğrulukları" veya "doğru olmamaları" üzerine tüm yargılardan bağımsız yapıyoruz bunu.

sı tuhaftır. *Mutlak* hakikatlere, yani nihai görülen hakikatlere eriştiğini öne süren her düşünceye *spekülatif* diyelim; öyleyse bu düşüncenin eriştiği hakikatlerin ötesinde, daha yüksek veya daha temel başka hiçbir hakikat olmadığını söyleriz. Bu spekülatif düşünce, (gelenekle veya vahiyle değil) öznenin düşüncesinin otonomisiyle, hakikatle ilişkiyi *tamamen* anladığında dindarlığı *dışlayacaktır*. Şimdi de dindarlıkla uyumsuz hale gelmiş bir düşünceye *dinsiz* (irréligieuse) diyelim. Öyleyse, hep mutlakı düşünmeyi amaçladığı dikkate alındığında, *bir metafiziğin her zaman kendi başına dinsiz olduğu söylenmelidir*. Daha iyi ifade edelim: Biraz önce söylenenler bakımından açıktır ki *sadece* bir metafizik dinsiz olabilir, çünkü sadece o spekülatif bir düşünce olmak ister.

Bu tez, yola çıktığımız basit tanımlayıcı ilke bakımından anlaşılmalıdır; düşünceyi ve dindarlığı *içerikleriyle değil*, bu içeriklere *erişim tarzlarıyla* ayırt ettik. Bu tez, aslına bakılırsa, göründüğünden daha çok yükümlülük altına sokar bizi. Çünkü düşüncenin *hiçbir* içeriğinin kendi başına metafizik veya dinsel olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle, kurulu bir dine yakın içerikleri var diye bir metafiziğe dinsel denemez. Hegel'in yaptığı gibi diyalektik bir usulle, Kutsal Üçlemeyi, Bedenleşmeyi ve Çarmıha Gerilmeyi çıkarsamak (*déduire*), bu metafiziği "Hıristiyan" bir felsefe yapmaz. Çünkü misyonerliğe değerini veren her şeyi, *sadece* düşünceye dayanarak ispat etme girişiminden daha Hıristiyan karşıtı bir şey olamaz, zira Vahyi gereksiz kılar. İmanı savunan Kierkegaard, şu veya bu şüpheciyi değil Hegel'i baş düşmanı görürken hata yapmıyordu. Bir metafizik, spekülatif gereklerini sonuna kadar takip ederse (düşüncenin varlıkı ve mutlakı *tümüyle* anlayabileceği fikrindeyse), doğrusu, tüm dinler için en büyük tehdit haline gelir.

Bir adım daha atalım. Bir düşüncenin dindarlığı dışlaması ancak spekülatif olmasıyla mümkünse, bunun tersten anlamı şu olacaktır: spekülatif-olmayan düşünceler sadece dinsellikle uyumlu olabilir. Başka bir deyişle, düşüncenin dindarlıkla uyumlu olmasının asgari koşulu metafiziğin iddialarını *sınırlandırmaktır*. Daha net söylersek: *mutlak kapsamını bir ölçüde reddeden bir düşünce ancak dindar olabilir*. Biliyoruz ki düşünce-

yi mutlaksızlaştırma temelde üç şekilde gerçekleşti: skeptisizm, eleştiricilik ve bilimcilik. Üçünde de, metafiziğin mutlakçı iddiaları devre dışı bırakılır ve yerine ya bilmenin olanaksız olduğu (radikal skeptiklik), ya transandantal olarak sınırlı olduğu (eleştiricilik)[3], ya da koşullu ve/veya çürütülebilir hipotezler ağıyla belirlenmiş olduğu (bilimcilik) bir düşünme rejimi getirilir. Düşüncenin bu üç tarzının –ısrar ediyorum– kendi başına dindar olduğu veya dindar olmadığı kuşkusuz söylenemez. Bir dini inanışı belirlemeye yetmezler; gayri-dinseldirler, ne inanç lehinedirler ne de tersi. Gelgelelim, dindarlıkla *uyumlu* bir düşüncenin, yeterli olmasa da, *zorunlu* koşuludurlar. Kant'ı mealen aktarırsak: İnanca yer açmak için bilgiyi her zaman sınırlamak gerekir. Şunu da ekleyelim: Bilme iddialarını ne kadar sınırlarsanız, inanca açılan yer o kadar genişlik ve konfor kazanır. Öyleyse, ne kadar skeptik olursanız dindarlık o kadar uygun koşul kazanacaktır. Buradan çıkan sonuç açık: *metafizikçi ve skeptik arasında dindarlığa açık olan sadece ikincisidir.* İlkine gelince, gerçekliğin tamamen anlaşılabileceğini buyuran spekülatif konuma sadık kaldığı sürece, iman tarafından asla kabul edilemezdir.

Düşünce ve dindarlık arasındaki bu ilk uyuşma şekline *Sınır* (düşüncenin sınırı) diyelim. İki noktanın altını çizmek gerek: 1) Sınır, *düşüncenin* bir figürüdür, dindarlığın değil. Düşünce, skeptisizmde (veya eleştiricilikte ve bilimcilikte) kendi sınırını *düşünür*: böyle bir sınırın bilgisini dindarlıktan (bir gelenekten, bir vahiyden) öğrenmez, kendi araçlarıyla (akıl yürütmelerle, kavramlarla) bu sınırı üretir; 2) bu figür, agnostiklikle de uyumludur *herhangi bir* dindarlıkla da; hiçbirinin lehine değildir, belirli bir dine pozitif katılıma götürmez. Kendi kendini sınırlayan düşünce, agnostik olmak isteyebilir; veya, herhangi bir içerik lehine, bağnaz/fanatik ve karanlıkçı olmak isteyebilir –ikisi de Sınır düşüncesinin bakış açısından ve kesinlikle aynı meşruiyetle.

Bu *herhangi bir dindarlık* figürü, tam olarak günümüz din-

[3] Eleştiricilik bahsinde, *teorik* aklı sınırlandırmasını değerlendiriyoruz burada sadece. *Pratik* bir akıl için mutlakın ne olduğu sorusu kendine özgü bir değerlendirme gerektirir, bu makalenin sınırları içinde bunu yapamayız.

selliğini ifade ediyor bize göre. Bir içeriğe özel olarak ayrıcalık vermeyen, binbir çeşit inanca parçalanmış bir dinselliktir bu: Bugün sıklıkla kaba bir harfiyenciliğe ve endişe verici kolektif esrime protokollerine boyun eğen geleneksel ve tarihleri zengin inançlardan tutun da yakın zamanlı, ve genellikle eşine az rastlanır aptallıkta içeriklere sahip inançlara (her türden tarikatlar) kadar. Ama yine de söz konusu olan *her zaman* dindarlıktır, çünkü ister Kitap dinlerinin Tanrısına ilişkin olsun ister uzaylı işgaline, aktarımları her zaman Tanıklık ve Vahiy mantığıyla işler, özerk/otonom düşünceyle değil. Tam da bu nedenle, özellikle tarikatlar öncelikle hiyerarşik yapılardır; eşiti olamayacağın "ayrıcalıklı bir tanık"a, içi boşalmış anlamda bir "guru" figürüne itaate dayanırlar. Bilimsel eğitim ve skeptisizm, metafiziğin mutlakçı iddialarına düşman olsalar da tarikat tipi hiyerarşiye karşı asla mücadele edemezler, *zira bunun kaçınılmaz hazırlayıcılarıdırlar*. Çünkü, varoluşun temel hakikatlerinin tanık ve gelenek yoluyla aktarılmasına inana*bilmek* için önce düşüncenin spekülatif kapsamına inanmayı bırakmış olmak gerekir.

Bu yüzden inancın çağdaş figürünü antik skeptisizmin 16. Yüzyılda yeniden doğuşuyla ortaya çıkan ve başlıca figürü Montaigne olan *fideizm* figürüne benzetiyorum.[4] Aslında fideizm, antik dönem ve ortaçağ metafiziğinin iddialarına müthiş bir saldırıdan ibaretti; bu sırada, hem Tanrı hem de dünya ve ahlaki ilkeler konusunda bizi aydınlatabilecek bir bilme idealini de yok etti. Aklın "gururu"nun havasını alan Montaigne temelden yeniden icat ettiği (ve antik modelinden aslında daha radikal) bir skeptisizmi bir mütevazılık talimi haline getirir; ve Hıristiyanın lütuf (*grâce*) olanağına inanmasına, veya, tanrısal esin olmadığında, adetlere ve dinsel geleneğe başvurmasına imkan sağlar; çünkü sadece bunlar, ona göre, her

[4] Skeptisizm ve fideizm arasındaki bağ üzerine, bakınız Richard H. Popkin, *Histoire du scepticisime de la fin du Moyen-Âge à l'aube du XIXè siècle*, çev. Benot Gaultier, Marseille, Agone, 2019; ve ayrıca bakınız, *Le scepticisme au XVIè et au XVIIè siècle*, P.-F. Moreau (dir.), Paris, Albin Michel, 2001. Montaigne üzerine, özellikle Frédéric Brahami'nin çözümlemelerine bakınız: *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, P.U.F., 1997, ve *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, P.U.F., 2001.

türden dogmatik doktrinin çelişkili kanılarından Hıristiyanın zihnini ve davranışlarını azat edip dengeleyecek güçtedir. Montaigne figürü elbette avanak işi bir tarikat inancıyla bir tutulamaz, ama genel olarak fideizm figürünün, her ikisini de açıklayabildiğini savunuyorum. Skeptisizm herhangi bir inanca izin verir; en güzelinden en düşüğüne. İnanç nesnelerinin (durup durmayacağı belli olmayan) günümüz çoğalmasının gösterdiği şey tam olarak budur.

Birçok çağdaşın paradoksal bulacağı bir karşıtlık ortaya koyduk: Yalnızca metafizik dinsiz olabilir ve yalnızca (geniş anlamıyla) bir skeptisizm dindar olabilir. Öte yandan bu söylediğimiz aslında hep açıktı; 16. ve hatta 17. yüzyıldaki birçok filozof için hep böyleydi bu: Skeptisizm, Karşı Reformun büyük ölçüde hayırsever koruması altında gelişti; Kutsal Yazıların yorumunu reformcuların kendi "bilinçleriyle/vicdanlarıyla" yapma savunularının altını oyuyorlardı çünkü, ve böylece reformculara karşı Katolik geleneğin korkunç derecede etkili bir savunusu haline geliyorlardı. Dine karşı en sarsıcı ve en tehlikeli saldırı, bu yüzyıllarda Montaigne gibi bir skeptikten değil, bir metafizikçiden, Spinoza'dan geldi. Öyleyse sormamız gereken ilginç soru şu: Metafizik karşıtlığı ve dindarlık arasındaki içsel bağı nasıl bu kadar sık gözden kaçırıyoruz? Ve nasıl oldu da skeptik-fideist özdeşliği Aydınlanma zamanında görünmezleşirken son derece haksız bir şekilde inançsız ve özgür ruhlu olmak skeptik olmakla bir tutulur hale geldi? –ve skeptikin günümüzdeki hâkim imajı hala budur.

Aydınlanmanın çıkışında başlamış görünen "fideizmin silikleşmesi"nin nedenleri karmaşıktır ve doğrusu hala çok az çalışılmış bir konu; ama iki temel sebep bana şunlar gibi geliyor:

İlk neden, metafiziğin, rasyonel olarak meşru bir "mutlak bilgi" üretmekteki radikal -toptan- başarısızlığıyla ilgili. Bugün metafizikte bir şey çoktan ölmüş görünüyor; öyle ki biri cebinde bir kitapla çıkıp gelse ve yalnızca düşüncesine dayanarak her şeyin nihai nedenini nihayet çıkarsadığını söylese, ona inanabilecek durumda değiliz artık. Ölen bu şey Leibniz'in "yeter neden ilkesi" adını verdiği şeydir: her şeyin başka türlü değil de böyle olmasının bir nedeninin olduğu inancı, ve insan düşüncesinin nihai Nedene kendi başına erişmeye

yetenekli olduğu kanaati. *Dogmatizmin* ve yanılsamanın etkenlerinden biri metafizik olduysa eğer, bunun nedeni, yeter neden ilkesi aracılığıyla mutlaka eriştiğini iddia etmiş olmasıdır. Metafiziğin *ideolojiyle* içsel bağı tam bu noktaya dayanır. Aslına bakılırsa, tüm ideolojiler varolan toplumsal düzenin güya zorunlu olduğunu savunur; mevcut şeyleri veya gelmeye yazgılı şeyleri Tanrıda, Doğada veya Tarihte istifleyen geçmiş metafiziklerin üretmiş olabileceği çeşitli sahte-zorunluluklardan beslenirler. Öyleyse mutlakın bu metafizik türüne karşı akla çekilen tüm sınırlar *aslında özgürleştiriciydi* ve kıymetliydi, çünkü *olumsallık duyumuzu* bilediler –ve asıl gerçek düzen gibi bir sahte kavramın mermerinde donup kalmış ideolojilerin eleştirilmesini mümkün kıldılar. Sonuç olarak, genel olarak tüm demistifikasyonları sağlayan koşul olarak giderek metafizik karşıtlığının öne çıkması mantıklıydı.

"Fideizmin unutulması"nın ikinci nedenine gelelim şimdi. Metafiziğin spekülatif kapsamının olması bile tek başına onu dinsellikle uyumsuz kılıyor, demiştim. Fakat bu tez, düz yorumlandığında kuşkusuz doğru değil; çünkü tüm Avrupa orta çağı boyunca Hıristiyanlık dogmasına uyumlarıyla, ilahi olanın insana ifşasında Vahyin yeri doldurulamazlığına uyumlarıyla tamamen belirlenmiş birçok metafizik üretildi. Dolayısıyla dindarlıkla uyumlu olmakla kalmayıp üstüne belli bir *inanç içeriğini savunan* (apologétique) bir spekülasyon tipi elbette vardır; yani belirli bir inancın hakikatini rasyonel olarak onaylayabilen, ama insanlara aktarımda Vahyin özsel rolünü kaldırmayan bir spekülasyon. Bu tip tüm metafiziklerde söz konusu olduğunu düşündüğüm figüre *Kıvrım* diyorum. Kıvrımın sayısız çeşidi var, ama özel olarak sağlam bir örneğini Tanrının varoluşunu ispatlayan Descartes'ta buluyoruz: Yalnızca düşünce gücüne dayanarak, sonsuzluğuyla yine aynı düşüncenin güçlerini mutlaken aşan bir ilahi varlığın zorunlu varoluşunu ispat eder. Başka bir deyişle, Descartes, insan aklının, bir Tanrının zorunlu olarak varolması gerektiğini *tasavvur edebileceğini*; ama Tanrının sonsuz gücünü yine aynı aklın *kapsayarak anlayamayacağını* söyler (tıpkı bir dağa dokunabilsek de kollarımıza alamayışımız gibi). Bu durum, özellikle Tanrıya verdiği özgürce/keyfi yaratma kabiliyetinde belli

eder kendisini: Özleri nedeniyle bize ebedi gibi gelen matematiksel ve mantıksal doğruları Tanrı özgürce [keyfine göre] yaratmıştır. Aklın kendi kendisini *kendisiyle* (Kıvrım terimi buradan geliyor) aşar göründüğü bu figürde Vahye yine yüce bir yer verilebiliyor, çünkü Tanrının yarattıklarından istediği hususi ve çıkarsanamayacak istekler yalnızca vahiy yoluyla bilinebiliyor.

Şu halde, Kıvrım, spekülasyon karşıtı Sınır figürünü metafiziğin içine katar. Metafizik *dibine kadar* spekülatif olmayı yasaklar kendine ve böylece teolojiye bağımlı olduğunu düşünebilir hale gelir. Öte yandan, bize göre bir metafiziği metafizik yapan mutlakı her yönüyle akledebilme iddiasıdır; bu nedenle, Kıvrım aslında kitab-ı mukaddes medeniyetinin Grek metafiziği üzerindeki dışarıdan bir etkisinin sonucudur; Grek metafiziğini apolojetik amaçlı kullanmaya çalışır, ama bu figürden tamamen bihaberdir. Sonuç olarak iki tip metafizik var önümüzde: Dinsel bir vahiyle uyumlu, "spekülatif radikalizm"den (gerçekliğin tamamen akledilebileceği iddiasından) kaçınmaya gayret eden "kıvrımlı" metafizikler; ve "kıvrımlı olmayan", akıl ermez bir Tanrıya inançla uyumsuz metafizikler.[5]

Fideizmin modern silikleşme sürecini genel hatlarıyla artık anlayabiliriz. Bir taraftan, (kıvrımlı veya değil) bütün metafiziklerin acizliği giderek ortaya çıktı; yeter neden ilkesiyle her şeyi açıklayabilecekleri vaatlerini tutamadıkları görüldü. Diğer taraftan, (toplumsal düzenin rasyonel sahtegerekçelendirmeleri olarak anladığımız) ideolojilerin eleştirisi, bütün metafiziklerin bilgiyi toplamlaştırma (*totalisation*) iddiasını yapısöküme uğratmaktan geçiyordu. Bu nedenle, metafizik eleştirisinin hem ideolojik dogmatizme karşı hem Hıristiyanlık doktrinini savunan bazı (kıvrımlı) metafiziklere karşı mücadeleye yaradığı sanılabiliyordu. Böyle bir tarihsel konjonktürde, ideoloji, metafizik, din, özsel olarak dayanışma

[5] Spinoza'nın *Etika*sı bir "felsefi bomba" olarak karşılandıysa eğer, bunun sebebi, Antikiteden sonra belki de ilk kez, metafiziğin kıvrımını tümüyle açtığı içindir: Çünkü Tanrı sonlu bilgimizden kaçıyor olsa da, bütünün parçalarından birini aşması tarzındadır bu; aşkın bir Varlığın insan aklının özünün ötesinde olması tarzında değil.

içinde ve aynı tip eleştiriye uygun görülebiliyordu: bilgiyi sınırlandırmaya ve temsillerimizin çoğunluğunun özsel olumsallığını sergilemeye dayalı bir eleştiri.

Paradoks şu ki eski mutlakların dogmatizmini yok ederek (tüm metafiziği yok ederek) belirli bir dini (genellikle Hıristiyanlığı) savunan tüm sahte-rasyonel apolojetikleri yok ettik; ama buna karşılık, düşüncenin kendi kendini sınırlandırmalarına bıraktık meydanı; dolayısıyla *bu şekilde yeniden biçimlendirilen düşüncenin bakış açısından neredeyse herhangi bir şeye inanmak meşru hale geldi.* Metafizik dogmatizmi yok ettik; ama düşünceyi sınırlandırarak yaptık bunu, dolayısıyla en fanatik olanları dâhil, herhangi bir dindarlığa meydanı bırakarak. Eski dogmatizme karşı aşırı silahlanmamız yeni fanatizme karşı güçsüzleştirdi bizi. Bu yeni fanatizm, Aydınlanmadan miras eleştirel düşüncenin menziline girmez; tersine, *bu eleştirinin metafizik karşıtı yönünden beslenir.* Muhatap olduğumuz dinsel karanlıkçılık (*obscurantisme*) eski batıl inancın arkaik geri dönüşü değildir; fanatizmin bir mutasyonudur; bir dine inanmanın evrenselliğini radikal bir skeptisizmin argümanlarıyla gerekçelendirir. Bu skeptisizm dünün ideolojik sapmalarına karşı gerçekten özgürleştiriciydi, ama bugün, herhangi bir inancın karanlıkçılığına sağladığı entelektüel korumayla gerçekten yabancılaştırıcıdır.

Bu manzara karşısında düşüncenin görevi nedir öyleyse? *Hem* metafizik dogmatizmi *hem* skeptik fanatizmi eleştirebilecek bir düşünce inşa etmek. Bunun için tek bir yol görüyoruz: Metafiziğin hatalarına tekrar düşmeden düşüncenin spekülatif kapsamını bir kez daha meşrulaştırabilecek, *yeter neden ilkesine yabancı* bir mutlak düşünmek. Başka bir deyişle: Olumsallığı ebedi ve herkesin anlayabileceği bir hakikat haline getirmek, ve düşüncenin tüm eleştirilerine karşı bugün bağışıklık kazanmış *aşkın hakikatlerin keyfiliğinin karşısına* koymak. Böylece düşüncelerimiz ve varoluşlarımız için felsefi bir model (dayatmak değil) önermek. Ve körü körüne inanmanın aşırı sık karşılaşılan şiddetine karşı koymak. Bugün çalışmalarımın tüm amacı bu toprağı açıp ürün verir hale getirmektir.

6
Metafizik, Spekülasyon, Korelasyon[1]

*Sonluluğun Sonrası*nda[2] anlatmaya başladığımız girişim, ne ilke (*principe*) ne de mutlak (*absolu*) mefhumunu reddeden spekülatif bir felsefenin bugün hala meşru olduğunu savunmaktan ibaret. Öte yandan, metafiziğin son yüz elli yıldır yaşadığı krizin boyutlarını asla reddediyor değiliz. Temel soru, bu krizle neyin kesin olarak vadesini doldurduğunun ve iş ebedi hakikatler için sürdürülen arayışa gelince, tersinden, neyin güçlenmiş olarak çıktığının sınırlarını belirlemektir. Bize rehberlik eden araştırma hipotezi şu: *Metafiziğin vadesinin dolması, mutlaka göre spekülatif düşünme gerekliliğini değil, mutlakı yeter neden ilkesi yardımıyla düşünme iradesini etkiler*. Mutlakı yeter neden ilkesiyle düşünmek; şeylerin, oldukları şeyi olmalarının zorunlu bir nedenine sahip oldukları inancına dayanır. Böyle bir zorunluluğun bizi sonunda bir nedenler Nedenine, (ilahi veya değil) üstün bir nedene götürmesi gerektiği düşünülür. Çağdaş filozofların zihninde ölmüş olan işte budur. Ve kendi tarzımızla göstereceğimiz gibi, iyi ki böyle olmuştur. *Metafizik-olmayan bir spekülasyon* fikriyse, tersine, *tüm şeylerin nihai neden yokluğunu*, onların radikal olumsallığını, *ilke niteliğinde bir mutlak* (absolu principiel) haline getirir; ve bu ilkeyi takip edecek söylem, akıldan mahrum olmak şöyle dursun, gelenekten miras veya yeni felsefe problemlerini sıfırdan değerlendirebilecek, açık argümanlarla örülmüş bir söylem olacaktır. Hatta inancım şu ki metafizikten miras kalan büyük problemleri anlamsız ilan ederek çözündürmek yerine, onları –akıldan mahrum (*déraison*) olmayan bir nedensiz-

[1] *Ce peu d'espace autour*. B. Mabille (ed.), De la Transparence, 2010.

[2] Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, İş Kültür Yayınları, 2020 (İlk Fransızca basım: 2006)

lik (*irraison*) *logos*unun bağrında– *çöktürebiliriz*: Bu problemlerin, skeptik çözündürülmelerinden veya yapısökümlerinden sonra, katı bir çökeltilerini tekrar bulabiliriz. Ve benim metafizik problemlerin çağdaş yıkımlarının karşısına koyduğum, onların işte böyle spekülatif bir çöktürmesidir.

Bana ait tezleri dogmatik şekilde sıralamaktansa, böyle bir girişimin anlamını açıklamak adına, bir problemi sabırla ortaya koyarak başlayacağız: "evveliyat antinomisi". Aslına bakılırsa, çağdaş tüm redlerine rağmen, mutlakın –sadece pratik değil– teorik bir arayışını düşüncenin bağrında sürdürmek gerektiğine, hatta bunun acil olduğuna ikna olmamız, bu antinomiye sık sık uğramayı öğrenmemizle gerçekleşti.

Çözümlemelerimizi üç aşamada sunacağız: 1) mutlakın belli bir biçimine düşüncenin geri dönmesini güdüleyebilecek açmaz (*aporie*) olarak evveliyat antinomisinin sergilenişi. 2) düşünceyi mutlaksızlaştıran çağdaş akımların başlıcalarına bir model olarak inşa edeceğimiz, "korelasyonculuk" adını verdiğimiz şeyin sergilenmesi; 3) uzun yıllardır araştırmalarımızı yöneten bir ilkenin sergilenmesi: "olgulu olma ilkesi"/ "olgulu-luk ilkesi" (*principe de factualité*). Bu ilkeye dayanarak, korelasyoncu yasaklardan felsefenin belli bir mutlaklaştırıcı (*absolutoire*) gücü doğrultusunda kaçmayı deneyeceğiz.

Evveliyat Antinomisi

Bir olgudan yola çıkalım; daha özel olarak, deneysel bilimlerin çağdaş durumundan çıkan bir bilgi olgusu: Adına tarihlendirme denen bilim, gözden geçirilebilir hipotezlerle de olsa, yeryüzü yaşamının tezahüründen (*apparition*) önceki olayları içeren zamansal bir örgüyü yeniden inşa etme kabiliyetine sahip. Tarihlendirme prosedürleri, 20. yüzyılda, ölçülen nesnelerin fiili süresini belirleyebilen tekniklerin kullanılmasıyla olanaklı hale geldi. Bu teknikler genel olarak radyoaktif çekirdeklerin sabit bozunma hızına ve yıldızların yaydığı ışığa tarihlendirme tekniklerinin uygulanmasını mümkün kılan termolüminesans yasalarına dayanır.

Bu hususi disiplinlerin teknik zorluklarının ötesinde, bu bilgi olgusu, filozofa, bu sefer kendi yetki alanına ait bir soru

sorar. Şimdi onu formüle edeceğiz. İnsanın yeryüzündeki tezahüründen önce olarak tarihlendirilen tüm olaylara "evveli olaylar" adını verelim. Evveli olayları kapsayan, kronolojisi bilimsel olarak ortaya konmuş bir zamana "evveli zaman" diyelim. Dolayısıyla bu, fiziksel Evrenin bir zamanıdır; bu zamanın içinde yaşamın ve insanlığın tezahürü, onları içeren ve aşan bir kronolojinin dikme çizgilerini meydana getirir.

Yola çıktığımız soru öyleyse şudur: Hangi kesin şartlarda bir felsefe, evveli olaylara ilişkin beyanlara –kolaylık için evveli beyanlar diyelim bunlara– ve evveli zamana bir *anlam* verebilir? İnsanlar kendilerini öncelemiş olan hakkında hep konuştular, bu yeni bir olgu değil; fakat yeni olan, evveliyata dair konuşmanın artık mit, hikâye veya ucuz hipotez olmaktan çıkarılıp *bilimsel deney* alanına kaydedilmesidir. Peki bu nispeten yeni olguyu nasıl düşünmeli?

Bu basit soru aracılığıyla bir güçlükle karşılaşırız: Modern bilimin evveliyatı kapsamasıyla, modern felsefenin hâkim realizm/gerçekçilik karşıtlığını birlikte düşündüğümüzde ortaya çıkan bir güçlüktür bu. Metafizik materyalizm eğer Berkeley'den beri savunulamaz görünüyorsa, eğer (Berkeley'in immateryalizmi dahil) tüm realist dogmatizm biçimleri Hume'dan beri gözden düşmüş görünüyorsa, belki de bu basit olduğu kadar belirleyici bir nedene dayanır: Aslına bakılırsa realist, düşüncesinden bağımsız bir gerçekliği/realiteyi bildiğini öne sürdüğünde hep "pragmatik bir çelişki"ye düşer görünür; zira hakkında konuştuğu gerçeklik, düşünmesi için kendisine verilmiş gerçekliktir tam olarak. Bir kendinde şeye eriştiğimi öne sürdüğüm zaman, ona olan erişimime sıkıca bağlılaşık (*corrélé*) olmasından soyutlayamayacağım bir veriye erişirim aslında sadece; ve onu nasıl tasavvur edersem edeyim, bu erişimin dışında tasavvur edilebilir hiçbir anlamı yoktur. Bu anlamda, kimse onları kavramazken şeylerin ne olduklarını kendine sormak beyhude görünür.

Bu argüman, ayrıntılı konuşmak üzere tekrar döneceğimiz bir konumun temelidir: "Korelasyonculuk" adını verdiğimiz anti-realist konum. Bu neolojizmle, ilk planda, hepzaten içinde bulunduğumuz düşünce ve varlık arasındaki özsel korelasyondan kendimizi çıkaramayacağımız için, düşün-

ceden bağımsız bir şeye erişmenin bir anlamı olmadığını savunan bütün konumları kastediyoruz. Bu şekilde, kendini idealist olarak tanımlasın veya tanımlamasın, ister transandantal, ister fenomenolojik, ister post-modern olsun, tüm realizm karşıtlığını nitelemeye çalışıyoruz. Bu nitelendirme, elbette, bu çeşitli ve karmaşık akımları sözünü ettiğimiz basit bir argümanla özdeşleştirdiğimiz anlamına gelmez. Fakat bu argüman– ona "korelasyonel döngü" diyeceğiz; çünkü tüm realizmlere içsel, özünde pragmatik, kısır döngüyü ileri sürmekten ibarettir (düşünceden bağımsız bir kendindeyi düşündüğümü öne sürdüğüm anda, tam olarak onu düşünüyorumdur, dolayısıyla kendimle çelişirim)– işte bu argüman sıra dışı şekilde etkili bir ret üretir ve çok farklı, hatta çatışma içindeki anti-realizmler onun doğruluğunu varsayarak kendi yollarını çizerler. Öyle görünüyor ki tüm realizmlerin er ya da geç karşılaştığı temel engel bu argümandır: Düşünce mevcut değilken neyin mevcut olduğunu, böyle bir tutuma içsel bariz çelişkiyi görmeksizin, düşündüğünü nasıl iddia edebilirsin? Buradan itibaren, çeşitli geleneklerden anti-realizmleri beslemek için başka birçok argüman getirilip eklenebilir, ve korelasyonun kendisi çeşitli şekillerde düşünülebilir: Özne-nesne, bilinç-verilmiş, noetiko-noematik bağlılaşık (*corrélat*), dünyada-olmak, dil-referans, vb. Fakat, her bir durumda, korelasyon, düşünceden bağımsız bir şeyin düşünülebilirliğine inanmayı hükümsüz kılan temel bir olgu olarak konacaktır. Korelasyonculuğun çağdaş felsefe üzerindeki –en azından "kıta" kısmındaki– hâkimiyetinin en belirgin işareti şudur: "Metafizik materyalizm" veya "dogmatik realizm" çok genel olarak felsefi naifliğin paradigması haline gelmiştir. "Naif realist" birçok filozof için basmakalıp bir ifade olmuştur, ve nihayetinde gereksiz görülür.

Tekrar döneceğiz, fakat ekleyelim: Daha kesin olarak "korelasyonculuk" dediğimiz, düşünceyi *mutlaksızlaştırmaya* çalışan tüm girişimlerdir. Yani "korelasyoncu" denilen, realist tipte bir mutlak üzerine sırf kavram marifetiyle hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi savunur, onun ne olabileceğini, hatta mevcut olup olmadığını söyleyemeyeceğimizi savunur; burası tamam, fakat o ayrıca *korelasyonun kendisinin* mutlaklaştı-

rılmasına da karşıdır. Korelasyonculuk, aslına bakılırsa, dünya ile ilişkimize bizi çaresizce kapatır ve, örneğin bir spekülatif idealizm tarzında, bizzat bu ilişkinin hakiki bir mutlakın temelini içeren savunma araçlarını da vermez. İçinde kapalı olduğumuz bu ilişki bizi kuşkusuz bir dünyaya da açar, ama bizim kavrayış biçimimize sıkıca göreli bir bağa göre yapar bunu. Korelasyonculuğa göre, öznenin ve dünyanın bu karşılıklı ilişkisini hipostaz haline getirmemizi sağlayacak zorunlu bir temeli bulup ortaya koymak imkânsızdır –bu ilişkinin ölümlü bireylerden bir topluluk içindeki somutlaşmasının ötesine geçilemez. Bizi mutlaktan ayıran bir korelasyonun hep-zaten içindeyizdir ve bu korelasyonun kendisi de ikame bir mutlak oluşturamaz (bu nokta aşağıda açıklanacak).

Modern ve çağdaş anti-metafizikler arasında korelasyonculuk yaygın bir model oluşturmuş görünüyor: Bir *açıkta kapatılmış* olma tarzı. Buna göre, sadece verilmişe açığızdır ve kendindenin ebedi bir kavranışına doğru onu aşmak bize yasaklanmıştır.

Bu felsefi aksiyoma daha ayrıntılı döneceğiz, fakat önce korelasyonculuk mefhumunu ve onun mümkün bir eleştirisini teorize etme zorunluluğuna bizi ikna etmiş problemi sergilememiz gerekiyor. Söylediğimiz gibi bu problem şimdi anlamını açacağımız *evveliyat antinomisidir*.

Önümüze çıkan, ve araştırmalarımızı belirlemiş olmasa da en azından gittiğimiz yönü doğrulamış olan bu problem giderek şunu fark etmemize dayanıyor: Tersi izlenimlere rağmen, korelasyonculuk çerçevesinde, yani –skeptik, transandantal, fenomenolojik veya postmodern– bir anti-realizm çerçevesinde kalarak evveli bir beyana anlam vermek gerçekten çok zor. Aslında şunu soruyoruz: Düşünce mevcut değilken neyin mevcut olduğunu düşünebileceğimize inanmak – biz yokken bile neyin mevcut olduğunu bildiğimizi öne sürmek– anlamdan yoksunsa tarihlendirme bilimleri evveli beyanlar ürettiklerinde tam olarak ne yapmaktadırlar?

Bu sorunun çok iyi bilinen bir cevabı var: Kuşkusuz bir anti-realizmin, uzay-zamanı mutlaklaştırması; evveli olayların upuzun bir dizisinin ardından insanlığın fiilen ortaya çıktığı bir ortam olarak uzay-zamanı anlaması imkânsızdır. Bir

korelasyoncuya göre deneysel bilimin kendini böyle ifade etmesinde bir mahsur yoktur –buna hakkı vardır; fakat iş filozofa gelince, evveli geçmişin bizden bağımsız olarak, kendinde varolmuş olamayacağını anlaması gerekir: Evveli geçmiş, aslında, bilimsel topluluğun şimdiden yola çıkarak *geriye-yansıttığı* (*retrojetter*) bir geçmiştir; bunu, evveli tarihlendirmelere imkân veren ve şimdide geçen deneyler adına yaparlar. Dünya ile ilişkimizin yapıları içinde kapalıyızdır ve varoluşumuzdan önceki bir evveliyatı böyle bir ilişkinin *içinden* inşa ediyoruzdur.

*Saf Aklın Eleştirisi*nde, Evrenin çok eski geçmişi hakkında benzer bir yorum vardır. Kant bu geçmişin, deneyimlerimizin geçmişe doğru edimsel bir götürülüşü olarak sadece bir anlamı olduğunu net şekilde söyler. Ona göre söz konusu olan geçmiş, dogmatik şekilde tüm öznellikten önce güya kendinde sürüp gitmekte olan bir Evren tarzında anlaşılmamalıdır.

"Saf aklın antinomisi" bölümünde bulunan, ve bizim, geçmişin şimdiden itibaren "geriye-yansıtılması" dediğimiz şeyi kusursuzca ifade eden pasajı alıntılayalım.

"Böylece denebilir ki geçmiş zamanın edimsel [fiilen gerçek] şeyleri deneyimin aşkınsal [transandantal] nesnesinde verilidirler; ama bunlar ancak ben (ister tarihin ışığı yoluyla olsun isterse nedenlerin ve etkilerin ipuçları yoluyla) görgül [empirik] yasalara göre olanaklı algıların gerileyici bir dizisinin, tek bir sözcükle, evrenin gidişinin, şimdiki zamanın koşulu olarak geçmiş bir zaman-dizisine götürdüğünü tasarımladığım sürece benim için nesnelerdirler ve geçmiş zamanda edimseldirler. Bu dizi gene de kendinde değil ama yalnızca olanaklı bir deneyimin bağlantısında edimsel olarak tasarımlanabilir, öyle ki, benim varoluşumdan önce düşünülmesi güç bir zaman boyunca geçip gitmiş tüm olaylar gene de deneyim zincirini şimdiki algıdan geriye bu algıyı zamana göre belirleyen koşullara dek uzatma olanağından başka bir şeyi imlemezler." [3]

Tahmin ediyoruz ki Kant 1755'teki, eleştiri-öncesi, yani

[3] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Azim Yardımlı, İdea Yayınevi, 1993 (A 495, B 523, s. 257)

aslında "dogmatik" döneminde yazdığı dikkate değer kozmogonisini ve transandantal fikrini bulduktan sonraki dönemini bu şekilde uzlaştırabiliyordu. Aslına bakılırsa, *Gökyüzü Teorisi*[4](1755), radikal bir maddi saçılmanın olduğu, Kant'a göre "hiçbir şeyin (henüz) oluşmadığı"[5] bir halde başlayıp günümüzde varolan gezegen sistemlerine kadar geldiği varsayılan bir Evren tarihine Newton fiziğinin ilkelerini ve kategorilerini uygulamaktan ibarettir. Öyleyse Kant, genel olarak yaşama ve özelde insanlığa elverişli hale gelmeden önce çok uzun zamanlar geçirmiş olması gereken bir Evreni tasavvur etmekte tereddüt etmez. Önerdiği kozmoloji, bizzat canlıların nasıl türediğini açıklama iddiasında değildir; yalnızca, canlı ve bilinçli varlıkların böyle bir varoluşunun gerçekleşebileceği mekanik ve kozmik koşulları açıklamayı hedefler. Bu metin, sonrasında düzeltilmiş olsa da, Kant tarafından hiç reddedilmedi çünkü yazar daha yaşarken yedi baskı gördü; ve sonuncusu 1799'da, yani üç *Eleştiri*nin yazımından çok sonra oldu. Kant öyleyse benim "evveli zamansallık" adını verdiğim şeyin kendi felsefesinin transandantal hale gelmesine özel bir sorun çıkarmadığını düşünüyordu, yeter ki kozmik geçmiş dogmatik bir anlamda alınmasın: Bizim şimdimizden itibaren geriye doğru bir gidiş çerçevesinde düşünülmeliydi bu geçmiş; insan türünde kalıplaşmış (*instanciés*) transandantal özneler topluluğundan bağımsız şekilde, kendinde varolmuş bir geçmiş olarak değil.

Diğer taraftan işler Kant'ın tasavvur ettiğinden daha fazla incelik gerektiriyor gibi. Aslına bakılırsa, benden önce varolmuş başka öznelerin "yaşadığı" bir geçmişe doğru –bu geçmişe kolaylık için "özneleştirilmiş geçmiş" diyelim, yani geçmiş bir veya daha fazla öznenin oluşturduğu geçmiş– deneyimi götürmeyi ve tüm insanlıktan önceki, dolayısıyla kaydedilmiş tüm öznellikten önceki bir evveli geçmişi aynı düzlemde değerlendirebileceğimizi düşünmüyorum. Çünkü öz-

[4] *Histoire générale de la nature et théorie du ciel, ou Essai sur la constitution et l'origine mécanique de l'univers dans sa totalité traités d'après les principes de Newton*, introd., çev. ve notlar J. Seidengart, A.M. Roviello ve P. Kerszberg, Vrin, 1984

[5] *Op. cit*, p. 101; Ak, I, 263.

neleştirilmiş geçmiş, ben ona doğru giderken, *zaten* akmıştır; tüm geçmiş gibi, şimdisinden geleceğine doğru akmıştır. Aslında bu geçmiş, ben gerektiğinde olay örgüsünü yeniden inşa etmek için ona geri dönmeden önce, transandantal öznelere bağlılaşık (*corrélé*) zamansal bir sekans olarak zaten varoldu. Ama evveli geçmişe gelince, bizim belirivermemizden (*émergence*) önce onun varoluşu yoktu: Hiçbir varoluşu yoktu –ne kendinde, ne de biz onu yeniden inşa etmeden önce bir özne için. Madem, evveli olayların uzay-zamanının bir transandantal özneye veya (bir fenomenolog gibi konuşursak) bir kurucu özneye bağlılaşık olarak sadece varlığa sahip olduğu kabul ediliyor, bu durumda evveli geçmiş –özneleşmiş geçmişin (benimki veya geçmiş insanlarınki) tersine– *asla şimdi olmamış* bir geçmiştir. Yani evveli geçmiş, *kökensel olarak* geçmiştir: Evveli olan, kökensel olarak bizim için, bizim tarafımızdan yeniden inşa edilmiş bir geçmiştir –kendinde veya bir başkası için asla şimdi olmamış bir geçmiş.

Transandantal bir yorum içinde kalındığında, öyleyse, evveli olan özneler için bir geçmiş olmadan önce, asla bir şimdi olmadı: Bir geçmiş olmadan *önce*, *kendi geleceği* –yani onu tersten yeniden inşa eden bizim şimdimiz– oldu: Çünkü geçmiş olarak, bütünüyle bizim ona doğru edimsel gidişimizle –*yeniden* inşa edilmiş değil– *inşa edilmiştir*. Evveli geçmiş, şimdiden –onun şimdisinden– geleceğe doğru bir zaman geçişiyle değil, fakat şimdiden –bizim şimdimizden– (bu geriye gidişten önce olmayan) bir geçmişe doğru inşa edilmiştir. Şunu anlamak önemli: Geçmişin bizim şimdimizden itibaren bu geriye-yansıtılması, kendinde zaten varolmuş bir evveli geçmişe sadece bir bakmamız değildir; fakat evveli geçmiş, özneleştirilmiş geçmişin tersine, bizim ona geri gidişimizin dışında başka anlama sahip değildir –bugünden insanlığın olmadığı bir zamana doğru zamanın bu tersine çevrilmesi dışında başka bir anlama sahip değildir.

Tam da bu nedenle, çağdaş bilimin ürettiği evveli beyanların *anlamını* korelasyonculuğun etkileme (*affecter*) şeklinden kaynaklanan bir güçlük ortaya çıkar burada: Böyle bir geçmiş nedir, nasıl bir anlama sahip olabilir? *Kendi kendisiyle asla çağdaş olmamış* bu geçmişin bir geçmiş olduğu hala anlam-

lı bir şekilde söylenebilir mi; bizim bir geçmiş diye adlandırmak isteyeceğimiz şeyle bir ilgisi var mıdır? Aslına bakılırsa, evveli geçmiş *asla geçmemiş, asla şimdi olmamış* –elbette Bergsoncu olmayan bir anlamda– bir geçmiş haline gelir; *kendisinden geleceğe ilerlemek yerine, gelecekten kendisine doğru geriler.* Sonuç olarak, bilim, yeryüzü yaşamından önceye tarihlenmiş bir olayı (örneğin Yerkürenin toplaşmasını) betimlerken ne hakkında konuşmaktadır gibi basit bir soru bizi şu tip kaçınılmaz absürtlüklere düşürür: Bilim sayesinde, tarihlendiği dönemde asla meydana gelmemiş bir olayın geçmiş varoluşunu nesnel olarak keşfederiz... Evveli olanın transandantal ortama getirdiği birçok paradokstan biri; bu mefhum, bizzat zamansallığın anlamını ve ona ilişkin bilimsel beyanları tehlikeye sokuyor.

Sağlam tüm anti-realizmler çerçevesinde karşılaşabileceğimiz bir anlam problemine dokunuyoruz burada. Geriye-yansıtma probleminin anlamını burada tamamen açamayız, ama şu nokta üzerinde ısrar etmek istiyoruz: Bu problemde kavranması güç olan, tüm idealizm biçimlerine karşı öne sürülmüş naif ve çok iyi bilinen bir itirazdan kendisini nasıl ayırt ettiğidir. Korelasyonculuğa karşı itirazımızda, insanın tezahüründen önce bir evrenin mevcut olduğunu söylemekle yetiniyormuşuz, realist olma gerekliliği için bunu kanıt gösteriyormuşuz gibi görünebilir –ki bu kuşkusuz safça bir eleştiri olurdu. Tüm problem, bizim meselemizin bu tür bir bayağılıktan kendini nasıl ayırdığını anlamaktır.

Kantla tartışmamızı sürdürerek bu farklılığı ortaya koymaya başlayalım.

İlk olarak, geriye-yansıtma bir problem olduğu için, naif şekilde, öznellikten önce kendinde varolan bir Evren mevcut olmalıdır, gibi bir sonuca varmıyoruz –kanıtlanması gerekeni baştan doğru saymak olurdu bu. Söylediğimiz üzere, problem bilimin evveli olayları incelerkenki anlam koşullarına ilişkindir. İşi bilimin olanak koşullarını bulup çıkarmak olan transandantalin daha ziyade onun anlam koşullarını yok edip etmediğini soruyoruz –dolayısıyla şunu soruyoruz: *Bilimin spontan/kendiliğinden realizmi aslında bu beyanların anlamının aşılamaz koşulu değil midir?* Dolayısıyla naif bir şekilde kore-

lasyonculuğun karşısına, (dogmatikçe) bizden önce olarak konmuş bir gerçeklik fikrini koymuyoruz: Evveliyata dair bilimsel bir beyanın anlam koşullarını inceliyoruz. Sonra, geriye-yansıtmayı bir problem olarak sunmamıza şu itiraz gelebilir: Bu problem, empirik değerlendirmeleri (insan türünün ortaya çıkışı, tarihleme bilimlerinin varolması) ve transandantal değerlendirmeleri (bilginin *a priori* koşulları) karıştırmaktadır. Fakat mesele tam olarak şunu belirlemektir: Söz konusu olan bu soruyken, transandantalin ve empiriğin –fenomenolojik terimlerle, indirgemenin ve doğal tavrın– birbirine asla karışmayacakları ne kadar güven altındadır? Çünkü özne ya da transandantal bilinç, *empirik* öznelerde *kalıplaşmıştır*: Bedenlerdeki cisimleşmelerinin dışında varolamazlardı. Transandantal söylem ve empirik söylem ayrıdırlar, fakat söylem düzeylerindeki bu fark transandantal öznenin hipostaz haline getirilebileceği anlamına gelmez: Empirik özneler eğer varolmasalardı, trasandantal öznelerin başka bir düzlemde duracaklarını söylemenin anlamı yoktur. Bizim meselemiz şudur: Evveli Evreni inceleyen bilimin önümüze koyduğu gibi insan varlıklarının empirik var-olmama durumunun, transandantal söylemin anlamı üzerindeki etkilerini irdelemek. Göstermek istediğimizse şu: Bu etkiler, zamansallığın transandantal ve geriye-yansıtıcı yorumu için imha edicidir.

Son olarak, evveliyat probleminin orijinal bir tarafının olmadığı, algılanmamış fenomenlerin varlığına ilişkin klasik itirazlarla kesiştiği iddia edilebilirdi. Bu itirazlarda, korelasyonculuğa inanmama eğiliminde olan naif realist şunu sorar: Evde o sahneye tanık olacak kimse yokken yere düşen avizenin durumu nedir? Fakat biliyoruz ki bu soruya korelasyoncu güçlük çekmeden cevap verir. İlk olarak, bir dünyanın kendisini bir özneye veya bir özneler çokluğuna asla *edimsel olarak*, *bütünlüğü içinde* vermediğini öne sürerek: Bir dünyanın verilişi özsel olarak gediklidir –ve bu gedik, dolu deneyimleri kadar özsel şekilde dünyaya aittir. Kant için, gerçek deneyim, uzay-zaman içindeki olanaklı deneyimlerin belirsiz bir sayısı temelinde gerçekleşir; Husserl için, yönelimsel bilinç, taslaklarla verilmiş olanların kapatılamaz bir ufku temelinde açılıp yayılır; vb. Dolayısıyla, düşüşü sırasında algılanmayan avize,

edimsel olmasa da *olanaklı deneyim olması itibarıyla* özneler dünyasının tamamen parçasıdır. Ve olayın belirlenmesi, öznenin şu tip bir karşı-olguyla yeniden kurabileceği bir şeydir: Düşüşün bir tanığı olsaydı, filan veya falan sahneyi gözlemlemiş olurdu. Ve korelasyoncu filozofumuz, kırılan avize basit örneğinden, ona göre, hiç farklı olmayan evveli olay hakkında da aynı şeyi sağlam şekilde söyleyebileceğimizi öne sürecektir belki: Evrenin bizim tezahürümüzden önce bir tanığı olsaydı, şunu veya bunu gözlemlemiş olurdu –ve gerçekte böyle tanıkların olmadığını söylememize izin verilmez; çünkü bu durumda, transandantal özellikte bir akıl yürütmenin içine empirik bir değerlendirme soktuğumuz söylenecektir.

Ne var ki korelasyoncunun bu itirazı başarılı olamaz, çünkü *gediklerle verilmişlik* ile *bizzat verilmişliğin gedik olmasını* birbirine karıştırır. Bir özneye fiilen bağlılaşık bir dünyanın içinde, veril-me-miş olan özsel olarak mevcuttur ve bu bir problem değildir –gedikli verilmişlik algılanmamış olana kesin bir statü verilmesini sağlar: Algılanmamış olan, edimsel deneyim katmanına özsel olarak bağlılaşık olanaklı deneyim katmanını meydana getirir. Dolayısıyla, algılanmamış olay, meydana geldiği anda varolmuştur, denebilir; gözlemlenmeden *önce* varolmuştur, fakat *olanaklı* deneyim olarak. Avizenin düşüşü geriye dönük yeniden inşa yoluyla edimsel olarak belirlendi, ama bu yeniden inşadan *önce* zaten bir şeydi: Düşüş *olanaklı* bir deneyimdi tam olarak, yani geriye dönük belirlenimini potansiyel olarak taşıyordu. Gelgelelim, iş evveli olana gelince, hipotez olarak o sırada hiçbir öznenin olmadığını koyuyoruz; dolayısıyla edimsel bir deneyim söz konusu olamaz, *fakat olanaklı bir deneyim de olamaz* –ne ufuk, ne de hangi türden olursa olsun algılanabilir bir olanak; zira dünyanın *edimsel* bir deneyiminin içinde "delik açandan"dan başka olanak mevcut değildir. Dolayısıyla, yeniden inşa edilmeden önce dünyevi bir statüye –edimsel deneyim olma olanağına– sahip bir geçmişi düşünmek imkânsız hale gelir. Meydana geldiğinde, meydana geldiği dönemde *saf hiçlikti*; sanki meydana geldiği zaman hiç meydana gelmemiş gibi, ne edimsel olarak ne olanak olarak. Asla kendi kendisinin çağdaşı olmamış bir geçmişle ilgili bahsettiğimiz paradokslar buradan gelir işte;

zaman mefhumuna atfettiğimiz anlamı bile tehlikeye sokan paradokslar.

Geriye-yansıtma problemini burada daha fazla irdeleyemeyiz. Başka itirazlar da elbette tasavvur edilebilir; fakat biz ikna olduk ki bu zorluğa ne kadar dürüstçe uğrarsak uğrayalım, bilimin korelasyonel kavranışları üzerinde evveliyatın yarattığı açmazların gücü hep daha fazla keşfediliyor.

Ve problemin anlamını deşen kişi, en köklü anti-realist kesinliklerin ciddi ciddi sarsıldığını görecektir, umut ettiğimiz bu.

Evveliyat antinomisi deyince ne anladığımızı artık daha kesin şekilde formüle edebiliriz. Öyle görünüyor ki çifte bir çıkmazın içine düşüyoruz: *Her realizm, kaçınılmaz olarak içerir göründüğü pragmatik çelişki tarafından hemen yerle bir ediliyor; ama diğer taraftan, her anti-realizm, bilimin anlamını yok etmeye götürüyor gibi*, çünkü, bilim, korelasyonculuktan bakınca "delice" görünen evveli bir zamansallığı önümüze koyuyor. Derinleştirmeye ve çözmeye çalıştığımız antinomi işte bu.

Şimdi bu açmazla bizim nasıl başa çıkmaya çalıştığımıza geçelim. Bize göre, zorlu koşullar altında da olsa, güçlüğün iki tarafından birinin üstesinden gelmek mümkün: Ve, kuşkusuz birçok filozofun sanacağının aksine, çözüm için bir başlangıca izin veren güçlük –bizim kanaatimize göre– evveliyatın anlamının korelasyoncu yıkımı değil, realizmin mahkum göründüğü ve ifade edilir edilmez "başı kesilen" pragmatik çelişki. Başka bir deyişle, tüm girişimimiz şunu savunmaktan ibaret: *Düşünce mevcut değilken neyin mevcut olduğunu tutarsızlığa düşmeden düşünebiliriz*, dolayısıyla bir *mutlak* biçimi düşünebiliriz. Bizim zihinsel kategorilerimize göreli olmayan (*nonrelatif*) bir mutlaktır bu, çünkü onu böyle kavramak üzere biz varolmuş olalım veya olmayalım kendinde sürüp gider. Ve işte böyle bir mutlak sadece bilimin anlamını, olanaklı nesnelerinden biri olarak evveliyatı da içerecek şekilde, kurtarabilir. Bu mutlakın, tahmin edebileceğimiz gibi, *radikal olarak insansız bir zaman* biçimini alması gerekecek; çünkü sadece böyle bir zaman bütün olarak insanlığımızdan önce gelmeye ve onu doğurmaya, ve hatta kendisi bundan hiç etkilenmeden onu yok etmeye muktedirdir. Düşüncenin formu olan bir zaman

değil, fakat tüm düşüncenin içinde doğduğu ve öldüğü bir zaman; bilincin akışı olan zaman değil, fakat bilinçlerin içinde zuhur ettiği ve göçüp gittiği bir akış olarak zaman. Ölü maddeden başka bir şey içermemeye muktedir, genel olarak tüm yaşamdan önce ve sonra olabilen zaman; işte bu, evveli ve "gömütsel" zamandır. Düşünceyi tüm korelasyonculuk biçimlerinden kurtararak, kavram yoluyla bu zamanı yakalamaya çalışıyoruz. Öyleyse soru şu: Naif realizmin açmazlarına düşmeden oraya nasıl ulaşmalı? Böylece amaçladığımız, daha iyisinin eksikliğinden, *spekülatif materyalizm* adını vereceğimiz şeye erişmek.

Bu tür bir materyalizmin verdiği kesin bir görev var. Benim hep uğraştığım, ciddi zorlukları üzerine almayı gerektiren bir görev: Evveli Evrenin matematikleştirilmiş bir betimlemesine anlam vermek. Bilimin, insansız bir Evrene uygulanmış çağdaş teorilerinin doğru olduğunu öne sürmek değil, doğru olabileceklerini varsaymanın anlamlı olduğunu öne sürmek. Tüm bilimsel teoriler gözden geçirilebilir bir hipotez (veya bir hipotezler kümesi) olarak kendini gösterir; ve hipotez olması bakımından, doğru olma *olanağının*, dolayısıyla bir anlamının olduğunun anlamlı şekilde konabilmesi gerekir. Bu nedenle, bilim felsefesi meselelerinde, çağdaş felsefenin büyük kısmına karşı, bizi Kant'ın değil, Descartes'ın mirasçıları olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü insansız Evrenin niteliksel özelliklerle (koku, tat, renk, vb.), yani duyumlarımızın ve algılarımızın nesnelerinin özellikleriyle zaten donanmış olduğunu varsaymıyorsak eğer, buna karşılık, böyle bir Evrenin matematiksel betimlemesinin korelasyonel-olmayan bir kapsama, yani mutlak bir kapsama sahip olduğunu düşünmeye zorlanırız. Sonuç olarak, betimlememizin artık Aristotelesçi (niteliksel) bir bilimin getirdiği anlamı değil, büyüklüklerden ve sayılardan kurulu bir bilimin getirdiği anlamı muhafaza etmesi gerekir. Bilime dair böyle bir vizyonun ve bunun dünya ile ilişkisinin varsaydığı ciddi problemleri saklamıyoruz. Fakat bu güçlüklerin her biriyle kesin şekilde karşılaşmak konusunda son derece kararlıyız; bunlardan ilki, korelasyonculuğun her reddine içkinmiş gibi görünen pragmatik çelişkinin aşılmasıdır. Bu görevin bütününü burada yerine

getirme olanağım kuşkusuz olmadığı için, korelasyonculuk felsefi aksiyomuna ve ondan çıkma olanağına geri dönerek, ilk aşamasını sergilemekle yetineceğim.

Korelasyonculuk

Korelasyoncu modelin, modernitenin realist-olmayan çeşitli felsefelerini tüm zenginlikleriyle temsil etmek gibi bir iddiası olmadığını söylemiştik; böyle bir modelleme sayesinde, tutarlı ve radikal bir anti-realizmi inşa etmek için zorunlu ve yeterli iki temel argümanı öne çıkarabileceğiz aslında. Bu argümantasyona karşı çıkmanın nasıl mümkün olduğunu göstererek çağdaş bir spekülasyonun taslağını sunacağız; değerlendirmemiz ise şu: Bu modeli zora sokabildiğimiz her defasında, düşünce yokken neyin olduğunu düşünme olanağını reddeden herhangi bir felsefeyi de zora sokacağımızı ummak için ciddi nedenlere sahip olabileceğiz. Çünkü bir kendindenin kavranmasına içkin pragmatik çelişki fikri reddedilebildiği an, korelasyon felsefelerinin ilk savunma hattından atlamış olduğumuzu düşündüren ciddi nedenlerimiz olacak. Ama bu koyutun tam bir sınaması için, kuşkusuz, bu çeşitli akımların başat temsilcileriyle tek tek karşılaşmamız gerekirdi ki bunu burada yapamayız.

Korelasyonculukla, düşünceyi *mutlaksızlaştırmaya* yönelik çağdaş girişimlerin çoğunu modellemeyi hedefledik. Korelasyonculuk, tüm materyalist mutlak biçimlerini reddettiği gibi, bizzat korelasyonu çeşitli şekillerde mutlaklaştırmaya dayanan "öznelci metafizik" biçimlerini de reddeder. Korelasyonculuk düşüncesinin iki temel kararı [argümanı] buradan gelir: *Korelasyonel döngü* ve *korelasyonun olguluğu* [korelasyonun olgu-olması]. Korelasyonel döngüden zaten bahsetmiştik; ona kısaca geri dönüp daha çok ikinci karar üzerinde durmak istiyoruz.

Korelasyonculuk derken, ilk olarak, düşünceden *bağımsız* bir varlığa düşünce yoluyla erişmenin olanaksız olduğunu savunan tüm felsefeleri anlıyoruz. Bu felsefe tipine göre hepzaten (en geniş anlamıyla) bir düşünce edimine bağlılaşık olmayan bir (yine en geniş anlamıyla) hedefe (*visé*) asla erişi-

mimiz yoktur. Korelasyonculuk sonuç olarak tüm realizmlere karşı düşüncenin asla *kendi kendinden çıkamayacağını* savunur. Öyle ki düşüncenin, öznelliğimizin kavrayış tarzlarından hala etkilenmemiş bir dünyaya erişmesi imkânsız ilan edilir. Hegel'in şakayla söylediği gibi, "nesneyi arkasından dolaşıp apansız yakalayamayız"[6], ve onun kendinde ne olduğunu bu şekilde keşfedemeyiz. Şu halde, dünyayla ilişkimizin hepzaten bağlılaşığı olmayan bir dünyayı bilmeye çalışmak saçmadır. Bir bilince, bir dile, veya başka herhangi bir öznel kavrayışa göreli olmayan hiçbir şey yoktur.

Ne var ki korelasyonculuk *sadece* bu kararla ayakta duramaz, en azından benim ona verdiğim tanımı karşılamak istiyorsa: Düşünceyi mutlaksızlaştırma girişimi. Çünkü korelasyonel döngü kararı, realist mutlakı devre dışı bırakmaya yetse de her mutlak biçimi için bunu yapamaz. Aslına bakılırsa, hepimizin gayet iyi bildiği, mutlakın bu sefer (idealistten ziyade) "öznelci" diyebileceğimiz realist olmayan bir biçimi vardır. Bu öznelci mutlak anlayışı, korelasyonel-olmayan bir mutlakı düşünebildiğini iddia etmez artık; korelasyonun bizzat kendisini mutlak haline getirir. Mutlaklığın bu ikinci biçimi karşısında, korelasyonel döngü argümanı hiçbir şekilde etkili olamaz. Ona karşı başka bir argümanın harekete geçirilmesi gerekir: Korelasyonun *olguluğu* [korelasyonun olgu-olması]. Ve korelasyonculuğun Aşil topuğu işte bu ikinci kararda bulunmaktadır.

Mutlakın bu yeni savunusunda aslında şöyle bir akıl yürütme vardır: Düşünceden bağımsız bir kendinde fikri bizzat tutarsız olduğu için; bu kendinde, *bizim için düşünülemez* olduğuna göre, *kendinde olanaksızdır*. Düşünceye verilmiş olanı sadece bilebiliyorsak, bunun sebebi, bir verilmiş/veri olmayan hiçbir şeyin –dolayısıyla bir düşünce edimine bağlılaşık olmayan hiçbir şeyin– olamayacağıdır (*être*). Hegel'in kendindeyi "arkadan" apansız yakalayamayacağımızı söyleyen şakacı ifadesinden bahsetmiştik; fakat altını çizmek gerekir ki Hegel, bu Kantçı kendinde şeyi Kant gibi *bilinemez* olarak koymaz; onu boş olarak –düşüncenin düşünce tarafından

[6] *Phénoménologie de l'esprit* çev. B. Bourgeois, Giriş, Vrin, 1997, s. 201.

konmuş bir *boş*undan ibaret bir şey olarak– koyar.[7] Mutlak Özne ile dinamik bir ilişkinin –bu ister bir direnç ilişkisi, ister bir opaklık ilişkisi, ister çatışma ilişkisi olsun– dışında ebedi şekilde kendi kendine süren hiçbir entitenin/kendiliğin var olamayacağını beyan etmenin başka bir şeklidir bu. Böyle bir düşünce jestinden ilham alarak, düşünce ve varlık korelasyonunu mutlaklaştıran tüm metafizikleri – böyle bir ilişkinin öznel ve nesnel kutuplarına hangi anlamı verirlerse versinler– öznelci metafizik olarak tanımlayacağız.

Şunun altını iyi çizelim: Öznelci metafiziğin öne sürdüğü argümanın uygunluğu/doğruluğu, realizmi reddetmeye hizmet etmiş korelasyonel döngünün gücünden gelir. Çünkü korelasyonel döngü, diye öne sürer öznelci, düşünceden ayrı bir kendinde mefhumunun tutarsız, boş bir mefhum olduğunu bize ispat ettiği için böyle bir olanağın kendisi –düşüncesiz bir kendinde– bizzat anlamdan yoksundur. Otonom/özerk bir kendindenin korelasyonun dışında sürüp gidebileceğini *olanaklı* saymak, dairesel-olmayan dairelerin bizim görüş alanımızın dışında varolabileceğini varsaymaya gelir: Tutarsız ve bizim için bilinmez entitelerin bu iki durumu için de absürt bir varsayım. Dolayısıyla öznelci metafizikçiye göre şunu savunmak gerekir: Sadece korelasyon düşünülebilirdir, çünkü sadece o fiilidir, ve çünkü onun dışında hiçbir şey olamaz.[8]

Görüyoruz ki korelasyonculuk, realist mutlaka olduğu kadar öznelci mutlaka da karşı durabilmek için ikinci bir argümanı harekete geçirmelidir. Bizzat bağlılaşığın (*corrélat*) kendisini mutlaksızlaştırabilecek; bağlılaşığın, olanın daimi yapısı sıfatıyla zorunlu-hale-gelişini yasaklamaya muktedir bir argüman: "Korelasyonun olguluğu".

[7] Bakınız §44 "Concept préliminaire" de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (éd. 1827-18).

[8] Bu konum, sadece spekülatif idealizme özgü değildir; fakat ayrıca, çok farklı tarzlara göre çeşitli felsefi "dirimselcilikler"in de konumudur. Leibniz'den Deleuze'e kadar giden bu konumun ortak noktası, tüm gerçekliğe öznelliğin spesifik bir özelliğini (irade, algı, duygulanım) genelleştirmektir; bu özellikler tüm varolanların varlık tarzı haline getirilir. Tam da bu nedenle öznelcilik teriminin taşıdığı "göreci" çağrışıma rağmen "idealist metafizik" demektense "öznelci metafizik" diyoruz.

Korelasyonculuk, düşünceyi mutlaksızlaştırmayı sürdürebilmek için bu sefer şunu savunabilmelidir: Korelasyon, mutlak olarak zorunlu değildir; ve düşünce, korelasyonda mutlak zorunluluğun bulunmamasına erişebilir; yani onu basit bir inanç edimi gibi koymaktan ziyade gerekçelendirebilir. Korelasyonun zorunsuzluğunun düşünülebiliyor olması, bizim korelasyonun olguluğu adını verdiğimiz şeydir tam olarak. Korelasyonun olguluğu tezi, dolayısıyla şöyle ifade bulur: Düşünce kendisindeki zorunluluk yokluğunu [kendisinin zorunlu olmadığını] düşünebilir; sadece kişisel bilinç sıfatıyla değil, ayrıca birey-üstü yapı olarak. Korelasyonculuk, sadece bu şartla, korelasyondan hepten-başka olanın *olanaklılığını* düşündüğünü iddia edebilecektir. Peki bu tez nasıl gerekçelendirilebilir?

Tam olarak şunun altını çizerek: Bizzat korelasyonun *neden yokluğu* –bu korelasyonu hangi anlamda alırsak alalım. Benim nedensizlik (*irraison*) adını vereceğim bu neden yokluğu hangi düşünce edimine gönderir? Korelasyonun "ortam"ının dil veya bilinç olduğunu söylüyorsak, bu ortamın belirlenimlerinin *betimlenebilir* olduğunu söyleriz, mutlaken zorunlu şekilde *ispat edilebilir* olduğunu değil. Çünkü korelasyon aşılamaz olsa da, zorunlu bir temel tarzında vermez kendini: Ondaki hiçbir şey, kendi zorunluluğuna işaret etmez; onun başka-olmasını düşünememeyiz, radikal ötesine ulaşmak üzere ondan çıkamamamız zorunlu olduğu anlamına gelmez. Dilin, bilincin, dünya-da-olmanın *mevcut olması*; tüm bu durumlarda, kökensel bir "mevcutluk" (*il y a*) söz konusudur –düşüncenin ötesine gidemeyeceği bir ilk olgu.

Burada üç mefhum arasında ayrım yapmamız gerek: *Olumsal* (contingent), *olgu* (fait), *arkhe-olgu* (archi-fait). Fiilen olmayabileceğini veya olmamış olabileceğini ya da fiilen başka olabileceğini veya başka olmuş olabileceğini *bildiğim* tüm entitelere, şeylere veya olaylara "olumsal" diyeceğiz. Bu vazonun varolmamış olabileceğini bilirim veya başka türlü varolabileceğini bilirim –vazonun bu düşüşünün meydana gelmemiş olabileceğini bilirim.

Buna karşılık, başka olabileceklerini tasavvur edebildiğim, fakat fiilen başka olup olamayacaklarını *bilmediğim* tüm

entite tiplerineyse dar anlamıyla "olgu" diyeceğiz. Evrenimizin fizik yasalarının durumu budur: Gerçekten de çelişkiye düşmeden, ve geçmiş deneyimin geçersizleştiremeyeceği şekilde, fizik yasalarının gelecekte değişebileceğini tasavvur edebilirim (Hume'un sebeplilik/nedensellik eleştirisinin ilkesi budur); dolayısıyla bu yasaların zorunlu olduğunu ispat edemem: ama söz konusu yasaların fiilen olumsal mı olduklarını, veya tersine, ispat imkanının dışında olsalar da, fiilen zorunlu mu olduklarını bilmem. Öyleyse bu anlamda bu yasaların "olgu" olduklarını –"olgusal" olduklarını, "olguluk"un yetki alanında olduklarını– fakat bir vazo veya onun düşüşü anlamında "olumsal" olmadıklarını söyleyeceğiz.

Son olarak, başka-olmasını, veya olma-ma-sını asla tasavvur edemediğim, ama zorunlu olduklarını da ispat edemediğim (bu bakımlardan söz konusu olanın hala geniş anlamıyla olgu olduğunu söylemek gerekir) tüm olgulara "arkhe-olgu" adını vereceğiz. Öznelci mutlakçılık ve korelasyonculuk işte tam olarak bu arkhe-olgu mefhumu konusunda birbirinden ayrılırlar.

Öznelci metafizikçi ne demektedir gerçekten? Korelasyonun başkasını [korelasyondan başkayı] düşünemeyeceğimi: Verilmiş dünyanın başka olmasını, yasaların çökmesini elbette düşünebilirim –başka yasalarla donanmış bir dünyayı gerçekten de düşünebilir, hatta hayal edebilirim. Fakat korelasyonun ve onun muhtemel değişmezlerinin ortadan kalkmasını düşünemem, çünkü korelasyonun ortadan kalktığını düşünmek, onu düşünmektir, dolayısıyla kendinle pragmatik olarak çelişmektir. Ve korelasyondan başkayı düşünemiyorsak, öznelci için bu olanaksız olduğundandır: Bağlılaşık-olmayan (*non-corrélé*) mefhumu, Öklitçi kübik küre kadar saçmadır ve bu bakımdan onun kadar varolmayan bir şeydir. Öyleyse öznelciye göre korelasyon olumsal bir gerçeklik değildir: Mutlak bir zorunluluktur. Fakat korelasyoncuya gelince, onun tezi şöyledir: Kuşkusuz, diye kabul eder, korelasyonun başkasını düşünemem, dolayısıyla korelasyon fizik yasaları tarzında bir olgu değildir; ama yine de, diye ekler, korelasyonun zorunlu sayılan varlığını akılda temellendiremem. Korelasyonu sadece betimleyebilirim, ve betimlemek her za-

man kendisini saf *factum* olarak verene ilişkindir. Korelasyon da öyleyse belli bir tip olgudur: Başkası düşünülebilir olmayan bir olgu, ve yine de başkası mutlaken olanaksız olarak konamayacak bir olgu. Korelasyon, bu anlamda, bir arkhe-olgudur.

Arkhe-olgunun özelliği, iki terimi de –kendisi ve değillemesi– erişimimizde olan bir alternatif aracılığıyla kendisini vermemesidir, çünkü böyle bir faktumun başkasını kavrayamam. Arkhe-olgu kendisini aslında bir *yokluk* (absence) aracılığıyla verir: onun daimiliğini temellendirmeye uygun bir *nedenin* yokluğu. Arkhe-olgu, düşünceye kendi sınırlarının, onun özsel, kuruluşundan gelen acizliğinin verilişidir. Fakat bu sınır, bu hudut sadece "iç kenarına" göre kendini verebilir; çünkü düşünce böyle bir sınırın ötesinde ne olabileceğini –bizim lügatimiz içinde söylersek, korelasyonun başkasının, hepten-başkasının ne olabileceğini– kavrayamaz bile. Sadece, *hepten-başkanın mevcut olabileceğini* vazedebilir; fakat bunun ne olabileceğini veya hatta -sınırda- fiilen olup olmadığını söyleyemez.

Korelasyonculuk öyleyse şu tezde doruğuna ulaşır: Bizim için düşünülemez olan kendinde olanaksız değildir. Bizim dünya ile ilişkimizin ötesinde duran Hepten-Başka mevcut olabilir –Tanrı veya Hiçlik. Öznelci metafizikçinin inandığı gibi her şey fenomen olabilir –fakat olmayabilir de, ve düşünülemez olan tüm kavramsal söylemi aşar (*transcender*). Bu nedenle çağdaş korelasyonculuk, felsefi söylemin bir "denge işlemcisi" olarak gösterecektir kendini genellikle; bir Hepten-Başka söylemiyle yapar bunu ve bu söylem felsefi söylemden her zaman başka bir söylem olacaktır –dinsel, teolojik veya şiirsel. Bu söylemlerin doğruluğu ispat edilemeyecek –ama olanaklılar olarak ve kavram çalışmasına erişilmez şeyler olarak etrafları çizilecek: Bu anlamda, düşüncenin ortaya koyduklarından korunmuşlardır ve dindarlığın armağanlarına/bağışlarına açılmışlardır.

Olgulu Olma İlkesi

Materyalist bir mutlak problemi öyleyse şimdi açık bir şekilde konabilir: Korelasyonculuk engelini aşmaya muktedir

ve ayrıca öznelci bir metafiziği tekrar canlandırmayacak bir mutlakı düşünmenin yolu var mıdır? Korelasyonu mutlaklaştırmayan, ve ondan bağımsız olan bir mutlak keşfedebilir miyiz? Bu da, şu asgari programla tanımlanabilecek bir materyalizmi tasavvur edip edemeyeceğimizi kendimize sormaktır: Düşüncenin zorunlu olmadığını düşünmek, ve düşünce var olmayı bıraktığında kalan şeyi düşünmek. Böyle bir materyalizm pragmatik bir çelişki olmadan tasavvur edilebilir mi?

Argümantasyonun bu ikinci aşamasına başlamak için öznelcilikten (*subjectivisme*) yola çıkmak gerekli. Transandantalin mutlaksızlaştırmalarına karşı çıkmak için büyük idealist sistemlerin stratejisinin ne olduğunu soralım kendimize özel olarak. Mümkün en veciz şekilde söylersek, mutlaksızlaştırmanın temel *enstrümanında* bir *gizli mutlak* kavramak söz konusu oldu bize göre. Bilhassa speküatif idealizm, korelasyonu –yani transandantalin dogmatik mutlakı devre dışı bırakmasının enstrümanını– düşüncenin bir sınırı olarak görmez artık, fakat düşüncenin erişebildiği bir mutlakın uzantısı haline getirir. Korelasyon, teorik mutlakların sonunu bildirmek şöyle dursun, tek ve hakiki mutlak olarak ifşa olur: Transandantal bir sınır değil, spekülatif bir hakikattir artık.

Ne var ki bu girişim, korelasyonculuğun *ikinci* kararını karşısında bulur: Korelasyonun olguluğu [olgu-olması] (*facticité*). Bizim girişimimiz, dolayısıyla, şu yolu izleyecek: Korelasyonel engeli aşmak için bu sefer korelasyonu değil, *korelasyonun (arkhe)olguluğunu mutlaklaştırmayı* öneriyoruz –yani korelasyonculuğun, ilk değil ikinci mutlaksızlaştırma enstrümanını mutlaklaştırmanın bir yolunu arayacağız. Öznelciliğin korelasyon için yaptığını, biz olguluk için yapmayı öneriyoruz; bunun için olguluğu [olgu-olmayı] tüm düşünceden bağımsız bir mutlak haline getirmeye çalışıyoruz.

Bu tezi nasıl gerekçelendirmek istediğimizi incelemeden önce, ilk olarak onun tam anlamının ne olabileceğini sormalıyız.

Olguluğu mutlaklaştırmak; ne anlama gelebilir bu? Şu anlama: Olanın neden yokluğunu –ki olguluğu tanımlayan budur– yerinden oynatmak, şeylerin nedenini bilmemeye dayalı bu nedensizliği (*irraison*) olanın fiili bir özelliğine (*propriété*) dönüştürmek. "Düşünce, verilmiş olanın nihai varlık nedeni-

ni belirleyemez, dolayısıyla rasyonel düşünce çaresiz bir olguluğa çarpar" demek yerine, şunu demeyi öneriyoruz: Düşüncenin olgulukta eriştiği, olanın varlık nedeninin *fiili* yokluğudur. Dolayısıyla düşünce, *tüm entitelerin, tek bir neden olmaksızın, başka-haline-gelme*, ortaya çıkma veya ortadan kaybolma fiili *olanağına* erişir. Başka bir deyişle, benimsediğimiz perspektif şudur: Olguluk, düşüncenin sınırlılığının –şeylerin nihai nedenini keşfetmekteki yetersizliğinin– bir belirtisi değildir artık, fakat düşüncenin her şeyin *mutlak* nedensizliğini keşfetme yeteneğinin belirtisidir. Yani nedensizliği *ontolojikleştirmeyi* ve sonuç olarak onu, kaosunun kudreti (olanaklı her entiteye dokunduğu için) sıradışı olan bir *Zaman*ın özelliği (*propriété*) yapmayı öneriyoruz.

Eğer bu yerinden oynatma meşrulaştırılabilseydi, olguluk üzerine bir bakış dönüşümü gerçekleştirmiş olurduk: Şeylerin nihai nedenini keşfetmekteki acizliğimizi temsil etmeyi bırakırdı artık, ve şeylerin nihai neden yokluğunu keşfedebilme yeteneğimiz haline gelirdi. Bu nihai neden yokluğu, zamanın sınırsız bir kudreti olarak vardır. Söz konusu zaman, bu sözcük altında şimdiye dek "bin farklı şekilde" teorize edilmiş şeye hiçbir bakımdan benzemez. Çünkü böyle bir zaman, fiziksel veya mantıksal tüm yasaları hiçbir nedeni olmaksızın kırabilirdi (bizim mantığımız da, doğrusu, olgusal görünür, mutlak bir ilkeyle kurulmamıştır); veya tersine, asla edime geçmeyebilir ve Evreni kusursuz düzenliliklerini takip etmeye bırakabilirdi (çünkü düzensizliğin başagelmesi (*avènement*) düzenin sürmesi kadar olumsaldır), hatta tüm şeylere sonubelirsiz (*indéfini*) bir süre boyunca saf bir sabitlik dayatarak her oluş (*devenir*) biçimini yıkıma uğratabilirdi (çünkü oluş, değişim bile bize kendini olumsal olarak gösterir, hareketsizliktense değişimin gelmesinin nedeni yoktur).

İşte olguluğu bu şekilde mutlaklaştırmaktan çıkacak tuhaf nesne. Mevcut problematiğimizin yaratmadığı başka kaos kavrayışlarından ayırmak için ona *Üstkaos* adını veriyoruz. Peki böyle bir mutlaklaştırma meşru mudur, ve eğer öyleyse, bu neye dayanmaktadır?

Olguluğun bu mutlaklaştırılmasını gerekçelendirmek için korelasyoncunun temel bir itirazına cevap vermemiz gereki-

yor. İtirazı şu şekildedir: Bizim olguluğu mutlaklaştırmamız *olumsallığı ve olguluğu haksız yere özdeşleştirmektedir* –"haksız yere", çünkü, ona göre, bu özdeşleştirmeyi yapacak araçlara sahip değilizdir. Olguluğun ve olumsallığın haksız karıştırılması söz konusudur: Olguluk, korelasyonun modalitesini *bilmememizi* tarif eder; yani korelasyonun zorunlu mu *yoksa* olumsal mı olduğunu bilme acizliğimizi. Dolayısıyla öznelciyle –simetrik olsa da– aynı hatayı işlemekteyizdir: Tıpkı onun gibi bağlılaşığın bir modalitesini haksız yere mutlaklaştırırız –öznelci, korelasyonun zorunluluğunu mutlaklaştırırken, biz olumsallığını mutlaklaştırmaktayızdır.

Bizim mutlak üzerine savunduğumuz tez tam da bu; basitçe şu şekilde özetlenebilir: Doğrusu, olguluk *pek tabii* olumsallıktır; bizim bilmemezlik dediğimiz aslında bir *bilgidir*. Olguluk, özellikle arkhe-olguluk olarak anlaşılanı, üstkaotik olumsallığa dönüşür. Dolayısıyla bu dönüşmeyi, bu iki mefhumun özdeşleştirilmesini ve onların özsel eş anlamlılığı tezini gerekçelendirmemiz gerekiyor.

Olumsallığın, korelasyonun olumsallığı dâhil, bir mutlak olduğu ne adına savunulabilir? Meşru tek neden şu olabilir: Üstkaotik olumsallık bir mutlaktır; çünkü o, ve sadece o, korelasyonculuğun mutlaksızlaştırma girişiminden kaçar. Peki olumsallık, mutlaksızlaştırmadan neden kaçabilecektir?

Çünkü şu gösterilebilir: Korelasyonel döngü argümanı, realisti reddetmek için, nasıl örtük olarak korelasyonu mutlaklaştırmak durumunda kaldıysa, aynı şekilde korelasyonun olguluğu argümanı, öznelciliği reddetmek için, örtük olarak olguluğu mutlaklaştırmalıdır.

Bu noktanın tam ispatını burada geliştirmek mümkün olmadığı için, en sağlam versiyonunu olmasa da sezgisel bir versiyonunu sunabilirim.

Korelasyoncu, korelasyonun olmama olanağını düşünebildiğini öne sürer. Şimdi, onun akıl yürütmesini ölümümüzle ilgili sahip olduğumuz fikre taşıyalım. Ölümümüzü düşünebildiğimiz konusunda genel olarak hemfikirizdir, dolayısıyla ölümü sadece bedensel olarak değil ama belki psişik olarak da ortadan kalkmamız olarak düşünebiliyoruz. Elbette, ölü *olmanın*, "olacağı" şeyi, ve "yapacağı" şeyi makul bir şe-

kilde tasavvur edemeyiz –hele de ölümden olduğumuz kişinin büsbütün hiçleşmesini, bedenin ve zihnin "ol-ma-ması"nı anlıyorsak. Hiçleşmiş olmanın *ne olduğunu* kafada canlandırmak çelişkilidir, fakat, buna karşılık, hiçleşmiş olma *olanağını* kafada canlandırmak çelişkili değildir. Zira burada tam olarak bir arkhe-olgu ile iştigal ediyoruz: Psişik yaşamımız, artık olmayabilecek bir olgu olarak düşünülür –artık olmamanın bir zihin için ne olduğunu pozitif olarak (ve gayet anlaşılır nedenlerle) belirleyemiyor olsak da. Tüm bunlar, kendimizi çelişki olmaksızın, radikal anlamıyla ölümlü olarak düşünebildiğimiz anlamına gelir. Peki zihnimizin olma-ma olanağı nasıl bir doğaya sahiptir? Özellikle de, bu olanak, ona dair sahip olabileceğimiz düşünceye *bağımlı* mıdır? Elbette hayır: Çünkü eğer ölümlülüğümüz, durma olanağımız, bizim onu düşünmek üzere varolmamız şartıyla olanaklı olsaydı, bu durumda ölümlü olmayı, ve kendimizi ölümlüler olarak düşünebilmeyi bırakırdık. Çünkü kendimizi öyle düşünmek şartıyla sadece ölümlü olsaydık, bu olanağı düşünmek için hala hayatta olmamız şartıyla sadece ölebilirdik. Sanki sonu gelmeksizin can çekişebilir, ama asla fiili olarak göçüp gidemezmişiz gibi. Çünkü ortadan kaybolmuş olacağımız ölçüde, ortadan kaybolma olanağımız da ortadan kaybolurdu, bu şekilde bizi varlığa yeniden getirirdi.

Öyleyse, (birey olarak ve korelasyonel yapı olarak) ortadan kalkma olanağımızı, dolayısıyla olguluğumuzu, artık olmamamızın *mutlak* olanağını düşünebilme şartıyla ancak düşünebiliriz –yani düşüncemizden bağımsız olan, çünkü düşüncenin tam olarak hiçleşmesinden ibaret olan bir olanağı düşünerek. Öyleyse fiili olarak düşünülebilir bir mutlak, bizzat korelasyoncunun itirafıyla, elbette vardır; bunu çürütemez, çünkü onu varsaymaktadır: Yani korelasyon dahil her şeyin olma-ma olanağını; ve üstkaotik bir Zamanın işareti (*marque*) olarak tarif ettiğimiz bir olanaktır bu.

Olguluğun [olgu-olmanın] (facticité) kendisinin olgusal (*factuel*) olmaması özelliğine *olgulu-luk* (factualité) adını veriyoruz: Olgulu-luk, olguluğun ve sadece onun olgu-olmamasını (non-facticité), yani mutlak zorunluluğunu tarif eder. Öyleyse şu spekülatif beyanı *olgulu-luk ilkesi* olarak adlandıracağız:

Sadece olgu-olmaklık olgusal değildir –veya, eş anlamlısı olarak, sadece olumsallık zorunludur. Metafizik-sonrası bir spekülasyon fikrini yöneten ilke –sadece olumsallığun zorunlu olduğu– budur.

Türetim Fikri

Soru şimdi şudur: Üstkaosun olgulu-luk ilkesi sayesinde mutlaklaştırılması –bunun mümkün olduğu kabul edilse bile–, deneysel bilimin evveliyatla ilgili beyanlarına anlam vermeyi nasıl sağlayabilir? Çünkü (şimdiki veya geçmiş) gerçekliğin matematiksel bir betimlemesinden çok uzakta görünüyoruz; varlık, tersine, saf gayri-akılsallıkla özdeşleştirilebilir duruyor. Yüzeyde öyle olmasa da, kimi denk gelen oluşumlarında öyle olmasa da artık bir (*un*) olmayan bir dünyayla karşı karşıyayız. Çünkü bundan böyle varlık, kökeninde, her türlü sabit temelden yoksun görünen, her şeye muktedir – düzene muktedir (neden olmasın?), fakat ayrıca mantıksızlığa ve düşünülemeze muktedir– bir zamansallığı bulur. Mutlaklaştırmanın neticesi aradığımız şeyle alakasız görünüyor: Deneysel bilimlerin düşünceden bağımsız bir dünyayı – gerçekliğin belli bir sabitliğiyle ancak açıklayıcı kategoriler sunabilen bir dünyayı– inceleme yeteneğini gerekçelendirmek.

Fakat yine de bu görünüşteki açmazdan kurtulmanın bir imkânı vardır; bunun için aslında şunu savunmamız gerek: Olumsal olmak, hiç de herhangi bir şey olmak demek değildir. Başka bir ifadeyle: Olumsallığın herhangi-türden-olmayan koşullarının varolduğuna inanıyoruz, yani olumsal olmak için kesin gerekliliklere boyun eğmek gerekir. Bu gerekliliklerin kendisi de mutlakın özellikleri (*propriété*) olacaktır, çünkü gerçeğin (*réel*) mutlak olguluğundan türetilirler. Olumsallığın herhangi-türden-olmayan bu koşullarına Figürler adını veriyorum, ve olumsallığın Figürlerinden birini bulup çıkarmaya dayanan işleme türetim diyorum.

Araştırmalarımızın büyük bir kısmına götüren düşünce deneyine geliyorum böylece. Aslına bakılırsa, şimdiye kadar fark edilmemiş bir bağın kavranmasından yola çıktık: *neden yokluğu* (gayri-akılsallığın/irrasyonalitenin eşanlamlısıdır ge-

nellikle) ve *çelişmezlik ilkesi* (tüm akılsallığın/rasyonalitenin asgari ilkesi; tüm akıl yürütmelerin altında yattığı için kendi kendini temellendirmesi olanaksız görülür genellikle) arasındaki bağ. Doğrusu biz, olanın neden yokluğundan yola çıkarak çelişmezliğin mutlak ontolojik doğruluğunu temellendirmenin (çelişmezliği, olanın evrensel bir özelliği haline getirmenin) aslında olanaklı olduğunu keşfettik. *Şeyler zorunlu olarak çelişmez olmalıdırlar, yani mantığın gereklerine boyun eğmelidirler, çünkü şeylerin varlıklarının ve oldukları gibi kalmalarının nedensiz olması zorunludur*. Başka bir deyişle, şeylerin nedensizliği, söylemin (*discours*) akılsızlığından korur bizi. Mantık-matematiğin (varoluşumuzdan mutlaken bağımsız, fakat yine de düşünülebilir) evveli zaman hakkında konuşma (*discourir*) kabiliyetinin kaynağını bizzat olguluğun üzerine temellendirme fikri bu şekilde ortaya çıkıyordu.

Bu çalışmanın sınırları içinde böyle hipotezleri sağlam şekilde gerekçelendirmek olanaksız. Bu nedenle, son olarak, çelişmezlik ilkesinin olgulu (*factuale*) türetiminin sadece çok kısa bir özetini verip, böylece olgulu bir spekülasyonun iddialarını gerekçelendirme şeklinin bir taslağını sunmuş olacağız.

Yola çıktığımız soru şu: Evrensel olarak çelişkili (yani tasavvur edilebilir tüm önermeleri, ve değillemelerini doğru kılacak) bir zatiyetin (entité) varolamayacak olmasına açık bir neden getirilebilir mi? Böyle tutarsız (*inconsistant*) bir varolanın saf bir ontolojik kimera olduğuna dair kesinliğimizi akılda temellendirebilir miyiz? İşte bu soruşturmaya cevap olarak türetim fikrini geliştirdim; çünkü bu tuhaf soruya kesin bir cevap *verilebileceğini* düşünüyordum. Cevap ise şuydu: Tutarsız (evrensel olarak çelişkili) bir varlık olanaksızdır, çünkü böyle bir varlık artık olumsal olamaz. Aslına bakılırsa, tutarsız bir varlığın yapamayacağı şey, *kendini değiştirmek, başka haline gelmektir*; çünkü olmadığını, çelişkili olduğu için, *zaten olmuştur*. Ve bu varlığın başına gelemeyecek şey, artık olmamaktır; çünkü, çelişkili olduğu için, artık olmazken bile hep olacaktır. Kısaca, peşinden gittiğim sezgi şuydu: Çelişmezlik ilkesinin ebedi doğruluğu, ontolojik olarak yorumlandığında, olumsallığın ebedi doğruluğundan kaynaklanmaktadır, yani sonuncusu ilkinin teminatıdır: Bir varolan, artık olmayabil-

mek için, olmadığını *zaten* olmamalıdır. Buradan itibaren, Üstkaosa kendi kendini sınırlandırtmak olanaklı hale gelecekti, düşünülemezi (tutarsızlığı) üretmesi yasaklanabilecekti ve tüm varlıklar olumsal kalıp onun kudretine boyun eğecekti. Ve işte böyle bir yöntemi derinleştirerek mutlaklaştırıcı olan fakat metafizik olmayan bir söylemin temel kategorilerini giderek açmayı umabilirdik.

7
Yineleme, Tekrar-Yineleme, Tekrar. Anlamdan Yoksun Göstergenin Spekülatif Analizi[1]

A) Korelasyonculuk ve Öznemsicilik

Düşüncenin yetenekleriyle ilgileniyorum uzun zamandır: Düşüncenin gücü nelere yeter gerçekten? Benim savunduğum, görünüşte klasik tez şu: Düşüncenin gücü "mutlak"a (*absolu*) yeter; o, "ebedi hakikatler" gibi şeyler çıkarıp gösterebilir. Ve bu tezi, tüm geleneksel metafiziklerin yüz elli yıldır maruz kaldığı çeşitli yıkımlara ya da yapısökümlere rağmen savunuyorum. Bu konumu 2006 yılında *Sonluluğun Sonrası*nda (*SS*), materyalizmin, bana göre, tekrar canlandırılmasını sağlayan bir biçim altında geliştirmeye başladım. Burada sürdürmek istediğim işte böyle bir araştırma.

İlk olarak, düşüncenin mutlaklaştırıcı yeteneğini savunmak için izlediğim stratejiyi hatırlayalım. Planım, mutlaksızlaştırıcı düşüncelerin mümkün olduğunca ekonomik ve sağlam bir modelini ileri sürmekti. Felsefenin mutlaka yönelik hak iddialarına karşı türlü türlü eleştiri mevcut aslında, ama bu eleştirilerin argümanlara dayandığını ve bunları modellemenin mümkün olduğunu düşünüyordum. Çeşitli antimutlakçılıkların zenginliğini ve karmaşıklığını bu şekilde tükettiğimi iddia edemem; ama ben, yeterince sağlam bir muha-

[1] Bu metin ilk olarak bir Workshop için hazırlandı: (Freie Universität (Berlin), 21 Nisan 2012). Benim iradem dışında elektronik bir versiyonu dolaşıma geçti ve artık benim yayımlamış ve imzalamış olduğum bir metin olarak geçiyor, oysa ki öğrencilerle bir tartışmayı tetiklemek için hazırlanmış notlardan ibaretti. Geçerli tek versiyon öyleyse bu elinizdeki metindir (2016). Öte yandan, *Workshop*un "doğrudan" üslubunu korumak istedim. Ayrıca metnin ruhunu da muhafaza ettim: İddialarımın her birini sağlamca gerekçelendirmektense (bunu gelecekteki çalışmalarıma saklıyorum), bir araştırma doğrultusuna işaret etmek.

lif modelleyebileceğimi ve bu muhalif-tipini çürütecek bir akıl yürütmeyle, tarihsel olarak varolmuş herhangi bir eleştiriyi de çürütebileceğimi umut ediyordum.

Sonuç olarak "korelasyonculuk" adını verdiğim tipik bir anti-mutlakçılık modelledim, ve korelasyonculuğu iki argümana indirgedim: *korelasyonel döngü* ve *korelasyonun olguluğu* [korelasyonun olgu-olması].

Bu argümanları bu sırayla (tek mantıklı sırasıyla) özetleyeceğim.

Metafizik materyalizm, Berkeley'den beri[2] temelde savunulamaz görünüyorsa, bu belki de kesin ve basit bir nedenledir: Materyalist, düşüncesinden bağımsız bir gerçekliği bildiğini iddia ettiğinde, her zaman "formülsel/ifadesel bir çelişki"ye düşmüş gibi görünür; çünkü, hakkında konuştuğu gerçeklik, tam da düşünmesi için ona verilmiş olan gerçekliktir. Bir kendinde şeye eriştiğimi iddia ettiğimde, aslında eriştiğim sadece bir veridir; ve bu verinin, ona olan erişimime sıkıca bağlılaşık (*corrélé*) olmasını soyutlayamam; ayrıca, onu ne şekilde kavrıyor olursam olayım, bu verinin söz konusu erişim haricinde kavranabilir hiçbir anlamı yoktur. Eğer bir şeyin mutlaken, yani benden bağımsız (*ab-solutus* ilk olarak ayrı olan, göreli-olmayandır) varolduğunu söylersem veya sadece düşünürsem (kendim için formüle edersem), aslında söylememe bağlanmış ve/veya ürettiğim düşünceye bağlanmış bir düşünce içeriğiyle iştigal etmekteyimdir. Bu anlamda, hiçbir zihin onları tutmazken şeylerin ne olduğunu kendine sormak

[2] Berkeley, felsefe tarihinin tüm akışını temelde *birkaç satır* tutan bir argümanla değiştirmeyi başarmış çok nadir düşünürlerden biridir; bkz. *Principes de la connaissance humaine*, çev. Marilène Philips, *Œuvres*, vol.I, Geneviève Brykman (dir.), PUF, 1985, §§4-10, s. 320-324. Bu sayfaların titiz bir okuması, onları ciddiyetle değerlendiren herkeste tüm metafizik materyalizmin bir çöküşü izlenimi uyandıracaktır; takip eden yüzyıllarda hiçbir ciddi cevabın verilmediği bir çöküş. *Sonluluğun Sonrası*na yol açan, zamanla pekişmiş şu kanaattir bir bakıma: Berkeleyciliğin vadesinin dolduğuna inanan, veya pek mesele etmeyen, onu karikatürüne indirgeyen bir materyalist, aslına bakılırsa, "materyalizm" ismini kullandığında ne hakkında konuştuğunu bilmiyordur. Berkeley'e küçümsemeden veya savsaklamadan cevap vermek, –tıpkı onun materyalizmin "işini bitirmesi" gibi ona yalın, dolaysız ve numarasız cevap vermek– *Sonluluğun Sonrası*nın en derin ihtiraslarından biriydi.

boşuna görünür.[3] Öyleyse korelasyonculuk deyince ilk yaklaşım olarak, düşünceden *bağımsız* bir varlığa düşünce yoluyla erişmenin olanaksızlığını savunan tüm felsefeleri anlıyorum. Bu felsefe tipine göre, zaten-hep bir "düşünce edimine" (düşünceyi en genel anlamıyla alıyoruz burada) bağlılaşık olmayan bir hedefe (*visé*) (yine en genel anlamıyla, illa fenomenolojik anlamıyla değil) asla erişimimiz yoktur. Sonuç olarak, korelasyonculuk, tüm materyalizmlere karşı, düşüncenin *kendinden çıkıp* öznelliğimizin kavrama tarzlarından henüz etkilenmemiş bir dünyaya erişemeyeceğini vazeder.

Öyleyse "korelasyonel döngü" dediğim, tüm temsillerin dışında bir gerçekliğin mutlaken varolduğunu vazeden tüm materyalizmlere içsel, formülsel yapıda bir kısır döngünün

[3] "Performatif çelişki" demekten ziyade "formülsel çelişki" diyorum, çünkü ilki sadece beyan etme, kamu önünde dile getirme edimine ilişkindir: yüksek sesle söylenen, ve dahası, bir muhataba söylenen bir edim (performatif olan, doğası gereği toplumsaldır ve iletişimseldir). Performatif çelişkiye bir örnek "Ben size konuşmuyorum" cümlesinin onu duymaya ve anlamaya muktedir –ve dolayısıyla birisinin kendisine konuştuğunu, fakat kendisine konuşmadığını söylediğini duymaya ve anlamaya muktedir– bir muhataba yöneltilmesi olabilirdi. Fakat benim sözünü ettiğim çelişki –korelasyonel döngüdeki– zihinsel bir edimde bile ortaya çıkabilir. Tek yapmam gereken "Ben var olmam" diye düşünmektir; söylemeye gerek kalmadan, kendisini üreten zihinsel edimle bu cümle arasında çelişki oluşur. Aynısı "korelasyonel döngü" argümanına göre, "Düşünceden bağımsız bir kendinde düşünüyorum" önermesi için de geçerlidir; yanlışlanması için zihinsel olarak formüle edilmesi yeterlidir, dile getirilmesine gerek yoktur. Öyleyse bu "formülsel" bir çelişkidir (bir anlam içeriği, kendisini formüle eden edimle çelişir); performatif bir çelişki değildir (bu sadece fiilen konuşma düzeyinde ortaya çıkar, fakat kendisinden ibaret bir zihinsel edimde ortaya çıkmaz). Şu halde, Kartezyen *Cogito*, korelasyonculuğun derin kaynağı, performatif terimlerle anlaşılamaz, çünkü telaffuz edilebilir değildir; "İkinci Meditasyon"da yazdığı açık ifadeye rağmen: "Bu önerme: *Benim, Ben varım*; onu telaffuz ettiğim, veya zihnimde kavradığım her defasında zorunlu olarak doğrudur." Çünkü onu formüle ettiği aşamada, *Cogito* öznesi bir bedeni var mı yok mu, dolayısıyla dudakları, dili, dişleri var mı yok mu bilmez –tüm bunlar cümlenin (doğası fiziksel olan) telaffuzu için zorunludur. Cogito öznesi bunu, (anlama yetisi aracılığıyla) kavramak suretiyle düşünür, veya onu telaffuz ettiğini düşünür, ama onu gerçekten telaffuz edip etmediğini, dolayısıyla (kendi kendisi için veya başka biri için) dile getirip getirmediğini henüz bilmez.
Şunu da not edelim: performatif bir çelişkinin yalnızken de olabileceğini kabul etsek bile (kendine yüksek sesle verilen bir söz gibi), herhangi bir dile getirişi varsaymayı bize yasaklayan bir edim için bu geçerli olamazdı.

varlığını savunan bir argümandır. Çelişki bir cümle ve bir diğeri arasında (iki anlam içeriği arasında) gerçekleşmez; fakat bir cümle ve (ikinci bir cümle olmayan, fakat sadece ilk cümlenin edimselleşmesi olan) formülasyonu arasında gerçekleşir. Kara bir tahta üzerinde şunun yazılı olduğunu varsayalım: "Hakkında sahip olduğum düşünceden bağımsız bir mutlaka erişimim vardır." Bu cümle, formüle edilmediğinde, aynı tahtaya yazılmış ama kimse tarafından formüle edilmemiş "Ben varolmam" cümlesinden daha çelişkili değildir. Aslına bakılırsa, iki durumda da, bu cümlelerde hiçbir iç, mantıksal çelişki yoktur. Fakat örneğin şu cümlede iç ve mantıksal bir çelişki vardır: "Varolurum ve varolmam", çünkü formüle edilsin veya edilmesin yapısal olarak çelişkilidir. Nasıl ki "Ben varolmam" cümlesinin doğruluğu birisinin onu formüle etmesi şartıyla çöküyorsa, aynı şekilde, "Düşünülmemiş bir gerçekliğe erişiyorum" realist/gerçekçi cümlesi, fiilen düşünülüyorsa çöker sadece –yani, bizatihi "düşünülmemiş", düşünülmüş olmasının tam zıttı bir hedef olarak üretilmişse: kendisini hedefleyen bir edimle fiilen düşünülmüş bir içerik olarak çöker.

Mantıksal çelişki iki *logos* arasında gerçekleşir: "Ben varolurum" ve "Ben varolmam". Formülsel çelişki, tek bir *logos* ve bu logosun fiilileşmesi (ikinci bir logos değildir bu) arasında gerçekleşir. Asıl itibarıyla mantıksal bir çelişki değildir, çünkü karşıtlığın iki teriminin içinde *logos* mevcut değildir. Bu sefer, mevzu bahis olan, iki heterojen terim arasındaki bir tutarsızlıktır (*inconsistance*): edim olmaksızın (atıl bir yazı biçimi altında) kendi başına varlığını sürdürebilecek bir cümle ve kendisi *yeni bir cümle olmayan* bir edim arasındaki tutarsızlık– yeni bir cümle değildir, çünkü bir cümleyi formüle etmek veya beyan etmek için aynı zamanda ondan bir ikincisini tekrar formüle etmem veya beyan etmem gerekseydi, tüm konuşmalarım bir kakafoni gibi çınlardı, ve bu kakafoninin içinde konuşurken kendi sözümü kesiyormuşum gibi görünürdüm.

Öyle görünüyor ki bu formülsel çelişki argümanı tüm klasik materyalizmler için temel bir engel teşkil ediyor; çünkü sonunda gidip hep bu argümana çarpıyorlar: Düşünce yokken neyin mevcut olduğunu düşündüğünü, bu tutuma içsel

bariz formülsel çelişkiyi görmeksizin nasıl iddia edersin? Korelasyonun kendisi çeşitli şekillerde tasavvur edilebilir: özne-nesne, bilinç-verilmiş, noetiko-noematik bağlılaşık, dünya-da-olmak, dil-referans, vb. Fakat bunların her birinde, korelasyon, tüm düşünceye aşkın bir "kendinde"nin düşünülebilirliğine inanmayı kadük kılan ilksel bir olgu olarak konacaktır.

Ne var ki korelasyonculuk *sadece* bu argümanla kendini savunamaz; en azından benim ona verdiğim tanımın gereklerini karşılayabilmesi için: yani düşünceyi mutlaksızlaştırma girişimi. Çünkü korelasyonel döngü argümanı, materyalist mutlakı devre dışı bırakmaya yetse de, ne tüm mutlak biçimlerini ne de tüm realizm/gerçekçilik biçimlerini devre dışı bırakmaya yetmez. Aslına bakılırsa, gayet iyi bildiğimiz gibi, mutlakçılığın maddeci olmayan bir biçimi de vardır; bu mutlakçılık, korelasyonel-olmayan bir mutlakı düşündüğünü iddia etmez, ama öznel korelasyonun *kendisini* bizatihi mutlak haline getirir.

Devam etmeden önce, tartışılan konumları açıkça adlandırmaya çalışalım. "Korelasyonculuk" dediğim, düşünceyi mutlaksızlaştırmanın tüm biçimleridir; bu sonucu elde etmek için, düşüncenin kendine kapandığını, ve bunu takiben, kendisinin dışında bir mutlaka erişemeyeceğini savunmaktır. "Spekülatif" dediğim, tersine, bir mutlaka eriştiğini iddia eden tüm felsefelerdir. Metafizik dediğim, spekülatif bir felsefe gibi, mutlakın düşünülebilirliğini savunmasının yanında bunu yeter neden ilkesinin belli bir kullanımına başvurarak yapar.[4] Yeter neden ilkesi, her zaman, şeylerin başka türlü değil de böyle *olması gerektiğini* ortaya koymaya çalışır. Ortaya koyduğu mutlakı, modalite olarak ayrıcalıklı varlıklar veya varlık tarzları biçiminde sunan her felsefe, bunların zorunlu olduğunu söylemesi bakımından, bir metafiziktir. Bir metafizik, (cisimsiz, kurgusal tanrılardan ziyade) atomların ve boş-

[4] "Spekülatif"i iki anlamda kullanıyorum: a) metafiziği de kapsayan geniş bir anlam, çünkü her mutlak düşüncesi spekülatiftir; b) yeter neden ilkesine başvurmaksızın mutlaka erişen felsefeleri sadece kapsayan kısıtlı veya dar anlam. Tam anlamıyla spekülatif bir felsefe o halde artık metafiziksel olmayacaktır. İki anlamdan hangisinin iş başında olduğunu umuyorum ki bağlam açık kılacaktır.

luğun zorunlu olduğunu ortaya koyabilir. Benzer şekilde, sadece mükemmel bir Tanrının mutlaken zorunlu olduğunu, veya tersine, sadece bir Oluşun tüm şeylere daima hükmettiğini ortaya koyabilir. Mutlakın (filandan çok falanı zorunlu gösteren) bu metafizik tarzına *mutlakçılık* (absolutisme) diyorum. Bu mutlakçı konumu, kendi yaklaşımım olan spekülatif yaklaşımdan ayırıyorum; çünkü, göreceğimiz gibi, bizim ortaya koyduğumuz mutlak, yeter neden ilkesine dayanmaz; dolayısıyla, savunacağım spekülatif konuma mutlakçı değil *mutlaklaştırıcı* (absolutoire) diyorum. Bu mutlakçı olmayan mutlak artık zorunlu bir varolan biçimini (örneğin Tanrı) veya zorunlu bir varlık tarzı biçimini (örneğin oluş) değil, tüm varolanların ve tüm varlık tarzlarının olumsallığı biçimini alacaktır. Bunun doğal sonucu ise yeter neden ilkesinden kurtarılmış bir rasyonalite/akılsallık anlayışı olacaktır; bu anlayış, şeylerin başka türlü değil de böyle olmasının hiçbir nedene dayanmadığını savunacaktır.

Korelasyonculuğa karşı çıkmak için iki imkanımız var o halde: *mutlakçı* (absolutiste) *bir metafizik* ve *mutlaklaştırıcı* (absolutoire) *bir spekülasyon.* Geçmişte korelasyonculuğun karşısına konan hep mutlakçı bir metafizik oldu. Metafizik yollarla korelasyonculuğa karşı çıkmanınsa (ilke olarak) iki büyük imkanı vardı; fakat, daha önce söylediğimiz gibi, korelasyonel döngü bunlardan birini daha baştan olanaksız kılmıştı: metafizik materyalizm. "Materyalizm" dediğim, hem düşüncenin dışında hem *tüm öznellikten azade* bir mutlaka erişen tüm düşüncelerdir. Örneğin, Epikürcülük bir materyalizmdir, çünkü atomların ve boşluğun mutlak gerçekliğine eriştiğini savunur, ve bunların herhangi bir öznel –düşünsel, psikolojik, egosal, duyusal veya yaşamsal– özellikleri yoktur. Bu tip bir konum, yukarıda söylediğimiz gibi, döngü argümanı tarafından yok edildi; çünkü, mutlakta olmadığı söylenen öznellik, mutlakın özelliklerini açıklayan materyalistin düşüncesinde tekrar yüzeye çıkar. Öyleyse, korelasyonculuğun tehdit olarak gördüğü bu tarz bir rakip –bu tarz bir metafizik– değildi. Onu tehdit edebilmiş olan tamamen başka bir metafizik türüdür: Mutlakta bir öznellik olmadığını söylemek şöyle dursun, öznelliği mutlakın içsel bir özelliği yapar.

Aslına bakılırsa, mutlakçılığın, bu sefer materyalist-*olmayan*, ikinci bir biçimi vardır. Korelasyoncu eleştiri karşısında tarihte hayatta kalmış tek mutlakçılıktır bu, çünkü düşüncenin kendi üzerine kapanmasına itiraz etmemiş; bizzat düşüncenin, veya dikkat çeken bazı özelliklerinin mutlaklığı adına bu kapanmaya onay vermiştir. Bu tez, düşüncenin kendi üzerine kapanmasını, sonluluğunun bir semptomu olarak değil, ontolojik zorunluluğunun bir sonucu olarak yorumlamıştır. Buna göre, düşünce eğer kendinden dışarı çıkamıyorsa, bunun sebebi bilgisel sınırlarına varması değil, içsel olarak zorunlu bir varoluş biçimini keşfetmesidir: *öznel olan*. Bu inancın en basit biçimi kuşkusuz solipsizm olurdu: Mutlak öznelliğin, psikolojik birey olarak, benimki olduğuna inanabilirim; ve kendimi dünyada yalnız hayal edebilirim. Fakat felsefe tarihinde kimse bu yola ciddi şekilde girmedi; ve korelasyonculuğa karşı metafizik cevap, öznelliği *genel olarak* mutlaklaştırmak oldu –her insanın, canlı veya inorganik her varlığın kendi seviyesinde katıldığı birey-aşırı bir modaliteye göre. Bu mutlakçılık, öznelliğin belirlenmiş bir biçiminin veya belirlenmiş birçok biçiminin, hatta bütün olarak öznenin mutlaklaştırılmasına götüren çeşitli şekiller aldı. Algıyı mutlaklaştıranlar oldu (Berkeley'de, zihnin algıları, algılanmış hiçbir maddeyle karşılaşmaz, çünkü bu algılar bizzat algılananların maddesidir); duyum mutlaklaştırılabildi (Maupertius ve Diderot'nun hilozoizmi[5]); akıl (Hegelci idealizm); istenç/isteme/irade (Schopenhauer); karşılıklı çatışmalarında çoğul iradeler (Nietzsche'nin güç istenci); özgürlük (*Yaratıcı Evrim*deki Bergson; burada, uzayın/uzamın süreden türeyişi, geçmişinden kasılarak, kendiliğin rüyavari bir saçılmasında rahatlayan bir öz-

[5] Maupertuis'nin ve Diderot'nun hilozoizmleri üzerine:
De l'interprétation de la nature (1753), L, s. 224 -226; Diderot burada Maupertuis'nin *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemates*ini (1751) yorumlar, Baumann mahlasıyla basmıştır: in *Oeuvres philosophiques (OP)*, éd. P. Vernière, Garnier, Paris, 1964.
Maupertuis'nin Diderot'ya cevabı için: *Essai de cosmologie. Système de la nature. Réponses aux objections de M. Diderot*, prés. de F. Azouvi, Vrin, 1984;
Hilozoizmin Diderot'ya özgü biçimi için, cf. *L'entretien entre d'Alembert et Diderot* (1769), *OP*, p. 257-258, ve: *Le rêve de d'Alembert*, (1769), *OP*., 288-293.

gürlükle benzeştir[6]); ilk tohum halindeki ben (Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*daki "pasif Ben"i veya "larval özne"si[7]), vd. Gerçeği öznelleştirmelerin hızlı bir çoğalmasına tanık olundu öyleyse; bazıları arasında büyük çatışmalar oldu bazen, özellikle dirimselci/vitalist kutup (hilozoizmden Deleuze'e ve perspektifçiliğe, Nietzsche'den ve Bergson'dan geçerek) ve (Hegel'in egemen olduğu) idealist kutup arasında. Fakat bu çatışma *temel bir anlaşmayı* gizliyordu: Berkeley'den sonra, Epikürcü materyalizmin (hiçbir şekilde) öznel-olmayan gerçekliğine geri dönmek söz konusu olamazdı.

Berkeley'in açtığı ve bana göre "kıta" felsefesine hâkim olmaya devam eden, "Bağlılaşık (*Corrélat*), veya Korelasyon Çağı" adını verebileceğimiz şey, mutlak konusunda *karşıt iki hareket* biçimi altında betimlenebilir öyleyse. Bir tarafta korelasyonculuk; (bilhassa) skeptik, transandantal, fenomenolojik ve post-modern biçimleri altında, düşüncenin mutlaka tüm erişimini inkâr etti. Ve diğer tarafta, yeni bir metafizik eğilim; önemi nedeniyle bunu ikinci bir neolojizmle artık adlandıracağım ki ne olduğunu derinlemesine belirtebilelim: öznemsicilik (*subjectalisme*). Öznemsicilik, korelasyonculuktan daha az sayıda olmayan varyantlarının ötesinde, öznelliği veya belli özelliklerini mutlaklaştırmaya dayanır; böylece Berkeleycilik sonrası anti-materyalizmi korurken felsefenin spekülatif kapsamından vazgeçmez. Peki neden "öznemsicilik" terimi? Çünkü bize hem idealizmin hem dirimselciliğin bütün biçimlerini içinde toplayacak bir terim gerekiyor ki bu iki akım arasındaki, özellikle 20. Yüzyılda tanık olunan, görünüşteki karşıtlığa itiraz edebilelim, ve tersine, anti-materyalist bir yakınsama içindeki özsel akrabalıklarının altını çizebilelim.

Bu noktaya birazdan döneceğim, ama öncesinde *Sonluluğun Sonrası*nda benimsenen adlandırma hakkında birkaç şey söylemek istiyorum, böylece burada önerdiğim terminolojik değişimin altını çizeceğim. Temelde değişen hiçbir şey olmasa da yanlış anlamaların önüne belki böyle daha iyi geçilebilir.

[6] *L'évolution créatrice*, F. Worms (éd.), dossier critique par A. François, PUF, 2007, p. 201 *sq.*

[7] PUF, 1968, p. 107.

SS'da, korelasyonculuk ve öznemsicilik arasındaki aynı karşıtlığı yine işlemiştim, zira benim meselem için temel öneme sahip, ama öznemsicilik yerine "öznelci metafizik" adını tercih etmiştim. Böyle bir ifade kullanmanın avantajı, –tüm öznemsiciliklerin ayırt edici özelliği– "metafizik" terimini açıkça içermesidir; ama dezavantajı "öznelcilik" nitelemesinin genel olarak tüm evrensel konumların reddini çağrıştırmasıdır. Sonuç olarak, öznemsicilik neolojizmini yeğledim. Bu terim elbette *her zaman* Korelasyon Çağına ait anti-materyalist bir metafiziği betimlemektedir; burada, bazı öznel özellikler, hatta sadece biri, bir mutlak seviyesine yükseltilir ve varlığı kendi hususi psişesiyle boyar. Sonuç olarak inorganik olan, organik olan ve düşünen varlık (bireysel ve sonra kolektif düşünen varlık) arasında bir derece farkı (kimileri yeğinlik farkı der) konur.

Öyleyse bundan böyle kullanacağım terimler şöyle: "Korelasyon Çağı" dediğim, anti-materyalist, Berkeleycilik sonrası çağdır; bizi iki şekilde korelasyona kapatır: ya *anti-spekülatif bir tavırla* –ki sadece buna korelasyonculuk diyorum– ya da *metafizik bir tavırla*: Bundan böyle öznemsicilik diyeceğim bu tavır, insan öznelliğinde mevcut olan çeşitli özellikleri seçerek düşünce ve dünya arasındaki korelasyonu mutlaklaştırır. Ve mevzu bahis olanın kuşkusuz bir Çağ olduğunu düşünüyoruz, çünkü felsefenin *birçok dönemini kat eder*. Farklı dönemler boyunca korelasyonculuk ve öznemsicilik arasındaki korelasyon-içi karşıtlığın ne kadar kadim olduğuna tanık oluruz: Geç Rönesans ve Klasik Çağ (Montaigne'den Leibniz'e); Aydınlanma Çağı (Diderot/Kant); 18. Yüzyıl ve 19. Yüzyılın birleştiği nokta (ilk dönem Fichte/Hegel); 19. Yüzyıl ve 20. Yüzyılın birleştiği nokta (Yeni-Kantçılık ve Husserlcilik bir tarafta, Bergsonculuk diğer tarafta), 20. Yüzyılın ikinci yarısı (Ruyer ve Deleuze, postmodernizmin belli varyantları karşısında), vd.

Büyük harfli bir "K" ile *Korelasyon* dediğimde işte böyle bir Çağı ve modern düşüncede Korelasyonun özünün metafiziksel ve antispekülatif rakipler arasında *ikiye bölünmek* olduğunu hatırlatıyor olacağım. Bunlar ayrıca kendi içlerinde de bölünürler; öznemsici tarafta, dirimselciler ve rasyonalistler olarak; korelasyoncu tarafta, transandantal düşünürler ve

post-modernler olarak. Hızla çoğalan bu polemik, felsefi mücadele sahasının tamamını işgal etti, ve sırası gelenin bu çarpışmaya katılmaktansa, sahayı değiştirmesinin gerektiği gölgede kaldı. Sonuç olarak, Korelasyon Çağının ve onu takip eden çatışmaların boyunduruğu altındaki tüm düşünceleri – korelasyon*cu* veya öznemsici– korelasyon*el* olarak niteleyeceğim; bu korelasyonel düşünceler, karşıtlıkların baskın bir antagonizması içinde tüm felsefi olanaklılıkları tüketmiş gibi görünürler.

Şu halde, Korelasyon Çağı, korelasyonel düşüncelerin kendi kendisiyle karşıtlığı anlamına gelir: mutlakçı, metafiziksel ve antimateryalist korelasyon ile mutlaksızlaştırıcı, antispekülatif ve antimateryalist korelasyon arasındaki karşıtlık. Ve Korelasyon, tam da tamamlayıcı parçaları arasındaki amansız bir savaş alanı olduğu için onu yenmek bu kadar zordur: tıpkı özgürleştirici bir siyasetin militanlarının, kendileri için eşit derecede yıkıcı iki güç arasındaki bir savaşın ortasında kalmaları durumunda çekebilecekleri en büyük eziyeti çekmeleri gibi; örneğin, militarist ve yozlaşmış bir Devlet ile dinci ve fanatik muhalefeti arasında kalmak ve bu iki kampın kendi içinde de rakip hiziplerinin olması.[8] Ama böyle bir cepheleşmeden yine de kaçabilecek olan konumu, bu cepheleşmeye girmiş kuvvetlere bakarak açıkça görebiliriz: Böyle bir konum sadece (iki cepheye karşı) bir materyalizm olabilir; (özellikle korelasyoncular karşısında) spekülatif bir materyalizm; ve (özellikle öznemsiciler karşısında) metafizik-olmayan bir materyalizm. Yapmaya çalıştığımız şey, spekülatif ve metafizik-olmayan bir materyalizmi ayakları üzerine oturtmak; böylece, korelasyonel düşüncenin tüm biçimlerine rakip bir konum haline gelmek ve onların felsefenin bütünü olmadıklarını, blok halinde savaşabileceğimiz veya barışçıl şekilde ayrılabileceğimiz sınırlı bir çatışma alanı oluşturduklarını kanıtlamak.

[8] Kuşkusuz korelasyonel felsefeleri bu ışık altında görmüyorum: Yaptığım analojide, hâkim bir antagonizma çizgisinin kat ettiği bir sürü çatışmanın doymuş yapısıyla benzerlik kuruyorum –kavga içinde olanların statüsüyle değil genel konfigürasyonlarıyla benzerlik kuruyorum; çünkü, giderek daha fazla hizbe ayrılan bu çatışma, sanki tüm olanaklıları tüketebiliyormuş gibi bir izlenim verir.

***

Şimdi öznemsiciliğe ve bu adlandırmanın avantajlarına geri gelelim. Bu terimle, söylemiş olduğum gibi, *metafizik dirimselciliğin ve metafizik idealizmin antimateryalist birliğinin* altını çizmeyi amaçlıyorum. ("Eski" materyalizme karşı) idealizm ve dirimselcilik arasındaki bu temel uzlaşı, dirimselcilik tarafında bazı tuhaf argümanlara neden oldu. Çünkü, tersine, dirimselcilik, fazla yıpranmış bir tartışma adına materyalizmin mirasını tekrar ele almazken, idealizmin radikal düşmanı olarak gördü kendisini. Hilozoizm, örneğin, 18. yüzyıl (sözde) materyalizminin büsbütün "öznelleşmiş" bir biçimidir; yani, aslında hiç de bir materyalizm değildir; çünkü, bütün gerçekliği, öznelliğin tüm şeylerde gerçekleşmiş duyumsayan veçhesiyle özdeşleştirir. En tuhaf noktayaysa, çeşitli dirimselcilikler –Nietzsche, Deleuze– nesnelci idealizmin üst bir biçimi olarak gördükleri Kartezyen tipte bir özneyi ve bilinci radikal bir eleştiriye tabi tuttuklarında ulaşıldı. Peki bu "anti-idealizm" neyi eleştiriyordu? Belli bir öznellik tarzının (bilinç, akıl, özgürlük –favori hedef olarak *Cogito*) temel konuma yerleştirilmesini eleştiriyordu; ama tam bunu yaparken, insan öznelliğinin bir veya birkaç başka özelliğini hipostaz haline getiriyor, tüm gerçekliğe –inorganik gerçeklik dâhil– bu özellik(ler)i aşılıyordu. Bu girişim sonuçta, "güç istenci", "sürenin kasılma derecesi", veya "şeylerin inorganik yaşamı" gibi tipik olarak öznemsi kavramlar yarattı.[9] Böyle bir anti-idealizm, tam da bu nedenle, spiritüalizmle en temelde uyuşabiliyordu –örneğin, Bergson'un spiritüalizmiyle uyuşabilen Deleuze'de bu açıkça görülür.

[9] "Kayalar ya da bitkiler hiç şüphesiz sinir sistemine sahip değillerdir. Ancak, eğer sinirsel bağlantılar ve beyinsel tümlemeler, dokularda da birlikte varolan duyma yetisi olarak bir beyin-güç varsayıyorlarsa, aynı şekilde ambriyoncul dokularla birlikte varolan, ve kendini Türdeki kolektif beyin gibi sunan (...) bir duyma yetisini varsaymak da yanlış olmaz. Ve kimyasal yakınlıklar ve fiziksel nedensellikler de uzun zincirlenmelerini, öğelerini edinerek ve onları tartarak saklamaya muktedir birincil güçlere, kendiliklerinden gönderimde bulunurlar: *bu öznel merci olmaksızın, en küçük nedensellik bile anlaşılmaz kalır*. Her organizma beyinle donatılmamıştır ve her yaşam da organik değildir, *ancak her yerde mikro-beyinler kuran güçler, ya da şeylerin inorganik yaşamı bulunur*." (vurgular bizim) G. Deleuze / F. Guattari, *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, 1993. İstanbul, s. 189

Öyleyse paradoksal olarak "özne" eleştirisi adı verilen, hümanist özneyi eleştiren konum *bu* muydu? Rasyonel öznenin önceliğini eleştirmek ve onun yerine her yere öznel olanı mı koymak; sadece insanda ikamet eden belli bir öznellik tipinin (bilinç, özgürlük, nesnel bilgi) karşısına, bu sefer her yerde ikamet eden başka tip bir öznelliği mi koymak (isteme, yaşam, alışkanlık, sürenin kasılması)? Ve gururla doğanın "insansızlaştırılması" (*désanthropologisation*) dedikleri, yine *bu* muydu: Doğada hipostaz haline getirilmiş ereksel nedenleri (insan öznelliğine işaret eden, kasti nedenleri) çürütmek, ama yerine bu sefer tüm şeylerde, tüm dinamizmlerde insanlığımızın (duyum, alışkanlık, yaratım, problem çözme olarak tanımlanan yaşam, vb. gibi) başka bir veçhesini hipostazlaştırmak? Bu perspektiften bakınca, insan olan ve (inorganikler dâhil) insan-olmayan arasında sadece bir *yeğinlik farkı* görülüyordu; buna göre, tüm gerçeklik kendi yeğinlik derecesine göre (minimumda bile olsa) isteyen, duyumsayan veya larval bir öznelliğe dâhil olur.[10] Elbette, bu bariz insanlaştırmayı görünmez kılmak için, kullanılan özne terimlerinin *çok-anlamlılığında* bolca ısrar edildi: Bu bir öznellik, istenç, yaratım meselesidir der bize okuduğumuz şeyi gerekçelendirmeye çalışan kimi yorumcular; ama insan ve bilinç uğraklarında olduğu anlamda değil asla diye de eklerler. Mesafe radikaldi, naif bir animizm söz konusu değildi bilhassa. Çok güzel. Peki bu durumda, *aynı kelimeleri* kullanmak niye? Eğer söz konusu edilen, kendimizde deneyimlediğimiz istençle bilhassa ilgisiz

[10] Fakat, hususi bir felsefe söz konusu olduğunda bu eksiltili savların her birinin karmaşıklığını dikkate almak gerekirdi, bunu seve seve kabul ediyoruz; ama inancımız o ki karmaşık olmaları bizim tezimizin reddedilmesi anlamına gelmezdi. Örneğin Bergson'da, süre, bilincin, evrimsel yaşamın, ve bir bütün olarak Evrenin parçasıdır; maddenin bizim yapay şekilde yalıttığımız kısmi sistemlerine özgü değildir sadece. Ama "şekerin erimesini beklemek" gerekiyorsa eğer, ve bu durumda meşgul olduğumuz şey matematiksel betimlemelerinden kaçan, Evrenin sıkıştırılamaz süresinin deneyimiyse, bunun sebebi, yalıtık bir sistemin de (sözünü ettiği şekerli su bardağı) kendi seviyesinde bütün Evrenin süresine katılmasıdır. Öyleyse, Bergson'un kendisinin de savunduğu gibi, şunu söylemek meşrudur: Evrenin hiçbir parçası Bütünden asla yalıtık değildir, ve kendi derecesine göre onun küresel süresine katılır. Cf *L'évolution créatrice*, éd. critique, F. Worms (dir;), PUF, Paris, 2007, s. 9-10.

bir şeyse Nietzsche neden "güç istenci" ifadesini kullandı? Bunun nedeni, öznel olanın insan uğrağındaki hali ile organikteki ve inorganikteki halleri arasında radikal olduğu iddia edilen bu farkı öznemsici perspektifin bir *doğa farkı* değil de bir derece farkı görmesi değilse nedir?

("Özne eleştirisi", veya "materyalizm", veya "şüphe felsefesi" olarak kendini tanıtan) bu hiperöznelleştirme metafiziğinin başka bir argümanı daha var. Sözünü ettiğimiz öznemsiciliklerin böylece kendilerini antihümanist, veya "karşı-antropolojik" olarak savunabildikleri başka bir argüman: Mesele, diye söylenir bize, gülünç insanmerkezcilikle yollarını ayırmaktır; insan bunun yüzünden, aslında mutlak olan öznel yetinin tek emanetçisi olduğuna inandı (kendini beğenmiş insan, sadece kendisinin isteklerden, iştahlardan, yaratımlardan, vb. oluştuğunu sandı). Öyleyse yapılması gereken, insanın, bilincinin önyargılarıyla yanlış yönlendirildiğini; aslında her yerde, inorganikte bile taşan bir yaşamın, bir duyumsamanın tikel bir temsilcisinden ibaret olduğunu göstermekti. İnsan, kendini, özniteliklerinin (*attribut*) sahibi bir birey sanıyordu; oysa bizzat kendisi, üstün Güçler olarak her yere yayılmış Özniteliklerinin arızi –neredeyse önemsiz– bir özniteliğiydi. Tüm şeylerin özellikleri (*propriété*) haline gelmiş Yüklemlerinin (*prédicat*) yüklemi olan insan: duyumsayan insan değil; bazen insani de olabilen, ama çok sık başka şeyler olan bir Duyumsama. Öyleyse bizim, diye ısrar ediliyordu, gülünç kürsümüzden inmemiz, bunun yerine, bilincin dışındaki seviyeye kendimizi indirmemiz gerekir ki böylece, akışıyla (*flux*) her yanımızdan bizi delip geçen bu gayri-insani öznelliğe tamamen katılabilelim: Evrenin en derininden gelen bu akış, gelip bize onun parçası olduğumuzu ve aslında onunla ortak bir şeylerimizin olduğunu ifşa eder. Ve öznel olanın, dünyanın en ucuna kadar genişletilmesini reddeden bazı filozofların varlığına bahaneler bulmak gerekiyordu: Bu reddedişleri, "doğanın efendisi ve sahibi" insana olan gerici tapınmalarının sonucuydu; veya Yaratılışın biricik merkezi olmama fikri karşısında yaralanmış narsizmleriydi sebep; ya da çok nadir ve çok buruk bir sezgi karşısında "geri adım atmaları" (mesela, uzam temelinde modellenmiş bir bilincin, Berg-

soncu sürenin sezgisine varması çok zahmetli olacaktır); veya uçurum karşısında görüverdikleri şeyden korkmaları (mesela, nihai sonuçları bakımından korkutucu Nietzscheci istençten). Bizimle bu şekilde konuşan yorumcular, sanki kendi vakarlı kahramanlıklarını öne sürmektedirler; insanın doğadan güya üstün olduğu hikâyelerine kendilerini kaptırmaz onlar artık; duyulmadık yepyeni düşüncelere mümkün olduğunca yaklaşıp, sıradan bilinçten kuvvetle kaçan bir süreyi üstlenirler; güç istenci fikrini benimseyip Ebedi Dönüşün ateşten gömleğini giyerler; tehlikeli yeğinliğini bildikleri, çok yakından maruz kalanları yok edebilen inorganik yaşamın akışına kendilerini bırakırlar.

Ama, ilk olarak, ve hepsinden önce, şuna dikkat çekilebilir: *İnsanmerkezciliği bu şekilde reddetmek*, çok çarpıcı bir *insanbiçimciliğe* götürüyordu; inorganik dâhil bütün gerçeklikte, kökeni aslında tamamen insani olan öznel çizgiler gören, en klasiğinden bir yanılsamaydı bu; çünkü, insani bir hayal gücüyle, yine insani olan varoluşumuzun deneyimlenebilir çizgilerini derece derece çeşitlendirmekle yetinilmekteydi ve sonuç olarak iki kere insanbiçimci olan bu işlemin sonucu tüm şeylere yerleştiriliyordu –en çokla en az arasında değişen bir derecelendirmeye göre.[11] Öyleyse kibir –bu zayıf ahlaki suç-

[11] Bu insanbiçimcilik uzun süre inkar edildi –oysa, ilişkiyi derece veya yeğinlik terimleriyle düşünen tüm düşüncelerin doğrudan sonucudur. Bu durumu en açık haliyle ele veren Hans Jonas oldu; Pierre Montebello çok güzel bir kitabında Jonas'ın açık ettiği bu gizli kararı aktarır: "Doğaya gitmek için neden kendimizden geçmemiz gerekir? Evrenin bütününe ışınlarımızı yaymak için neden içgüdüsel yaşamımızdan (Nietzsche), çabamızdan (Ravaisson), psişik yaşamımızdan (Bergson), benimizden (Tarde) geçmemiz gerekir? Çok basit; çünkü fiziksel, organik ve psişik tabakaların toplamıyız ve bizim olmamız için elbette bu tabakaların iletişim halinde olması gerekiyor (...) Doğada elbette farklılıklar vardır. Ama bunlar doğa bakımından farklar mıdır? Her şeyin özsel olarak ve tözsel olarak ayrılmış olduğundan emin miyiz? Eğer ayırmazsak, diye itiraz gelir sıklıkla, insanbiçimcileştirmiş oluruz. (...) Arzunun ve kuvvetin yayılmışlığı bir hipotezdir, ama, tüm fark da burada, tutarlı olan tek hipotez budur, çünkü tümüyle insanbiçimcidir. Olguların yalanlamadığı bir hipotezdir bu, ve, bu anlamda, saf psikolojizm veya saf materyalizmden daha az çelişkilidir. Hans Jonas, bu özsel argümanı geliştirmişti: Benim epistemolojik konumum, der bize, "*insanbiçimciliğin hep aşağılanmış suçunu itiraf ediyor.*" (...) Ama belki (...) insan, aklının koyduğu yasalarla olmasa da psikofizik top-

lama bir argüman olarak kabul edilebilirse eğer– bir o kadar da kendilerini Evrenin her yerinde görenlerde vardır; ve dahası, en gurur okşayıcı iltifatları yansıtan bir aynadan kendine bakan bir kibirdir bu: Çünkü söz konusu öznel niteliklerin evrensel derecelendirilmesinde en yüksek olmasa da en dikkate değer olanlarının yeğinsel taşıyıcısı olmak çoğunlukla insanlara bahşedilmekteydi. Her şeyin zirvesine kendini yerleştirmenin bir yolu olsaydı eğer, bu, her şeyin içine kendini mümkün en seyreltik şekilde yerleştirmek olurdu.

***

Evrenin bizim öznel özelliklerimizle hiçbir işinin olmadığını, hangi derecede olursa olsun bunlar olmadan da gayet iyi idare edebileceğini düşünmekte ve, daha ölçülü şekilde, bizim özelliklerimizi insan-olmayan yaşayan yaratıklardan veya inorganik varlıklardan (daha yeğin olduğu için) daha üstün kılacak mutlak ölçek diye bir şeyin olmadığını söylemekte daha fazla mütevazılık yok mudur öyleyse? Özgür kararlar almak veya barok müzik bestelemek söz konusuyken ay üzerinde elbette belli bir avantajımız var; ama yörüngesinin hareket eden geometrisi, güneşin ışığını yansıtmaktaki benzersiz kabiliyeti, ve gelgit ritimlerini doğurması dikkate alındığında baştan aşağı ölü olan bu güçten çok daha gerideyiz. Dünya, tek bir yeğinsel ölçeğe indirgenmek için fazla çeşitli; üstelik böyle yeğinsel bir derecelendirme, hiçbir şeyin kaçamadığı yaşam adına bir değerler hiyerarşine varır her zaman (yeğinlikler dünyasında, anarşilere bile bir taç bulunur).

Oysa, ölü olana, yaşamdan tamamen yoksun olana kendine has değerini geri vermek gerekir; bu değer, canlının kategorilerinden başka bir şey olmayan değer yargılarımıza indirgenemez. Ölü olanın bize vereceği birçok ders vardır, ve gerçekten böyle değerlendirmeler yapmak zorunda kaldığımızda pekala canlıya üstün gelebilir. 2011 yılında, Musée des

---

lamın paradigması aracılığıyla fiilen her şeyin ölçüsüdür; *bu paradigma, bizce bilinen azami somut ontolojik başarıyı temsil eder*. (Vurgular bizim)", Pierre Montebello, *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, s. 12-13. Hans Jonas'ın metni üzerine, cf. *Evolution et liberté*, çev. Sabille Cornille ve Philippe Ivernel, Rivages, 2000, s. 31-32.

Beaux-Arts de Pau, bir mikroskobik mantar (*acremonium penicilium*) saldırısına uğradı; depoda bulunan otuz kadar eski tabloda nem lekelerine neden oldu. Müze, mantar ilaçlarıyla ve nem ölçümü kontrolüyle karşılık verdi. Ve, sanat söz konusu olduğunda, canlıdan korunması gereken sadece atıl tuvaller değil, kadavralardır da: Jan Fabre'ın 1996'da yarattığı *Vleekskomp* (*Et parçası*) adlı eser çengele asılmış büyük bir et parçası biçimindedir, üstü tamamen ölü bok böcekleriyle örtülmüştür. Gelgelelim yıllar içinde Parçanın yıkıcı böceklerin istilası altında olduğu anlaşıldı, buna karşı imha önlemleri ("kürasyon müdahaleleri") alındı: tütsüleme ve oksijensizleştirme. Ayrıca yeni bir istila ihtimaline karşı eser hava geçirmez bir vitrinin içine kondu.[12]

Biz kendi adımıza sadece metaforlarla yetinmiyoruz: korunsunlar diye canlıların öldürüldüğü tuvaller yaşamdan *gerçekten* yoksundurlar. Her başyapıt, *ölü bir ihtişamdır* –"canlı" denmesinin sebebi, değer bakımından canlının ölüden hep üstün olmasını isteyen takıntılı aksiyolojidir; ve sanat yeğin bir deneyim olduğu için, eserlerinin de sonuç olarak, değer yargılarımıza göre, canlı varlıklar olması beklenmektedir. Eh, ama öyle değil, başyapıtlar ölüdürler; ve aman tanrım, bu tuhaf şeyler nasıl da bizi kıskıvrak yakalarlar. Aynısı insan yapımı olmayan ölüler için de geçerlidir; örneğin bir ay manzarası; hiçbir rüzgârın esintisini bırakmadığı bu yer, kraterler halinde parçalanmış evveli minerallerden ibarettir. Ölü olan, büyük sevinç vererek, canlı olanı kıskıvrak yakalar.

Ölüme karşı çocukça bir önyargı nedeniyle, (*hoşumuza gittiğini* bahane ederek) canlı olmayana yaşam vermek istiyoruz; böylece tereddüt etmeden yaşamı metaforlaştırıyoruz. Ve yaşamın gerçekten ne olduğunu anlamak için değil, bir değer yargısı olarak metaforlaştırma; canımız nerede isterse orada görüyoruz yaşamı ve bu nedenle onu neyse o olarak anlayamaz hale geliyoruz. Bir gerçeklik bir norm haline geldiğinde, aslına bakılırsa, ona saygı duymayı bırakırız; zengin ve biricik varlığı bizim değer biçmelerimizin tekdüze akımı içinde sey-

[12] "La pièce de viande et la vermine", *Insectes*, n°156, 2010 (1).

relir: en yüksek icraatları canlı diye niteleyerek, gerçek yaşamdan tam, münasip anlamını uzaklaştırıyoruz; yani bize onun anlamını derinleştirmekte yardım edebilecek herhangi bir anlamı. Aksiyolojimizin tepesine yaşamı koymak, ontolojimiz için onu toprağa gömmenin en etkili yoludur: Yayılımı maksimum hale geldiği için (tek tek hayranlıklarımız geniş ve çok farklıdır çünkü) anlaşılması aynı derecede fakirleşir; ve böylece her şeyi ve hiçbir şeyi kıymetlendirmemizin yasal kodu haline gelir. Yaşam, kozmik açıdan benzeri görülmemiş karmaşıklıkta çok nadir bir fenomendi; burada ise, aynı tokmakla cümle cümle tekrarlanan bir adalet mahkemesi kararı kadar saygındır.

Fakat bir materyalist için, genel olarak yaşam –bir maymuncuk haline gelmiş bu terimden ne anlamış olursak olalım– aksiyolojik bir zirve değildir; ne büyüyen ne üreyen, ilginç ama yaşamsız eserlerle çevrili etrafımız; veya gece göğünü düzensiz dağılımlarıyla aydınlatan, fakat bir yırtıcıdan kuşkulanarak havalanıp kaçmaktan aciz yıldızlarla. Ölü maddeler... insandışı görkemli şeyler. Ve genel olarak ölüm ve genel olarak yaşam arasındaki hiyerarşide kendini tekrarlayan hiçbir oyun yoktur; her şey, her defasında, *bu* canlı ve *bu* ölü arasında –vaka vaka, duruma göre, şartlar gereği, seçmek zorunda kaldığımızda– oynanır. Tehlikedeki bir çocuğu, aramızdaki kapıyı kırmak pahasına, kurtaracağızdır; kapı ne kadar değerli olursa olsun. Fakat, bir kez daha, 17. yüzyıldan kalma bir nakışın yok olmasındansa onu kendilerine akşam yemeği yapmış bir güve sürüsünü (ki capcanlıdırlar) yok etmeyi tercih ederiz –hem de yaşamsızlığı bin farklı şekilde incelikle örülmüş bir ölü madde için.[13]

[13] Ama burada da, metaforlaştırma, bir sanat eserinin, tortu halinde ama yine de yüreği çarpan bir şekilde, sanatçının yaşamını veya onu biçimlendirmiş emeği içerdiğini söyletecektir bize. Ve hakikatin katı bayağılığını reddetme konusundaki bu ısrar bizi şaşırtmaya devam ediyor; zira, *poiesis* yıpranan ölü nesneler üretir, yaşlanan yeni doğmuşlar değil. Ölü şeyleri hor gördüğümüz kadar *gerçek* yaşama tepeden bakmamızın, bizi bariz olanı tekrarlamaya zorlaması ve böylece yaşamın gerçek sınırlarının dışına yayılmasına karşı çıkmaya zorlaması büyüleyicidir. "Canlı" bir iltifat gibi kaldığı sürece, canlı bir hiç gibi olacaktır.

Öznenin evren karşısındaki kibrinden bahsedilmesin öyleyse artık bize: Niteliklerimizin bazıları sadece bize özgü – peki ama özgül niteliklere sahip olmaktan daha banal ne olabilir? Ve kim buradan yola çıkıp bizim sahip olduklarımız ve insan olmayanların sahip oldukları diye genel bir hiyerarşi kurar? Yaşayan birçok şeyden birçok bakımdan aşağıyız: hantal teknik düzenekler olmadan uçuş; dipsiz denizin altındaki yarıklarda kesintisiz yaşam; bir alet yardımı almadan av yakalamak amacıyla ağ dokumak; çiçek açmak. Farklı düzenler –madde, yaşam, düşünce– arasında *sürekliliği olmayan* kopuşlar tespit etmek bizi sarsıyor, bu doğru; ama bunun nedeni, genel hiyerarşiler kurmak istememiz değil, en radikal baskınlara/istilalara (*irruption*) muktedir bir oluşun belirtisi olarak ortaya çıkan yeniliklerin bizi şaşırtmasıdır. Ve sonuç olarak, hem başka âlemlerin görkemine hayran olabilen (maddeden ve yaşamdan yapılmış bir varlık olarak onlarla ortağız) hem (buna tekrar döneceğiz) –her şeyin mutlak olumsallığına olduğu gibi– kendi koşulunun mutlak olumsallığına erişebilen düşünen bir tür olarak keşfederiz kendimizi. Bizi ayırt eden, mutlakın kırılgan düşünürleri olarak kendimizi kavrayabilmemizdir; ama diğer tüm varlıklarınkinden daha üstün ontolojik bir desteğimiz yoktur, ve böylece, bu aynı konumun bize sağladığı şeye erişiriz: düşünebildiğimiz ebediyet (üstün bir değeri yoktur bunun da, "tüm şeylerin aptal olumsallığı") ve mevcutların bu dayanak noktasına erişenler olarak kırılganlığımız arasındaki kontrastın yarattığı sıkıntı. Ebedi olumsallığın düşüncesi (her bir kişiye, kendisinden beliriverdiğimiz anlamsızlığın (*non-sens*) karanlık bir hissi olarak verir kendini; ne kadar şiddetle inkâr edilirse, Anlama olan dizginsiz bir inanç olarak "yeniden yatırım yapılır") ve bu ebediyetin düşüncesine erişenlerin kırılgan olumsallığı arasında kalanların ıstırabının çağrısıdır bizi tüm başka varolanlardan önce insanların lehine hareket ettiren. Yoksa ontolojik olarak, bizi diğerlerinden ayıran hiçbir şey yoktur: taş, sinek, veya insan; hepsi olumsal varlıklar, ne daha fazla ne daha az.

Öznemsiciliğin karşılaşmış olduğu redde gelince, ortaya koydukları düşüncelerin çok zor olmasından kaynaklanmaz bu (Bergson, Kant'tan daha zor değildir; hatta, gelişiminin en

belirleyici noktalarında coşkulu bir berraklığa sahiptir; keskinleştikçe saldırganlık sınırlarında dolaşır); bu reddin kaynağında alt edilmemiş bir korkunun etkisini görmek de boşunadır (Nietzsche o kadar ilginçtir ki korkmak bir tarafa sayfayı çevirmek için sabırsızlandırır bizi); yine sebep olarak, kartezyen hümanizme duyduğumuz aşkın belirtisini görmek de nafile olacaktır, çünkü üstatlarımız öyle bir sebatla kartezyen hümanizmi küçümsemeyi öğrettiler ki bizim kuşak için kartezyenizmi reddetmek ikinci bir doğa haline gelmişti: güçlü bir suçluluk duygusuna kapılmadan kurtulmayı bile hayal edemeyeceğimiz bir konformizm. Ve son olarak, biz ve canlılar ya da Evren arasındaki sürekliliği reddetmenin güya sebebi olarak (Freud'dan beri tekrarlanan) yaralanmış narsizmimiz nakaratına gelelim. Açıkçası, bu yaralardan o kadar çok birikmişti ki, egomuza törenle –Kopernik'ten tutun, Darwin'e, Marx'a ve bilişselciliğe her türlüsünden– o kadar darbe indirilmişti ki benim bütün kuşağım ve tabi sonra gelenler çoktan bağışıklık kazanmıştı. Bu yaralar bize yük olduysa, sayılarının çok fazla olmasından ve nasıl düzene sokacağımızı artık bilememezdendi –özellikle de birbirlerini hor gördüklerinde. Dünyayı kendi ihlalci olma arzusunun suretinde hayal eden biri ancak bir yerlerde hala, duyarlılığının doruğunda makul sayıda genç prensin varolduğuna ve egolarının metafizik beyhudeliğine yapılan ezici saldırılardan kalan yaralar için tuza ihtiyaç duyduklarına inanabilir.

Tüm bu, katlanmak-için-fazla-korkunç-yara retoriği, engeller karşısında sararıp solma benzetmeleri, tamamen yapay; "hayalet tren"inin boş kalabileceğini hissediyor; tıpkı bir sihirbazın, kimsenin gösterisine gelmemesini insanların korkusuyla açıklaması gibi. Oysa aslında sadece ilgilenmezler; çünkü ezbere çığlıklarını can sıkıntısıyla atan güvencesiz işçilerin yürüttüğü mukavva iskeletleri ve büyücüleri inandırıcı ve ürkütücü bulmazlar.

Hayranlıkla saygı duymamızın beklendiği cesaretleri için partizanlarına asalet unvanları dağıtan, bu güya korkunç derinliklerde ciddi hiçbir şey yoktur; mesele aslında şu: *Aklımıza yatmıyor*, yatmıyor işte. Bu öznemsi felsefeler, en karanlık temelimize indiğimizde dünyanın da en evrensel temeline eri-

şeceğimizi hiçbir şekilde kanıtlamıyor. Hal böyle olunca, bu felsefelerdeki hiçbir şey bizi ikna etmiyor –öte yandan büyüleyiciler, bu kısmını tartışmıyoruz; karşı çıktığı felsefelere *şiddetle* hayranlık duymayan bir filozofun ne değeri olabilir? Ama tekrar edelim, bu teorik konfigürasyonlar artık bizi hiçbir şekilde ikna etmiyor; ve onaylayabileceğimiz bir şeyler keşfetmek için başka yerlere bakacağız.

Tutarlı bir materyalist için insan kendisinde, ister bilinç düzeyinde ister bilinçaltı (*infra-conscientielle*) yaşam düzeyinde, sadece kendi öznelliğini bulur: Aslına bakılırsa materyalist için Evren, *tümüyle gayri-öznel olduğundan tümüyle insandışıdır*; dolayısıyla, ister yeğinsel ister sonsuzküçüksel (*infinitésimale*) şekilde olsun, tüm bu duyusal gıdıklamaları, itkisel istemeleri, ve psişemizin çeşitli modalitelerini taşımak durumunda değildir asla. Doğrusu ancak öznemsi filozofu hoşnut etmek için evrende bunlara yer verilebilirdi; o ki mağarabilimsel araştırmasıyla, sonsuza kadar gömülmüş mahzenlerinin içine giderek düşerek, gerçekliği tüm boyutlarıyla kat edene dek güya kendisinden çıkmaktadır. Kendilerinin en derinliklerine dalmış bu düşünürlere ne kadar hayran olursak olalım, kendilerinden başka bir yere dalmış olduklarına inanmak için bir nedenimiz yok. Bir çekmecenin bilinmeyen ikinci bir tabanı ortaya çıktı diye ondan bize Evreni keşfettirmesini nasıl beklemiyorsak öznel olanın gizli boyutları var diye bizi kendimizden çıkartmasını bekleyemeyiz.[14]

Hayır, kesinlikle bu işleme inanmıyoruz: *her şeyi öznelleştirmek için özneyi eleştirmek*. Mikropsişizmlerin geniş sularında yüzmek için özneyi bir kez daha parçalarına ayırmak. Bu inkâr edilmiş tuhaf hümanizm içinde, insandan özgürleşmek, insanı her yere saçmak anlamına geliyor açıkça; tüm yeğinlik basamaklarına göre, taşlara ve parçacıklara kadar. İnsanı konumundan etmek, her sokak başında, az veya çok seyrelmiş halde, karşımıza çıkartır onu –veya daha ziyade her taşta; her

[14] Öznemsiciliğin derinlik dilini, *Anlamın Mantığı*ndaki gibi, değere bindirilmiş bir yüzeylik adına terk etmesinin pek önemi yoktur. Böylece, bir yaşam alanı öne çıkartılır, ama oradan çıkmak her şekilde yine imkânsızdır; bu sefer batmaktansa kayarız, ama orada hep hareket halinde kalırız –çünkü hep orada kalırız.

köşeyi, her sokağı oluşturan taşta. Fakat biz artık, kendi adımıza, bizi korkutması veya üstün bir genişlemeyle doldurması gereken bu güya yaşamla dolu yerlerde yaşadığımıza inanmıyoruz, ve bu nedenle şöyle düşünüyoruz: *Bugün ihtiyacımız olan özneyi eleştirmekten çok öznel olanı eleştirmektir*. Eylemlerine, söylediklerine, sarf ettiği her nefeste onu ele geçiren hiçliğe karşı öznenin sorumluluğundan daha az şüphe edelim artık; ve daha çok, bu öznenin etrafında bir çöl büyütelim. Böyle bir çölde, bir mevsim yağmurunun yaşamsal damlaları olmayacağı için, şu kavgacı ve amansız cazibeye sahip istençler asla varolamaz; bu ölü çölde, bilinçleri, canlıları ve eriyen şekerleri hareketlendiren şu leziz yaratıcı süreler bir kalemde yok olacaktır; ya da şu yeğinliklerden yani varoluşumuz bir kez sonlanınca hala biraz daha -belli belirsiz, ama birazcık- *evimizde* (kadim, düğümsel, kavgacı, birbirinden ayrılan ve zengin ahenksiz yaratımlarından binbir perspektif yaratan yaşamlar arasında) kalacağımızı vaat eden yeğinliklerden eser kalmayacaktır.

Ve buna karşılık, materyalist bir öznenin mümkün olduğu kanaatindeyiz –ama bir "madde=X" ile kuşatılmış olarak sadece mümkündür; bizim öznelliğimizle ortak hiçbir terimi olmayan bir maddeyle yani. Fakat bu maddenin gizemli hiçbir tarafı olmayacaktır yine de, sadece giderek daha da karmaşıklaşan bilimsel paradigmaların oluşturduğu bir hipotezler ağına konu olacaktır: olasılık dalgaları, kütle çekim alanları, genişleyen bir Evren; hepsi de gereken kesinlikle, ve eğer lüzum varsa x değişkenlerinin kullanımıyla, matematiksel olarak betimlenebilecektir. Öyle bir madde ki *bir de ayrıca* hakkında "öyle olmak nasıl bir şeydir" diye sormak yararsızdır; yani kişinin kendi hislerini sonsuz küçük sınırlarına yansıtarak böyle gerçekliklerle bir tür empati kurmayı denemesi boşa bir çabadır. Eklem yerlerimi bükerek –ve *çok az* bükmeye dikkat ederek– verili bir kütlenin göreceli bir uzay-zamanı nasıl büktüğünü daha iyi kavrayamam. Bu hedefe varmak için, olanaklarım ölçüsünde, fizik ve matematik yaparsam başarılı olma ihtimalim çok daha yüksektir; yapmam gereken, onların öldürücü bir gerçekliği betimleyen –ve bu nedenle sahiden korkutucu olan– yazılarına dalmaktır.

Materyalist özne, hak ettiği sağlamlıkla birgün vuku bulursa, ilelebet Cehennemde, çevresinde farklı tipte ölüler varken yaşayacak: onun eşiti ölüler, yani sevdiği veya tanımadığı insanlar (bilinçli düşüncesiyle, ya da sadece hayatta kalmış olmasıyla yaslarını tuttuğu insanlar); hayvanların ve bitkilerin yok oluş döngüleri (bitimsiz bir yitip gitme halindeki canlılar); ve ayrıca hiç ölme fırsatı olmamış şu ölü şeyler (hiç yaşamamış ve hayatını asla kaybedememiş inorganik madde), ve son olarak bizzat kendisinin ölümü (yakın geleceği). İşte ölümün bu farklı çekimleri (*déclinaison*) arasındayken kendini sahiden dünyada hissedecektir. Ve bu onun "Yeryüzünün *orfik* açıklaması" olacaktır (Mallarmé). Cansızların farklı âlemleri arasında gezdirdiği bakışına kendisini açan Kitap.

***

Materyalist, sürekli aynı öznemsici argümanla (öznellik dışında kavranabilir hiçbir şey olmadığı için her şeyde öznellik olduğu argümanı) tekrar tekrar oynamayı bırakalım, der; böylece, dünyayı bu modellerdeki halinden çok daha zengin kılmak ister. Çünkü bu modeller temelde monisttirler, kendilerini pluralist görmek istediklerinde bile: Her şey tekbiçimli şekilde duyumdur, alışkanlıktır, sonsuzküçük bendir, yaşamdır, istençtir, yaratıcı süredir, vb. –ve şeyler birbirlerinden sadece derece farkıyla veya yeğinsel farkla ayrılır. Sanki aralarında hiçbir ortaklık olmayan iki şeyin farkı düşünülemezmiş gibi bir fark anlayışı. Ben, tersine, *tüm derece farklarını veya yeğinsel farkları* kıran, *doğa farklarını* düşünülür kılan saf bir heterojenlikte anlaşabileceğimiz kanısındayım. Üstelik sahici farklar sadece bunlardır; el altından (derece farkındaki) başkalıkları bir özdeşliğe (doğa özdeşliğine) indirgemezler. İhtiyacımız olan bir monizm değil –veya bir mono-plüralizm, yani bir fark monizmi olarak plüralizm de olmak isteyen bir monizm (*sihirli formül*: monizm=plüralizm); ama en nihayetinde, her şeyi (açık da olsa) aynı Bütünde, bir yeğinlikte soğuran bir monizm (*trajik formül*: "plüralizm=monizm"). İhtiyacımız olan, tersine, *her yerde düalizmler* keşfetmek: saf doğa farkları, farklılaştırdıkları arasında hiçbir süreklilik olmayan farklar; gerçeğin birçok rejimi arasındaki farklar –madde, yaşam, zihin, toplum, vb. Bunların çeşitli koordinasyon imkânla-

rı, birbirlerine yakınlaştıklarını söylememize izin vermez – belki sadece kör olguların bir aradalığı tarzında. Sonuç olarak, *mono-plüralizm değil, bir poli-düalizm* öneriyoruz.[15] Varolanların bir rejimini diğerine indirgemeyi (yaşamı maddeye, zihni yaşama, vb. indirgemeyi) imkânsızlaştıran kırıklar gerek bize; dünyamızdaki varlıkları tek bir doğada (böyle densin veya denmesin, ismin yadsınmasının pek önemi yok) toplama girişimlerini gayrimeşru kılacak kırıklar. *Yeğinin aleyhine dönen heterojen, derece farkının aleyhine dönen doğa farkı; Hiperkaosun ebediyen olanaklı poli-düalizmine karşı Kaosmosun sahte-zorunlu mono-plüralizmi.*[16]

Ama, birazdan göreceğimiz gibi, bu, figürsel türetimle ortaya konamaz. Bu nedenle başka bir yaklaşım gerekiyor, buna sonra döneceğiz.

[15] Deleuze-Guattari'nin mono-plüralizm üzerine tam alıntısı bizi ayıran mesafeyi aydınlatır: "Hep birlikte aradığımız sihirli formüle varıyoruz: Plüralizm=monizm, "düşman" olan tüm düalizmlerden geçerek, fakat tam anlamıyla zorunlu bir düşman, hep hareket ettirdiğimiz mobilya."*Mille Plateaux*, éd. de Minuit, Paris, 1980, s. 31. Bizim inancımız o ki bir filozofun işi, saf ve dolayısıyla hakiki (=heterojen) bir plüralizmi bir monizm içinde soğurmak değil, yeğinsel fark olsa bile; ve ayrıca şuna da inanıyoruz: Deleuze'ün adını geçirdiği düşman düalizmin her zaman kendine yer bulmak gibi bir mahareti vardır, çünkü hangi biçimiyle olursa olsun bir monizm düalizmi yok edecek güce sahip değildir ve durmadan "mobilyayı tekrar bulur", yeni bir yerde ve yeni bir biçim altında. Bu düalizm yok edilemezdir, çünkü hakikatin bir parçasıdır, ve hakkıyla anlaşılmış bir materyalizmin değerli bir müttefikinden başka bir şey değildir. Sonuç olarak, spekülatif bir materyalist (yani artık metafizikçi olmayan bir materyalist) beden ve ruh düalizminin kararlı bir partizanıdır; bu düalizmi, olanın hiperkaotik absürtlüğünün bir kalıntısı olarak kabul eder. Metafiziğin düalizmleri, kimileri için, yeğinsel sürekliliğin anlamdan yoksun kırıklarına dönüşür; bu yeğinsel süreklilik, temelde, yeter neden ilkesine tabi olmaya devam eder (neden ve etki arasında, ilke ve uygulandığı şey arasında ortak bir doğa zorunluluğu).

[16] Deleuze'de, kaos elbette "sonsuz çeşitlenebilirlikler"den oluşur, ve bunlar da "doğasız ve düşüncesiz"dir. Ama yine de bir yaşam çizgisine göre açılır ve sonunda "birleşik" kaosta zirveye ulaşırlar: kaosmos; burada kaotik çeşitlenebilirlik bir "kaoid çeşitlilik"e dönüşür. Hiperkaos rejimi altında, diğer taraftan, hiçbir şey, hareketsiz doğalardan doğmayı, sonra birbirini takip eden yıkıcı baskınlar/istilalar yoluyla giderek daha dizginsiz bir oluşa doğru geçmeyi yasaklamaz. Bunlar olanaklı dünyalardır –doğalanan doğalar (Kaos(mos), hareketsiz, azalmış doğalar); ama doğalayan doğa değil (sadece Hiperkaos budur). Kaos(mos) üzerine bakınız: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, s. 189-192.

***

"Öznemsicilik" terimine geri gelelim. Bu adlandırmanın eleştirel avantajı, radikal şekilde karşıt olduklarını iddia eden akımları *aynı hareketin* içinde konumlayabilmesidir; bunları ortak bir karar etrafında toplar; Hegel, Nietzsche ve Deleuze dâhil hepsini Berkeley'in dümen suyuna yerleştirir. Çünkü Berkeley, korelasyonel döngü argümanının mucidi olsa da, korelasyoncu değil, öznemsiciydi: Bu filozof için, sadece öznel olan, zihinler ve fikirleri vardır –insan zihinleri ve tanrısal zihin.[17] Öznel olanı hipostaz haline getirmenin (sınırlı anlamıyla özneyi, yani bilinci, aklı veya özgürlüğü değil; tüm modaliteleriyle özneyi, yani istenci, duyumsamayı, bilinçöncesi yaşamı, vd.) her şekline karşı materyalist bir mücadeleyi tekrar başlattığımızda, aralarında radikal, güya kapanmaz *kopuşlar* olduğunu söyleyen konumlar arasında sadece çekim (*déclinaison*) farkları görürüz. Bizim baktığımız yerden tüm öznemsicilikler, Berkeleyci kararın (bazen devasa genişlikte de olsa) salınımları olarak görünürler; onun müthiş etkili antimateryalist jestini yaşatmanın yeniden icat edilmiş biçimlerini üretirler her defasında. Berkeley, Hegel, Nietzsche, Bergson ve Deleuze, mümkün olan çeşitli stratejilerle, *aynı kökensel düşmanı hedef alan bir savaş* yürüttüler: öznesiz bir madde olanağını ciddiye almayı imkânsız gören, baştan reddeden bir savaş. Bu bakış açısından, bu düşünürler arasında özsel *tek bir* fark yoktur. Hepsi, kendi dehalarının farklı yörüngelerine göre aynı öznemsi kıtayı dolaşmakla yetinirler.

Öznenin (yapıcı veya yıkıcı) hakiki bir eleştirisinin olması

[17] Şu halde, Berkeley korelasyonculuğu "kurmadı", fakat, dediğimiz gibi "Korelasyon Çağı"nı başlattı; ve "korelasyonel döngü" argümanına öznemsici bir biçim vererek bunu yaptı. Korelasyonel döngünün tam anlamıyla korelasyoncu -ve skeptik- biçimini başlatan bana göre Hume'dur; döngüden çıkarsadığı, tüm gerçekliğin zihin olduğu değil, şudur: İzlenimler ve fikirler alanından kendimizi çıkaramayız; o halde, kendinde şey bizim için indirgenemez şekilde bilinmezdir.
Materyalizmin düşünülebilirliğine karşı Berkeley'in belirleyici metinleri üzerine: *Principes de la connaissance humaine*, çev. Marilène Philips, Œuvres, vol. I, Geneviève Brykman (dir.), PUF, 1985., §§ 3 - 10, s.320-324. Bu tezlerin korelasyoncu dönüşümü için bakınız: David Hume, *Enquête sur l"entendement humain*, éd. bilingue, çev. Michel Malherbe, Vrin, Paris, 2008, s. 385-386.

gerekiyorduysa eğer; her şeyden önce, dediğimiz gibi, öznel olanın ve hipostazının bir eleştirisi olmalıydı bu. Böyle bir eleştiri *sadece* materyalist olabilir öyleyse; çünkü yalnızca materyalist, saf gayri-özneli mutlaklaştırır: hangi dereceden olursa olsun, ne bilinci, ne algısı, ne istenci, ne yaşamı, ne yaratıcı sezgisi olmayan X. Bu "saf ölümden" gerçek (bir kumaş hakkında "saf ipekten" denmesindeki gibi), inorganik maddenin, yani her özneden ve her yaşamdan önce ve onlardan bağımsız olanın durumunu temsil eden şeydir. Bizim –néo-materyalist– projemiz o halde şöyle formüle edilebilir: Korelasyonculuktan olduğu kadar öznemsicilikten, ayrıca tarihsel ve tahayyül edilebilir varyantlarından nasıl kaçılabilir? Skeptisizmi, eleştiriciliği (*criticisme*), transandantal veya varoluşsal fenomenolojiyi, postmodernizmi (bir sürü korelasyonculuklar); ve elbette idealizmi, spiritüalizmleri, dirimselcilikleri, ve perspektifçilikleri (bir sürü öznemsicilikler), nasıl hep beraber reddetmeli? Korelasyon Çağının sonrasına nasıl geçmeli?

***

Modern ve çağdaş anti-materyalizmlerin bu iki taraflı reddini mümkün kılan stratejiyi hatırlatmadan önce, kullandığım sözcüklerle ilgili son bir şeye dikkat çekmek istiyorum. Bu seferki materyalizm ve realizm arasındaki farkla ilgili. Mutlak bir gerçekliğe (*réalité*) eriştiğini iddia eden her konuma "realizm/gerçekçilik" diyorum –öyleyse (geniş anlamıyla) spekülatif her konuma. Bu anlamda, her materyalizm, realizm suçlamasını kabul etmelidir, çünkü aslında bir realizmdir. Ama tersinden, her realizmin zorunlu olarak materyalizm olmadığı görülebilir; çünkü anti-korelasyoncu realizm, materyalist olabileceği gibi öznemsici de olabilir. İkincisi durumunda, realizm, tamamen Korelasyonun bir parçasıdır öyleyse–korelasyon*cu* olmasa da korelasyon*el*dir. Ve gerçekten de, Korelasyon Çağını kuran kişi, yani Berkeley, hakiki bir realistti: Mutlak bileşenleri (sadece bizim için değil, kendinde bileşenleri), zihinlerden ve idelerden/fikirlerden oluşan bir dünyayı savunur. Şu halde, "spekülatif realizm", kimliği gereği *korelasyoncu* etki alanından çıkan bir hareketi betimlese de *korelasyonel* etki alanının dışına çıkan bir hareketi betimlemez. Çünkü kendisini bir "materyalizm"den çok bir "realizm"

olarak betimlediği için, korelasyonel etki alanında eski veya yenilenmiş herhangi bir öznemsicilikle ilkece bağdaşabilir görünür.[18] "Spekülatif realizm" terimi, öyleyse, bizim yapmaya çalıştığımız şeyi, *tamı tamına* betimlemiyor: blok olarak Korelasyondan çıkmak. Bu çıkışı bize sağlayabilecek olan sadece bir *spekülatif materyalizmdir*; düşüncenin okunu, ölü olan her şeyin tam kalbine doğrultarak.

***

Şimdi ispatımıza geri dönelim. Korelasyonculuk, birinci argümanı sayesinde ("korelasyonel döngü") tüm materyalist realizmleri yok etmeyi başardı dedim. Ama, aynı argümanla öznemsi realizme karşı savaşmakta yetersiz kalır; çünkü, öznemsicilik de çelişki olmaksızın öznellikten çıkamayacağımızı savunur. Ama buradan ters bir sonuç çıkararak, "düşünce mutlakı düşünemez" demek yerine "düşünce, düşünceyi mutlak *olarak* düşünür," der.[19] Mutlaklığın materyalist-olmayan

[18] Bu bakış açısından, Graham Harman'ı paradoksal bir öznemsici olarak görüyorum; insanların şeylerle girdiği ilişkide, şeylerin insanlardan kısmen *geri-çekilerek* belirmesini bizzat şeylerin kendi *aralarındaki* bir ilişki olarak hipostazlaştırır. Tüm insanlığı ve tüm organik yaşamı aşan bir öznellik, başka bir öznellikle zayıflamış ve karikatürleşmiş bir ilişki olarak her yerde hazır ve nazır hale gelir. Bununla birlikte, bu dostane ayrılık, yeni çağın en büyük filozoflarından biri olarak gördüğüm Harman'a olan hayranlığımda bir şey değiştirmiyor: ardındaki zekâ ve orijinalliğiyle parlayan metafiziği, benim takip edebildiğim kadarıyla, Tristan Garcia'nınkiyle birlikte nesne üzerine hala kurulmakta olan en büyük teorilerden biri.

[19] "Düşünce"yi iki ayrı anlamda fakat birbirini tamamlayacak şekilde anlıyoruz ve hangisinin söz konusu olduğu normalde bağlama göre anlaşılabilecektir. Düşünce, ilk olarak, dar kullanımında, mutlakla ilişki kuran spekülatif yetidir, böyle bir düşünce yoluyla özne kendinden çıkar veya kendinden çıkmakta başarısız olur. Öyleyse, teorik başarısıyla veya başarısızlığıyla tüm öznellikten çıkılıp çıkılmadığını onaylayan öznellik bölümüdür. Geniş anlamıyla düşünce (Kartezyen anlamına daha yakın haliyle), ikinci olarak, bu öznelliğin bütünüdür; akıbeti, dar anlamdaki düşüncenin ispat edici gücüne bağlıdır. Kuşkusuz bizi bu iki anlamlılık nedeniyle kınayabilirler, ama felsefi lügatin sistematik tekanlamlılığının onun açıklığı için vazgeçilmez bir koşul olduğunu düşünmüyoruz. Kullanılan kelimelerin bağlama göre belirlenmesi daha aydınlatıcıdır: "düşünceyi mutlak olarak düşünmek" besbelli ki (geniş anlamında öznellik olarak) düşünceyi mutlak olarak düşünmektir (dar anlamında, ispat edici yeti.). Anlamın tekanlamlılığı görevi bazen metnin hareketine aittir, bir kavramlar sözlüğüne değil. Daha önce belirttiğim gibi, "spekülatif" terimi için de benzer şekilde davranıyorum.

bu ikinci biçimi karşısında korelasyonel döngü argümanı hiçbir şey yapamaz; sonuç olarak, korelasyonculuk yine belirleyici başka bir argümanı devreye sokar: Benim *korelasyonel olguluk* (facticité) [korelasyonun olgu-olması] adını verdiğim argüman.

Bu ikinci argümanı anlamak için, öznemsiciliğin anlamını, mümkün en sağlam şekilde modellenmiş bir versiyonunu önererek, tekrar formüle edelim. Mutlakın bu yeni savunusunda şöyle akıl yürütülür: Düşünceden bağımsız bir kendinde fikri tutarsız olduğuna göre, *bizim için düşünülemez* olan bu kendindenin, *kendinde olanaksız* olduğunu vazetmek makuldür. Sadece düşünceye verilmiş olanı bilebiliyor olmamız, öznel sınırlarımızda kapanmış şekilde mutlaktan ayrı olduğumuz anlamına gelmez. Bunun anlamı şudur: Öznel bir edime bağlılaşık (*correlé*) olmayan hiçbir şey, *mutlak bir anlamda*, mevcut olamaz. Korelasyonculuğun sıkı bir zorunluluk olarak ispat ettiği şey, yani öznelliğin dışını asla düşünemeyeceğimiz, burada ontolojik bir zorunluluk düşüncesine dönüştürülür: Biz öznelliği, kimsenin ondan kaçamayacağı, zorunlu, dolayısıyla ebedi bir ilke olarak deneyimleriz her zaman. Sonuç olarak, varlığın ve düşüncenin korelasyonunu mutlaklaştıran herhangi bir metafiziği öznemsicilik olarak tanımlayacağız –böyle bir ilişkinin öznel ve nesnel kutuplarına nasıl bir anlam yüklerse yüklesin. Hegelci idealizm, Öznenin Mutlak gibi düşünüldüğü böyle bir metafiziğin kuşkusuz paradigmasıdır –ama dirimselcilik de ilkece aynı mantığa boyun eğebilir, eğer onu benzer şekilde modellersek: Düşüncenin, istencin dışına çıktığı iddialarının hepsinde istenç kendi istemesini deneyimler; yani bu durumda, bu çeşit bir kaçışa erişme isteğini, vd.

Öyleyse görüyoruz ki, korelasyonculuk, sadece materyalist mutlaka değil, öznelci mutlaka da karşı durabilmek için, bu sefer bağlılaşığın (*corrélat*) kendisini de mutlaksızlaştırabilecek; olanların daimi yapısı olarak vazedilen bağlılaşığın zorunlu-hale-gelişini yasaklayabilecek, ikinci bir argümanı devreye sokmalıdır. Bu ikinci argüman, "korelasyonun olguluğu" (*facticité corrélationnelle*) [korelasyonun olgu-olması] argümanıdır.

Korelasyonculuk, düşünceyi mutlaksızlaştırmayı savunduğu için, korelasyonun *mutlaken zorunlu olmadığını* da savunabilmelidir; ve elbette, korelasyonun mutlaken zorunlu olmamasına düşünce yoluyla erişilebileceğini gösterebilmelidir: Yani bir inanç edimine dayanmadan, bir argümanla, korelasyonun mutlaken zorunlu olmadığını düşünülebilir kılmalıdır. Korelasyonun bu *düşünülebilir* zorunsuzluğu benim tam olarak "korelasyonun olgu-olması/olguluğu" dediğim şeydir. Korelasyonun olgu-olması tezi şöyle formüle olur öyleyse: Düşünce, kendisinin –sadece kişisel bilinç olarak değil, bireyüstü yapı olarak– zorunsuzluğunu düşünebilir. Yalnızca bu şartla korelasyonculuk, korelasyonun *bilinemez bir hepten-başkasının* olanaklı olduğunu düşünebilecektir. Bu tez nasıl gerekçelendirilebilir?

Tek bir şekilde: bizzat korelasyonun *neden yokluğunun* altını çizerek –bu korelasyonu ne şekilde anlarsak anlayalım. (Benim nedensizlik (*irraison*) adını vereceğim) bu neden yokluğu hangi düşünce edimine gönderir? Empirik cinsten olmayan, ama daha temel bir düzeni konu alan bir gözleme; örneğin transandantalin *a priori* formlarını karakterize eden şu olguluk düzenini aklımızdan geçiriyoruz bu gözlemi yaparken: Bir fenomenin basit olumsallığından başka bir boyuttadır (modal kategorilerin olgu-olması, bu kategorilerinkinden, özellikle modaliteninkinden, önce gelen bir modal boyuta aittir). Korelasyonun bir *Faktum*una erişilir burada; empirik bir olgununkinden daha radikal bir Faktum: Verilişin bizzat kendisini koşullar, çünkü şeylerle olan bağlantımızın, temsillerle olan ilişkimizin, dünya-da-olmamızın, toplumsal ve kültürel yaşamın bir bağlamının tarihsel-dilsel koşullarının, vs. bütününe dâhil olur. Korelasyon aşılamaz olsa da zorunlu bir temel şeklinde vermez kendini: Korelasyondan başka-olmayı düşünemiyor olsak da, onun radikal başkasına erişmek üzere ondan çıkamayacak olsak da ondaki hiçbir şey zorunlu olduğunu göstermez. Dilin, bilincin, dünya-da-olmanın *mevcut olması*; tüm bu durumlarda kökensel bir "mevcutluk" (*il y a*) söz konusudur: düşüncenin, ötesine uzanamayacağı bir ilk olgu.

Üç mefhum arasında bir ayrım yapmalıyız burada: *olumsal, olgu, arkhe-olgu.* Olmayabileceğini ya da olmamış olabile-

ceğini; veya, başka olabileceğini ya da başka olmuş olabileceğini *bildiğim* tüm entitelere [kendiliklere/zatiyetlere], şeylere veya olaylara "olumsal" diyeceğiz. Filan vazonun varolmamış olabileceğini, veya başka şekilde varolmuş olabileceğini bilirim –filan vazonun falan düşüşünün meydana gelmiş olabileceğini veya gelmemiş olabileceğini bilirim.

Buna karşılık, başka olmasını tasavvur edebileceğimiz, ama fiilen başka olup olamayacağını *bilmediğimiz* her türlü entiteye dar anlamıyla "olgu" adını vereceğim. Evrenimizin fizik yasaları[20] için söz konusu olan budur: Gerçekten de çelişki olmaksızın, ve geçmiş deneyimin geçersiz kılamayacağı şekilde, bu yasaların gelecekte değiştiklerini tasavvur edebilirim (Hume nedenselliği (*causalité*) eleştirirken buradan yola çıkar); ve dolayısıyla, zorunlu olduklarını ispat edemem. Öte yandan, bu yasaların fiilen olumsal olup olmadıklarını; veya tersine, hiçbir şekilde ispat edilemese de, fiilen zorunlu olup olmadıklarını da bilmem. Bu anlamda, bu yasaların "olguluk"a (*facticité*) ait olduklarını [olgu-olduklarını], ama bir vazo veya düşüşü gibi "olumsal" olmadıklarını söyleyeceğiz.

Son olarak, başka-olmasını veya olma-ma-sını hiçbir şekilde tasavvur edemeyeceğim, ama yine de zorunluluğunu ispat edemeyeceğim –bu nedenle, bunun hala, genişletilmiş ve radikalleştirilmiş bir anlamda, olgu olduğunu söylemek gerekir– tüm olgulara "arkhe-olgu" diyeceğiz. Ve işte tam olarak böyle tanımladığımız bu arkhe-olgu mefhumu üzerinde öznemsici mutlakçılık ve korelasyonculuk birbirinden ayrılır.

Çünkü, öznemsici ne söyler? Korelasyondan başkayı düşünemeyeceğimi söyler. Verili dünyanın başka olmasını, yasaların çökmesini gayet düşünebilirim –başka yasalara sahip bir dünyayı gerçekten de düşünebilirim, hatta hayal edebilirim. Ama bizzat korelasyonun ve onun muhtemel değişmezlerinin ortadan kalkmasını düşünemem; çünkü ortadan kalkmalarını düşünmek, onları hâlihazırdaki düşüncemin bir

[20] Sözünü ettiklerim *fizik* yasalarıdır; doğal süreçlerin düzenliliklerini fiilen yöneten yasalar: burada andıklarım, bu yasalar hakkında beyan edilen ve her zaman gözden geçirilebilir *teoriler* değildir.

kez daha bağlılaşığı olarak düşünmektir, dolayısıyla formülsel bir çelişkiye düşmektir. Ve, korelasyondan başkası düşünülebilir değilse eğer, öznemsici için sebep, bunun (korelasyondan başkanın) olanaksız olmasıdır: Bağlılaşık-olmayan, öznemsiciye göre, kare-daire kadar absürttür; ve dolayısıyla, kare-daire kadar varolmayan bir şeydir. Korelasyon öyleyse, öznemsiciye göre, olumsal bir gerçeklik değildir: Mutlak bir zorunluluktur. Buna karşılık, korelasyoncunun tezi şöyledir: Elbette, diye kabul eder, korelasyondan başkayı düşünemem, yani korelasyon fizik yasaları tarzında bir olgu değildir; ama diye ekler, korelasyonun zorunlu sayılan varlığını akılda yine de temellendiremem. Korelasyonu ve onda kapatılmış olmamı sadece düşünce faaliyetim yoluyla *gözlemleyebilirim*. Ama bir gözlem her zaman, kendisini en nihayetinde saf *factum* olarak veren bir şeye ilişkindir. Korelasyondan başkayı düşünemiyor olmam, bu, aslına bakılırsa, düşüncemin olgusal sınırını tarif eder; fakat, korelasyonel-olmayanı öznel olarak düşünemiyorum diye, korelasyonel-olmayan filan gerçekliğin mutlaken olanaksız olduğunu ispatlayamam. Şu halde, bizim için düşünülemez olanın kendinde olanaksız olduğu, bir döngüsel mantık safsatasına düşmeden ispatlanamaz; yani ispatlanması gerekeni başta varsaymadan: Tüm düşünülemezlik deneyimlerinin, bir mutlak olanaksızlığa karşılık geldiği varsayılır –sadece bizim için bir hakikate değil, kendinde bir hakikate.

Öyleyse korelasyon da belli bir tip olgudur: başkası düşünülebilir olmayan; fakat, başkası mutlaken olanaksızdır da denemeyecek bir olgu. *Korelasyon, bu anlamda, bir arkhe-olgudur*.

Benim "olgulu olma ilkesi"/"olgulu-luk ilkesi" (*principe de factualité*) dediğim, o halde, artık öznemsiciler gibi korelasyonu –korelasyonculuğun ilk kararını– mutlaklaştırmaya değil, fakat korelasyonun olguluğunu/olgu-olmasını (*facticité*) –korelasyonculuğun ikinci kararını– mutlaklaştırmaya dayanır. Yapmamız gereken, bu mutlaksızlaştıran düşüncenin gizli kalmış bir mutlakı içinde barındırdığını göstermektir: olguluk, ve elbette arkhe-olguluk. Korelasyonun olgu-olması kararı, korelasyonculuğun örtük bir mutlakı kabul ettiğine neden delalet etsin? Çünkü korelasyoncu, olma-ma olanağımızı

düşünebildiğimizi kabul etmek zorundadır; ancak bu şekilde, bu olanağın düşünülemez olduğunu ilan eden öznemsici mutlakı savuşturabilir. Ve bu olanak, yani varolmayı bırakma olanağımız, tanım gereği düşüncemizden bağımsız olarak düşünülür; çünkü olma-mamız, edimsel bir durum olarak düşünülür.

(Hem birey olarak hem korelasyonel yapı olarak) olmama olanağımızı, dolayısıyla olgu-olmamızı; artık olmamamızın *mutlaken* olanaklı olduğunu düşünebilmek şartıyla düşünebiliriz: yani düşüncemizden bağımsız bir olanaklılık olarak, çünkü tam da düşüncemizin yok olmasını konu alan bir olanaklılıktır bu. *Şu halde, bizzat korelasyoncunun itiraf ettiği, fiilen düşünülebilir bir mutlak vardır*; ve korelasyoncu artık böyle bir mutlakı mutlaksızlaştıramaz, çünkü bu mutlakı varsaymaktadır: korelasyon dahil her şeyin olma-masının mümkün olduğu bir mutlakı –bizim "hiper-kaotik bir Zamanın belirtisi olarak betimlediğimiz bir mutlakı. Aslına bakılırsa, korelasyonun ortadan kalkması olayının düşünülebilir olması için, tanımı gereği korelasyona gerek olmadan fiili olabilecek bir olayın düşünülebilir olması gerekir. Böylece, olumsallık, olguluk ve arkhe-olguluk bizim için özdeş hale gelir: Biliriz ki olan olmayabilir; ve, olmayan olabilir. Şeyler, kişiler, olaylar, fizik yasaları, bizzat korelasyon: olmak (varlık), belirlenmiş olmaktır –filan veya falan olmak–; ve dolayısıyla, hiçbir neden olmaksızın, tamamen olumsal şekilde, varlık tarzı ne olursa olsun tüm entiteleri yok etmeye muktedir bir Zamanın bağrında, değişebilmektir. Düşüncenin bir sınırıymış gibi gördüğümüz şey –olguluk–, olanların mutlak ve düşünülebilir bir özelliğidir (*propriété*).

Olgulu-luk (*factualité*) dediğimiz, olgu-olmanın/olguluğun (*facticité*) kendisinin olgusal (*factuel*) olmaması özelliğidir; şunu belirtir: olgu-olma, ve *sadece o,* olgu-değildir, yani mutlaken zorunludur. Şu halde "olgulu-luk ilkesi" dediğimiz, sadece olgu-olmanın olgusal olmadığını belirten spekülatif beyandır –veya, eş anlamlısı, sadece olumsallığın zorunlu olduğunu belirten spekülatif beyan. "Olgulu" (*factual*) adını verdiğim spekülasyon fikrini yöneten ilke işte budur: Sadece olumsallık zorunludur.

İzini sürdüğüm fikir öyleyse şu: Her şeyin olgu-olmasının zorunluluğundan herhangi-türden-olmayan koşullar türetmenin mümkün olduğunu savunmak –dolayısıyla olanların, biz onları düşünmek için varolalım veya olmayalım, mutlak özelliklerini türetmek. Bunun için, şunu öne sürüyoruz: Olumsal olmak için, bir entite/kendilik (şey, olay, yasa, yapı) sadece herhangi bir şey olamaz. Örneğin, eğer bir kendiliğin tutarsızlığını (*inconsistance*) onun evrensel olarak çelişik olma kapasitesi olarak tanımlarsak, inancım o ki böyle çelişik bir entitenin mutlaken olanaksız olduğunu, çünkü olmadığını hep zaten olacağını, ve varolmazken bile varolacağını ispatlayabiliriz. Tutarsızlık olanaksızdır; absürt olduğu için değil, taşıyıcısının mutlaken zorunlu olmasına izin vereceği için: değişmekten acizdir, çünkü haline geleceği (*devenir*) şeyi zaten olmuş olacaktır; bitip tükenmekten acizdir, çünkü onun için, olmamak olmaktır.[21] Şu halde, tutarsız (yani evrensel olarak çelişkili) bir entite olanağını reddetmek gerekir –bu mantıksız olacağı için değil (döngüsel mantık safsatası olacağı için değil), mutlaken zorunlu olacağı için –ki böyle bir zorunluluk, herhangi bir gerçekliğe, Tanrı bile olsa, mutlaken yasaklanan tek özelliktir. Sonuç olarak iki tezi birden savunmaya çalışıyorum: Belirlenmiş her gerçeklik başka olabilir (yani olumsaldır); ama olumsallık, benim *Figürler* dediğim, herhangi-türden-olmayan ve zorunlu özelliklere sahip olmayı gerektirir. Benim çalışmam öyleyse, temel olarak, şuna dayanıyor: Olgulu-luk ilkesinden bazı Figürler türetmek; yani, her entitenin maksimum değişkenliğini temin edecek mutlak değişmezleri türetmek.

***

Kendimizi sonuçlarımıza kısmen itiraz edecek perspektiflere yansıtarak önceki tartışmamızın önemli noktalarını özetleyelim.

Korelasyon hükümdarlığı, simetrik olmayan antagonistik bir yapının hâkimiyeti altındadır: Korelasyonculuklar, korelasyonun olguluğu argümanı sayesinde, öznemsiciliklere

[21] Bu türetimin tam ispatı *Sonluluğun Sonrası*nın 3. Bölümünde formüle ediliyor. İş Kültür Yayınları, 2020. (İlk Fransızca basım: 2006)

hükmeder. Eğer bu iki korelasyonel makamı kendi aralarında bırakırsak, birinciler ikincilere galip gelir. Öte yandan, öznemsiciliklerin bağrında özgül bir anlaşmazlığın olduğunu gösterdik; öznemsiciliğin içinde de bir bölünme vardı: alt-bilinçsel (*infra-conscientiels*) öznemsicilikler (Diderot, Nietzsche, Bergson, Deleuze), bilinçsel (*conscientiel*) öznemsiciliklere nesnel bilginin öznesinin yapısı konusunda itiraz ediyordu – algılayan özneler (Berkeley) veya rasyonel özneler (Hegel). Biz, özellikle alt-bilinçsel öznemsiciliğe karşı bir taarruz başlattık; çünkü, korelasyonel bir dönemde, materyalizmin anti-idealist ethosunu kendine mal ediyordu: Materyalizm, kendi açısından "imkansız" hale geldiği için, Korelasyonun –hem transandantal hem metafizik– rasyonalist tarafına karşı mücadeleye uygun bir "ayrıcalıklı muhalif" olma yerini dolduruyordu. Bizim çabamız ise, tersine, sadece materyalizmin, her türlü idealizm biçimine (Kant veya Hegel) ve ayrıca her türlü dirimselcilik ve spiritüalizm biçimine (Diderot'dan Ruyer'e, Bergson'dan geçerek) karşı çarpışabileceğini göstermekti.

Fakat öznemsiciliğe karşı açtığımız bu cepheyi şimdi tekrar değerlendirmemiz gerek. Çünkü materyalizmi Korelasyondan elde etmiş olmamız, onun değişen statüsünü hatırlatır bize: *Bu materyalizm artık metafizik değil, spekülatiftir* (dar anlamda). Bu da şu anlama geliyor ki bu materyalizmin, materyalizm olmayan şeye karşı koyma şekli temelden değişecek.

İlk olarak, *Sonluluğun Sonrası*nda güttüğümüz amacı hatırlatalım, ve böylece bir sonraki bölümde eğileceğimiz konuya daha fazla yakınlaşacağız. Benim meselem şunu ortaya koymaktı ve hala da öyle: (Jean-Claude Milner'den sonra Galilecilik adını verdiğimiz) doğa bilimlerinin bir anlamının olmasının koşulu, bizim varoluşumuza kayıtsız ve baştan sona matematikleştirilebilecek bir doğanın düşünülebilirliğini temellendirebilecek bir materyalizmde bulunur sadece. Metafiziğin vadesi çaresizce dolduğu için; bu materyalizm, yeter neden ilkesini işe karıştırmadan, Galileciliğe ontolojik bir zemin sunmalıdır: Belirlenmiş bir gerçekliğin (şu veya bu doğanın) zorunluluğunu değil, gerçek olanaklıların zorunluluğunu temellendirerek. Gerçek olanaklıların yapısal değişmezi

(*invariance structurelle*) şöyledir: Hiperkaosun edimselleştirdiği dünya hangisi olursa olsun, bu dünyanın kendine özgü belirlenimlerinin, uygun bir matematiksel ifadeleştirme kümesiyle, asılları gibi betimlenebilir olması gerekir. Olgulu-luk ilkesinden türetmemiz gereken şey, mevcut edimsel dünyamızın matematikleştirilebilir olduğu değil, olanaklı herhangi bir dünyanın ve böyle bir dünyanın herhangi bir kısmının matematikleştirilebileceğidir. Buna karşılık, edimsel bir dünyayı inceleyen –bu durumda bizimkini inceleyen– bilimsel *teoriler* hakkında diyecek hiçbir şeyimiz yok. Bir metafizikten tam da burada en açık şekilde ayrılıyoruz; çünkü metafizik mevcut olanı incelediği için, mecburen teorilerle, ayrıca çağının bilimlerinin teori yüklü olgularıyla kesişir.[22] Ayrıca bu teoriler ve kurucu olguları, bizzat bilimin evrimi nedeniyle sürekli evrimleştiği için, varoluşlarını bilimin bu karmaşık yapılarına (isteyerek veya değil) bağlamış metafizik inşalar daima çatırdayacaktır; ve söz konusu bilimsel yapıların kendi inşalarındaki rolünün merkezi veya çevresel olmasının önemi yoktur (çünkü sağlamca sistematik herhangi bir metafizik, inşasının çevresel de olsa bazı noktaları bilim hareketinden geliyorsa çökecektir).[23] Çöküş derken kastettiğimiz bu teorinin, sırası

[22] Bir metafizik, bilimin hakkında konuştuğu bir "olgu" ile *asla* kesişmeden mevcut olan hakkında konuştuğunu iddia edemez. Çünkü ne üzerine konuşmaktadır metafizikler? Bütün metafizikler, Bergson'un *La pensée et le mouvant*ın başında beyan ettiği buyruğa tabidir: Başka mümkün bir dünya değil de bizim dünyamız olması için dünya hakkında yeterli kesinlikle konuşmak: "Felsefede eksik olan en büyük şey kesinlik. Felsefe sistemleri, içinde yaşadığımız gerçekliğin ölçüsüyle biçilmiyorlar. Bu gerçeklik için fazla bollar. Aralarından istediğiniz uygun bir tanesini seçin; göreceksiniz ki içinde bitkilerin, hayvanların, hatta insanların olmadığı bir dünyaya da gayet uygulanabilirlerdi; ya da insanların içmeyi ve yemeyi geçiştirdiği bir dünyaya; uyumadıkları, rüya görmedikleri, zırvalamadıkları bir dünyaya, yaşlı doğup bebek haline geldikleri bir dünyaya (...). Bakınız *La pensée et le mouvant*, éd. critique, F.Worms (dir.), PUF, Paris, 2009, Introduction, s.1.
Kesinlik buyruğunun sadece Bergsoncu bir yenilikten ziyade tüm büyük metafiziklerin buyruğu olduğunu görmek için Aristoteles'in veya Hegel'in metinlerini biraz bilmenin yeteceğini söylemeye gerek yok.

[23] Bergson bahsinde olan budur; kendisinin "hakiki erekselciliğinin", neodarwinizme olan üstünlüğünü döneminin bilimi tarafından tesis edilmiş bir olgu üzerine temellendiriyordu *Yaratıcı Evrim*in ilk bölümünde: insan gözü ve tarak midyesinin gözü (coquille Sanit-Jacques) arasındaki yapısal benzer-

gelince bilimsel bilgi kütlesine dalıp, üzerinden geçen devrimlere rağmen üstatlarının felsefesinin hala geçerli olduğunu ispat eden tilmizleri olmayacaktır artık –böyle bir felsefenin onu bir külliyat/ceset (*corpus*) gibi değerlendirecek, "metinsel hakikat"inin peşinde, yorumcuları olacaktır sadece.

Bilimsel teoriler son derece hareketli güçlerdir –ve bunu söylemek asla bir göreciliği (*relativisme*) ima etmez. Çünkü, zaferden zafere koşan bilim, özellikle sıradışı şekilde ilginç olduğu zamanlarında, kendi teorilerine yenilgi üzerine yenilgi yaşatır. Öyle ki her birimiz kendi yaşam süresinde böyle altüst oluşlar bekleyebilir; mesela, bilişselciliği (*cognitivisme*) bir gün mahvedecek, yakın veya uzak bir tarihte torunlarımızın gözünde onu bugün bizim için davranışçılık nasılsa öyle hükümsüz hale getirecek bir kayma beklenebilir (bu çok muhtemeldir, çünkü ebedi bir teori şimdiye dek hiç olmamıştır).

Tam da bu nedenle bir teori, en çağdaş olanı bile, kendi çağının hoş kokusunu taşır, tıpkı ninelerimizin ve dedelerimizin tavan aralarında bulunan ve geçmişe özlem hissi uyandıran şu eski şeyler gibi: En iyi ihtimalle, birkaç asır hükmederler, ve on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllara hükmetmiş olmanın aurasını korurlar, mesela Newtonculuk; en kötü ihtimalle, birkaç on yılın ardından, üzerindeki "geçersizdir"

---

lik; gözün tersine çevrilmiş yapısına kadar giden bir benzerlik. Bergson'a göre, ortak bir atadan değil yaşamın iki bağımsız yaratımından gelen bu göz, kökensel bir "psikolojik" projeyi kanıtlar ve Darwinizmin desteklediği çeşitleme rastlantılarından kaynaklanıyor olamaz. Bergson'a göre böyle bir kanıttan çıkarsanan şey, canlıların evriminin tek açıklayıcı etmeni olan yaşam atılımından (*élan vital*) başka bir şey değildir. Ama sonra anlaşıldı ki tarak midyesinin iki retinası ve iki optik siniri varmış ve ayrıca gözünün ters yüzü insan gözünde olmayan bir optik yansıtma sisteminden kaynaklanıyormuş. Görece yakın döneme ait bu keşifler tarak midyesinin gözüyle insan gözü arasında büyük bir anatomik fark olduğuna tanıklık eder ve *Yaratıcı Evrim*in ilk bölümünün argüman rejiminin bütününün değerini düşürür. Yumuşakçanın iki retinası, kanıtın *atılımını* yol üzerinde durdurur.
Bu nokta üzerine, bakınız Bernard Balan, "L'oeil de la coquille Sant-Jacques-Bergson et les faits scientifiques", *Raison presente*, 119, 1996, s. 87-106; ayrıca bakınız, Armand de Ricqlès, *Annales bergsoniennes, IV, L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, A. Fagot-Largeault ve F. Worms (éd.), PUF, Paris, 2008, «Cent ans après: L'Évolution créatrice au péril de l'évolutionnisme contemporain, s. 118-121

damgasıyla yok olup giderler; mesela davranışçılık, geliştiği yıllar (1910'lar), şöhretinin ve gücünün zirvesinde olduğu zamanlar kadar olmayan bir ambiyans yayar (davranışçılık benim için *ellilerin* Amerikasının hayali ve kasvetli kokularıyla dolu olmaya devam ediyor). Fakat filozof ister bilimsel bir teoriyi, veya bu teorinin parçalarından birini benimseyip onu bilginin daimi bir koşulu haline getirsin (Newton'un mutlak üç boyutlu uzayı ve mutlak doğrusal zamanı Kant'ta duyumsamanın *a priori* formları haline gelir); ister kendi tezleriyle çatışan bir teoriyi uzun uzun tartışması gerektiğine inansın (Bergson'un *Yaratıcı Evrim*in ilk bölümünde Eimer'in ve fransız neolamarkizminin ortogenez yasasını tartışması); istisnasız hep bilimsel teorilerle kesiştiği için yapar bunları, ve yazdığı sayfalar arasında, ilk sararacaklar bunlardır.

Bilimde büyüleyici ve daimi olan şey, gelen her kuşağın sürdürdüğü bir naifliği hep yok etmesidir; bu naif inanca göre, her biri, nihai teorinin, bir gün bilim tarihine konu olmayacak, sonsuza kadar şimdide kalacak teorinin nihayet geldiği anda, efsanevi bir tesadüfle, doğmuş olmanın görülmemiş ayrıcalığına sahip olmuştur. Bu daimi teorik şimdi ideolojisi – geçmiş bir şey haline gelmeyecek bir teori ideolojisi– Bilimdeki tek kalıcı şeyi, ondaki tek ebedi olguyu maskeler: matematikleştirilmesi. Varolan edimsel şeylerin olumsallığına dokunmasını sağlayan deneylerle bu yapıldığı için (çünkü olumsal belirlenimler *a priori* çıkarsanamaz), bilim bir Kronos'a dönüşür: Kuşku yok ki gelecek yüzyıllarda kendi çocuklarını parçalayıp yutacak –Newton dinamiğinin itibarına sahip olsalar bile.

İşte bu nedenle tüm metafizikler imkânsız hale gelir, çünkü mevcut olanı aslına uygun şekilde ve daimi bir şey olarak betimlediği iddiasındadır. Söz konusu olan hep bir meta*fiziktir* (méta-*physis*); ve bu *physis*, teorilerin ve teorilerle doymuş olguların (yani maddileşmiş teoriler olan enstrümanlarla erişilebilen olguların) bir ağ örgüsüne hep zaten bağlı olacaktır. Öyleyse bir teori, onu doğuranın parçalayıp yutma hareketine yakalanacaktır; er veya geç bilimin son bölümü değil, son ölümü haline gelecektir: bilim tarihi disiplinine artık bir nesne olarak sunulan (kurban olarak sunmakta dediğimiz gi-

bi) bir çağın anısı. Ve tüm bunlar teorik bir oluş (*devenir*) içinde gerçekleşir; asla öngörülemeyecek bir oluştur bu; çünkü bilimin geleceğinin bilimi diye bir şey yoktur (eğer böyle bir şey olsaydı, daha gelir gelmez bilimi tamamlamış olurdu).

Olgulu (*factual*), ne kadar gürültü çıkarsalar da, ana özgü, *"bu sefer oldu*, hiçbir şeyin yerinden oynatamayacağı hedefe ulaşıldı" diye haykıran teorilere kaderini asla bağlamaz. Bu anlayışa göre, sadece zaferi daha da pekiştiren iyileştirmeler yapılacaktır belki, veya nihayet kazanılan Teoriyi daha da doğrulayacak düzeltmeler. Dahası, son hedefe *neredeyse* ulaşıldığı kehanetinde bulunurlar, zaferin kıyısına gelinmiştir; çünkü *eli kulağındalık*, "pozitivist" ideolojiye özgü duygudur; bir bilgi departmanına ait problemlerin hepsinin, veya en temel olanlarının radikal çözümü *yoldadır*. Fakat durum elbette böyle olmadığı için, her şeyin yine de böyle bir çözümün kıyısında olduğu, *sadece bir zaman meselesi* olduğu yaygarasını yapmak zorundadır. Ne var ki zamanın beklemesi gereken bir gün elbet çıkıp gelir.[24]

[24] "Pozitivizm"i kendime özgü bir anlamda kullanıyorum: bu kelimeden, belirli bir bilimsel teorinin kesin hakikatine olan tüm inançları anlıyorum. Adı geçen hakikat, öne sürülen bir söylemin sabitliğini değil, aşırı-etkinliğini ima eder; en nihai keşiflere götürecek şekilde azami bir yayılıma kavuşturulur (maddenin bileşenleri, zihnin doğası, vb.). Diğer taraftan, "bilimcilik" dediğim (ki bu konuma da katılmıyorum) şu teze dayanır: Hakikatler nihai olarak bilimsel karaktere sahiptirler. Bu yaklaşım, bilimi art arda gelen teorilerin genel hareketi olarak anlar. Öte yandan, "bilimci" bir düşünür, bir "pozitiviste" göre çok daha az naiftir ve çok daha ilginç bir rakiptir: Bilimin üstünlüğüne inanır, ama zamana özgü teorilere olan "pozitivist" coşku karşısında şüpheciliğini korur. Bilimciye göre, üzerine uzun uzadıya düşünülen bir teorinin dolambaçlı yollarını sadakatle takip etmek bilimin işi değildir; bilimin yapması gereken, bir teoriden, açıklayıcı değeri daha yüksek olan başka bir tanesine geçiş yapmak, her birine karşı vefasız olmaktır. "Bilimcilik" çoklu-devrimleri savunmaktır, tek-teorici değildir –onu son derece ilginç kılan da budur.

Bu terimleri ("pozitivizm", "bilimcilik") sürekli tırnak içinde kullanıyorum, çünkü alışılmış veya başka şekilde teorileştirilmiş kullanımlarından ayırt etmek istiyorum.

Son olarak bir "pozitivizm"in küllerinden yeniden doğmasının koşulunu ekleyerek bitirelim: Kesinlikle doğru bir teorinin birgün keşfedilmesi mantıksal olarak imkansız değildir (veya, bizim bakış açımızdan, ontolojik olarak imkansız değildir). Ama "pozitivistin" böbürlenmesini beyhude kılacak olan

Olgulu, kaderini sadece Galileci jeste bağlar; yani bilimlerin matematikleştirilmesine –ama bu jestin doğurduğu teorilere değil. Korelasyonculuğa karşı, düşünceden bağımsız bir gerçeğin, matematikleştirilmiş bir bilime indirgenmiş olarak düşünülebileceğini savunur –art arda gelen teoriler hangileri olursa olsun. Sonuç olarak, tüm metafiziklerin programlı şekilde zaman aşımına uğramalarından (yorumlamakla yetineceğimiz bir külliyat haline gelmelerinden) kaçabilir; ve ayrıca, metafiziğe içkin dogmatik etkilerden kendini korur.

Spekülatif materyalizm, aslına bakılırsa, varlık üzerine tezlerinin içeriği bahsinde hem alışılmadıktır, hem de bu itibarla, dikkat çekici şekilde, "müdahaleci-olmayan" bir konumdur. İlk olarak, alışılmadık bir konumdur; çünkü belirlenmiş hiçbir maddi gerçekliği mutlaklaştırmaz: atom, boşluk, moleküller, kuvvetler, klasik dalgalar, olasılık dalgaları, uzayzaman kontinuumu, vb. Bu "maddi" –veya en azından "fiziksel"– denen gerçeklikler, gözden geçirilebilir teorilerdir; ayrıca ve bilhassa, kesinlikle kanıtlanmış olguları oluşturduklarında bile (ki bu imkânsızdır), onları yöneten yasalar gibi, mutlaken olumsaldırlar. "Hiperkaos"[25] demekte direttiğim

---

ironi şudur ki *bir teori eğer kesinlikle doğru olsaydı bile, bunu asla bilemezdik.* Bilimler söz konusu olduğu sürece, (kesinlikle) biliyor olsak bile, (kesinlikle) bildiğimizi bilemeyiz: çünkü –en hakiki teori bile olsa– bir teorinin gelecekte bir dizi yeni deneyle çürütülmesinin imkânsız olduğu asla ispatlanamaz. Birgün olur da her bakımdan tam bir bilim gelse bile, kimse, bilimdekiler dâhil, bunu asla bilemez. Tam da bu nedenle, (en iyi şekilde doğrulandığı sanılan teoriye şüpheci yaklaşan) "bilimci" düşünürün dikkatli çekinceleri "pozitivistin" zafer naraları atan yaygaralarından *her zaman ilkece daha üstün olacaktır.*

[25] Kullanacağım sözcük konusunda bu noktada tereddüt ettim: *Sonluluğun Sonrası*nda Hiperkaos terimini kullandıktan sonra, bir süre "Üstkaos" (Surchaos) terimini kullandım (Graham Harman'la bir mülakatımızda bu terime geçtiğimi söylüyorum), çünkü ilki istemediğim bir şekilde, geçmiş çeşitli felsefe sistemlerinde ortaya konanlardan daha düzensiz, daha çığırından çıkmış absürtlükte bir kaos anlamını uyandırıyordu ("hiper" öneki gündelik dilde hatalı şekilde yeğinlik derecesiyle ilgili bir anlam kazanmıştı). Gelgelelim, benim ortaya koyduğum Kaos, çığırından çıkmış bir düzensizlik üretebileceği gibi kusursuz bir düzen de üretebilir (Üst-kaos fikri buradan geliyor: eski metafizik düzenlerin olduğu kadar eski kaotik düzensizliklerin de üzerindedir ve fark gözetmeksizin birini olduğu gibi diğerini de mümkün kılar. Ama Latince bir öneki Grekçe bir isimle birleştiren bu yanlış kullanımda ısrar etmiyorum artık (Hiperkaos sözcüğüne geri dönmemin nedeni buradan geli-

şey onları, bir sebep veya neden olmaksızın, yok edebilir –zorunluluktan yoksun tüm gerçeklik tarzlarına yapabileceği gibi. Dünyamızın fiilen ne olduğu konusunu öyleyse asla dogmatik şekilde ele almıyorum –ve bu böyle, çünkü, bir pozitivist gibi, bilimin şu veya bu çağdaş durumuna dayanıp, doğru olduğuna hükmedilmiş önermeleri piyasaya sürmüyorum.

Benim meselem tamamen başka. Düşüncenin karşılaştığı tek mutlak dışsallık noktasının olumsallık olduğunu savunuyorum: hem düşüncenin kendisinin olumsallığı hem de dünyasının olumsallığı. Şu halde, çıkan radikal sonuç şöyle: Mutlak üzerine spekülasyon yaptığımız için, *mevcut olanlar hakkında konuşmayı kendimize yasaklıyoruz* –yani edimsel olanlar hakkında–; biz sadece *gerçekten mevcut olabilirler* hakkında konuşacağız. Aslına bakılırsa, mevcut olanlar tamamen olumsaldırlar –ve bunun anlamı, empirik olumsallıktan veya transandantal olguluktan çok daha geniştir; çünkü bunların ikisi de fizik yasalarına veya kategorilere ve duyumsamanın *a priori* formlarına sımsıkı bağlıdırlar. Figürsel herhangi bir olay (Figürlere uygun bir olay) meydana gelebilir –herhangi bir dünya başka herhangi birinin ardından gelebilir. Şu halde, spekülatif filozofu ilgilendirmesi gereken tek şey olumsal olan değil, zorunlu olandır. Ama varolan hiçbir şey zorunlu olmadığı için, spekülasyon hiçbir durumda varolanlar hakkında konuşmamalıdır –belirli bir soruyu meydana çıkarmayı hedefleyen *aydınlatıcı bir aracılık* dışında. Tam da bu nedenle, *Sonluluğun Sonrası*nda, takvimleme bilimlerinden ve arkhefosilden bahsettiysem eğer bunun sebebi okuyucuda şu olguya dair bilinç uyandırmaktı sadece: o zamanlar çağdaş felsefede geniş hâkimiyeti olan korelasyonculuk, bilim söylemini anlamdan yoksun kılmak gibi kesin bir sonuca götürüyordu. Ve bu paradoksu gözler önüne sererek şuraya varıyorduk: Bilimin düşünülebilirliğinin ilk koşulu transandantalin terk edilmesidir –transandantalin, yani temel uğraşı bilimin olanak koşullarını incelemek olan düşüncenin. Böylece anlıyorduk ki, transandantale has bir kavram olmak şöyle dursun,

---

yor; böylece bu kelimenin anlamının, tüm bu gidip gelmelerden sonra, ikircikli bir anlamdan kaçınacak şekilde yeterince açık konabildiğini umuyorum)).

"koşul" mefhumu transandantalin vadesini dolduran edim olabilirdi; ve spekülatif bir bilgi rejimi içinde işe konabilirdi (mutlak olumsallığın herhangi-türden-olmayan koşullarının, veya *Figürlerinin* araştırılması). Fakat bu sonucu elde etmek için, kendisinden yola çıktığımız takvimleme bilimlerinin fiili sonuçlarının pek önemi yoktu (canlının ortaya çıkışını Evren öncelemiş, öncelememiş, aranılan ispat üzerinde bunun hiçbir etkisi yoktur); bu bilimlerin evriminin geleceği ve başka, daha etkili sistemlerce muhtemel retleri pek önemli değildir; ve hatta Evrenin zamansallığının, genel göreliliğin belli bir kavrayışı yoluyla, eleştirel şekilde yeniden yorumlanmasının da hiç önemi yoktur. Önemli olan şu olguya dikkat çekmekti: Bilim, bizden gerçekten bağımsız bir dünyayı betimley*ebilmesi* şartıyla ancak bir anlama sahiptir. Bir anlam koşulu ve ontolojik koşul, bu ikisini hiçbir korelasyonculuk bir araya getiremezdi.

Sonuç olarak, bu yöntem nedeniyle, bugün ne kadar üstün ve baskın olursa olsun, deneysel bilimlerden kaynaklanan hiçbir bilimsel teoriyi, olgulu-luktan (*factualité*) türetmeye çalıştığımız mutlaklaştırıcı beyanlar için dayanak olarak kullanmak istemiyorduk. Çünkü bilim hayatta olduğu sürece, güncel olarak kabul edilen her teori kendisinden "daha üstün" bir teori tarafından yerinden edilme riskini hep taşır.

Buradan, bizim de şu veya bu bilimsel disiplinin çağdaş teorilerinin büyüsüne kapılmadığımızı çıkarmayın: fakat bizim onları sevmemizin nedeni, basitçe, tamamen makul olmaları. Bilime o kadar çok inanıyoruz ki teorilerinden birini putlaştırmaktan uzak duruyoruz, çünkü onun durak noktalarından sadece biridir böyle bir teori.

Ve bilimin durak noktaları (yukarıda işaret edilen öğretici bir kullanım hariç) bizi filozoflar olarak ilgilendirmez. Çünkü filozoflar olarak, uğraşmamız gereken varoluşun anlamıdır; ve bir filozof bu anlamla ebedi hakikat seviyesinde uğraşır, "en gelişmiş bilim" seviyesinde değil. Genç bir nihilistin yürek parçalayıcı kaderini paylaşmak istemiyoruz: daimi sandığı bir belirlenimcilik adına özgürlüğün tamamen imkansız olduğuna inanmıştır, ve bunun sebebi bugün modası geçmiş, zamanında kendisini sarsılmaz bir gerçeklik olarak sunmuş

19. yüzyılın Laplacecı bilimine inanmış olmasıdır. Hiçbir teori, bizim varlık ve oluş kavrayışımız üzerinde bir tesire sahip olamayacak, çünkü bizim varlık görüşümüz herhangi bir olguyla, ve sonuç olarak herhangi bir olgunun herhangi bir teorisiyle kesişmez. "Önce tüm olgulardan uzaklaşalım", demişti Rousseau; kendimizi ondan daha radikal olmaya zorlayalım; çünkü ancak o zaman yeni içeriklerle zenginleşmiş bir felsefe görüş alanımıza girebilir.

Spekülasyon öyleyse varolanları irdelemez: kendi ebediliğinden başka tüm kısıtlardan kurtulmuş bir olumsallığa has (sayısı kuşkusuz az) birkaç Figür hakkında konuşmalıdır sadece. Bizim aradığımız edebiyettir, çünkü sadece o, varoluşlarımızın anlamını bahse koyma edimine anlam verebilir; bunun dışındaki her şey, ister bir giysi modası olsun, ister birinci sınıf bir bilimsel paradigma, sadece belli bir zaman sürecek şeylerdir.

Şu halde, spekülatif felsefe diğer tüm düşünce disiplinlerine şunu temin eder: *Sadece siz, içinde yaşadığımız dünyayı* (zorunlulaştırıcı olmayan bir biçim altında) *betimleyebilir ve açıklayabilirsiniz.* Benim materyalizmim, iyi anlaşılmış (belirli bir empirist doktrinle özdeşleştirilemeyecek) bir empirizme o kadar az düşmandır ki böyle bir empirizmin mutlak zorunluluğunu temellendirmek ister: Benim *hakiki empiristle* tek anlaşmazlık noktam, mutlaken haklı olduğunu öne sürmem olabilir. Peki bu "hakiki empirizm" neye dayanır? Şuna: mevcut olanı bilmek veya düşünmek istiyorsanız, geniş anlamıyla anlaşılan, belli bir deney(im) rejiminden geçmeniz gerekir: bilimsel deney (doğa bilimleri), anket (insan bilimleri), fakat ayrıca edebi, sanatsal deneyim (saf biriciklik deneyimi), vb. Ve ben kendi adıma sıraladığım bu "deneyim disiplinleri"nin egemenliğine itiraz eden belli bir felsefe rejimini reddediyorum. Çünkü, bu disiplinlerin egemenliğine itiraz eden, herhangi bir felsefe değildir; tanımı gereği tekrar yeter neden ilkesine götüren *metafiziktir*. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi metafizik, asgari ifadesiyle, varolan şeylerin başka türlü değil de böyle olmalarının zorunlu bir nedenine sahip olduğunu savunur. Eğer bu ilkeyi kabul ederseniz, metafizik her zaman varolan olarak neyin mevcut olduğuna, nelerin mev-

cut olması gerektiğine keyfine göre karar verme hakkına sahip olacak, ve bu bilgisiyle mutlakçı olmayan disiplinlere hükmetmeyi kendine hak görecek, çünkü sadece kendisinin, dünyayı olduğu gibi olduranın zorunlu nedenini gösterdiğini öne sürecek. Benim "dogmatik" veya "mutlakçı" dediğim konumdur bu; ve karşısına dar anlamıyla spekülatif bir konum koyuyorum: yeter neden ilkesinin mutlak yanlışlığını savunan, dolayısıyla, edimsel olarak varolan şeylerin arasına zorunlu nedenleri sokmanın meşru olmadığını savunan olgulunun (*factual*) konumu.

İşte bu nedenle bizim materyalizmimiz ne dogmatiktir ne de müdahaleci: dünyamızın nihai unsurlarının/bileşenlerinin ne olduğunu söylemediği gibi (her çağın temel fiziğinin işidir bu); genel-olarak mevcut olanların, zorunlu olarak mevcut olduğunu ispatladığını da öne sürmez (filan tözsel cisim, veya durmadan yaratan falan oluş). Tam tersine, dünyamızı oluşturan gerçeğin tükenmez karmaşıklıklarını betimleme hakkını sadece deneyime vermeyi savunur; öngörülemeyen teorik devrimlerle art arda gelen disiplinlere değil sadece, fakat aynı çağın akışı içinde heterojen deneyim rejimleriyle birbirlerinden ayrılmış disiplinlere de (doğa bilimlerinden edebiyat teorisine, çeşitli insan ve toplum bilimlerine kadar).

*Biz bu nedenle, üniversite bilgilerinin organizasyon şemaları (*organigramme*) içinde veriliyor olmasına büyük bir ontolojik anlam veriyoruz;* bu şemalardaki dağılımlarda, hiçbir disiplin diğerlerini kapsamayacak şekilde veya diğerlerine dayanak olmayacak şekilde, her biri diğerlerinden ayrılır. Organizasyon şeması/organigram, bilgileri onları kaynaştırmadan bir derleme tarzıdır; özgün bir birlik tarzına sahiptir bu nedenle; işlevi belli bir doktrinin kırıksız birliğini sağlamak olan sistemden faklıdır. Sistematikten farklı olan "organigramatik", yavan bir idari şema görünüşüne sahip olsa da toptan/total bilgi fantezilerine karşı duran kökensel bir ontolojik olgudur. Değeri, yapısının her zaman adlandırılmasına aykırı olmasından gelir: Tüm gerçek organigramların özelliği, bilgileri bir organizma gibi birleştirmekte başarısız olmasıdır. Durum bu olduğu sürece, organigramın özü, sonraki bir idare tarafından reforme edilebilmesidir (yine gerçekleşmeyecek bir rasyonali-

zasyon amaçlanır). Edimsel varlıklar, birliği (*unité*) olmayan birliktelikler (*union*) olarak verilirler.

Ve kendilerini bu organigramların dışında gören üretimlerin (özellikle edebiyat ve sanat) olduğu şeklindeki ikinci olguya da en az ilki kadar başat bir önem veriyoruz. Organigram, bilgilerin bilgisi fikrini reddetmekle kalmaz, ayrıca kurumsal sahasından dışsal pratiklerin ayrılmasıyla bizzat kendisi özgülleşir. "Çatlak gerçeklik", disiplinlerin birbirlerinden ayrılmasında, aslında kötü yapılmış ağaç biçimli bu taslaklarda, hep üzerinden geçilmesi gereken çarpık çurpuk bu koordinasyonlarda, bilgileri ve pratikleri hep daha çok birbirinden uzaklaştıran bu merkez kaç kuvvetinde kendini harika bir şekilde gösterir; ve disiplinlerarasılık çağrılarının daima daha içi boş tınlamasına neden olur. Bu olgu öylesine güçlüdür ki bir disiplini diğerine indirgeme iradesi her defasında büyük ihtimalle başarısız olacaktır; sadece korporatist nedenlerle değil –zira bunun apaçıklığı mesele değildir–, fakat güçlü ontik nedenlerle. Bir çağdan diğerine konfigürasyonları derinlemesine değişse de her zaman disiplinler olacaktır; ve bunun nedeni aynı doğadan toprakların belli belirsiz ölçülerle, farklı "alanlar" olarak bölüştürülmesi değildir; bizim kuşkumuz o ki dünyamızda varolanların *varolanlar olarak* gerçekten çatlakları mevcut; işte bu çatlaklar, üstün bir bilginin gelip, son nedenlerini sunarak diğer hepsini kapsamasına, onları birleştirmesine direnir.

Çatlak gerçeklik, her şeyden önce şurada gösterir kendini: Duyusal yaşamın muhteva ve nitelik dünyası, tam olarak matematikleştirilmiş doğa bilimlerinin dünyasına indirgenemez. Birinciyi ikinciye ne pahasına olursa olsun indirgemek istemek, veya ikinciyi ne pahasına olursa olsun birinciye aşılamak; bunlar, indirgenemez olana, edimsel olanın (yani aslında bizim dünyamızın) içinden geçen çatlağa şans vermeyen iki simetrik tavırdır aslında. (İkincil nitelikler olarak, veya *kualialar* olarak, veya daha başka şekillerde kavramsallaştırılan) duyusal muhtevaların sadece tuzak olduklarını, epifenomenlerden ibaret olduklarını söylemek, ve gerçeğin tamamen fiziksel, kimyasal veya nöronal bilimlerin matematikleştirilebilir zeminine tutunduğunu söylemek, aslına bakılırsa, bilimin

matematiksel olarak betimlediği maddenin içinde zaten (sonsuzküçük de olsa) muhtevaların, duyumların, istemelerin mevcut olduğunu ileri süren tezin ters versiyonudur sadece. Bunlar, birbirinin simetriği iki indirgemeciliktir; ve monizmlerine ısrarla direnen herhangi bir şeye neredeyse hiç ilgi göstermezler.[26]

Bizim materyalizmimiz, aksine, bir anti-indirgemeciliktir. Çünkü biz *anti*-indirgemecilik yoluyla, fizik dünyayı matematikleştirilmiş haline *indirgemenin* olanaklı olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Buradan yola çıkıp her şeyin bu matematikleştirici jeste indirgenebileceği sonucuna varmaktansa, biz, yaşam ve insani pratikler bu matematikleştirilebilir-varlığın dışına taştığına göre, yaşamın maddeden itibaren ve düşüncenin yaşamdan itibaren *ex nihilo* zuhurunun açıkça gerçekleştiği sonucuna varıyoruz. Bu durumda, (Bergsoncu geçmişteki, virtüelin sürekliliği olarak anlaşılan) yaratımlar değil fakat baskınlar/istilalar (*irruption*) ortaya çıkmaktadır –bir geçmişin olgunlaşmasıyla bağı olmayan saf kopuşlar.[27] Yeter neden ilkesinin birçok yerel yıkımı. Öyleyse, bir varlık sahasının bir başkasına indirgenemediği görüldüğünde –*bir disiplin bir başkasının avı olmayacak şekilde egemenliğini her ilan ettiğinde*– bizim gördüğümüz, *ex nihilo* zuhurun gerçek üzerinde bıraktığı "yara izi"dir.

Şu halde, spekülatif materyalizmden, metafizik versiyonunun aksine, şöyle sonuçlar çıkar:

[26] Bununla birlikte, farklı dirimselciliklerin varyantları bu noktada indirgemeciliğin varyantlarından hemen absürt olmamaları bakımından ayrılırlar: zihnimizin psiko-kimyasal bir karmaşığa indirgenebileceğini söylemek, hissettiğimizi sandığımız duyumsal muhtevaların varolmadığını savunmaktır. Bir şeyin bize göründüğünü sandığımızı ama aslında hiçbir şeyin bize görünmediğini söylemektir -paradoksu andıran absürtlük. Buna karşılık, canlılığı her şeye yerleştirmek tutarlı bir felsefi proje olmaya devam eder; bir önceki ispatımızın tersine, zor da olsa meşru olduğunu yine de savunacağız.

[27] Yaratmak (créer (*creare*)), büyümekten/artmaktan (*crescere*) geldiği için yeni oluşumların kaynağında sürekli bir süreci varsayar her zaman. Baskınları/istilaları öne çıkaran bizim girişimimiz, yaratımı ikincilleştirmeyi amaçlar: Fiili olan yaratım olabilir, ama bu durumda, edimsel hale gelmiş olanaklı bir dünya olgusundan ibarettir – kendisi *ex nihilo* zuhur tarafından üretilmiş yaratıcı dünya.

1) Spekülatif materyalizm, maddenin hakiki bileşenlerinin ne olduğunu bilime açıklamaz; edimsel hakkında hiçbir şey söylemeyiz (veya neredeyse, birazdan göreceğimiz gibi).

2) Spekülatif materyalizm, disiplinleri, temel konumunda olacak, hatta bir "ana-bilim" lehine bunları ortadan kaldıracak bir temel disipline indirgemez. Felsefenin kendi toprağı vardır –Hiperkaos ve onun Figürleri; tam da bu nedenle, felsefi-olmayan tüm disiplinlere şunu garanti edebilir: Edimseli deneyimlemesi, herhangi bir felsefe tarafından tahttan indirilemez.

3) Spekülatif materyalizm, indirgenemezler üzerine bir araştırmayı devamlı yeniden başlatır; çünkü bunlar, edimsel dünyada çatlaklar oluşturan bir istilanın yara izleri olabilirler. Asla kesin sonuçlara ulaşmayacak araştırmalardır bunlar (spekülatif, edimsel üzerine kesin hiçbir şey ispat edemez, ihtimallerin izini sürmekle yetinir). Ulaşılacak olan, az veya çok silinmiş izlerdir; fakat materyalist bunlarla varlığın yaklaşık bir tutarlılığı için susuzluğunu yine de giderir; yaklaşıktır, çünkü varolanların kırılmış katmanlarına dağılmıştır, ki bunlar da yeter neden ilkesinin yanlışlığını gösterirler. Materyalizm özellikle bu tür araştırmalarda sadece edimsel üzerine konuşmayı kendine hak görür; çünkü böyle araştırmalar, bilgilerin organigramatik yapısını doğrular.

Bu çatlaklar ne çok geniş *yarıklardır* (dünyanın tüm tutarlılığını kıracak), ne de çok ince *kesiklerdir* (bir bilginin aralarında köprü kurup mevcutun bütününü tek başına söylemesine izin verecek). Bunlar *çatlaklardır*, uçurumlar; ama üzerinde meydana geldikleri araziyi yok etmeyecek kadar dardırlar: hem X'in Y'ye indirgenemeyeceğini söylerler, hem de, olgu itibarıyla, bunların karşılıklı-eklemlenmiş (*co-articulation*) olduklarını. Tıpkı, algılarla, duyumlarla ve niteliksel duygulanımlarla doygun düşüncenin, iç hareketleri katı matematiksel parametrelerle belirlenebilen bir bedenle/cisimle koordine olması gibi. Birliği (*unité*) olmayan bu birliktelikte (*union*) birden fazla, ikiden az oluruz; hem de ara değerler almayan bir tam sayı aritmetiğinde.

***

Materyalizmin metafizik değil spekülatif olması gerekti-

ğini savunuyoruz; dolayısıyla mevcut olanlar hakkında konuşmayı kendine yasaklamalı, mevcut olanın olumsallığı hakkında konuşmakla yetinmelidir. Tezimiz bu. Şimdi bu tezin sonuçları üzerine düşünelim. Tüm materyalizme özgü iki ilkeye uyduğumuz için savunduğumuz tam bir materyalizmdir:

1- varlık düşünce değildir;

2- düşünce varlığı düşünebilir.

Varlık (*être*) bize göre düşünce değildir; çünkü bize göre varlık, varolanların (*étant*) olumsallığından başka bir şey değildir ve olumsallık bir varolan değildir; sonuç olarak, bize göre, varlık düşünen bir varolan da değildir. Varlık, sınırsız olanaklarıyla birlikte Hiperkaostur; düşünce bunun sadece bir vakasıdır. İkinci olarak, *Sonluluğun Sonrası*nda (3. bölüm), şunu ispat etmeye çalışıyorum ("materyalist ontolojik kanıt"tır bu): eğer olumsallık ebediyse, bu durumda, hiçbir şey değil, olumsal varolanlar ezel ebed hep varolmuş olmalıdır. Çünkü, olumsallık, olumsal olanların ötesinde hiçbir şey değildir; "havada yüzen" bir ilke değil, daima belirlenmiş varolanların özelliğidir. Öyleyse şunu ortaya koyuyorum: Saf yokluktansa (*néant*) bir şey varolmalıdır; ve bu bir şey, zorunlu olarak düşünen bir şey değildir. Düşünen bir şey olmak zorunda olmayan bu bir şey, genel-olarak maddedir (*matière en général*). Belirli şekilde edimselleşmiş bu madde, olgusal sabitliğinin ilkesini içerir, yani verili bir dünyaya özgü fizik sabitleri. Madde öyleyse düşünceden, öznellikten yoksun bir şey gibi düşünülebilir ilkece; ve, belirlenmiş edimsel bir dünyada, matematikleştirilmiş bir fizik tarafından tamamen betimlenebilir; ve böyle bir bilimin betimlediği referanslar/göndergeler, ne oldukları konusunda "hiçbir şey hissetmezler".

Spekülatif materyalizmin tezi işte bu –şimdilik eksik olarak ortaya kondu, çünkü (hangi dünyanınki olursa olsun) her maddenin matematik terimlerle betimlenebileceğini henüz ispat etmedim. Bu materyalizm öyleyse Galilecilikle özsel olarak uyumludur –çağa özgü teorileri hangileri olursa olsun. Kuşkusuz böyle bir doktrin, metafizik olmadığı için, yeter neden ilkesinden kendini kurtarmıştır; çünkü bu ilke, olanın zorunlu nedenlerini aramaya zorlar bizi. Ama öte yandan, ki bu kendiliğinden açıktır, bilim yapanların empirik veriyi se-

beplerle ve yasalarla açıklamasını olgulu-luk ilkesi yasaklamaz. Eğer, belirlenmiş fizik yasaların hükmü altındaysak, dünyevi gerçekliği açıklayabilecek olgusal sebepler ve nedenler aramak meşrudur. Benim reddettiğim, metafizik yeter neden ilkesidir, çünkü verilmiş olanın mutlak nedenini arar; ama dünyevi olguluğumuzu açıklayan çeşitli *keşfettirici ilkeleri* reddetmiyorum.

***

Öznemsiciliğin tezine (gerçekliğin tümüyle öznel olduğu tezine) tekrar eğilmek için bu doğrultuda bir adım daha atmamız gerekiyor: Bu tezi reddettim, çünkü Berkeley'in icat ettiği korelasyonel döngü adına gerçeğin öznelleştirilmesinin mutlak zorunluluğunu temellendirdiğini öne sürüyordu. Savunma, burada, çok güçlüydü; metafizik bir nedene dayanarak, mevcut olanların öznelliğini apodiktik şekilde savunmaya vardırıyordu işi. Aynı şekilde, bu gerekçelendirmenin diğer tarafını da eleştirdim; genel olarak öznemsiciliğin gerekçelendirilmesini değil, fakat "alt-bilinçsel" öznemsiciliğinkini. Bu konum, her türlü idealizme ve her türlü temsil öznesine karşı yöneltilmişti: Savunması çok zayıftı; inkâr etse de insanbiçimci bir retorik olarak kolayca tanımlanabiliyordu; istediği şey, kendini olmadığı bir şey gibi sunarak, boşalmış bir yere yerleşmekti: Mistifikasyonları demistifiye eden materyalizmin yeri.

İlk savunmanın çok güçlü olduğunu söylediysem, sebebi, korelasyonel döngü gibi çok genel olmasıdır –tek tek öznemsiciliklere uyarlanmamıştır: Tüm öznemsiciliklere dayanak olan çağın ayırt edici özelliğini ortaya koyduk, fakat bunların her birinin kendine has gerekçelendirilmesine girmedik. Ve ikinci savunmanın çok zayıf olduğunu söylediysem, sebebi, retorik amaçlı bir argümanla kurulmuş olmasıdır; filozof veya epigonlarının savunduğu bu argüman, feshedilmiş materyalizmin eleştirel eski püskülerini giyme imkanını bazı öznemsi düşüncelere (tüm şeylerin varlığına veya oluşuna götüren öznellik uçurumları gibi) veriyordu, ama söz konusu felsefenin temelden bir gerekçelendirmesine asla imkan vermiyordu (öznemsicilik artık sağlamlığı adına değil, kendine edindiği düşmanlar -idealistler- adına kabul ediliyordu).

Ama şimdi şunu eklememiz gerek: Öznemsiciliğin, özellikle alt-bilinçsel olanın sunduğu hazineler, *spekülatif hale gelmiş bir materyalizmin bakış açısından*, çağdaş felsefede yerini ilkece tekrar bulabilir.

Edimsel dünya hakkında hiçbir şey söylememeye çabalayan yaklaşımımızın çok özel doğasını burada anlamamız gerekli. İlk olarak, şimdiye kadar altını çok çizmeden değinip geçtiğimiz bu çilenin (*ascèse*) anlamını belirginleştirelim. Edimsel dünyayı sınırlarımızın dışına yerleştiriyorsak eğer, sebebi, sadece olanaklıların genel koşullarını türetmekle ilgilenmemizdir. Tam da bu nedenle, bir sonraki bölümde türeteceğimiz şey "*bizim* dünyamız *olgu itibarıyla* matematikleştirilebilir," değil; daha ziyade, "hangisi olursa olsun olanaklı *herhangi bir dünya*, gerçeğin herhangi bir rejimi, zorunlu olarak, matematiksellik aracılığıyla kavranabilir" olacak. Bizim (edimsel) dünyamızın matematikleştirmeye tabi olma şekline gelince (yasaları, sabitleri, vb. nelerdir), bunun yükünü ilgili disiplinlere (fizik, ve diğerleri) bırakabiliriz; bizim dikkat etmemiz gereken, hiçbir sonucumuzun bu teorilerden birinin "kronogoni"siyle[28] kesişmediğinden emin olmaktır.

Fakat, söylemiştik, ispata dayalı figürsel yaklaşımı terk ederek, (el yordamıyla, tereddütlerle yol alınan, belki keşiflerle sonuçlanan) bir araştırma rejimine geçebildiğimiz de oluyor; bu durumda, edimsel ve olgusal ([o]lgusal) unsurlarla ilgileniyorsak eğer sebebi bizim genel gidişatımızı özel olarak ilgilendirmelerindendir.[29] Figürsel yöntem burada hiçbir işimize yaramaz, yapılan araştırmanın tipine göre ve vaka vaka kendi enstrümanlarımızı üretmemiz gerekir. Üç tip edimsel olgu bizi bu şekilde ilgilendirdi ve kısaca bahsettik:

[28] Bilim bir "kronogoni"dir; çünkü Kronos'un kendi yavrularını (teorilerini) yediği bir soy hattının tarihi olarak görülebilir; her kuşakta bir çocuktan (o anın kabul gören teorisinden) yardım alır ve sonra bu çocuğun bir çocuğundan (eskisine karşı savunulan sonraki bir teoriden) yardım alarak onu da yer.

[29] Olguluk (*facticité*) varolan olguları (varolan ve edimsel) ve varolmayan olguları (virtüel ve potansiyel olguları, olanaklıları) kapsar. Şu halde, kısaltma amacıyla, edimsel ve varolan olgulara [o]lgusal (*[f]actuel*) diyorum. Olgululuk (*factualité*) ile [O]lgusallığı ([f]actualité) karıştırmamak gerekir; birincisi, genel olguluğun (facticité) olgu-olmamasıdır (*non-facticité*); ikincisi, edimsel olguların kümesinden ibarettir.

1) aydınlatıcı bir dolayım/aracılık imkânı veren olgular – örneğin *Sonluluğun Sonrası*nın birinci bölümünde tarihlendirme bilimine başvurarak problemin konulması. Bu tip bir araştırma, bir kez tırmandıktan sonra merdiveni atmamızı sağlamalıdır. [O]lgusal ([f]actuelle) bir konfigürasyon kullanmalı (evveliyat tarihlendirmeleri olgu itibarıyla vardır), sonra, ispat bir kez yapılınca (şunu ispat etmiştik: Korelasyonculuk ciddiye alınırsa deneysel bilimlerin tüm anlamını ortadan kaldırmaya götürür), bu [o]lgusal kompleksin yararlı olduğunu, ama ispat için ilkece vazgeçilmez olmadığını göstermek gerekir: Bize sadece ispatın daha anlaşılabilir ve daha açık bir ilk versiyonunu verdi. Öğretici [o]lgusal katmanıdır bu.

2) Gerçeğin (*réel*) farklı alanlarına aynı açıklama rejimini uygulamayı yasaklayan ontik çatlakların hipotetik izleri. *Ex nihilo* zuhurun "fosil izleri" olan bu çatlaklara, istila fulguritleri (*fulgurites irruptives*) adını vereceğiz. Fulguritler, "yıldırım taşlarıdır"; bir kaya üzerine, hatta bazen kumlu, çölümsü bir zemine yıldırım çarpması sonucu oluşan neredeyse-silindirik borulardır. Bu metaforla, dünyanın iki alanı arasındaki radikal ontik süreksizliğe bir çözümü tasvir ediyorum; örneğin, canlı varlığın hissettiği duyumlar ve duyumsamayan şeylerden (parçacıklar ve kuvvetler) oluşan maddi zemini arasında bir çözüm. Söz konusu olan, *ex nihilo* zuhurun bir fulguritidir öyleyse; yeter neden ilkesiyle açıklamaya çalışmak boşunadır; canlıyı maddeye indirgeyerek ya da inorganik maddeyi yaşamla doldurarak böyle bir fulguritin varoluşunu inkâr etmek zorunlu değildir: Görünürdeki süreksizliğin altında gizli bir sürekliliği tekrar bulma çabası gereksizdir. Bir şey, doğaüstü bir eylemin değil, hiperkaotik olumsallığın daha yüksek absürtlüğünün bir işareti olan saf bir ek/ilave olarak mevcut olanlara çarpar aslında. Tek bir çakımda (*fulguration*) güya dünyaların en iyisini yaratan hesaplayıcı bir Tanrı değildir bu. Zorunluluk olmaksızın, ve muhtemelen ebedi olarak, herhangi bir edimsel dünyaya çarpan Hiperkaostur; o ana dek bağrında varolmuş olanlara indirgenemeyecek herhangi bir ek/ilave üretir.[30] Absürtlük, gelen eklerin bizzat bu indir-

[30] Şuna dikkat çekelim: fulguritin zamanda bir ardışıklık belirtmesi illa gerekli değildir; duyumsal muhtevalar kuşkusuz inorganik maddeden sonra teza-

genemedikleri şeyle eklemlenmesi olgusuyla iki kat artar. Klasik filozoflarda takıntı haline gelen paradoksal zihin ve beden ikiliğinin gizemiyle karşılaşıyoruz bir kez daha: bire indirgenemeyen bir iki (ruhun bedene/cisime indirgenememesi) ve üstelik ayrışmış bir ikiye de yol vermiyor (ruhun ve bedenin tözsel birlikteliği (*union*).[31] Şu halde, bir bilgi, başka bir bilginin kendisine karşı indirgemeci iradesini gereken tüm gücüyle her çürüttüğünde, *ex nihilo* zuhurun "fosil izleriyle", bir istila fulguritiyle karşı karşıyayızdır muhtemelen.[32]

Materyalistin inatla aradığı işte bu birliği olmayan birlikteliklerdir (zihin ve bedenin birlikteliği; aynı dünyada bir araya gelmiş birbirine indirgenemeyen bilimler), yani, bu ful-

---

hür ettiler; ama baskın/istila, ilkece, birbirinden radikal olarak ayrı ve çağdaş iki alanı belirtebilir.

[31] Eklemleşme (*co-articulation*), Leibnizci anlamda önceden kurulmuş bir uyum değildir. Daha ziyade, Hume'un *İnsan Anlağı Üzerine Deneme*sinde başvurduğu önceden kurulmuş uyum bilmecesine bir çözümdür; Hume, fikirlerimizin akışıyla doğanın akışı arasındaki uyumu bir gizem olarak koyar. Nedenselliğin doğada hiçbir dayanağı yokken yine de beklentilerimize cevap veriyor olması Hume'da şaşırtıcı bir uyumun işleyişine yorulur ve (ironik bir tarzda öne sürse de aslında desteklediği) Leibnizci ifadeye başvurur tekrar. Ve sadece tüm fizik yasalarını değil, ayrıca rüm rastlantı yasalarını kırmaya muktedir Hiperkaos bunun hakikatini verir: Söz konusu olan, hesaplayıcı bir Tanrının zihninin içindeki önceden kurulmuş bir uyum değil; tüm zorunluluğun ve tüm makul olasılıkların ötesinde çakımlı bir eklemleşmedir. Daha çakar çakmaz kurulan, yeter neden ilkesinin yokluğu üzerine kurulan bir uyum; fakat, mümkünlerin en iyisi ilkesine tabi bir Tanrının zihninde önceden kurulmuş uyum değil. Böyle kopuşlara rağmen dünyamızın birlikte tutunması, (olasılıkları ve belirlenmişlikleri hesaplayan) makul "anlama yetisini aşsa da" ispatlayıcı ve figürsel akılsallığı aşmaz.
Hume'un bahsettiğimiz pasajı:
"Öyleyse doğanın akışı ve fikirlerimizin ardışıklığı arasında burada bir tür uyum var ve ilkini yöneten güçler ve kuvvetler bizim için tamamen bilinmez olsa da, yine de düşüncelerimizin ve tasavvurlarımızın doğanın diğer eserleriyle aynı gidişi hep takip etmiş olduğunu gözlemliyoruz." Hume, Enquête sur l"entendement humain, éd. bilingue, trad. par Michel Malherbe, Vrin, Paris, 2008, section V, s.161.

[32] Örneğin, antropolog Marchall Sahlins, Edward O. Wilson'ın şüpheli iddialarını parlak şekilde çürütür; Wilson, insana dair tüm toplumsal çalışmaları bir sosyobiyolojiye indirgemeyi amaçlıyordu: *Critique de la sociobiologie- Aspects anthropologiques*, çev. J.F. Roberts, Gallimard, 1980; ve Wilson: *La sociobiologie (Sociobiology the Abridged Edition*, 1980), çev. Paul Couturiau, éd. Le Rocher, 1987.

guritlerdir: Kadiri mutlak anlam-sızın (*non-sens*), önceden mevcut olan kompakt kütleye veya en azından daha az çatlamış kütleye çarpmasıyla meydana gelmiş, gömülü hazinelerdir bunlar. Biliyoruz ki doğal güzellikler Kant'ta hayranlık uyandırır, çünkü mekanizma yasaları bakımından bunlar olumsaldırlar; arketipik bir Zekanın izleri gibidirler, nedensel bir doğanın kuruluğuna ereksiz bir erekselliği takdim ederler: anlama yetisinin kategorilerinden çıkarsanamayacak bir çiçeğin veya bir günbatımının ihtişamı. Benzer şekilde, biz de istila fulguritlerine hayranlık duyuyoruz; çünkü onları bizim dünyamızda zorunlu yapan hiçbir şey yoktur: dünyamız (eğer öznemsici haklı olsaydı) sadece yaşamla dolu olabilirdi veya (biz artık orada olmasaydık) sırf matematiğe indirgenebilirlerdi. Felsefi araştırma yoluyla, bir hazine veya harabe keşfeder gibi keşfederiz onları. Fulguritlerin varolması, indirgemeciliğe savrulacak tüm materyalizmlere karşı beslediğimiz radikal düşmanlığı göstermeye yeter.[33]

3) Daha önce bahsettiğim, burada ele almayacağım ama en nihayetinde hakkında konuşmadan yapamayacağımız üçüncü bir [o]lgusal araştırma ekleyeceğim. Şöyle ki: şeylerin zorunlu olumsallığını düşünmekte olan *bir düşünce olgu itibarıyla varolmaktadır*. Bu olgusal varoluş *materyalist öznenin* varoluşudur: Olumsal, dolayısıyla türetilemez bir özne; tam da bu nedenle materyalizmin öznesi –düşünmeyen varlığın içinde kendi varoluşunu zorunsuz bir istila olarak deneyimleyen; edimsel dünyanın içinde, yine olgu itibarıyla, güvencesizliğe (*précarité*) mahkûm bir özne –yani, er ya da geç, hiçleşmeye. *Ex nihilo* zuhurunun koşullarıyla böyle çerçevelenen bir *öznenin* kategorilerini düşünmek, öznemsiciliğin savunduğu (her yerde hazır ve nazır) *öznelliği* eleştirmenin vazgeçilmez parçasıdır. Çünkü öznenin her yerde hazır ve nazır olmadığını söy-

[33] Uzun zaman "indirgemecilik embesillerin materyalizmidir"i kişisel bir düstur edindik. Ama artık biliyoruz ki şeytanca bir zekayla kullanılan bir versiyonu var: Ray Brassier, kitabında Churchland'i eleştirel bir şekilde yorumluyor: *Nihil Unbound. Enlightment and Extinction*, Palgrave Macmillan, New York, Chapter I, "The Apoptosis of Belief". Bununla birlikte, bizim bakış açımızdan, bu çözümlemeyi ilginç kılan Brassier'nin kendi parlak nihilizmi için Churchland'i okuması ve araçsallaştırmasıdır, Churchland'in eliminativizmini kendisinin düşünme şekli değil.

lemek, onun tam olarak ne olduğunu söylemeyi gerektirir ki böylece öznenin varlığı ya da oluşu doldurmadığını açıkça gösterebilelim. Ayrıca, bu olumsallık ontolojisiyle yüzleşmesi gereken özneye dair bir düşünce ortaya konmalı ki olgulu (*factuale*) bir etikten bahsedebilelim. Ve böyle bir etik zorunludur; çünkü, başka bir yerde söylediğimiz gibi, özne, bizim bakış açımızdan, hayalet ikileminin imkansız yasıyla yüzleşen şeydir.[34] Fakat yine burada da, bu probleme yaklaşılabilecek düşünce tarzı figürsel türetimle önceden verilmeyecek; çünkü bir olguyla (*fait*) uğraşıyoruz, bizzat olgu-olmayla (*facticité*) değil.

***

Şimdi baştaki konumuza dönelim. Öznemsiciliğe saldırmamızın iki amacı olduğunu söylemiştik: 1) Korelasyonla gerekçelendirme; 2) anti-idealist bir polemiğin mecrası olarak gerçeği öznelleştirme. Bizim gösterdiğimiz şey, bu konumlara getirilebilecek en belirleyici eleştirilerin bizzat Korelasyon toprağından çıktığıydı: Öznemsiciliği ve korelasyonculuğu karşı karşıya bıraktığımızda, zafer kazanan, herhangi bir bağlılaşığın (*corrélat*) olguluğunu (*facticité*) vurgulayan korelasyonculuk olacaktır her zaman.

Ne var ki, korelasyonculuğa yarayan bu ikinci argümanı (korelasyonun olguluğu argümanını) biz devre dışı bıraktık; ve bu durum, bizim öznemsicilik üzerine, veya iyi anlaşılmış bir öznemsicilik üzerine konumumuzda değişikliğe neden olacaktır. Doğrusu, korelasyonun olgu-olması argümanını olgu-olmanın mutlaklığı lehine yok ettiğimiz için, ve ortaya çıkardığımız mutlak tipi mevcut olanlar hakkında kesin hakikatler bildirmeyi bırakan bir spekülatif felsefeye bizi yönelttiği için, bu bakış açısından, *gerçeğin her yerinde hazır ve nazır bir öznelliğin olgu itibarıyla olanaklı olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur*. Mevcut olanlar hakkında hiçbir şey konuşmadığımızı, veya çok az şey konuştuğumuzu, söylemiştik; öyleyse, "kozmik öznellik (yani dünyanın en uç köşesinde bile bulunan bir öznellik) mevcut olamaz" demeyi biz kendimize hak göremeyiz.

[34] "Deuil à venir, dieu à venir", *Critique* janvier-février 2006, n° 704-705, s. 105-115

Şu halde, *öznemsiciliğin tezlerini*, (zorunlu ve Korelasyon üzerine temellenmiş) *metafizik hakikatler olarak değilse de*, "dünyamızı betimleyebilecek mümkün bir proje" için *koyutlar olarak işler duruma getirebilirdik*. Bizim araştırdığımız olgusallığa ([f]actualité) karşıt koyutlardır bunlar; ama hipotetik hale gelmiş bu halleriyle koşulsuz bir olumsallık düşüncesiyle uyumludurlar artık. *Aslına bakılırsa, Hiperkaos, kendisinin çakım kapasitesinin hiçbir izini taşımayan bir dünya üretebilirdi, buna engel hiçbir şey yoktur; geçmişsiz şeyler üretme gücüne işaret eden saf kopuşların olmadığı, her şeyin yeğinliklerin sürekliliği içinde kaldığı bir dünya.* Hiperkaos, Deleuze'ün Kaosmosunu pekâlâ üretebilirdi, bunu yasaklayan hiçbir şey yoktur; bu durumda, olgu itibarıyla mevcut olanların aslen bir Kaosmos olarak betimlenebileceğini söylerdik. Olgulu (*factuale*), yeğinlik düşüncelerinin baş düşmanı olmak şöyle dursun, gerçek baş düşmanından kurtarır onları: korelasyonculuk. Olgulu ve öznemsicilik arasında temelden bir uyuşmazlık ancak iki durumda baş gösterebilirdi: a) eğer öznemsici, dünyanın zorunlu olarak kendisinin betimlediği gibi olması gerektiğini düşünseydi (yani metafiziğe geri düşseydi); b) öznemsici, betimlediği öznelleşmiş dünyanın nihai bir *faktum* meydana getirdiğini, ve bu arkhe-olgu ötesinde hiçbir koşulsuz ilke olmadığını düşünseydi (yani anti-spekülatif düşünceye düşseydi). Fakat bu anlaşmazlık, Hiperkaosun, güç istençlerine, sürelere, veya inorganik yaşama *[o]lgusal olarak uygun* bir dünya doğurduğunu savunma olanağımızı asla engellemez.

Öyleyse hiçbir şey, dünyamızın *olgu itibarıyla* -olumsal şekilde- yeğinsel olarak derecelenmiş öznelliklerle dolu olduğu *hipotezini* yasaklamaz. Öte yandan bu hipotez artık iki bakımdan vazgeçilmez değildir: Bilim için vazgeçilmez değildir – Deleuze'ün inandığı gibi, nedenselliği/sebebiyeti düşünmek için zorunlu değildir–, çünkü bilimin doğayı matematikleştirmesi dünyanın böyle öznelci bir yorumuna başvurmaz[35]; ve spekülatif felsefe için vazgeçilmez değildir, çünkü ona göre

[35] Nedenselliğin öznemsi olmayan bir düşüncesine örnek olarak, bakınız *Sonluluğun Sonrası*, bölüm 4. İş Kültür Yayınları, 2020.

öznel-olmayan bir gerçek gayet düşünülebilirdir. Bu hipotez yine de keşfettirici bir ilke adına, dünyamızın bilimsel açıklamasının "ötesine" gidecek şekilde, materyalizmin spekülatif mutlakına dokunmadan öne sürülebilir.

Bu durumda, gerçeğin öznelliği, mutlak bir hakikat ispat ettiğini savunan bir metafizikçi gibi değil, öznelliğin olumsal doğasının bilincinde olan, –benim önereceğim bir terimle– bir "kriptofizikçi" tarzında vazedilebilirdi. "Kriptofizik" dediğim, koyutsal hale gelmiş, artık dogmatik olmayan bir metafiziktir. Bu tür bir metafiziğe "koyutsal metafizik" de diyebilirdim, ama *Sonluluğun Sonrası*nda tüm metafizikleri, yeter neden ilkesinin mutlaklaştırılmış bir kullanımına dayanan mutlak düşünceleri olarak tanımladım. Sonuç olarak tüm metafizikler bana göre dogmatik olduğundan bu bakış açısını adlandırmak için yeni bir terime ihtiyacım vardı: Dünyayı betimleme biçimi kurulu bilgilerin, özellikle bilimsel bilgilerin ötesine gitse de, gerçeği betimlemesini zorunlu bir temele oturttuğunu iddia etmeyen, kendisini gözden geçirilebilir bir koyutla sınırlayıp zamanının gerçekliğine uygulayarak doğrulamaya çalışan bir söylemi tasvir etmek için kriptofizik terimini kullandım. Özellikle "kriptofizik" gibi bir terime başvurmamın nedeni, bir taraftan, bu düşünce rejiminin neredeyse bir yeraltı fiziği olmasıdır –ikinci bir fizik, ama fizikçilerin kendileri tarafından hakiki fizik gibi desteklenmeyen bir fizik: "spekülatif bir fizik". Ve diğer taraftan, bu yeraltılık bir "aşağıdan fizik" varsaydığı içindir: genellikle alt-bilinçsel bir dalış olarak, kendini dünyaya tekrar aktaran bir dalış olarak hareket eder.

Burada, olgulunun avantajını görüyoruz: metafizik bir öznemsicilik, olgulu-luk ilkesinin bir hakikate sahip olma olanağını dışlarken, olgulu-luk ilkesi, gerçeğin bir tür öznemsiciliğe uyma olanağını kapsar. Kaosmos, Hiperkaos olanağını dışlar; ama Hiperkaos, Kaosmos olanağını kapsar.

Ancak burada farkları görünmez kılmaya çalışıyor değiliz; yapmaya çalıştığımız, bir karşılaştırmanın terimlerini yeniden tanımlamak. Bizim söylediğimiz, olgulu-luk ilkesinden edimsel bir gerçekliği içine alan Figürler türetemeyeceğimizdir; sonuç olarak, belirli bir öznemsiciliğin edimsel dünyayı

doğru bir şekilde betimlemiş olma olanağını figürsel türetim yoluyla yasaklayamayız. Bununla birlikte, daha önce dediğimiz gibi, olgulu, sırf Figürlerin ispatlanmasından başka bir teorik rejime de sahiptir: edimselin bağrında, Hiperkaosun *bizim* dünyamızdaki istilalarının "izini" taşıyan olgular üzerine bir araştırma. Öznemsicilik, dünyayı derecelenmiş sürekliliklerle doldurur; ama biz kendi adımıza, şeylerin yeğinsel modeline direnen her şeyle ilgileniyoruz.

Ve, daha önce söylediğim gibi, [o]lgusal üzerine bu araştırmalar, pozitif bilgilerle bağlantılıdırlar; bir taraftan, sadece tek bir bilgi tarafından soğrulmaya direnmeleri bakımından, diğer taraftan, bu bilgilerin altında yattığını iddia eden tüm metafiziklere –veya herhangi bir kriptofiziğe– karşı karşıtörnekleri çoğaltmaları bakımından. Her kriptofizik, toparlayıcı bir düşünce olacaktır; bu bakımdan, kahramansı hevesiyle, felsefeyi zenginleştirecektir. Gelgelelim, savundukları konumlar ile bir bilimin incelediği bir gerçeklik kesiti arasındaki en ufak kesişme yaklaşımlarında bir dengesizleşme yaratabilecektir, çünkü Bilim kendisini dönüştürebilecektir. Edimsel bir gerçekliğe ait her olgu, bir fotoğrafın yanıltıcı şekilde sabit gösterdiği bir dalga tepesi gibidir: Bir süre, teorik bir konuma temel sağlayacak kadar sabit ve sağlam görünür; ama aniden, veya yavaş yavaş, fotoğrafın bir filme ait görüntülerden durdurulmuş bir kare olduğu anlaşılır; deniz, yani Bilim, kaldığı yerden devam eder ve dalga tepesi artık yoktur. Burada, kriptofizik, metafiziğin karşılaştığı aynı güçlükle karşılaşacaktır: En güçlü kriptofizikler, kendi zamanlarının bilimsel olgular yığınına (sağlam bir kesinlik arayışıyla) dalacaklardır, sonra dayandıkları olgular değiştiği veya kaybolup gittiği ölçüde, artık hiçbir takipçileri/tilmizleri kalmayacaktır, sadece yorumcuları olacaktır. Veya en iyi ihtimalle: yakın zamandaki teorik bir ilerlemenin, vadesi dolduğu sanılan bir kriptofiziği tekrar güncelleştirdiğini savunan takipçileri olabilecektir. Sonuç olarak, yeni bir dalga tepesi bir kurtuluş sahili gibi betimlenecektir.

Ben kendi adıma, başka şekilde ilerliyorum: teorilerin içine girmeden, gerçeğin matematikleştirilmesini gözlemliyorum; ve bilimlerin ve sanatların birbirlerine indirgenemedik-

lerini gözlemliyorum. Bir taraftan, matematikleştirilebilir maddi bir dünya gözlemliyorum (ve bir sonraki bölümde bu gözlemin değerini ispat edeceğim): Bu bakımdan benim materyalizmim bir "matherialism"dir. Ve diğer taraftan, insanlığımızın öznel muhtevalarıyla ilgilenen disiplinleri matematiksel olarak indirgemenin hiçbir şekilde tasavvur edilebilir olmadığını gözlemliyorum. Ve böylece gözlemliyorum ki, dünyamız, bilgi ve deneyim rejimlerinin çokluğuyla, indirgenemez alanlar arasında fulguritlerin mevcudiyetini gösteriveriyor. Bu kollara ayrılmayı ispat edemem, ama bizzat disiplinlerin organizasyonuna uygun olduğunu gösteriyorum; ayrıca (diğerlerini kendine indirgeyen bir bilginin) yoksullaştırma girişimlerine karşı, veya (bütün bilgileri kat edip ortaklıklarını gösteren bir kriptofiziğin) bağımlılaştırma girişimlerine karşı direnmeye uygun olduklarını gösteriyorum. Benim konumum, "anlık bir teori"ye, tikel bir olguya bağımlı değildir asla. Disiplinleri organizma olarak düzenlemenin hep başarısız olmasına karşılık organigram fikrinin mükemmel düşünülebilirliğini gösteriyorum sadece.

***

Mevcut edimsel dünyamızın, sadece bir doğayı kapsayabilecek kadar cılız olması, bu doğanın sonsuzca yarattığı yeni ve öngörülemez formlardan ibaret olması mümkündür. Geçmişlerinin ağırlığını taşıyan ve hiç durmadan yeni konfigürasyonlar biriktiren, yenileştirici ve öznelleştirici nedenselliklerinden hiçbir şeyin kaçamadığı yeğinsellikler dünyası. Tek bir istilanın (ek olarak gelen saf süreksizliğin) olmadığı, sürekçi bir yaratım dünyası. Böyle bir dünyada her şey bir artma/büyüme olurdu, ama çakımlar hiç olmazdı; yani geçmişle hiçbir bağı olmayan, başageldiği bağlamla hiçbir bağı olmayan istilalar olmazdı. Orada bir gram saf ölüme izin verilmezdi, bu yaşayan ve açık Bütünle ilişkisiz tek bir şey bize sunulmazdı; özetle, tek bir ihmal (*négligence*) olmazdı ((dinin kökeni) *relegere*ye karşıt olarak *neglegere*). Her yerde yeğinsellikler, ilişkiler; bağlı olan, bağlı olana tekrar bağlanmış. *Hayranlığımıza konu olacak tek bir ihmal yok*: ilişkisel uygunluğa indirgenemeyecek tek bir doğa farkı yok. İstisna yok, her bakımdan öznel-olmayan yok; sadece, tekrar ve tekrar, uzaklar-

dan, dizginsiz şekilde geri dönen, aynı anda hem içerdiği hem aştığı geçmişle dolu yenilikler. Ve bu dünya, eğer bizim dünyamız olsaydı, elbette kabul etmemiz gerekirdi.

Ama bu yaratıcı doygunlukta eksik olan şey, fulguritin şu içi oyuk borusu, şu sonsuz ve lokal kırıktır: (yardımcı yaşamlarla örülmüş, bağırlarında havasızlıktan boğulana kadar yüzdüğümüz) karmaşık yaşamlara kıvrılmadan sürdürür varoluşunu. Gizli bir bağlantısızlığın sessiz depremiyle kat edilen bir dünya gösterisini bize sunan bir kırıklık, çaktığı anda donan bir yıldırımın izi aracılığıyla Evreni kendisiyle eklemlerdi. Doğa bakımından fark, derece bakımından fark tarafından yenilgiye uğratılmayı bırakırdı. Herhangi bir dereceye indirgenemeyecek şekilde doğayı çatlatan fark. Yaratım ve yeğinlik neredeyse her yerde, bunu kabul edebiliriz; ama *dahası*, bazı kopuşlar var ki dünyaya deli kökeninin kesikli hatıratını sunarlar.

B) Galileciliği Türetme Denemesi

Şimdi bu metnin esas konusuna geliyorum: *Modern bilimin, yani doğayı matematikleştirerek iş gören Galileci bilimin mutlaklaştırıcı kapsamını* gerekçelendirecek bir olgulu türetim (*dérivation factuale*) yapmaya çalışacağız. Aslına bakılırsa benim projem, deneysel bilimin Kantçı olmaktan çok Descartesçı bir kavrayışına tekrar ulaşmaktır. Matematiğin ve fiziğin sadece deneyimimizin *a priori* formlarına ilişkin olduğunu savunmak yerine, bana göre, Descartes örneğindeki gibi, matematiğin ve matematiksel fiziğin, düşünceden radikal olarak bağımsız bir dünyanın özelliklerini asılları gibi betimlemenin araçlarını bize verdiğini savunmak gerekir (burada açıklayamayacağım, *Sonluluğun Sonrası*nın 1. bölümünde sergilenen "arkhe-fosil açmazı"ndan kaynaklanan nedenlerle). Şurası açık ki, bu sefer Descartes'ın tersine, deneysel bilimlerin her teorisinin gözden geçirilebilir, değiştirilebilir olduğunu kabul etmek gerekir. Ama bizim yapmak istediğimiz, bilimsel bir teorinin gerçekliğin hakiki bir özelliğini (biz onu düşünmek üzere varolalım veya olmayalım) aslı gibi betimleyebildiğini en azından varsaymakta bir anlam olduğunu ispat etmektir:

Sonuç olarak, dünyayı, insani (veya hayvani) temsilinin sadece öteki tarafı olarak gören (Kantçı veya değil) korelasyonculuğun yapması gerektiği gibi, bilimin yeryüzünde yaşamın tezahüründen önceki Evreni betimleme kabiliyetinin hesabını vermek için kılı kırk yarmalara bizim ihtiyacımız yoktur. Modern doğa bilimlerinin ayırt edici özelliği matematiksel olmalarına dayandığı için, bu bilimlerin "bizsiz dünya"yı inceleme kabiliyetlerinin bizzat matematikten geldiğini düşünmek makuldür bize göre.

Benim planıma gelince, şöyle: çeşitli çağdaş formel dillerin (matematik ve mantık dillerinin) bir asgari koşulunu, mütevazı ama temel bir koşulunu, göstermeye çalışacağım. Bu asgari koşul, göreceğimiz gibi, bizlerin *anlamdan yoksun bir göstergeyi* (kısaca: "*ay* gösterge") *düşünme* kabiliyetimizle ilgilidir. Birazdan, anlamca boş bir göstergeyi düşünme kabiliyetimizi, bu çeşit bir gösterge ve mutlaklaştırılmış olumsallık arasında özsel bir bağ olduğunu göstererek, olgulu-luk ilkesinden (*principe de factualité*) türeteceğim. Sonra şunu göstermem gerekecek: Bu *ay* göstergenin olgulu türetimi yoluyla fiziğin (veya başka herhangi bir doğa biliminin) böyle bir boş göstergenin mutlaklığı üzerine temellendirilmiş olduğunu nasıl savunabiliriz? Matematiksel doğa bilimleri mevcut dünyanın hipotetik (gözden geçirilebilir/değiştirilebilir) betimlemelerini böylece nasıl üretebiliyor ve bu betimlemeler nasıl mutlak (yani bizim varoluşumuzdan bağımsız) bir anlamda doğru olmaya elverişli olabiliyor?

Bu noktada, her şeyin açık olması için, "mutlak" kelimesinin iki anlamı arasında bir ayrım yapmam gerekiyor. İlk olarak, "mutlak", her varolan için zorunlu olan bir özelliğe gönderir; bu, spekülatif anlamıyla mutlaktır. Öyleyse, olgulu-luk/olgu-olma (*facticité*) ve ondan türetilen mantıksal tutarlılık (evrensel çelişmezlik) mutlak olarak zorunludurlar ve her varolanın değişmez özellikleridirler. Bu tip özelliklere, terimin ilk anlamıyla mutlak olan özelliklere, *primo-mutlaklaştırıcı* [birincil-mutlaklaştırıcı] özellikler diyorum. Diğer taraftan, mutlak kelimesine ikinci bir anlam veriyorum; bu seferki doğa bilimlerine gönderir: Bu ikinci anlam, dünyanın mutlak zorunlu olarak koymadığım özelliklerini betimler; fakat bunları, varo-

luşları bakımından *düşüncemden radikal şekilde bağımsız* olgular olarak koyarım. Daha açık söylemek gerekirse: Doğa bilimlerinin betimlediği yasalar ve sabitler, zorunlu değildirler –tıpkı diğer her şey gibi Hiperkaos adını verdiğim Zamanın üst rejimine tabidirler. Ama şunu göstermek istiyorum ki bu yasalar ve sabitler, yine de düşüncenin sadece bağlılaşıkları (*corrélat*) değildirler ve (doğru bir teori tarafından betimlendiklerini varsaydığımızda) *absolutus*un ilk anlamıyla bizden *ayrıdırlar*, bizim onlar hakkında sahip olduğumuz düşünceden bağımsızdırlar. Elbette olumsallar, ama sürüp gitmeleri için bizim varoluşumuzdan bağımsızlar. Dünyanın, kelimenin ikinci anlamında mutlak bu özelliklerine *deutero-mutlaklaştırıcı* [ikincil-mutlaklaştırıcı] özellikler diyorum: İnsandan bağımsız ve ontolojik hiçbir zorunluluk barındırmayan özellikler.

Bilimsel teorilerin yukarıda bahsedilen geçici doğasına bu nasıl eklemlenir? Figürsel bir türetim ebedidir: Olanaklı tüm gerçeklikler için geçerlidir; bu anlamda, primo-mutlaklaştırıcıdır. Türeteceğim şey, öyleyse, *bizim* dünyamızın, edimsel dünyanın, matematik terimlerle betimlenebilir olduğu değildir; fakat *olanaklı tüm dünyaların* matematikleştirilmeye, ve bu matematiksel karakteristikleri kendinde muhafaza etmeye (onları formüle etmek için düşünce var olsun veya olmasın) elverişli olduğudur. O halde, gerçekliğin matematikleştirilmiş betimlemelerinin belirli bir dizisini önermeye çabalayan deneysel bilimlerin deutero-mutlaklaştırıcı pratiğini gerekçelendireceğim. Bilimlerin betimlediği edimsel dünya, bizim hedeflememizden (*visée*) bağımsız bir dünya olduğu için, korelasyoncu teze karşı, düşünülebilirdir. Sonuç olarak, bilimin öne sürdüğü teoriler (hangisi olursa olsun), *hipotez başlığında*, sadece "bizim için" değil *kendinde doğru* olarak düşünülebilirler her zaman. Ve bu teoriler kümesinin geçerliliği kalmazsa, bu başka bir teoriler kümesi lehine ve/veya yeni deneysel olgular lehine olacaktır; bunlar da, sırası geldiğinde, her defasında olduğu gibi mutlaken doğru olarak, deutero-mutlaklaştırıcı bir doğruluğu haiz olarak konabilecekler.

Şu halde, benim amacım şöyle ifade edilebilir: deneysel bilimlerin deutero-mutlaklaştırıcı beyanlar oluşturma kabiliyetini, uygun bir olgulu türetim yardımıyla, kanıtlamak. Fizi-

ğin matematik sayesinde, olgusal varoluşu bakımından bizden bağımsız bir dünyanın olumsal verileri üzerine gözden geçirilebilir hipotezler oluşturabildiğini ispat etmek. İşte böylece, insandan ve canlı varlıklardan önce varolmuş, ve elbette onlar gittikten sonra da varolacak haliyle Evreni bilimlerin betimleyebiliyor olmasını anlamış olacağız.[36]

Daha görsel terimlerle mesele şöyle ifade edilebilir: Matematiğin kapasitesini bize Ölüm Krallığını keşfettirebilecek, sonra oradan dönüp böyle bir yolculuğun keşiflerini canlılara anlattırabilecek şekilde temellendirebilir miyiz? Materyalizmin ilkesi, bunu söylemiştim, cehennemîdir: İnorganik dünyanın cehennemlerinin, yaşamın ve öznelliğin bulunmadığı bu yeraltı ve derin mekânların, insan bilgisine yine de nesne olabileceğini düşünür. Materyalist için, ölüm, yani bizim bu saf başkamız, biz artık yokken ne olacağımızın bilgisi biçiminde, biz ölmeden, bize sunulmuştur. *Sonluluğun Sonrası*nda, olgulu (*factuale*), evrensel türetimler biçimi altında, yaşamsıza doğru bir yarma hareketini başlatmıştı –ister öznel, ister öznel olmayan her varolanın olumsallığının ve tutarsızolmamasının [evrensel olarak çelişik olmamasının] türetilmesi gibi. Ama, bu primo-mutlaklaştırıcı beyanlar yoluyla, dünyamızın olgusal belirlenimleri hakkında ve onun ölü maddesini ayırt eden özellikler hakkında hiçbir şey söylenmemişti. Bunu yapmak için, belirlenmiş gerçeklikleri betimlemeye muktedir beyanlara ulaşmamız gerekiyor. Galileci bilimin görevi budur: Tüm varolanların evrensel özelliklerini değil, ölümün bizim dünyamızda neye benzediğini açıklığa kavuşturmak. Galileci bilimin bu keşifçi gücünü temellendirmek, matematiğin deutero-mutlaklaştırıcı kabiliyetini temellendirmektir.

***

[36] Öznemsi hipotezle farkın altını çiziyorum burada: Öznemsicilik, dünyadaki öznelliğin fiili olduğunu *koyutlayabilir* sadece. Buna karşılık, ben, matematikleştirilmiş tüm bilimlerin mutlaklaştırıcı kapsamını zorunlu şekilde türeteceğim –hangi zorluklar pahasına olacağını göreceğiz. Öyleyse, edimsel dünyayı (ve başka tüm dünyaları) oluşturan deutero-mutlaklaştırıcı gerçeğin Galileciliğin erişiminde olduğu sadece koyutlanmayacak, (ispatın olgulu rejimine göre) *ispatlanacak*.

Problemin çözümü, ilk başta, genelliğiyle cesaret kıran bir biçim altında formüle edildi, ama kaçınılmaz olarak böyleydi: mantıksallığın ve matematikselliğin özgül bir kıstasına/kriterine ihtiyaç vardı. Genel olarak rasyonelliğin bir kıstasına değil (olgulu-luk ilkesinden türetilebilecek, ve hem formel dildeki hem doğal dildeki tüm rasyonelliğin bir kıstası olan tutarlılık [evrensel çelişmezlik] gibi), sadece formel dillere özgü bir kıstasa ihtiyaç duyuyordum. Mantıksal-matematiksel olana özgü olabilecek kadar hem yeterince genel (dolayısıyla içerikçe fakir), hem de doğal dilleri dışarıda bırakarak sadece formel dillere uygulanabilecek kadar yeterince özgül. Sadece formel dilleri karakterize eden bu ayırt edici kıstası bulmak gerekiyorduysa, bu kıstasın, eğer izlenen yol doğruysa, olumsallığın zorunluluğuna dayanan bir dil kullanımını barındırması gerekiyordu. Olumsallığa bu özgül dayanışın, matematiğin mutlaklaştırıcı karakterini, ve sonuç olarak matematik aracılığıyla formüle edilen deneysel bilimlerin mutlaklaştırıcı karakterini temellendirmeye elverişli olması gerekiyordu.

Başka bir deyişle, mantık-matematiğin sahiden ebedi olumsallığın örtük bir görüsüne/sezgisine (*intuition*) dayanıp dayanmadığını doğrulamadan önce, doğal dilleri ve formel dilleri birbirinden ayıran kesin kıstası keşfetmek gerekiyordu.

Çözümün bize göründüğü yer, tam da modern mantık ve matematik için kullanılmakta olan isim oldu: bunlara, dediğim gibi, *formel* diller deniyor –yani Hilbert'ten itibaren mantık ve matematik yazımına egemen olan formalizmden kaynaklanan diller. Hilbert'in formalizmi ve muhtemel sınırları üzerine çok tartışıldı; bilhassa Hilbert'in programının, Gödel'in aritmetiği içerebilen sistemlere ilişkin ispatları (tutarlılığı ispatlamanın imkânsızlığı, eksiklik) karşısındaki bilinen başarısızlığı üzerinde duruldu. Ama birazdan göreceğimiz gibi, ben bu formalizmin (bana göre en ilginç kısmı olsa da) sadece çok küçük bir kısmını alıyorum –sonraki matematiğin ciddi ciddi hiç itiraz etmediği bir kısım.

Matematikteki formalizm, kendimizi onun en basit ifadesiyle sınırlarsak, neye dayanmaktadır?

Tüm tartışma boyunca bize eşlik edecek bir örnekle başlayalım, çünkü anlaşılması en kolay olanı bu: Kümeler teorisi

–Zermelo-Fraenkel denen standart aksiyomatikleştirilmesindeki haliyle kümeler teorisi. (Fakat şunun altını çizmek isterim ki yapacağımız değerlendirmeler kategoriler teorisi için de geçerlidir; birçok bakımdan kümeler teorisinden daha güçlüdür, ve bazı çağdaşlardan daha çok destek bulmaktadır.)

Bu aksiyomatik, birinci dereceden bir mantık içinde formüle edilir, yani niceleyicileri ("Her ... için", ve "... vardır") sadece terimlere ("bireylere") ilişkindir, ve asla özelliklere (*propriété*) ilişkin değildir. Beş tip gösterge kullanılmaktadır: değişkenler (yüklem mantığında bireylerin yerini tutarlar); mantıksal bağlaçlar (yadsıma, kesiştirme, ayırma, imletim, denklik); niceleyiciler (evrensel [tümel], varoluşsal [tikel]); ilişkiler (eşitlik ve aitlik); ve noktalamalar (parantezler, süslü parantezler). Küme teorisi, sadece bu göstergeler ve onlarla tanımlanabilenler yoluyla aksiyomlarını (bunların sayısı, seçim aksiyomu ve temellendirme aksiyomu dâhil edilirse, sekizdir) ve teoremlerini formüle eder. Küme teorisi, bildiğimiz gibi, "matematiğin yazıldığı genel çerçeve haline gelmiştir giderek."[37] Çünkü bu teori, bilhassa, hem sayıları (ordinal sayıları ve kardinal sayıları) hem de fonksiyonları (belli bir tür kümedir bunlar da, sıralı ikililer kümesi) inşa edebilmesiyle ön plana çıkar. Ve dolayısıyla, matematik için "kurucu" konumda bir teoridir, çünkü onun iki temel nesnesini inşa eder: sayılar ve fonksiyonlar.

Kümeler teorisi, ilk bakışta, Öklid geometrisinden miras kalan anlamıyla bir aksiyomatiğe dayanır: kendilerinden itibaren başka her şeyin mantıksal olarak çıkarsanabileceği ve çıkarsanması gereken beyanların bir asgari kümesi. Ama bu aksiyomatik Öklid'inkinden farklıdır; çünkü Hilbert'in başlattığı devrimden miras kalan formel bir aksiyomatiktir. Bu formalizm neye dayanmaktadır, ve ne bakımdan çağdaş aksiyomatiklerin ayırt edici özelliğidir?

Şu bakımdan: Öklid'den miras alınan aksiyomatik içinde, *terimlerin tanımları; koyutları ve aksiyomları önceliyordu*. Örneğin, Öklid'in *Elementler*inin 1. Kitabının başındaki ilk üç tanım noktayı, çizgiyi ve bir çizginin sınırlarını tanımlayarak başlar:

[37] Jean-Louis Krivine, *Théorie des ensembles*, Paris, Cassini, 1998, Giriş, s.1

Nokta, hiçbir parçası olmayandır; çizgi genişliği olmayan bir uzunluktur, ve bir çizginin sınırları noktalardır (ilk başta tanımlanmıştı). Tanımlar yapıldıktan sonra ancak koyutlar (formülasyonlarında daha önce tanımlanmış terimleri içeren kanıtlanmamış veya kanıtlanamayan ilkeler) ve aksiyomlar (bütün ve parçalar arasındaki bağlantılara ilişkin kanıtlanamaz ilkeler) işin içine girer.

Öklidçi bir aksiyomatik ilkeleri (doğru olarak vazedilen beyanları) beyan etmeden önce, öyleyse, ispatlarda veya koyutlarda kullanılacak terimlerin tanımlarını verir. Oysa, Öklidçi türde bir aksiyomatikten farklı olarak, *formel bir aksiyomatik başlangıç tanımlarından yola çıkmaz.* Aksiyomların içine, tanımlanmamış terimler arasındaki ilişkiler konur aniden. Sonuç olarak, bana göre, iki tip gösterge açık bir şekilde birbirinden ayırt edilmelidir: birisine, "temel-göstergeler", ve diğerine "işlemci-göstergeler" diyeceğim.

Bu farkı, yine kümeler teorisinden yola çıkarak açıklayalım.

Temel-göstergeler, kümeler teorisinde, bireysel sabitler ve değişkenlerdir; genel olarak, α, β, γ, vd. gibi Grek harfleriyle, veya bilinmeyenler için kullanılan, x, y, z, vd. harfleriyle gösterilirler. Bu terimler, küme olarak *adlandırılırlar*; ama adlandırmak tanımlamak değildir. Kümeler teorisinde, bir kümenin ne olduğunu tanımlama işine asla girilmez: Tanımlanmamış bir gösterge ile, sistemin bir yorumunun bu adla belirtebileceği şeyi belirtmekle sınırlarız kendimizi –ve bu adlandırma, söz konusu formel sisteme hiçbir bakımdan etki etmez.

"Küme" adını verdiğimiz şey, o halde, kendi başına anlamdan, dolayısıyla referanstan/göndergeden yoksun bir göstergedir. Kümeler teorisi üzerine kendini "kuran" matematiğin ilk nesnesi budur: sadece kendine gönderen saf ve yalın gösterge.

İkinci tip, (işlemci-gösterge adını verdiğim) gösterge, temel-göstergelere dayanılarak yapılabilecek çeşitli işlemleri belirtir: Hem mantıkta kullanılan göstergelerdir bunlar (imletim, kesiştirme, ayırma, eşitlik) hem de matematiğin has göstergeleridir. Sırası gelmişken, kümeler teorisinin önermeler mantığına aitlik ($\in$) ve ait olmamak ($\notin$) göstergelerinden başka eklediği bir gösterge yoktur.

İşlemci-göstergeler aracılığıyla –özellikle aitlik göstergesi ve onun kullanılmasını gerektiren aksiyomlar aracılığıyla– basit kümelerin özelliklerini fiilen hatırlatan bazı özelliklerin yeni bir kullanımı sezgisel olarak bulunabilir. Örneğin kaplam aksiyomu iki kümenin özdeş olmasının koşulunu verir: a ve b, aynı elemanlara sahiplerse, özdeştirler. İkisi de sadece kendi elemanlarıyla tamamen belirlendiğinde bir kümenin diğerinin yerine geçmesinin kuralıdır bu. Ama diğer aksiyomlar gibi bu aksiyom da bir kümenin ne olduğunu tanımlamaz: Yaptığı sadece iki kümenin özdeş olma koşulunu göstermektir, bu şekilde özdeş tutulan şeye anlam vermez. Dahası, kümeler teorisi içinde bu tanım basit bir nedenle de imkânsızdır: Bir küme, eleman olarak başka kümelere sahip olabilenden başka bir şey değildir (bir kümenin elemanı aslında her zaman bir başka kümedir); veya, başka bir kümeye ait olabilenden başka bir şey değildir. Görüyoruz ki bir kümeyi karakterize eden şey hiçbir tanıma yol vermez – tanımlanacak olan şeyi baştan formülasyonunda varsayan döngüsel bir tanım hariç.

Öyleyse her şey sanki temel-göstergelerin giderek ilk adlandırılmalarına -az veya çok- uygun özellikleri kazanmasıyla gerçekleşiyor. Ama bunu bir başlangıç tanımıyla yapmıyorlar; temel oldukları işlemlerin onların üzerinde sahip olabileceği *etki* yoluyla yapıyorlar. Temel-göstergeler *-ay* olan göstergeler-, temel oldukları karmaşık işlemlerin bir köpük etkisinden ibaret olan bir "belirgin yoğunluk" kazanırlar, ama kökendeki anlam yoksunluklarını bırakmazlar. Formel bir aksiyomatik içinde, o halde, temel-göstergelere sadece adlar veren adlandırmaların tuzağına düşmemek gerekir; bunlar, anlam değil sadece addır.

Şu halde, aksiyomlar tanım değildir; genellikle söylendiği gibi "kılık değiştirmiş tanımlar" da değildir. Aksiyomlar hiçbir bakımdan tanım değildir; söz konusu olan başka bir şey: Bir tanımın yerine bir *ilişki* geçer. Kümeler teorisine geri dönersek, "bir küme olmak" yüklemi asla varolan bir şey değildir; fakat, buna karşılık, kümeler birçok yüklem alabilirler (ordinal, kardinal, boş, sonsuz, vd.). Temel-gösterge o halde, doğal bir dilde formüle edildiğindeki "küme" kelimesinin an-

lamını asla kazanmaz. Ama dikkat çekici nokta, matematiğin, bu anlamca boş olmayı sürdüren göstergeler üzerine işlemlerden yola çıkarak *çok zengin anlamlarla dolu* beyanlar üretebiliyor olmasıdır. Çünkü bir kümenin ne olduğunu tanımlamak imkansız olmaya hep devam etse de, ZF aksiyomatiği içinde kümeleri birbirinden ayırt etmek, ve bu şekilde dikkate değer kümeler inşa etmek tamamen mümkündür: örneğin boş küme –tanımı, kendisine hiçbir küme ait olmayan ve kendisinden itibaren ordinaller dizisinin, yani saymanın kaynağı dizinin, inşa edilebileceği küme olmaktır.

Şimdiye kadar söylediklerimizden, doğal bir dili ve formel bir dili ayırt etmenin kesin bir ilkesini çıkarabiliriz artık[38]: Aslına bakılırsa onları *anlamdan yoksun göstergelere verdikleri rolle ayırt edebiliriz.* Bu durumda şöyle söyleyeceğiz: Formel bir dil, doğal bir dilden farklı olarak, anlamdan yoksun göstergeye yapısal bir rol verir –en azından *sentaktik* düzeyde. Çünkü alfabeye dayalı doğal diller, kendileri anlamdan yoksun harfleri ve heceleri kurallı bir şekilde kullanırlar elbette; ama bu, kelimelerin oluşturulmasının morfolojik düzeyindedir, cümlelerin oluşturulmasının sentaktik düzeyinde değildir. Sentaktik düzeyde doğal bir dil elbette anlamdan yoksun kelimeler kullanabilir (örneğin Mallarmé'nin "ptyx" kelimesi –eğer kelimenin hiçbir anlamının olmadığında anlaşıyorsak); ama bu tür kelimeleri doğal diller için *gerekli kılan* hiçbir kural yoktur. Aksine doğal dillerin eğilimi bunlardan kaçınarak alelade iletişim görevlerini yerine getirmektir. Sonuç olarak, doğal bir dile has olan şey, sentaks seviyesinde, *ay* göstergeye

[38] Söylediklerim, bana göre, mantıksal ve matematiksel tüm formalizmler için geçerlidir. Böylece, Kategoriler Teorisindeki temel-gösterge (*ay*) ve işlemci-gösterge arasındaki fark kolayca görülebilir: bu teori, oklar kullanarak yazılır ("işlemci-göstergelerin" dengi); oklar, anlamdan yoksun "nokta" göstergelere uygulanırlar (harflerle adlandırılırlar: "temel-göstergelerin" dengi). Bu "noktalar" oklu işlemlerin temelidirler sadece, onların tüm özelliklerini "dışarıdan" verirler, ve kendi başlarına o kadar anlamdan yoksunlardır ki bazı yazımlarda dışarıda bırakılırlar: oklar, o halde, her birine ait harflerle dışarılarından "adlandırılırlar", ve "boş noktalar" arasında yerleşir görünürler. Bir okun a noktasından b noktasına gittiğini söylemek yerine, basitçe bu "ab" okunun kendi adlandırılmasına göre yönlendiği söylenir gibidir. Temel-göstergenin boşaltılmasının en nihai -mantıksal- derecesidir bu.

olumsal (ve genel olarak marjinal) bir rol vermektir; oysa formel bir dile has olan şey, aynı sentaktik düzeyde *ay* göstergeye temel ve yapısal bir rol vermektir.

Ay göstergenin bu iki kullanımı, *formel anlam* ve *alelade anlam* diyeceğim şeyler arasında bir ayrım yapmamı sağlar. Formel anlama has olan şey, benim ona verdiğim tanım içinde, anlamdan yoksun (veya gösteren-olmayan) sentaktik birimlerin kurallı kullanımıdır. Doğal dillerdeki alelade anlama has olan şey, anlamdan yoksun sentaktik birimlerin kurallı kullanımının *yokluğudur*.[39] Amacım böylece belirginleşmiş oluyor, çünkü çok veciz şekilde şöyle formüle edilebilecek şu hipotezi kurabiliyorum: Hedefim, *formel anlamın, alelade anlamın erişemediği deutero-mutlaklaştırıcı doğrular üretmeye neden elverişli olduğunu göstermektir.*

Anlamdan yoksun göstergenin statüsü konusuna doğrudan girmeden önce, felsefe ve formel diller arasındaki ilişki konusunda sık karşılaşılan bir durum hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Yaygın bir teze göre, formel dilleri, boş göstergelerle işlemsel olarak oynamak (*manipuler*) gibi anlarsak, her türlü felsefi spekülasyona, ve daha özel olarak her türlü ontolojik değerlendirmeye ruhsat vermiş oluruz. Bu tezi matematikçiler yakasında olduğu kadar filozoflar yakasında da görüyoruz. Matematikçiler yakasında, örneğin Jean Dieudonné, matematikçinin, filozofların paradokslarının saldırısına uğradığında, formalizmin ardına saklandığını söyler: "Matematik, sadece anlamdan yoksun sembollerin bir kombinasyonudur."[40]. Öyleyse matematikçi alttan alta matematiğin boş

[39] Şunu fark edelim ki "doğal" anlamın ve "formel" anlamın bu iki tanımının içinde, *negatif olan ilki, pozitif olan ikincisidir*: formel anlamda eksik bir şey yoktur (dünyaya referans yapmaya izin veren "somut" anlam), aslında eksiklik doğal anlamdadır: tüm anlamların saf göstergesinin kurallı kullanımı. Ve ayrıca fark edilecektir ki formel anlam, negatifliğini *ay* göstergeden almamaktadır; çünkü doğal dilde de anlamdan yoksun göstergeler vardır. Fark şuradan gelir: formel olanda *ay*'nin bir kuralı varken, diğerinde böyle bir kural eksiktir. Nasıl ki, klasikler için, doğal dildeki kullanımına karşın sonsuz hakiki pozitif gerçeklik olup da sonlu negatif bir gerçekliktir, aynı şekilde, formel/doğal karşılaşmasında negatiflik sandığımız yerde bulunmaz.

[40] Jean Dieudonné, "The Work of Nicolas Bourbaki", çev. Linda Bennison *American mathematical monthly*, 1977, s. 145. Alıntılayan: Jaqueline Boniface, *Hilbert et la notion d'existence en mathématiques*, Vrin, 2004.

sembolizminin ontolojik tüm soruları ve niyetleri etkisizleştirdiğini düşünmektedir.

Matematikçinin bu reaksiyonu karşısında filozofun iki seçenek arasında bir seçimi varmış gibi görünür: Ya matematiğin "anlamdan yoksun sembollerin kombinasyonu" gibi bir tanımına onay verir, ve haliyle matematiğin altında yatan bir ontolojiyi araştırmanın boşuna olduğuna kanaat getirir: boş göstergelerle oynamanın saf bir tekniğidir matematik. Ya da aksine formalist matematikçinin savunmasını delmeye çalışır ve göstergelerin boş görüntüsünün altında maskelenmiş ontolojiyi bulup çıkarır, ve bu temel-göstergelerin gerçekten anlamsız olduklarına itiraz eder; onların gizli anlamlarını ve referanslarını açığa çıkartır.

Alternatifleri görüyoruz: Ya matematik, boş göstergelerle saf bir oynama tekniğidir ve kendini tüm ontolojik değerlendirmelerin dışında tutar; ya da bir ontolojiyi savunur, ama bu ontoloji son kertede bir *ay* göstergeler ağına değil, gizli anlamı bulunması gereken göstergelere dayanır. Örneğin, Alain Badiou ile birlikte, "kümeler" adı verilen göstergelerin, tanımlanmış olmasalar da, "saf çokluk" denen ontolojik referansı/göndergeyi gösterdikleri söylenecektir: tüm elemanları sırası geldiğinde yine küme olan küme.

Fakat ben üçüncü bir tez savunuyorum; birbirini dengeleyen önceki iki alternatifi de reddediyorum: boş (*ay*) göstergelerle oynamakta ontolojinin dışlandığını görmek yerine *bir boş gösterge ontolojisi* inşa etmeye çalışıyorum; ve şunu savunuyorum: Matematiğin benzersiz ontolojik kapsamı, anlamdan fiilen yoksun göstergeleri, alelade anlamın aksine, sistematik olarak kullanmasından gelir tam olarak.

Başka bir deyişle, matematiksel formalizmin ontolojik kapsamını şu bakımdan incelemeyi öneriyorum: (mantık-) matematikselliğin[41] bizzat kendisinin özsel (en azından benim

[41] Ontolojik bakış açısından (ve altını çiziyorum: sadece bu bakış açısından) mantık ve matematik arasında temel bir ayrım yapmıyorum. Temel jest, bana göre, ikisinde de ortak şekilde, yazımın formalizminde bulunur. Öte yandan, kategoriler Teorisiyle birlikte, ispatın bu iki rejimi ispatlarıyla sürekli kesişir (kategoriyel Evrenler mantıksal ve matematiksel kararları birleştirebilirler) ve örneğin Alain Badiou'nun tersine, bunların arasında *felsefi olarak* özsel bir fark koyma ihtiyacı duymuyorum.

hipotezim bu) bir özelliğini görünür kılması bakımından. Kanaatim o ki matematiğin gizeminin önemli bir kısmı (neye dayanıyor? ne hakkında konuşuyor?) şu sorunun aydınlatılmasına bağlı: Anlamdan yoksun bir göstergeyi nasıl düşünebiliyoruz? Ve zihnimizde böyle bir mefhum oluştururken gerçekte yaptığımız nedir? Benim tezim şu olacak: Anlamdan yoksun göstergeyi düşünürken, son derece ontolojik bir hedefleme (*visée*) gerçekleştiriyoruz.

Tartışmamızın merkezi sorusuna geçelim öyleyse: Anlamdan yoksun bir gösterge nedir? Bana göre açıkça ilk savunulması gereken şey, çünkü bugün bile kendiliğinden açık değil, anlamdan yoksun bir göstergenin *elbette* bir gösterge olduğudur. Demek istiyorum ki anlamca boş bir gösterge sahiden bir göstergedir: bir şey gösteren bir göstergeden daha az bir gösterge değildir. Birazdan gerekçelendireceğim bu basit uyarı, göstergeye dair modern analizlerin çoğunluğundan kendimizi ayırmaya yeter; çünkü dilsel göstergeden veya belirtiden (*indice*) yola çıkan bu analizler, göstergeyi *bir şeye gönderme* kabiliyetinin dışında tasavvur etmezler: bir anlama, bir nesneye, bir referansa vb. göndermelidir. Dilsel gösterge, Saussure'de, bir gösterenin ve gösterilenin kopmaz korelasyonunun dışında düşünülemez. Gösterge, Peirce'de, bir yorumcu aracılığıyla bir nesneye gönderen olarak düşünülür. Gösterge ve anlam arasında böyle mecburi bir korelasyonda ısrar edersek, anlamca boş bir göstergenin gerçekten bir gösterge olduğunu reddederiz –hele de sentaktik bir rol verilmişse, yani harf değil kelime kademesindeyse.

Öte yandan, matematiksel formalizmin bize öğrettiği şey, (temel işleve sahip) bir gösterge biçiminin olduğu ve bunun gösterge olarak kendinden başka hiçbir şeye göndermediğidir: Ne bir ikondur, ne bir belirti, ne de bir gösteren. Kendisinin dışında hiçbir gerçekliğin belirtisi olmayan bir gösterge – bu ister benzediği bir gerçeklik (ikon), ister bir hayvanın geçtiğini tahmin ettiren iz (belirti), ister bir anlama eklemlenmiş bir kelime olsun (gösteren). Ne bir şey gösteren, ne bir şeyin belirtisi olan bir gösterge: Kendinden başka bir şeye göndermez; ve, sınırda, *artık bir gönderge de değildir*, çünkü verilmiş mevcudiyetinde kendisinden başka hiçbir şey söz konusu de-

ğildir. Formel devrimin bizi ikna etmesi gereken bir diğer şey o halde şudur: *Ay* göstergeye dair sağlam bir teori, boş göstergeyi semiyotiğe katmakla kalmamalı, ayrıca bu tip bir göstergeyi inceleyerek *işe başlamalıdır*. Çünkü *ay* gösterge, göstergenin en basit, ve dolayısıyla en temel biçimidir: Saf göstergedir o; dikkatimize, anlamın müdahalesinden *önce*, gösterge *olarak* sunulur. Boş gösterge, hakiki gösterge olması bakımından, şu dikkate değer şeyi keşfetmemizi sağlar: *Göstergenin oluşturulmasında anlam olumsaldır*, göstergenin gösterge olmak için anlama ihtiyacı yoktur –ve semiyotik (göstergelerin incelenmesi) semantikten (anlam teorisi) önce, ve ondan bağımsız olarak iş başındadır: Semantikten özerk bir alana sahiptir, gösteren-olmayan göstergenin alanı.

Anlamdan yoksun göstergenin sahiden bir gösterge olduğunu öne sürerek, öyleyse, anlamı yoksa göstergenin gösterge olarak kalamayacağını savunan yaygın bir felsefi anlayıştan kopmayı arzuluyorum. Bu anlayış, hem geneldir hem de yaygınlığı nedeniyle görünmezleşmiştir, fakat bir filozof şunun tartışmasız olduğunu savunduğunda görünür hale gelir: *bir gösterge, eğer anlamdan yoksunsa maddi dayanağından ibarettir*: kağıt üzerinde mürekkep izi, ses dalgası; veya, bugünlerde dendiği gibi, ekranda görülen kristal sıvı. Bir ifadenin veya bir kelimenin anlamdan yoksun olduğunu belirtmek için kullanılan *flatus vocis* ifadesi bu varsayımın tercümesidir: Çünkü bir *flatus vocis*, "ağızdan çıkan hava", bir sesten daha fazlası değildir. Anlamı kaldırın, derler, geriye kalan tek şey sestir, gösterge değil. Başka bir deyişle, böyle bir anlayışa göre göstergenin tek gayrimaddi kısmı onun anlamında bulunur; ve eğer göstergeden bu kaldırılırsa, fiziksel kısmından ibaret kalır –ruhundan mahrum beden gibi.

Anlamdan yoksun göstergenin maddi temeline (ses veya iz) her türlü indirgenmesine karşı bizim aslında şunu savunmamız gerekir: *Bizzat göstergenin içinde bir gayrimaddilik katmanı vardır*, ve *anlamdan kaynaklanmadığı gibi* onu önceler, onu koşullar, ondan bağımsız varolabilir. Peki, o halde, anlamın idealitesinden bağımsız bu gayrimaddilik de nedir? Semiyotik gayrimaddiliğin bu semantik olmayan katmanını aslında dilbilimciler gayet iyi biliyorlar, ve bu konu üzerine zengin

bir literatür mevcut. Göstergenin içinde gösteren ve gösterilen ikiliğinin dışında, ondan daha temel, onu önceleyen bir başka ikiliğin varolduğunu anlıyoruz: *tip ve token* ikiliği. Bir göstergede, aslına bakılırsa, örneğin yazılı bir göstergede, gözünüzün altında olan asla sadece kâğıt izi değildir: çünkü bir izi bir gösterge *olarak* hedeflediğinizde (*viser*) , bu iz sadece bir iz olmayı, yani tekil bir maddi şey olmayı bırakıp bir *tip-göstergenin tokeni* haline gelir. Tahtaya üç kez "a" harfini yazdığımda, kendisi biricik olan bir tipin üç tokenini yazmış olurum: genel-olarak "a" harfi, bu üç tokende kalıplaşmış olur, ama onlara indirgenmiş olmaz. Başka bir deyişle, bir izi gösterge olarak hedeflediğinizde, *maddi olmayan bir tip-göstergenin sınırsızca çoğaltılabilen tokenini* hedeflemiş olursunuz. Eğer "a"yı bir iz olarak hedeflersem, bireysel bir mürekkep izini hedeflemiş olurum sadece; eğer onu token olarak hedeflersem, onda, kendisi her zaman kendisiyle özdeş bir tipin himayesi altındaki olası yeniden üretimlerinin özünde sınırsız sayıda olmasını görürüm. Ve tokenin *potansiyel olarak* sınırsız şekilde çoğalabilmesi hedeflenirken çok açık ki ondaki maddi bir şey hedeflenmemektedir. Eğer bir sanayiciden, verili bir zamanda, ona verdiğimiz standart bir parçayı çoğaltmasını istersek, elindeki malzeme miktarına ve teknik ve insani araçlarıyla mümkün üretim ritmine bakacaktır. Ama bir token karşısında, çoğaltma imkânı insanlığın tekniğine ve enerjisine asla bağlı olmayacaktır; dolayısıyla, insanlığın hayatta olduğu sürece "a"nın tokenlerini "istediği kadar" çoğaltabilmesi için gerekecek "a" malzemesi stokunu hesaplamaya kalkmayız. Öyleyse tip ve token ikiliğini oluşturan, özsel olarak gayrimaddi bir yeniden üretme olanağıdır. *"Gösterilen"den bağımsız olarak, "gösteren"de gayrimaddi bir iç eklemlenme (tip/token) vardır gerçekten de; ve bu sayede, anlamın gayrimaddiliğine başvurmaksızın, göstergenin maddi dayanağından kendini ayırt edebilir.*

Söylemiştim, bu ayrım hiç de yeni değil: Aksine çok iyi biliniyor (en azından bu ayrımı tek(il) gösterge (*sinsigne*) ve kural gösterge (*legisigne*) arasındaki ayrım biçimi altında tematize eden Peirce'ten beri); ve, dediğim gibi, konu üzerine ciddi bir literatür var. Fakat bu külliyatın tamamını taradığımı iddia edemesem de, orada bulamadığım ve dikkatinizi çekmek

istediğim iki nokta var. Tip, statüsüne ilişkin birçok teoriye neden oldu[42]: Tümellere/evrensellere mi ait; yani bir özellik mi (*propriété*)? Yoksa daha ziyade, bir sayı ve bir sınıf gibi soyut bir nesne mi? Yoksa belki de bir cins (*genus*) mi? Bu mefhumun tetiklediği işte bu tür bir tartışma; ve beklenebileceği gibi, konu üzerinde kesin bir uzlaşıya ulaşılabilmiş değil. Böyle bir tartışmada sorunlu gördüğüm şeye gelirsek, gösterge-tipin *genel-olarak* irdelenmesidir; yani, anlamla dolu gösterge ve anlamdan yoksun gösterge arasında ön bir ayrım yapılmadan irdelenmesidir. Ama, bana kalırsa, eğer tipi en iyi teorik koşullarda irdelemek istiyorsak, onu "saf hal"de irdelemek gerekir: dolayısıyla, gösterge içindeki diğer tüm gayrimaddilik biçimlerini ondan boşaltarak başlamak gerekir; yani onu semantik içeriği olmayan bir gösterge olarak incelemek gerekir. Neyin mevzu bahis olduğunu anlama şansına ancak o zaman sahip olabiliriz.

Bu nedenle, beni ilgilendiren ve tartışmaya açacağım tipi, yani, saf biçimiyle tipi (anlamca boş göstergenin tipini) ayırt etmek için bir neolojizm öneriyorum. "Boş" anlamına gelen Grekçe *kenos* sıfatına dayanarak boş göstergenin bu tipine *kenotip* diyorum. Ve dolayısıyla sorum şu olacak: Bir kenotipi nasıl hedefleyebiliyoruz; veya: Bir izin içinde, boş bir göstergenin tip/token ikiliğini nasıl hedefleyebiliyoruz?

Tip üzerine tartışmalarda bulamadığım veya yeterince bulamadığım ikinci şey, tipin ontolojik statüsü problemiyle formel diller meselesini kesiştirmekten gelecek büyük teorik avantaj.[43] Bu problemlerin kesiştirilmesi bana bir öncelik gibi görünüyor; ve, aslına bakılırsa, genel-olarak tip sorusunun bütün önemli meseleleri burada yoğunlaşmıştır. Anlamca boş gösterge, matematiğin formalist yeniden temellendirilmesi ve tip-göstergenin ontolojisi üzerine felsefi tartışmalar arasında

[42] Bu konuda şu tanıtıma bakınız, Linda Wetzel, "Types and Tokens", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/. Ve özellikle aynı yazardan: *Types and Tokens. On abstract Objects*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London England, 2009.

[43] Linda Wetzel'in doktora tezinde Hilbertçi gösterge teorisine ilişkin yaptığı çözümlemelerin altını yine de çizmeliyiz: *On Numbers*, B.A. City College of New York, 1975.

bir köprü kurar. Çünkü problemlerin bu kesişmesi (tip/token teorisinin ve matematiksel formalizmin kesişmesi) *ay* göstergenin bir ontolojisinin mümkün olduğunu görünür kılar ve böylece normalde birbirini dışladığı düşünülen iki tez ilişkilendirilebilir: matematiğin bir ontolojisi olduğunu savunan tez ve matematiğin boş sembollerle oynamak olduğunu savunan tez.

Boş gösterge analizimizi öyleyse tekrar ele alalım. Anlamdan yoksun bir göstergeyi hedeflediğimizde, dediğimiz gibi, onu aslında (keno)tip ve token olarak böleriz. Ve şu tezi savunuyorum: Boş göstergenin maddi bir kısma (iz, ses) ve gayrimaddi bir kısma bu bölünmesi, onu derhal (en azından bizim hedeflememizde) bireysel bir şey olmaktan ayırır. Ama hemen bir itiraz belirir. Bu tip/token ikiliğini her şeye uygulanabilen şu bildik ikilikle özdeşleştiremez miydim: şeyin bireyselliği (bu sandalye, burada ve şimdi) ve *kavramı* (gayrimaddi sandalye kavramı) arasındaki ikilik? Bu durumda, kenotip bir iz (yani atanmasını bekleyen maddi ve bireysel bir şey) olarak değerlendirilen bir göstergenin kavramından başka bir şey olmazdı.

Bu itirazı biraz daha açalım. Bir sandalyeyi sandalye olarak hedeflediğimde, elbette belli bir ikilik hedeflemekteyimdir: Burada ve şimdi algıladığım, buradaki bu sandalye; ve aynı zamanda, sonubelirsiz sayıda olanaklı sandalye-kalıplaşmalarını içeren sandalye kavramı. Anlamdan yoksun bir göstergeyi hedeflediğimde, öyleyse onun tip/token ikiliğinin şu bildik ikilikten daha fazla bir şey olmadığı düşünülebilir: burada ve şimdi algılanan, maddi bireysel bir biçim/form (kâğıdın üzerinde algıladığım bu "a"nın mürekkepten biçimi) ve kavramı (belli tipte bir harfe özgü belli tipte bir kavis olarak düşülen kavramı) arasındaki ikilik. Bu durumda kenotip bir kavramdan fazlası olmazdı: şu veya bu maddi bireysel *a*'da kalıplaşmış "a" kavramı.

Bununla birlikte, tip ve tokeni arasındaki ilişkinin bir kavram ve nesnesi veya nesneleri arasındaki gibi olmadığını kanıtlamak kolaydır.

Bir alfabenin harflerinin, hiyerogliflerin, kaligramların kuşkusuz kavramları vardır: *a*'nın kavramı "Avrupa kökenli

dillerde ortak bir alfabenin ilk harfi" olabilir mesela. Daha genel olarak, bir göstergeyi bir "harf", bir "ikon", bir "kaligram", vb. olarak nitelemek, aslında, onu elbette belli bir kavramın altına düşürmektir. Ama tip olarak nitelemekte böyle bir şey gerçekleşmez: kâğıt üzerine yazılmış bir "a"yı, zihinsel olarak, bir "a" tipinin tokeni olarak hedefleyebilirsiniz, ama bu tip yine aynı "a"dır; sadece aynı okuma içinde (ister "zürafa"da ister "Paris"te) yinelenebilmektedir (*itérer*): Tip, bir göstergenin yinelemeli (*itérative*) kullanımından daha fazlası değildir, onun asgari koşuludur bu. İki "a"yı, iki hiyeroglifi veya iki kaligramı özdeş kabul edebilirsiniz ve dolayısıyla bir yinelenebilirlik içinde çizebilir/yazabilirsiniz; ama tüm bunları yaparken, bir harfin kavramı ve bir kaligramın kavramı arasındaki farkı zorunlu olarak öğrenmiş olmayacaksınız.

Aşağıdaki hayali durumla doğruluğunu sınayabileceğimiz bir şey bu: Farz edin ki sadece hayali olarak gizli bir kod geliştirmeyi düşünüyorum, ve sayfa üzerine bu kodu oluşturan (zaten varolan veya varolmayan) göstergeler koyuyorum; ayrıca bu göstergelerin hangi dili şifrelemeyi sağlayacağını henüz belirlememiş olayım. İzlerimin göstergeler olarak hedefleniyor olması tek başına onları yinelenebilir (*itérable*) olarak hedeflediğim anlamına gelir. İlk göstergelerime olan hedeflememin sonucu şöyle olabilirdi dolayısıyla:

$$$, vd.
✦✦✦, vd.
❀❀❀, vd.
¶¶¶, vd.

Bu göstergeler, tam olarak *hiçbir şeyin* göstergeleridir; onlarla ne yapacağımı henüz bilmiyorum çünkü. Ama yine de, onları bir sonraki kodumun göstergeleri olarak hedefleyebilirim şimdiden –tipleri bakımından özdeş, tokenleriyse yinelenemiyor. Bunları bir alfabenin harfleri haline getirebilirim (alfabetik bir dil şifrelemeye karar verirsem); ama ayrıca kaligramların veya herhangi başka bir gösterge türünün şifreleri haline de getirebilirim. Ayrıca, bir dizinin başka bir diziyle *aynı tipten* oluşturulacağına da karar verebilirim: Örneğin "$"lar,

"✦"lar ile *aynı* "harf" olacaklar; ikinciler ilklerin tipografik başka bir versiyonu olacak ("✦"lar, "$"ların büyük harfleri veya italikleri haline gelecektir).

Tüm bunlar yeterince gösteriyor ki kavram/nesne farkını kullanmadan tip/token farkını yine de kullanabilirim; ve bu iki çift, hiç de birbirine indirgenebilir değildir. Bu aşamada her şey göstergelerin biçimine, seçilen dile ve dizilerin özdeşliğine veya özdeşsizliğine keyfi olarak nasıl karar verdiğime bağlı. Fantezi göstergelerden oluşturulan ve gerçek hiçbir dili yeniden üretmeyi amaçlamayan bir dil bile hayal edilebilirdi: saf bir sahte-dil fantezisi, veya düşmanı aldatmak amacıyla kurulmuş bir tuzak; anlamdan yoksun basit sekanslarla sanki kodlanmış bilgileri yoğun şekilde paylaşıyormuşsun izlenimi verilebilir.[44] Buna karşılık, kodlanmış bir dili deşifre etmesi gereken bir kriptograf, yinelenebilir ayrı göstergeleri oluşturmak zorunda kalacaktır ki ardından hangi durumlarda bu farkların anlamlı veya anlamsız olduğunu belirleyebilsin: tip/token çifti, öyleyse, analiz edilen dilin unsurlarının kavramsallaştırılmasını önceleyecektir.

Özetle görüyoruz ki tip, kavram katmanının dışındadır; çünkü, anlam katmanının dışında (sonra farklı veya özdeş olarak konacak) ayrı diziler takdim eder; oysa kavram, anlam alanının dışında dolaşmaya elverişli değildir.

Burada elbette *göstergenin keyfiliği* ile de karşılaşıyoruz. Bu ifade ünlüdür, görünüşte pek bilinir, ama aslında, tanıdıklık aldatıcıdır. Aslına bakılırsa bu ifadeden Saussure'ün keyfilik deyince anladığı şeyi anlamıyorum. Göstergenin keyfiliği, Saussure'de, biliyoruz ki, göstergenin, *anlamına nazaran güdülenmemiş* olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, Saussure'de göstergenin "keyfiliği" şu anlama gelir: gösteren ve gösterilen arasında (doğal veya zorunlu) "içsel" bir bağ yoktur. "Kız kardeş fikri" (*sœur*), yazar Saussure, s-ö-r dizisiyle hiçbir içsel bağa sahip değildir; bu dizi, kız kardeş fikrine gösteren olarak hizmet eder; dolayısıyla başka herhangi bir ses dizisiyle tem-

[44] Voynich elyazmalarında olmuş olabileceği gibi; uzun süre şifreli bir dil barındırdığına inanıldı, oysa ki daha ziyade bir sahte-dil, dolayısıyla sahte-şifrelenmiş bir dil gibi gözükmektedir.

sil edilebilirdi –yabancı dillerde aynı fikri ifade eden başka kelimelerin olması bunu apaçık gösterir.

Fakat ben gösterenle, gösterilenle bağından önce ilgileniyorum; dolayısıyla benim ilgilendiğim göstergenin Saussure-öncesi bir keyfiliğidir: anlamla ilişkisinden bağımsız olarak tanımlanan bir keyfilik. Kısaca, *gösteren/gösterilen çiftinden önceki* bir keyfilikle ilgileniyorum, çünkü bu çiftin iki unsuru birbirinden ayrılamaz. Yani güdülenmemişlikten daha temel bir keyfilik (Saussurecü anlamda keyfiliği böyle adlandırıyorum: gösterge ve anlamın zorunlu-olmayan bağı). Bu daha temel keyfilik, şu daha önce bahsettiğim imkanı verir bana: ne için kullanılacaklarını ben daha belirlemeden önce göstergeler koyabilirim; hatta, aslında olmayan bir dil üretmek için göstergeler koyabilirim. Ama bu keyfilik göstergenin tüm kullanımları için belirleyicidir; çünkü sadece onun sayesinde, ❀ gibi bir izi artık (biricik) bir mürekkep izi gibi değil, (yinelenebilir) bir gösterge gibi hedefleyebilirim. Bir izin (ait olduğu dilin bir şifreleme süreci içinde) başka herhangi bir izle sonubelirsizce yer değiştirebileceğini bir kez tanıdıktan sonra ancak bu izin bir gösterge olduğunu tanıyabilirim. Bir dilin şifrelenebileceğini bir kez tanıdıktan sonra bir dili bir dil olarak tanıdım. *Göstergenin saussure-öncesi keyfiliği bir göstergenin bir gösterge olarak tanınmasının özsel koşuludur.*

***

Yine de belki şuna itiraz edilebilir: ✦✦✦, vd. ve ❀❀❀, vb. aslında bir kavram aracılığıyla hedeflenmektedir: harf, kaligram, vb. olarak dallara ayrılmadan önce *genel olarak* göstergenin kavramı. Bu durumda zihnimde onu özdeş şekilde yineleyebilmemi sağlayanın bizzat gösterge kavramı olduğu söylenecektir. Bu durumda, "kavram" kelimesinin bizzat anlamı, izin yinelenme gücünden sorumlu olacaktır; ve "vd." şu anlama gelecektir: ✦ bir göstergedir, ✦ da bir göstergedir (ve aynı gösterge), vd.

Ama yine bu da imkansızdır; çünkü gösterge kavramı, *her* göstergeyi, genel-olarak bir gösterge kabul eder ve aynı şekilde özdeşleştirir. Bilhassa, şimdiki durumda, anlamca boş göstergeler söz konusudur; çünkü nasıl kullanılacaklarına henüz karar vermedim, dolayısıyla onlara gösterge olmak dışında

herhangi bir statü iliştiremem: Aralarında ayrımlar yapmak için hiçbir kavramsal enstrümanım yoktur. Öte yandan, birbirinden *ayrı* boş göstergelerden bir çokluğu gayet üretebilirim –*ayrı tip-göstergelerin* token serilerini üretebilirim. ✦✦✦, vd.'lerinin veya ❀❀❀, vd.'lerinin gelecekteki şifrelememde ayrı göstergeler olacağına, farklarının ne olacağını belirlemeksizin, karar verebilirim.

Başka bir örnek verelim: Kümeler teorisinde, tip-gösterge α'lardan bir dizi, tip-gösterge β'lardan bir diziye zorunlu olarak özdeş değildir (eğer α kümesi, β kümesiyle özdeş olarak konmadıysa); her ne kadar ikisi de bir aksiyomatiğin başında benzer şekilde boş göstergeler olarak konmuş olsalar da. Sonuç olarak, α'nın ve β'nın yinelenebilirliği eğer sadece *gösterge kavramı*na bağlı olsaydı –bizim durumumuzda *boş* gösterge kavramına– *bir ve aynı kavramın uğrakları olmaya indirgenmiş* α *ve* β *arasında bir fark düşünmek imkansız olurdu.* Gösterge kavramına başvurarak boş göstergelerden iki ayrı dizi düşünemem, çünkü değerlendirilen kavram açısından iki seri hiçbir fark sunmazlar. Bu iki diziye atfettiğim yinelemeye dayalı farklılaşma gücü öyleyse onlara uyguladığımız kavramsal katmandan değil, başka bir yerden (henüz gizemli bir başka yerden) gelir.

***

Gizem belirginleşiyor: Boş bir gösterge, özdeş olarak yeniden-üretilebilmesinden/çoğaltılabilmesinden gelen gayrimaddi bir kapsama sahiptir. Ama keyfi olduğu için, hiçbir kavram onun özünü kavrayamaz –formu bakımından ilkece sonsuza kadar çeşitlenebilir, ve bu formun kendisinin hiçbir zorunluluğu yoktur. Ve kendi aralarında ayrı olan boş gösterge tipleri koyabildiğim için, yinelenebilen özdeşliği "gösterge"nin genel kavramı değildir (veya "anlamdan yoksun gösterge" kavramı da değildir).

Yani öyleyse gösterge, çeşitli izlerin keyfi özdeşleştirilmesine dayalı bir uzlaşımdan mı ibaret? Bir token dizisini niteleyen "vd."nin kökeni benim boş göstergeleri birbirleriyle özdeşleştirme kararımdan mı kaynaklanıyor sadece? Tıpkı, oluşmakta olan şifrelememin içinde filan göstergeler dizisinin filan başka diziye özdeş olduğuna (iki diziyi birbirlerinin ti-

pografik çeşitlemeleri haline getirerek) hemen şimdi karar vermiş olmam gibi, aynı şekilde, her dizinin *içinde* bir tokenin sonrakine özdeş olduğuna uzlaşımsal olarak karar verdiğim söylenemez miydi? "Vd." bu durumda, neyin aynı neyin farklı konacağına dair benim sınırsız egemenliğimin izi olmaz mıydı sadece? Gelgelelim, "uzlaşım" kelimesi sadece problemi maskeler; çünkü, "uzlaşım" ya ayrı *göstergeleri* özdeşleştirir, ve bu durumda gösterge mefhumunu ve yinelenebilirliğini –onu oluşturmak yerine– önden varsayar. Ya da "uzlaşım" terimi iki ayrı *şeyi* özdeşleştirdiğim anlamına gelir ve bu durumda, *iki* terim arasındaki özdeşlikle tokenlerin *sınırsız* yinelenebilirliği verilmez. Uzlaşımla özdeşleştirdiğim iki şey –örneğin bir oyunda birbirinin yerine geçebilir tutulan iki nesne– sonsuza dek yeniden üretilebilirlik fikrini zorunlu olarak getirmez. Öyle bir uzlaşım tasavvur edebilirim ki burada her biri biricik iki gerçeklik birbirine denk olarak konabilir ve kapsamını bu dar ikilikle sınırlayabilir.

Uzlaşımsal olarak iki (maddi, bireysel, biricik) izi özdeş tutmak, tek olarak özdeşleştirilmiş iki iz verir –daha fazlasını değil. Buna karşılık, *tokenler* olarak hedeflenen iki izi özdeşleştirmek (*harf* olarak hedeflenen "a" mürekkep izinin, başka bir benzeyen "a" *harfine* veya benzemeyen "A" harfine özdeşleştirilmesi), bir "vd."nin bu özdeşleştirmeye eklenmesini gerektirir ki bu, kendinden ibaret olan uzlaşımda eksiktir.

"Ve diğerleri"nin sınırsızlığı, yani göstergenin gösterge olarak hedeflenmesinin koşulu, öyleyse şunlardan gelemez: a) boş göstergeyi ve kenotipini yakalamayı başaramayan kavram; b) yineleme gücünü kendinde içermeyen uzlaşım. *Durum böyleyken, şu "vd." zihnin hangi yeteneğinden gelmektedir?* Peşinden gitmeyi sürdürmemiz gereken soru budur.

Bildik kategoriler içindeki çözümler arasında başvurabileceğimiz son bir tanesi kalıyor: kavrama dayanmayan, basit empirik benzerlik; yani aynı bir biçimin/formun duyusal olarak basit tanınması. İki entite/kendilik arasında (illa kavramını bilmeksizin) bir benzerlik tespit edebiliyoruz –soyut bir tuval üzerindeki iki resim motifinin benzerliğini tespit etmemizdeki gibi. Bir izin boş bir göstergenin tokeni olarak tanınması bu tür bir deneyime karşılık gelmiyor mu?

Ama burada bile, göstergenin yinelenebilirliğini oluşturmakta empirik benzerlik yetersizdir: Aslına bakılırsa, bir benzerlik tespit etmek, böyle benzeyen varlıkları potansiyel olarak sınırsız bir dizinin replikaları/kopyaları haline getirdiğimiz anlamına gelmez. İki ikizin benzerliğini gözlemlerken, "ikiz" anlamına gelen bir aynı tip-göstergenin ilkece tokenleri yapmıyoruz onları. Buna karşılık, aynı kağıt üzerinde iki kere "ikiz" okuduğumuzda yaptığımız tam olarak budur *–a fortiori* bir formel dilde bir temel-göstergenin tokenlerini tanıdığımızda yaptığımız da budur.

Fakat biraz daha açık olmamız gerek. Çünkü başka bir taraftan şurası açık ki göstergenin algılanmasında biçimlerin duyusal tanınmasıyla olan tüm ilişkiyi yok sayamayız: bir göstergeyi elbette görmek veya duymak, ve maddesinin içinde onu bir gösterge olarak kavramak için bildiğimize az veya çok benzer bir biçimi algılamak gerekir (veya, bir kez de şöyle formüle edelim: ayrı göstergelerden bir sistemi tanımak için bir duyusal farklar kümesini *algılamam* gerekir). Şu halde, göstergenin kavranmasında *empirik tanıma zorunludur*: zorunlu, ama yeterli değil. Öyleyse şöyle bir sonuç çıkarmalıyız: empirik olarak benzer iki iz, kendi aralarında *iki tip aynılık* taşır: duyusal benzerliğin aynılığı, ve yinelemesel özdeşliğin aynılığı. Bir ve aynı maddi gerçeklikte aynının bu iki rejiminin birlikte-varoluşunu ve eklemlenmesini nasıl düşünmeli?

Boş göstergeyi türetmemizi gerçekleştirebilmek için bu noktanın aydınlatılması temel önemdedir. Tam bir açıklık ve kesinlikte formüle etmek için bir fabl hayal ettim; "pek sevinçli paleografın masalı" adını verdim. Böylece, göstergenin doğası konusunda çok öğretici bir düşünce deneyini dikkatinize sunabileceğim.

Pek Sevinçli Paleografın Masalı

Genç bir arkeolog hayal edelim, henüz çok az bilinen, ama yazıyı bilmedikleri varsayılan bir medeniyete hasredilmiş bir kazı alanında çalışıyor olsun. Alandaki araştırmacımız bir tableti kazıp çıkarmak için uğraşmaktadır; ve, tablet gün yüzüne çıkmaya başladıkça, üzerinde, ansızın, her biri benzer izlerden oluşmuş iki satır keşfeder:

§§§§§§§§
++++++++

İlk başta, tabletinin kenarını süsleyen bir *frizin* benzeş *motifleriyle* karşı karşıya olduğunu düşünür. Ama aniden kalbi heyecanla atar; çünkü karşılaştığı şeyin bir frizden ziyade, iki *satır* gösterge olabileceği sezgisi belirir kafasında. Belki de bir çocuğun okul defterine benzer bir şey bulmuş olabileceğini düşünür; bir harfi doğru yazmayı öğrenmeye yarayan defterlerden. Şimdi motif olarak gördükleri istendiği kadar çoğaltılabilen/yeniden üretilebilen tokenler haline gelmiştir onun için:

§§§§§§§§, vd.
++++++++, vd.

Öyleyse soru şu: Gördüklerini hedefleyişi değiştiğinde – motifler gibi gördüğü izlerden tokenler gibi gördüğü izlere geçtiğinde, izlerin bir frize değil de bir çift satıra ait olduğunu düşündüğünde neler olmuştur? Hiçbir tablet üzerine şu bizim "vd." kazınmamışken paleografın zihninde bir medeniyete dair vizyonu tamamen değiştiren şey nereden gelmiştir?

Birkaç ön ayrım yapmamız gerek:

İki empirik entitenin/kendiliğin birbirine empirik olarak kusursuzca benzemesine *benzerlik* diyorum; ve sıradan algı düzeyinde tespit edilebilir bir empirik farka *benzemezlik* diyorum (bir kırmızı ve bir sarı arasındaki, daire biçimiyle çokgen biçimi arasındaki, vd.). Şimdiki konumuz bağlamında, ispatın kolaylığı için, tablet üzerinde aynı satırdaki izlerin *benzer* olduklarını varsayıyorum.

Tezim şu: izleri motifler olarak hedeflemekle tokenler olarak hedeflemek arasında bir doğa farkı vardır. Ama bilhassa şunu göstereceğim: *Bu fark, tokenlerin sınırsız çoğalabilmesine karşılık frizi hedeflememin sonlu olduğu argümanına başvurmaksızın gösterilebilir*. Daha basitçe söylersek: Motiflerin ve tokenlerin iki *sonlu* dizisi arasında bile, hedeflenmelerinde temel bir fark olduğu gösterilebilir; yani sonuç olarak, tüm gösterge hedeflemelerini belirgin kılıyor olsa da, "vd."ne başvurmak-

sızın bu yapılabilir. *Aslına bakılırsa analizimizde biraz daha ilerleyebilir, tokenlerin sınırsız çoğalmasının bizzat kaynağına gidebiliriz*: bu çoğalmanın *varlık sebebine* kadar inebiliriz. Yinelenebilirlik gizemine biraz daha yaklaşacağız, ve böylece, göreceğimiz gibi, tekrar-yinelemenin (*ré-itération*) gücü olarak Sayının özüne yaklaşacağız. Tüm bunlar için, bir frizin kavranışı ile bir satırın kavranışı arasındaki farkın tam olarak nereden geldiğini anlamamız gerekecek.[45]

Önce şuna dikkat çekerek başlamalıyız: Tokenlerin "vd."ini hesaba katmadan da iki hedeflemenin bağrında *duyulur* bir fark ürer. Şöyle ki, friz, benzer izlerden oluşmuş olsa bile, *duyulur* bir fark üretmeye *devam eder*; ama bu fark yine de *bir benzemezlik* değildir. Benzemezlik olmayan bu duyulur fark, izleri motifler olarak hedeflediğimizde ortaya çıkar; buna tekrar (*répétition*) diyorum; veya: monotonluk/tekdüzelik. İzleri tokenler olarak hedeflediğimizde *ortadan kalkan* işte tekrarın bu farklılaştırıcı etkisidir; ve, birazdan göstereceğim gibi, *tokenlerin hedeflenmesinde tekrardan kaynaklanan tüm fark ortadan kalktığı için, sınırsız bir yineleme olanağına sahip oluruz.*

"Tekrar", veya "tekdüzelik"ten ne anladığımızı açıklayalım. Tekrarın iki temel tarzını tespit edebiliriz: *Tekdüze-şarkı etkisi* dediğim şeyi üreten işitsel bir tarz, ve friz etkisi dediğim şeyi üreten görsel bir tarz. İşitsel tekrarla başlayalım. Bergson'un *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) eserinden yola çıkacağız. Bildiğimiz gibi Bergson için iki tür çokluk var: Mekânda bitişik duran maddi nesneler (niceliksel çokluk, dolayısıyla bir hesaba, bir toplamaya imkân verebilen çokluk); ve süre içinde birbirine karışmış bilinç olguları: daha ziyade melodi tarzında düşünülmesi gereken, bu sefer niteliksel bir çokluk. Bir melodide, doğrusu, notalar birbiri ardına fakat ayrı olmadan duyulurlar. Aksine bunlar kaynaşmışlar-

[45] Empirik benzerlik sorusu üzerinde fazla oyalandığımı düşünecekler olabilir, çünkü bir tokenin sınırsız yinelenmesinin izler veya motifler arasındaki duyusal bir benzerlikten gelmediğinin çok açık olduğu söylenecektir, zira bunların dizileri daima sonludur. Ama benim düşüncem, söylemiştim, yinelemenin *kaynağını* bulup çıkarmak, nereden geldiğini göstermek ve, göreceğimiz gibi, bunu yapmanın etkili bir yolu, duyusal benzerliğin bazı dikkat çekici özelliklerinden geçmeyi gerektiriyor; esas önem verdiğimiz benzerlikten ziyade "tekrar" adını verdiğimiz şeydir.

dır, öyle ki aynı "do", sonunda geleceği falan veya filan melodik diziye göre aynı niteliksel tınlayışa sahip olmayacaktır. Her nota, ait olduğu birlikten kendi rengini alır, dolayısıyla filan pasajda hoşumuza giden aynı "mi", başka bir pasajda yanlış bir nota gibi çınlayacaktır. Buradan şu sonuç çıkar ki benzer sesler *sırf tekrarlanmış olmaları nedeniyle diferansiyel bir kapsam kazanırlar*. Aynı sesi tekrar üretirsem, veya aynı çan darbelerini duyarsam, bende niteliksel ve orijinal bir organik bütünlük (*totalité*) hissi oluşacaktır ve bu da son tekrarlanan terime (öncekilere kusursuzca benzese de -benzerlik-) farklı ve biricik bir öznel etki verecektir. Melodi örneğinden devam edersek: Aynı "do"yu eğer beş kez tekrar edersem, sonuncusu aslında ilkinden farklı olacaktır; çünkü, sona erdirdiği tekrarlı sekansıyla yüklü olacaktır; ve, sekans sanki onda kasılmış gibi ilk do'nun asla içermediği orijinal bir bütünlüğü ortaya çıkaracaktır. Dikkat çekici nokta, şarkının monotonluğunun, aynı terimin her yeni tekrarıyla farklı bir duyusal etki üretmesidir: *Her defasında*, aynı nota farklı hale gelir, ve kendisinden öncekilerden *farklıca* farklı hale gelir. Bu nedenle, bir tekdüze-şarkının sonsuz çoğalmasını hedeflemede bir anlam yoktur; çünkü orijinalliğini ve kendine has etkisini algılamak için her yeni notayı duymak gerekir. Bir tekdüze-şarkıyı hedefleme, dolayısıyla, özsel olarak algıya dayalıdır ve sonludur, zihinsel ve sınırsız değildir: Seçilen notaya ve (sekansın oluşturulmak istenen toplam etkisine göre) sunulan tekrar sayısına göre oluşan estetik yargıya anlam verir.

Öyleyse sırf tekrar olgusundan kaynaklanan, empirik seslere içsel bir diferansiyel etki vardır; ve kusursuzca benzeyen sesleri bile etkiler. Başka bir deyişle, *bir benzemezlik olarak tanımlanamayacak duyusal bir diferansiyel etki vardır*. Benim tekrar veya tekdüzelik dediğim bu farkı üreten, zamanın saf geçişidir; en azından, bilinçsel, duyusal zamanın.

Fakat Bergson mekândan ziyade sadece sürenin bize böyle bir tekdüzelik etkisi sunduğunu öne sürerken, ben, duyusal (burada görsel) mekanın da tekrarın diferansiyel etkisini sunduğunu savunuyorum. Bu nokta, ispatın devamı için stratejik olarak önemli -birazdan sebebini göreceğiz-, o nedenle biraz daha üzerinde duracağım.

Mimari bir örneği ele alalım: Mimar Dominique Perra-

ult'nun tasarladığı François Mitterand Kütüphanesi. Bu proje işlevsel olduğu kadar sanatsal da olduğu için, mimarın düşünerek karar verdiği tekrarlar -yani monotonluklar- üzerine estetik bir yargı vermek anlamlıdır: dört köşe kulesinin tekrarı, fakat ayrıca sokak lambalarının, merkezdeki bahçenin üzerinde duran güvenlik parmaklıklarının, kafesteki ağaçların, veya meydandaki çit sırıklarının tekrarı. Çok hoşumuza gidebilir, sinirimizi bozabilir veya midemizi bulandırabilir; ama, hem seçilen motiflerin biçimi üzerine (boyutları, renkleri, malzemeleri) hem de karar verilmiş tekrarların sonlu sayısı üzerine bir yargı her zaman mümkündür ve meşrudur. Mekânsal bir tekrar, melodik tekrarda olduğu gibi, aslında "benzemez olmayan diferansiyel duyusal bir etki" üreten sonlu bir dizidir: bir değerlendirme yapılabilmesini sağlayacak sanatsal bir başarı veya başarısızlık öyleyse her zaman mümkündür. Böylece, aynı mantıkla, Daniel Buren'in bir eserinin, örneğin "*Peinture acrylique blanche sur tissu rayé blanc et rouge* (White Acrylic Painting on White and Red Striped Fabric - January 1970)," un başarısını veya başarısızlığını değerlendirebiliriz. Bu eser, aynı genişlikte beyaz şeritlerden oluşan, 8.7 santimetre genişliğinde on iki özdeş dikey kırmızı şeritten yapılmıştır. Üretilen bütünlüğün kendine özgü diferansiyel birliğini temin eden tekrarın etkisi olmaksızın, bu değerlendirmenin hiçbir anlamı olmazdı.

Görüyoruz ki mekânsal tekrarların da *niteliksel* estetik bir etkisi var, bunun farkına varmamızı sağlayansa çağdaş sanat ve mimari –kuşkusuz Bergson'un zamanından ziyade bugün daha çok. Bu nedenle, Bergson'un yaptığı gibi, niteliksel tekrarın alanı süreye karşıt olarak; mekânın, aynının *niceliksel* toplanmasının temeli olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü duyulur olanın iki alanı (mekân ve zaman) eşitçe nitelikselse, *duyulur göstergenin saf yinelenmesini açıklamakta ikisi de eşitçe yetersizdir*, zira saf yineleme tekrarın diferansiyel etkisinden kaçar (çünkü öbür türlü, sonlu bir dizinin niteliksel algısının ötesine geçemezdi). Ve sadece bu nedenle, ne mekan ne de zaman insanın niteliksel bir diferansiyelliği hissetmektense niceliksel bir hesabı üretme yeteneğini açıklayamaz; çünkü, göreceğimiz gibi, niceliksel toplamanın kendisi göstergenin yinelenebilirliğine dayanır.

Daha uzağa gitmeden ve bu tezleri aydınlatmadan önce kullandığımız sözcükleri netleştirelim.

- aynı izin yeniden üretilmesine/çoğaltılmasına *özyineleme* (récurrence) denecek.

- bir *tekrar* (veya *tekdüzelik*) *diferansiyel ve sonlu* bir özyinelemedir: (mekânsal) friz, veya (zamansal) tekdüze şarkı. Bir tekrar öyleyse doğası itibarıyla mekânsal-zamansaldır: bilinçsel, algısal bakımdan anladığımız bir mekân ve zaman; ama fiziksel ve ölçülebilir süreklilik (*continuum*) gibi değil. Bir tekrar, öyleyse, motiflerinin benzemezliğinden değil fakat benzer unsurların sadece yeniden üretilmesinden kaynaklanan bir duyulur fark üreten bir özyinelemedir. Zamansal tekdüzelik "tekdüze-şarkının (diferansiyel) etkisi"ni yaratır; mekânsal tekdüzelik "frizin (diferansiyel) etkisini yaratır".

- Öte yandan, "tekrar" değil fakat *yineleme* (itération) dediğim şu: *diferansiyel-olmayan ve sonuç olarak izlerin saf bir özdeşliğini ürettiği için sınırsız olan bir özyineleme.* Bu yineleme, aynı tipe ait özdeş tokenleri hedeflediğimizde iş başındadır tam olarak. Böyle bir durumda, izin kendisinde, duyulur bakımdan benzemez olmayan ve bir izden diğerine hiçbir şekilde farklı olmayan şeyi hedeflemekteyimdir. Aynı göstergenin bir iziyle diğeri arasında hiçbir tip farkı yoktur (burada izler arasındaki olası farkların önemi yoktur, yani bir "a"nın diğer "a"dan biraz farklı yazılmasının); ama, hepsinden önemlisi, benzer (kusursuzca benzeyen) izlere ait kaçınılmaz diferansiyel etkilerin de önemi yoktur. Uzlaşılara dayalı herhangi bir açıklamanın ötesinde, bazı izleri, tipleri bakımından kusursuzca özdeş tokenler olarak tanıyabilirim, *ve sadece bu nedenle* onları istendiği kadar yinelenebilir olarak düşünebilirim. Çünkü tipleri bakımından kesin olarak özdeş düşünüldüklerinde, göstergelerin satırları tekrarın farklılaştırıcı-sonlulaştırıcı etkisinden kaçarlar ve beni, çizim veya müzik evreninin ötesine, yazı evrenine açarlar.

Bir yineleme o halde tekrar etkisinden kaçar; ve, tekrar etkisi (bir benzemezliğin değil) duyulur mekan-zamanın etkisinden başka bir şey olmadığı için; yineleme, izin içinde, zamana ve mekana bağlı olmayan bir özellik=x'i hedefler. Bu özellik, *dolayısıyla, dar anlamıyla, zamansız ve mekânsızdır*; her ne kadar, *paradoksal şekilde*, belirlenmiş maddi bir şeye indekslenmiş olsa da.

Yinelemesel hedefleme, (benzer veya değil) empirik izlerin bir çokluğunda (*multiplicité*) ebediyen özdeş bir şeyi hedeflemektir. (Motif olarak değil token olarak değerlendirilen) izlerde hedeflediğimiz şey *ideal olmaksızın ebedi olan* bir şeydir (ideal değildirler, çünkü izler anlamdan ve özden –*eidos*tan, *idea*dan veya formdan– yoksundurlar).

Şimdi, benim için temel önemi olan şu noktayı not edelim: Eşi görülmemiş bu özdeşlik rejimine erişim, yine eşi görülmemiş bir fark rejimine erişimin de koşuludur: ne benzemezlik olan ne de tekrarın etkisi olan bir fark. Başka bir deyişle, boş gösterge, *başka bir fark dili içine* yerleşmemizi sağlar; ve böyle bir fark dili, duyulur mekân-zamana artık bağlı olmadığından, dolayısıyla ebediyet vasfı taşıdığından, olumsallık aracılığıyla mutlaklaştırılmaya aday olabilir.

Bu noktayı anlamak için, naif bir sayımdan (*énumération*) yola çıkalım. Anlamdan yoksun basit çizgilerden ibaret göstergelerden yola çıkıyoruz; bunları özdeş bir kenotipi izleyerek yineliyoruz: I, I, vd.

Varsayalım ki bu basit sembolik yazımda, anlamdan yoksun (*ay*) temel-göstergeye ek olarak bir işlemci-göstergemiz de var ve bu da sıradan ekleme "+" işlemi olsun.

İşte böylece, göstergenin yinelenmesi koşuluyla farklılaşan bir dizi üretebiliriz:

Tekrar-Yineleme	I	II	III	IIII, vd.
Yineleme		+I	+I	+I

(İşlemsel bir anlam verilen) "+" göstergeleri, ve (ay) "I" göstergeleri *özdeş olarak yinelenebildikleri için,* artan bir *ardışık seri* (II, I'den tek bir birimle büyüktür, vd.) *oluşturabilirim,* ve bu ardışıklıkta her terim bir önceki terimden *niteliksel* (benzemezlik veya tekdüzelik) *olmayan bir anlamda* farklılaşır.

Fakat yinelemenin içinde diferansiyel etki (tekrar etkisi) olsaydı, hiçbir niceliksel ilerleme düşünülebilir olmazdı, çünkü bir terimden diğerine işlem ve onunla birlikte sonucu değişirdi:

I	II	III'	IIII'' vd.
	+I	(+I)'	(+I)''

Yineleme söz konusuyken *sonubelirsiz* (indéfini) ile henüz işim yok (çünkü o sonubelirsiz bir artışı gerektirir), karşımdaki (hep aynı, özdeşçe yeniden üretilen) *sınırsızdır* (illimité). Ve şimdi, ne tekrar ne yineleme olan üçüncü tür bir özyinelemeye erişimim var. Bu üçüncü tür özyineleme tekrar gibi diferansiyeldir; ama tekrardan başka şekilde diferansiyeldir, çünkü bu özyineleme (*récurrence*), yinelemelere (*itération*) dayanır ve sonubelirsize açılır:[46] Buna *tekrar-yineleme* (réitération) diyorum. Öyleyse ne benzemezlikteki gibi ne de tekrardaki gibi bir fark elde ettik: üçüncü bir fark; (niteliksel ve duyulur değil) "niceliksel" tüm farkların türeyişi (*genèse*).

Yineleme, diferansiyel değildir ve sınırsızdır; tekrar, diferansiyeldir ve sınırlıdır; tekrar-yineleme diferansiyeldir ve sınırsızdır –ve daha kesin olarak sonubelirsizdir (sınırsızlığı, bir öncekinden farklı bir terim doğurur her defasında). Tekrar-yineleme "potansiyel sonsuz"un (*infini en puissance*) temelindedir ve tüm naif aritmetiğin kaynağıdır: Matematik pratiğinin içinde ayrıcalıklı bir nesne olarak değil sadece, fakat bir yöntem olarak matematiksel özyinelemede [matematiksel tümevarımda] kullanılır. Tekrar-yineleme, yinelemenin diferansiyel toprağına giriştir: duyulur tekrar alanının dışında farkları düşünme olanağı. Bizim girişimimiz için bu nokta önemli: duyulur çoğulluk (*pluralité*) (buna *çeşitlilik* -diversité- diyelim) korelasyondan kaçamaz (onu mutlaklaştıramam, bizim dünya ile ilişki katmanımıza aittir).[47] Ama matematiksel

[46] Sonsuz (*infini*) ve sonubelirsiz (*indéfini*) arasındaki ayrımı geleneksel edimsel/aktüel sonsuz ve potansiyel sonsuz farkına göre yapıyorum. Sonubelirsiz, sonlunun sonu gelmeksizin artışıdır (1, 2, 3, vd.): edimsel sonsuzun düşünülebilmesi için hazırlayıcıdır, ama yeterli değildir; kümeler teorisinde bir aksiyom yoluyla edimsel sonsuzun varolduğu ortaya konur. Sonubelirsizin türetiminden yola çıkarak edimsel sonsuzu olgulu şekilde nasıl türettiğimi burada açıklayamam.

[47] Duyusal çoğulluğun, çeşitliliğin deutero-mutlaklaştırılabilirliğini savunmak, gördük ki, sadece kripto-fizik bir konumdan gelebilir; otoritesini yalnızca kendinden alır, ve geçmişe yönelik değeri betimsel kapsamının ne kadar etkili olduğuna bağlıdır. Ama aynı zamanda gördük ki bu proje iki bakımdan zayıftı. İlk olarak, büyük oranda kesiştiği bir bilime veya bilimlere bağımlıdır, ne var ki bağımlı olduğu bilim(ler) devamlı bir evrim halindedir. İkinci zayıflığı birleştirmeye yönelik iradesinden kaynaklanır; oysa edimsel dünyanın bilgisi, bilimlerde ve sanatlardaki organigramatik yapıyla her tarafından sürekli çekiştirilmektedir.

çoğulluğun (tekrar-yinelemesel çoğulluk, ki buna *çokluk* - multiplicité- diyeceğiz), bize açtığı fark dünyasını olgulu-luk ilkesinden, bu dünyayı düşünülebilir kılan boş gösterge yoluyla, türetmeyi umuyorum. *Sonluluğun Sonrası*nda sunulan ilk özellikler ve türetimler tamamen primo-mutlaklaştırıcıydı: Varolan her şeyi ayırt etmeksizin kapsıyordu (her varolan olumsaldır, tutarlıdır [evrensel olarak çelişmezdir], ve ne olduklarından bağımsız olarak varolan bir şeyler hep mevcuttur). Şimdiyse, *deutero-mutlaklaştırıcı farkların* dünyasına erişiyor olabiliriz: Bazı varolanlar matematiksel olarak şu ve bu özelliklerle, başka varolanlar başka özelliklerle betimlenebilir (bilimin ölçtüğü, farklı inorganik varolanlar evreni). Tekrar-yinelemesel çokluk mevcut olduğu için, edimselin (korelasyondan ayrı ölü dünyanın) farklılaştırılmış ölçümü fikri dayatır kendini bize; bu ölçüm, tekrar-yinelemesel farklar yoluyla, genel olarak mümkün herhangi bir dünyanınkinden ziyade bizimkinin özgüllüklerini sergiler. Tekrar-yinelemenin mutlaklaştırıcı kapsamını türetmiş olsaydık, şunları kazanırdık: **a)** primo-mutlaklık olarak, *olanaklı tüm dünyaların* matematiksel çokluklarla ölçülebileceği tezi; **b)** edimsel bir dünyanın, belirlenmiş (deutero-mutlaklaştırıcı, olumsal ve bizden bağımsız) bir dünyanın böyle ölçümlere konu olabileceği ve dolayısıyla kendi özgüllüğünde, neyse o olarak (başka tüm dünyalardan farklı olarak), her dünyanın şu dikkat çekici özelliğinden kaynaklanan işlemler yoluyla, bilinebileceği: ölçülebilirlik (deutero-mutlaklaştırıcı farklara erişim). Böylece Galileciliğin mutlaklaştırıcı kapsamını, ve matematiksel bilimlerin bizim dünyamızı ölçme, yasalarını ve sabitlerini gün yüzüne çıkarma meşruiyetini türetmiş olurduk. Fakat bunlar şimdilik, üstlenmemiz gereken görevi formüle eden öngörüler sadece: **a)** olgulu-luk (*factualité*) ilkesinden *ay* göstergeyi türetmek ve *ay* göstergenin kurallı kullanımına dayanarak en temel işlemini (tekrar-yineleme) yapabilmesi bakımından matematiğin düşünülebilme koşulunun olguluk/olgu-olma (*facticité*) olduğunu ispatlamak; **b)** bu şekilde türetilen tekrar-yinelemenin edimsel dünyanın verilerine uygulanabileceğini ve böylece dünyanın farklılaşmış ölçümlerini sunabileceğini ispatlamak.

***

Yinelemenin (transandantal değil spekülatif anlamda)

olanak koşulları sorusunu sormak, o halde, tekrar-yinelemenin, ve dolayısıyla en orijinal anlamlarıyla hesap ve sayı fikirlerinin kökeni sorusunu sormaktır –ve ayrıca bu sefer duyulur değil geometrik anlamda mekanın, veya matematiksel tümevarımın [özyinelemeye *-récurrence-* dayalı akıl yürütmenin] kökeni sorusunu sormaktır. Tüm bu durumlarda, zihinsel olarak, duyulur bir izi veya duyulur mekanın bir kısmını tekrar-yinelerim; ve algının sınırlarından kaçmasını sağlayarak bu ize sadece sonubelirsizin yakaladığı bir akledilebilirlik (*intelligibilité*) veririm. Sonubelirsizin olduğu her durumda (sınırı olmaksızın yayılan geometrik mekan, özyinelemeye dayalı ispatın unsurları), duyulur olmayan çoğulluk vardır, ve dolayısıyla tekrar-yinelemeseldir. Öyleyse görüyoruz ki sonraki tüm matematiksel veya mantıksal teorileştirmeler için önceden halledilmesi gereken bir meseleyle karşı karşıyayız; çünkü tekrar-yineleme düşünülebilir olmalıdır ki aritmetik, geometri ve matematiksel tümevarımlı ispat olabilsin.

Şimdi görüyoruz ki yinelemenin ve tekrar-yinelemenin kaynağını anlamak için Bergson bize yardım edemezdi; çünkü onun süreye özgü gördüğü niteliksel çokluk fikrine algısal mekanı da dâhil ettik. Aslına bakılırsa, Bergson'a göre sayı mekândan gelir: "sayıya dair her açık fikirde mekânın içine bir bakış vardır", diye yazar *Essai*de[48]. Bergson'a göre sayının kökeni, mekânda bitişik birliklerin görülmesinden gelir, sonuç olarak birbirlerinden ayrılmışlardır, sırası geldiğinde daha küçük mekânsal birliklere bölünebilirler. Tekrarın getirdiği niteliksel farkı sadece süre için saklı tutar –sadece süre ardışık birimlerini niteliksel olarak birbirine dolaştırır ona göre–; ve filozof, sayıların niteliksel olmayan tekrar-yinelemesini ise bitiştirdiklerini birlikte bağlama yeteneğinden yoksun bir mekânın hesabına yazar. Ama biz, tıpkı zaman gibi duyulur mekânın da niteliksel bir fark üretebildiğini vurgulamıştık; bu nedenle, göstergenin yinelemesel gücünün kaynağını başka bir yerde aramamız gerekiyor. Başka bir yerde, yani *boş göstergenin olgulu-luk ilkesi temelinde yapılacak bir türetiminde.*

[48] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. critique, F. Worms (dir.), PUF, Paris, 2007, s. 59

Kenotipin Son Türetimi

Şimdi başarmamız gereken, kenotipin –ve dolayısıyla anlamdan yoksun göstergenin– olgulu bir türetiminin varolduğunu ispat etmek. Düşüncenin, anlamın idealitesinden bağımsız olarak bir göstergeyi yineleyebilme yeteneği nereden geliyor olabilir? Söz konusu olan açıklaması verilemeyecek bir ilk olgu mu; ya da düşüncenin bu "yineleyici" yeteneğini daha derin bir ilkeden çıkarabilir miyiz? Bizim ispatlamak istediğimiz tez şu: *Her entitede/kendilikte onun ebedi olumsallığını görüleyebildiğim/sezebildiğim için, anlamdan yoksun bir göstergeyi görüleyebiliyorum.* Bu sonuca ulaşmak için nasıl bir yol izlemeli?

Ay göstergenin daha önce üç özelliğini ortaya koyduk: a) *keyfidir* (kavramsal/fikri anlamın birliğinden kaçmasını sağlayan bu özelliğidir); b) özdeş olarak *yinelenebilirdir* (tip birliğini oluşturan budur); c) *empirik zemininden ayrılamazdır* (benzemezlikleri nedeniyle tipleri ayrı token dizilerinin tanınmasını sağlar –α ve β). Bu üç özelliği ön plana çıkararak, yapmak istediğimiz türetim için temel gereklilikleri hazırlamayı amaçlamıştık.

Her şeyin tek ebedi özelliğinin olguluk (*facticité*) olduğunu kazanılmış saydım. Ve olgu-olmayı şimdi bir olumsallıkla özdeş tutuyoruz, çünkü artık bir bilgiye bağlılaşıktır (*corrélé*). Öte yandan, ele aldığımız olumsallık empirik değil spekülatif bir olumsallıktır (tüm entiteleri ilgilendirir; sadece şeyleri değil fakat fizik yasalarını da). Öyleyse şu açık ki herhangi bir gerçekliği iki ayrı şekilde görüleyebilirim: olumsal bir şey olarak (şeylerin ve olayların olgular olarak sıradan hedeflenmesi); ve ebedi bir olumsallığı taşıyan bir şey olarak (her entitenin/kendiliğin içindeki zorunlu olumsallığı spekülatif hedefleme). Fakat aynı zamanda, *bir şeyin olumsallığı filan veya falan bireysel şeye aittir özel olarak*: Olumsallık tek tek şeylerin *ötesinde* değildir; çünkü o, aksine, her gerçekliğin geçici karakterini meydana getirir. Ve olumsallık bilhassa bir şeyin somut, empirik belirleniminden ayrılamazdır; çünkü şeyler filan veya falan oldukları için (kırmızı, yuvarlak oldukları, hem de bireysel bir kırmızılıkta ve yuvarlaklıkta oldukları için) başka olabilirler, veya artık olmayabilirler. Tutarsızlığın [Evrensel çelişikliğin] imkânsız kıldığı işte şeylerin böyle belirlenimli

olabilmeleriydi; çünkü tutarsız olan, kayıtsızca her şey ve çelişikleridir; tam da bu nedenle varolmasının imkansız olduğunu söyledik.

Şu halde, göstergenin iki özelliğini tek bir hamlede açıklayabilirim:

a) Bir şeyin içinde onun olumsallığını hedeflediğim zaman, bu olumsallık, izden ize özdeş olarak, *ve tekrarın hiçbir diferansiyel etkisi olmaksızın* yinelenebilirdir. Çünkü duyulur herhangi bir dayanağın (*substrat*) içinde, mekân-zamanın diferansiyel etkisinden kaçan şey aslında ebedi olmak bakımından olumsallıktır. *Tokenlerin sınırsız yinelenme etkisi buradan gelir.* Filan izin olumsallığı, başka falan izin olumsallığıyla ebedi olarak aynı olduğu için, varolabilecek herhangi bir duyulur diferansiyel farkın (benzemezlik ve/veya tekrar) parazit müdahalesi olmaksızın onları özdeşleştirebilirim.

b) Ama olumsallık her zaman filan veya falan empirik belirliliğin olumsallığı olduğu için, (her zaman kendinde özdeş olan) olumsallığı şu veya bu kopyalar/replikalar dizisine istediğim gibi *indeksleyebilirim*, ve böylece, uzlaşım yoluyla, filan iz dizisinin olumsallığını (örneğin «$\alpha\alpha\alpha\alpha$, vd.» dizisi) falan başka diziyle (örneğin «$\beta\beta\beta\beta$, vd.» dizisi) farklılaştırabilirim. Başka bir deyişle, uzlaşım yoluyla, eşitçe ebedi bir olumsallığı filan iz dizisine, veya ilkine bezemeyen, ve ayrı olarak konmuş falan başkasına indeksleyebilirim. Göstergeleri ayrı, ama hepsi eşit şekilde anlamca boş dizileri oluşturma imkânı işte buradan gelir.

Empirik belirlilik, hem aynı tip içindeki tokenlerin özdeşliğinin desteği olarak hem de replika dizilerinin birbiri arasındaki farkın desteği olarak hizmet eder.

c) Geriye göstergenin keyfiliği kalıyor: bu keyfilik olumsallıktan nasıl türetilebilir?

Olumsallık ve keyfilik arasındaki ilişki göründüğünden daha dolaylıdır, ve bu nedenle beklenenden daha ilginç bir konudur. Şunu hatırlatalım: keyfilik mefhumundan Saussure ile aynı şeyi, yani gösterenin gösterilen tarafından güdülenmemiş olmasını değil, fakat daha derinde her göstergenin – bir anlama bağlanmadan bile önce– aynı işlevle görevli başka bir duyulur izle tekrar kodlanabilme olanağını anlıyoruz.

Formel bir dilde, aynı temel-gösterge, hiçbir problem olmaksızın, α, β veya γ, vd. serileriyle adlandırılabilir, yeniden adlandırılabilir. Ve *ay* göstergelerin bu özelliğinin anlamla donatılmış göstergeler için sonuçları vardır; çünkü her gösteren mesajın, yeni karakterlerin kullanıma sokulmasıyla tekrar yazılabilme veya şifrelenebilme özelliği vardır.

Peki, göstergenin bu keyfiliği ve olgulu olumsallık arasındaki ilişki tam olarak nedir? Gösterge keyfidir, yani tekrar kodlanabilir; ve ayrıca, her varolan gibi, ebedi olarak olumsaldır. Bu iki özellik arasında nasıl bir ilişki var? İlk olarak, göstergenin olumsallığı, fiziksel olarak geçicilik anlamına gelmez; çünkü bu durumda, olumsallık ve keyfilik artık örtüşmezlerdi: (değerli taşların kaynadığı bir dünyada) gösterge izi olarak sağlam, fiziksel olarak yok edilemez sayılan bir elması seçmiş olsaydım bile, elmas-göstergenin bir başka izle tekrar kodlanabilmesini engellemezdi bu. Bizim bahsettiğimiz olumsallık fiziksel değil spekülatiftir: Her entitenin, insani araçlarla değiştiremeyeceğimiz entitelerin bile, başka-olma olanağını belirtir. Fiziksel yasalar, insan tarafından değiştirilemezler; ama yine de olgusaldırlar, metafizik zorunlulukları yoktur: (İnsanın veya bambaşka bir entitenin) bir şeyi kontrol edememesi onun zorunlu olduğu anlamına gelmez, çünkü Hiperkaos tarafından yok edilebilir olmaya devam eder (kırılmaz bir katı cisim veya bir fiziksel sabit).

Gösterge konusundaki dikkat çekici nokta şudur: Gösterge, zemini/desteği fiziksel olarak bizim için yok edilemez olsa bile, başka-olabilir olarak hedeflenmelidir. Bir Spinozacının bile, bir göstergeyi bir gösterge olarak "görebilmesi" için onu ilkece başka olabilir olarak, bir başkasıyla yer değiştirebilir olarak, kavraması gerekir. Bir gösterge sadece keyfiliği biçimi altında bir gösterge olarak görünebilir: Her şeyin sebepselliğin zorunlu sonucu olduğuna inanan bir Spinozacı bir gösterge olarak göstergeyi ancak onu yadsıyarak hedefleyebilir, çünkü onu sebepsel bir serinin zorunlu-olmayan bir sonucu olarak kavraması gerekirdi, zira her iz olduğundan başka olmuş olabilirdi –bu, bir dilin dil olarak verilmişliğinin bir koşuludur. Bir dilin düşünceye dil olarak verilmesinin koşulu sonubelirsiz sayıda gizli kodlara, "dublörlere" imkan verme

yeteneğine sahip olmasıdır; ki bunlar da onun izler seviyesinde olumsal olduğuna tanıklık eder. Öyleyse dil temelde zorunsuz bir şey olarak verilmiştir; onu doğuran sebepsel seri bile olumsallığa tabidir –bu seri kontrol edilemez bir düzenin zoru altında gerçekleşse bile. İşte bu spekülatif olguluk düzeyi (fiziksel yok olabilirlik değil), bir göstergeyi keyfiliği aracılığıyla düşünebilmemizi sağlar.

Ay göstergenin hakiki biricikliği burada görünür: normalde şeyleri önce özellikleri aracılığıyla, ve ikinci olarak olumsallıkları aracılığıyla hedeflerken; bu aynı şeyleri, bu sefer göstergeler olarak (iz hizmeti görebilecek herhangi bir duyulur gerçeklik olarak) hedeflediğimizde, artık spekülatif olumsallıkları (keyfilikleri) aracılığıyla hedefleriz. Sıradan algıda, şeyin kendisine kapılırız, ve sadece ikincil olarak kendisi olduğu şey olarak bize verilir: bir olgu. Verandayı algılarım, ve, ikincil olarak, onun gölgesi gibi, bir verandanın mevcut olması *olgusunu*. Veranda bizim kavrayışımızla, etrafına bir aura gibi yayılan olguluğundan önce karşılaşır. Şey, görünmesinin öncelik sırasında kendi olgu-olmasından önce gelerek kendini dayatır. Ama göstergeye gelince, onun kendine has özelliği *ilk olarak olguluğunun sergilenmesi aracılığıyla* sadece erişilebilir olmasıdır. Bir deniz kabuğu bizim için ilk önce bir deniz kabuğudur; ancak sonra, ve sırası gelirse, olgusal bir deniz kabuğudur –ve bir Spinozacı bu noktaya da itiraz edecektir, zira mutlaken zorunlu sebepsel bir dizinin zorunlu sonucu olarak görecektir deniz kabuğunu. Fakat aynı deniz kabuğu, eğer onu kendi icat ettiğim bir dilde bir gösterge olarak kullanmaya karar verirsem, daha baştan itibaren ve *ilk olarak* olgusal hale gelir: göstergenin bir gösterge olarak hedeflenmesinin koşulu olan keyfiliğinden imal edilmiştir. Ancak ikincil olarak, bu semiyotik keyfilik, tokenini temsil eden deniz kabuğunun maddi biçimine *indekslenir*. Keyfilik göstergenin özüdür; onun duyulur biçimi, yerini başka bir şeyin alabileceği bir maddiliktir sadece.

Şu halde, olumsal şeyleri hedeflemektense şeylerin olumsallığını hedeflemeye (belirlenimleri yoluyla algılanan empirik şeylerdense keyfilikleri yoluyla algılanan empirik izleri hedeflemeye) ağırlık verdiğimiz anda, onları derhal, sınırı

olmaksızın yineleriz. *Böylece, göstergenin bu iki karakteristiği arasındaki yakın ontolojik bağı anlıyoruz: keyfi ve yinelenebilir* – olumsal, ve ebedi olarak aynı, çünkü olumsallık ebedidir ve duyulur mekan-zamanın bilinçsel, tekrara dayalı her türlü etkisinden kaçar.

Anlamla donanmış gösterge, anlamı ve referansı uğruna kendini unuttururken, anlamdan yoksun (*ay*) gösterge kendini nihayet sadece kendisi için verir, saf gösterge olarak; böylece onun saf sebepsizliğine erişirim, saf zorunluluk yokluğuna: onun kadar herhangi başka bir şeyin de onun görevini yapabileceği olgusuna. Öyle ki aslında, yalnızca bu göstergenin değil tüm varlıkların temelsizliği kendisini çaktırmadan bu anlam-yoksunluğunda açığa vurur. *Ay* göstergenin sezgisi/görüsü aracılığıyla, her şeyin bir sebebi var gibi görünen fiziksel dünyayı bırakırım ve saf semiyotik dünyaya girerim: hiçbir şeyin varlık sebebine sahip olmadığı, hiçbir şeyin anlama sahip olmadığı yer; ve sonuç olarak, her şeyin ebediyet havasını soluduğu yer.

Ay göstergenin olgulu türetimi işte bundan ibaret. Bu türetimin üç unsurunu özetlemek için şunları söyleyeceğim: Göstergenin hedeflenmesi, *bizim hedeflememizdeki bir ağırlık kaydırmadan* ileri gelir –filan olumsal şeyleri hedefleyen sıradan hedeflemeden, filan veya falan şeyin ebedi olumsallığını hedefleyen semiyotik hedeflemeye doğru ağırlık kaydırırım; ve empirik olandan başka bir olguluğun bu kavranışı (keyfilik, her şeyin nedensizliği) benim için şunu olanaklı kılar: ayrı tip-göstergelerin kopyaları olarak uzlaşımla bir araya getirilmiş izleri özdeşçe yinelemek.

Anlamdan Yoksun Göstergenin Referansı

Ne var ki bu türetimi yaparak, ispatımın son amacına ulaşmayı başarmış değilim. Bunun sadece bir parçasını verdim. Gerçekte ortaya koyduğumuz şey ne? *Ay* göstergenin ontolojik bir kapsamı olduğunu gösterdik. Peki hangi anlamda? *Ay* göstergenin hedeflenmesinin *koşul* olarak ontolojik bir hakikate dayandığını göstermiş olmamız anlamında: her şeyin zorunlu olarak olumsal olduğu. Fakat kenotipin bu türe-

timi, başta önümüze koyduğumuz tezi ortaya koymak için yeterli olmaktan uzaktır: matematiğin deutero-mutlaklaştırıcı kapsamı. Çünkü ispat ettiğimiz tek şey, bir boş gösterge üretmek için, olumsallığın ebediyetine erişilmiş olması gerektiği. Ama buna karşılık boş göstergenin düşünceden bağımsız bir dünyanın betimlenmesine imkân sağladığını hiç de göstermiş değiliz. Biz sadece *hiçbir şey hakkında konuşmamaya muktedir* bir matematiği (anlamdan yoksun göstergeler üzerine kurulu bir matematiği) üretmek için ebedi olumsallığa erişmek gerektiğini ortaya koyduk. Önümüzde beliren yeni bilmece öyleyse şu: Anlamca boş bir gösterge, anlamla *donanmış* bir gösterge haline gelmeden dünyayı betimlememizi nasıl sağlayabilir, ve bunu yapmak için kendinin dışında bir referansa nasıl sahip olabilir? Nasıl, ve hangi paradoks aracılığıyla, anlamca boş bir göstergenin bir referansa sahip olmasını umabiliriz; ve dahası, bu referans nasıl (deutero-) mutlak bir referans olabilir, yani her korelasyonel hedeflemeden daha radikal olarak bizden ayrı bir referansa sahip olmasını nasıl umabiliriz?

Bir problemi çözerken bir başkasını önümüzde buluyoruz, ve bu seferki daha zor görünüyor. Adına layık bir felsefi yolculuk böyledir işte: "limana döndüğümüzü sanırken açık denizde fırtınanın ortasına düşüyoruz tekrar". Ama doğrusu, bizim durumumuzda, şeyler Odyseus'taki gibi tanrıların öfkesinin yüceliğine sarınıp kayığımızı atalara ait [evveli] tehlikeli yüceliklere sürüklemiyor. Umduğumuz şey, bizimle yüzleşen insandışı Evrenin girdabına matematik aracılığıyla dalmaktı; ama bunun yerine işte buradayız, bir limanda sakince duruyoruz; kendinden çıkmaktan aciz bir yazının (*écriture*), bize karşı kayıtsız bir dünyayı herhangi bir içerikten zarifçe boşaltılmış sembollerinin referansı yapmaktan aciz bir yazının içindeyiz.

Fakat bir çözümden o kadar da uzak değiliz; ve bitirmeden önce, gerekli tüm sağlamlıkla formüle edemeyecek olsam da, çözümün doğrultusunun bir taslağını çizeceğim.

Bu sefer konumuz şu: Saymanın en temel biçimi üzerine düşünelim, çizgilerin giderek birikmesiyle gerçekleşiyor:

I, II, III, vd.

Arap rakamlarına veya herhangi bir karmaşık sayma sistemine hâkim olmayan birine ait bir sayımın yazısı olsun bunlar.

Bu basit sayımdan bir şeyler*in* sayımına nasıl geçilir: şu lafzi "sayıyorum" ifadesinden, "şunu veya bunu sayıyorum" ifadesine nasıl geçilir? Parmaklarıyla sayan biri, aniden parmaklarını saymaya geçerse neler olur? Varsayalım ki bu basit çizgi sistemi sayesinde yapmakta olduğum bir buket peru zambağını sayıyorum, şöyle bir prosedüre göre: Bir çiçeği her eklediğimde bir kağıda bir çizgi koyuyorum ve on iki taneye ulaştığımda duruyorum. Bu şekilde sayılan zambakları "A" ile sembolize edelim; dizinin başlangıcı için şu şekilde şematize edilebilecek birebir bir eşlememiz var öyleyse:

I, II, III, IIII, vd.
A + A + A + A

Bu eşleşmenin doğasını nasıl anlamalı? İlk akla gelen yorumla başlayalım: deriz ki her ("I") çizgisinin referansı, sayımını sağladığı her ("A") çiçeğidir. Çizgilerin bir referansı olduğundan, açık ki bu durumda çizgiler onlara böyle bir referansla verilmiş bir anlama sahiptir: çizgiyle sayılmış "peru zambağı". Ama hemen görülür ki bu tez formüle edilir edilmez suya düşer: bir sayının saydığı şeyden gelen bir anlamı asla olamaz. Eğer, gizli bir hayvanat bahçesinin yıkımı sırasında, polis üç dumanlı pars, üç gri şebek ve üç kara çakırkuşu sayarsa, üç sayısı bir türden diğerine geçilirken, farklı uygulanışlarına göre, anlamca değişmemiştir. Sayının referansı teorisini öyleyse şöyle düzeltiriz: sayı şeye değil, fakat onun birliğine (*unité*) referansta bulunur. Çizgilerle tekrar edilen "bir"in referansta bulunduğu, şeye içsel birliktir; ve görünen o ki bu birlik, peru zambağının tıpkı renkleri gibi veya dökülebilen yaprakları gibi bir özelliğidir. Şu halde, şey, yalnızca "birimsel özelliği" yoluyla, bir sayının referansı haline gelir ve sayım sırf bu özelliği hedefler.

Ne var ki bu çözüm bir öncekinden hiç de daha tatmin edici değildir, şu basit nedenle: sayımın "bir"ini (I, II, III, vd.)

bu sefer şeyin kendisiyle değil, fakat şeyin kendisinin *zaten örtük olarak sayılması olan şeyle* ilişki içine sokar. Bir şeyin birliğini hedeflemek, aslına bakılırsa zaten onu sayma konumunda bulunmaktır: bir nesnenin birliği onu bir olarak, dolayısıyla zaten bir-diye-sayılmış olarak hedeflemektir. Sonuç olarak, bir çizgi-biri bir şey-bir ile ilişkiye sokmuş olmayız; ilişkiye soktuklarımız, bir çizgi-bir ile şeyden zaten çıkarılmış olan bir çizgi-birdir. Ama, belki, birlik konusunda sayısal-olmayan bir teorimiz vardır; buna göre birlik şeyin bireyleştirici tekilliğidir. Bu şekilde, her birlik, sayılan şeyin somutluğuna içsel olacaktır çünkü kendinde onun en ince karakteristiklerinin kümesini içerecektir, böylece onu başka bir şeyin birliğince yeri değiştirilemez kılacaktır. Şeycil birlik (*unité*) böylece teklik (*unicité*) olacaktır, fakat sayısallık olmayacaktır –ve bir-diye-sayılan işte bu biricik teklik olacaktır.

Ama yine bir açmaza düşeriz; çünkü, bu teklik, somut şeyden başka bir şey olmazdı –yani onu tekilleştiren ve sonunda biricik kılan tüm özellikleriyle birlikte bireysel tözünden başka bir şey olmazdı. Sonuç olarak, bizim şu çizginin referansı olamayacağını söylediğimiz somut şeyi buluruz tekrar karşımızda; çünkü çizgi, söz konusu biricik şeyin adı haline gelecektir, ve bu şeyin ortak adı (hatta özel adı) olmaktan başka bir anlamı olmayacaktır. Ne var ki şeyin adı şeyin sayısı değildir. Sayılar, söylemiştik bunu, saydıkları şeylerin tekilliklerine kayıtsızdırlar, ve sayılan şeyin birliğini şeyin bizzat kendisi yaparsak, ilk çıkmazımıza düşeriz tekrar; her bir-diye-sayım, saydığı şeyi her değiştirdiğinde anlam değiştirecektir: "bir", şu tekil, biricik, bir başkasıyla yeri doldurulamaz kara çakırkuşu anlamına gelecektir ve sonuç olarak başka bir "bir" ile, yani aynı türün hafif farklı başka bir üyesini hedeflediği için tamamen başka bir "bir" ile toplanamayacaktır: *a fortiori*, referansları besbelli ayrı çizgi-birleri toplamak da imkansız olacaktır (bir Amaryllis çiçeğini *Capital*in imzalı bir nüshasına eklemenin imkansız olacağı bir durum).

İnancımız o ki sayıya dair tüm semantikleştirme teorileri Scylla ve Charybdis arasında kalma riski altındadır: Bir tarafta, sayıya referans olarak somut bir gerçeklik verme riski vardır, bu, sayıyı sayılan şeyin adı yapar (bir sayımın işlevi ba-

kımından absürt bir durum); diğer tarafta, sayıya referans olarak bizzat kendisini verme riski vardır; şeyin içinde şeyin birliği olarak cisimleştirilir, nesnenin başka özellikleri arasında bir sahte-özellik haline getirilir, ve söz konusu olan, şeyin zaten örtük olarak sayılmış olmasıdır. Sayı semantikleştirilirse, eğer bir anlama sahip olursa, bu anlam ya kendisinden çıktığı prosedürle ilişkisizdir (ortak veya özel ad), ya da bu anlam sadece sayının bizzat kendisidir; sayılan şeyin "derisinin altına" geçmiş gibidir (şeyin ontolojik birliği), böylece şuna inanmamız beklenir: niceliğin referansı, zaten önceden varsayılmış kendisi değildir, fakat nicelenenin dil-öncesi özelliğidir.

Bu ikilem karşısında biz farklı bir çözüm öneriyoruz: Bir önceki örneğimizdeki *çizgilerin referansları şeyler olarak çiçekler değildir, fakat tipografik varyantlar olarak çiçekler kendileri de anlamdan yoksun göstergeler olarak hedeflenmiştir.* Çünkü, hatırlayalım, aslında herhangi bir şeyden bir gösterge, ve bir *ay* gösterge yapabiliriz: Bir sandalyeyi, bir evcil hayvanı, ve dolayısıyla bir çiçeği zihnimde özdeşçe yinelenebilir izler haline gelmiş olarak hedefleyebilirim. Çünkü duyulur her izin tipine erişebilir, onu zihnimde istediğim kadar yineleyebilir ve hatta tekrar-yineleyebilirim. Şu halde, çizgiler aracılığıyla çiçekleri veya atmacaları saydığım sırada, yapmakta olduğum şey çok açık hale gelir: *Çiçekleri ve atmacaları yine benim çizgilerim gibi anlamdan yoksun göstergeler olarak hedeflerim.* Eşleşme o halde anlam ve referans olarak çiçeklere veya yırtıcı kuşlara sahip olan çizgiler arasında değildir; eşleşme, eşitçe boş ve karşılıklı tipografik varyasyon ilişkisi içinde olan göstergeler arasında gerçekleşir.

A ve *a* anlamdan yoksun iki göstergedir; birbirlerine benzemezler veya çok az benzerler, ama yine de ilişkilendirilmelerini ve atanmış kurallara göre birinin diğerinin yerine geçmesini sağlayan bir eşleşmeleri vardır. Hiçbir durumda *a*, "anlam" ve "referans" olarak *A*'ya sahip olan ad değildir – veya tersi. *Eşleşmeleri semantik değil grafiktir.*

Bir şeyleri saymak, çizgi-birleri herhangi başka şeylerle ilişkilendirmek yine aynı şekilde işler: *Göstergeler semantikleştirilmez, fakat şeyler semiyotikleştirilir.* Ve böylece, sayısal gös-

terge, Evreni matematikselleştirirken hala boş kalabilecektir; zira kendi işleminin tipografik varyantı haline getirecek kadar Evreni anlamından boşaltmıştır. "Sonsuz uzamların ebedi sessizliği" aracılığıyla sayımın yolu döşenir. Dünyanın bütününün sayılabilmesini sağlayan sayıların göstergelerine anlam verilmesi değildir, fakat anlamdan yoksunluklarının yeniden yazılmış versiyonlarının sayıların önüne konmasıdır. Ve bu eşleştirme asla bir kaynaştırma ifade etmez: Dünya, ölçüldüğü şeyde erimeden ölçülür; ve zaten ancak bu şekilde, dünyanın deutero-mutlaklığı düşünülebilir kalır.

Sonuç olarak, *ay* gösterge katmanından çıkmadan *ay* göstergelerin ayrı dizilerini ($\alpha\alpha\alpha$, vd.; $\beta\beta\beta\beta$, vd.) üretme ve onları tekrar özdeşleştirme olanağına atfettiğimiz ve bu olanaktan çıkardığımız tüm önem işte böylece görünüyor. Aynısını bu sefer burada iki diziyi (IIII, vd.; AAAA, vd.) bağlantı içine sokarak ve ilkini tekrar-yineleyerek yapıyoruz, böylece ilkine sayımın tekrar-yinelemesel kullanımını (I, II, III, vd.) ve (sayılan şeyin değil) sayan göstergenin ağırlığını taşıttırıyoruz.

Kenotipe dair temel güçlüğü çözmek için girmemiz gereken yol işte böyle bir yol: burada sergileyemeyeceğim başka güçlükleri de barındıran bir yol.

SPEKÜLATİF MATERYALİZM

VARLIK, ZAMAN, ADALET, DİN, BİLİM

QUENTIN MEILLASSOUX

"Tanrının yokluğundan yeterince sağduyu dışı bir dünya sonucu çıkar; Tanrı bile orada meydana gelebilir."

Bu kitap filozofun farklı zamanlarda yazdığı 6 makaleden ve neredeyse çeyrek asırdır yayımlamasını beklediğimiz *İlahi Yokluk* eserinin "açılış argümanı"ndan oluşuyor.
Makaleleri sıraya dizerken kronolojik bir sıradan çok doktora tezi *İlahi Yokluk*un (1997) yapısından yararlandım.
Bu 7 yazının içindeki düşüncelerin büyük çoğunluğunun yayımlanmasını beklediğimiz *İlahi Yokluk*ta yer alacağını sanıyorum.
Meillassoux şimdiden yaşayan en etkili filozoflardan biri. Peki bu ün tarihsel bir konjonktüre mi dayanıyor yoksa felsefeye orijinal katkıları mı var, bunun kararını okurlar verecektir. Amacım, dünyada böyle etkili olan bir filozof henüz yaşarken ülkemiz felsefe okurlarının bildikleri bir dilde ona erişebilmesi.

ISBN:978-625-8393-08-8





pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap

75 ₺ (K.D.V.'den muaftır)