Quentin Meillassoux

Sonluluğun Sonrası

Çeviren: Kağan Kahveci



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

FELSEFE

QUENTIN MEILLASSOUX
SONLULUĞUN SONRASI
OLUMSALLIĞIN ZORUNLULUĞU ÜZERİNE DENEME

ÖZGÜN ADI
APRÈS LA FINITUDE
(Essai sur la nécessité de la contingence)

COPYRIGHT © EDITIONS DU SEUIL, 2006

FRANSIZCA ÖZGÜN METİNDEN ÇEVİREN
KAĞAN KAHVECİ

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2015
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
DEVRİM ÇETİNKASAP

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ
MİNE ŞİRİN

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

I. BASIM: TEMMUZ 2020, İSTANBUL

ISBN 978-625-7070-57-7

BASKI
AYHAN MATBAASI
MAHMUTBEY MAH. 2622. SOK. NO: 6 / 31
BAĞCILAR İSTANBUL
Tel: (0212) 445 32 38 Faks: (0212) 445 05 63
Sertifika No: 44871

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

ÇEVİREN: KAĞAN KAHVECİ
Kağan Kahveci GSÜ'de lisans ve yüksek lisans, MSGSÜ'de doktora olmak üzere felsefe eğitimi almıştır. Fransızca ve İngilizce dillerinden kitap çevirisi yapmaktadır. Edebiyat ve felsefe dergilerinde öykü ve makaleleri yayımlanmaktadır.

Felsefe

sonluluğun sonrası olumsallığın zorunluluğu üzerine deneme

QUENTIN MEILLASSOUX

Çeviri: Kağan Kahveci

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Babamın anısına

İçindekiler

Önsöz, Alain Badiou ix

1 Evveliyat 1
2 Metafizik, Fideizm, Spekülasyon 39
3 Olgulu Olma İlkesi 69
4 Hume Problemi 111
5 Batlamyus'un İntikamı 153

Alain Badiou'nun Önsözü

I

Sadece çağdaş felsefenin yetkinliğe ve olgunluğa erişmiş eserlerini ya da her çağın olmazsa olmaz felsefi metinlerini basmakla kalmayıp, aynı zamanda bir başlangıç hissi uyandıran denemeleri de yayımlamak "L'Ordre philosophique" dizisinin amaçlarından biridir[1]. Şu tür sorulara cevap veren metinlerdir bunlar: "Hangi yarayı tedavi etmeye, varoluşa saplanmış hangi kıymığı çıkartmaya çabalarken, filozof diye anılan biri haline geldim?" Bergson'un dediği gibi, filozof belki de ömrü boyunca tek bir fikri geliştiren kişidir. Her halükârda filozofun, gençliğinin belirli bir anında, hayatının ve düşüncesinin bir dönemecinde önüne gelen ve ne pahasına olursa olsun cevap bulması gereken tek bir sorudan doğduğu kesindir.

Quentin Meillassoux'nun[2] elinizdeki kitabını işte bu tür eserlerin arasına koymanız gerekir.

---

1 Çevirisini sunduğumuz eserin orijinali Seuil Yayınları'nın "Ordre Philosophique" dizisinden yayımlanmıştır –e.n.

2 Kuanten Mey-yasu diye telaffuz edilir –e.n.

II

Bu kısa deneme, özel önemi haiz bir felsefi (yazarın deyişiyle "spekülatif") girişimin parçası. Temel olarak, Kant'ın eleştirel felsefesine hareket kazandıran ve Kant'ın verdiği cevapla sonraki felsefe tarihini bir bakıma ikiye ayıran problemi tekrar ele alıyor. En açık ifadesini Hume'da bulan bu problem, doğa yasalarının zorunluluğuna ilişkindir. Dünya hakkında bildiğimiz veyahut bildiğimizi sandığımız her şeye kaynaklık eden duyusal deneyim hiç de böyle bir şeye teminat verecek durumda değilken bu zorunluluk iddiası nereden geliyor olabilir? Kant'ın cevabı, bildiğimiz gibi, her şeyin deneyimden kaynaklandığı konusunda Hume'u onaylar. Ancak Kant, matematiksel bir şekilde ifade edilebildiklerini ve ampirik gözleme uyduklarını Newton'dan beri bildiğimiz doğa yasalarının zorunlu oldukları iddiasını terk etmek istemez; bu zorunluluğun, duyusal alım kabiliyetimizden gelemeyeceğine göre, başka bir kaynağı olması gerektiği sonucuna varır: Kant'ın "transandantal özne" adını verdiği evrensel bir öznenin kurucu faaliyetidir bu kaynak.

Ampirik alıcılık ile transandantal kuruculuk arasındaki bu ayrım, ilk bakışta, modern düşüncenin tamamı, özellikle de zorunluluk ve olumsallık gibi "modaliteler"le ilgilenen düşüncelerin hepsi için kaçınılmaz bir çerçevedir. Deleuze ve Foucault bunlar üzerine düşünmeyi sürdürür. Carnap ve analitik gelenek için temel önemde olan formel bilimler ve deneysel/ampirik bilimler ayrımında zorunluluk ve olumsallık terimlerini yine işbaşında görürüz.

Quentin Meillassoux, Hume probleminin, daha "tabii" olmasına karşın nasılsa örtülü kalmış bir başka yorumunun tümüyle farklı bir çözüme ulaştırılabileceğini şaşırtıcı bir kuvvetle ispat ediyor. Meillassoux Kant gibi, mantıksal zorunluluk dahil, zorunluluğu kurtarıyor. Fakat Hume gibi, doğa yasalarının zorunluluğu için kabul edilebilir hiçbir temelin olmadığını teslim ediyor.

Meillassoux'nun ispatı –zira gerçekten bir ispat söz konusu– yalnızca tek bir şeyin mutlak zorunlu olduğunu ortaya koyuyor: Doğa yasalarının olumsallığı. Karşıt modaliteler arasında atılan bu yepyeni düğüm, düşünceyi, dünya deneyimiyle bambaşka bir ilişki içine yerleştiriyor: Hem klasik metafiziğin "zorunlulaştıran" iddialarını hem ampirik ile transandantal arasındaki "eleştirel" görev dağılımını aynı anda geçersiz sayan bir ilişki bu.

Quentin Meillassoux, daha sonra, ("ne bilebilirim?") temel problemini yeniden ele almasının doğruluğu kimi sonuçlara, diğer iki problem bağlamında değinir: "Ne yapmalıyım?" ve "Ne umabilirim?" Çağdaşlar için sonluluğun ötesi işte burada açılır.

Quentin Meillassoux'nun felsefe tarihinde, bu aşamada bilmenin ne olduğunun tarihi olarak anlayabileceğimiz felsefe tarihinde yeni bir yol açtığını; bu yolun, Kant'ın standartlaşmış "dogmatizm", "skeptisizm" ve "eleştiri" tanzimine sığdırılamayacağını söylemek abartılı olmayacaktır. Evet, mutlak mantıksal zorunluluk vardır. Evet, radikal olumsallık vardır. Evet, olanı düşünebiliriz ve bu düşünce hiç de kurucu olduğu varsayılan bir özneye bağlı değildir.

Bu fevkalade "Eleştiri'nin eleştirisi", gereksiz süslemelere başvurmadan, bilhassa sarih ve kanıtlayıcı bir üslupla meselenin özünü kestirmeden anlatıyor. "Dinsel olanın dönüşü" adı altında uyduruk ruhsal gıdaların ortalığa saçıldığı bir devirde, düşüncenin payına düşen, içinde gönlümüzü hoş tuttuğumuz parçalar ve kısmi ilişkiler değil, yeniden mutlakın kendisi olabilsin diye, yolu açıyor.

ALAIN BADIOU

1

Evveliyat

Birincil ve ikincil nitelikler teorisi, miadı dönüşsüzce dolmuş bir felsefi geçmişe ait görünüyor. Ona tekrar hayat vermenin vaktidir. Böyle bir ayrım, günümüz okuyucusuna esaslı bir felsefi ehemmiyeti olmayan, skolastik bir kılı kırk yarmacılık gibi görünebilir. Ancak, düşüncenin mutlakla ilişkisinin, bu ayrımla doğrudan bağlantılı olduğunu göreceğiz.

İlk olarak, neden söz ediyoruz? "Birincil nitelikler" ve "ikincil nitelikler" terimleri Locke'tan gelir, fakat aralarındaki ayrımın ilkesi Descartes'ta zaten vardır.[1] Bir mum beni yaktığında, yanma duyumunun mumda değil, parmağımda olduğunu düşünürüm hemen. Özelliklerinden biriymiş gibi alevde bulunan bir acıya dokunuyor değilim. Kor yanarken kendini yakmaz. Duygulanımlar için doğru kabul edilen ney-

1 Bu ayrımı irdeleyen temel metinler arasında öncelikle şunları anabiliriz: Descartes, *Méditations métaphysiques, sixième* Méditation, Œuvres yay. haz. C. Adam ve P. Tannery (AT), nouvelle présentation, Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974, yeni basım, 1996, IX Cilt, s. 57-72; *Les Principes de la philosophie,* ikinci kısım, 1. ve 4. maddeler, AT, IX, II, s. 63-65; Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain,* giriş yazısı, E. Naert, çev. Pierre Coste, yeni basım, Paris, Vrin, 1972, 2. Kitap, 8. Bölüm, s. 87-97. Descartes'ın ve Locke'un bahse konu ayrımı aynı şekilde anlamadıklarını söylemeye gerek yok; fakat biz burada ikisinde ortak gibi görünen bir anlama odaklanıyoruz.

se aynısını duyumlar için de söylemek gerekir: Bir yiyeceğin tadı yiyecek tarafından tadılmaz; dolayısıyla, ağza alınmadan önce onda bulunmaz. Keza, bir ses dizisinin melodik güzelliği melodi tarafından duyulmaz, bir tablonun parlak rengi tuvaldeki boyalı pigment tarafından görülmez vb. Kısacası –ister duygulanımsal ister algısal bir nitelik olsun– duyusal olan hiçbir şey, benimle veya başka bir canlıyla ilişkisi olmaksızın, sadece şeyin kendisinde bana verildiği şekilde var olamaz. Eğer bu şeyi düşüncemde, "kendinde" olarak, yani benimle girdiği ilişkiye kayıtsız olarak, değerlendirirsem; bu niteliklerin hiçbiri varlığını sürdürebilecek gibi görünmez. Gözlemciyi ortadan kaldırın; dünya, işitsel, görsel, kokuyla ilgili vb. tüm niteliklerinden boşanır, tıpkı parmağımı ondan çekmemle birlikte alevin acı hissinden "boşanması" gibi.

Öte yandan, duyusal olanın, benim tarafımdan şeylere daimi ve keyfi bir halüsinasyon gibi enjekte edildiği de söylenemez. Çünkü gerçeklikler ile duyumsanmaları arasında sabit bir bağ vardır: Kırmızı hissini uyandıracak *şey* olmadan kırmızı şey algısı yoktur; gerçek bir ateş olmadan yanma hissi yoktur. Gelgelelim, şeyin kırmızısının veyahut sıcaklığının, ben olayım ya da olmayayım, nitelikler olarak var olacaklarını söylemenin de bir anlamı yoktur: Kırmızı *algısı* olmadan kırmızı şey yoktur; sıcaklık hissi olmadan sıcaklık niteliği yoktur. Demek ki duyusal olan –ister duygulanım ister algı boyutunda olsun– ancak *ilişki* olarak; yani dünya ile ben olan canlı arasındaki bir ilişki olarak vardır. Aslına bakılırsa, duyusal olan ne bir rüya gibi "bendedir" ne de içsel bir özellik gibi "şeydedir": Şey ile benim aramdaki ilişkidir. Klasik dönem filozofları, şeylerin kendilerinde değil, benim onlarla öznel bağlantımda var olan bu niteliklere *ikincil nitelikler* adını verirler.

Ne var ki, klasik nitelikler teorisini yürürlükten kaldıran, bu bahsettiğimiz ikincil nitelikler değildi. Bu özellikleri "kendinde-şey"e (ki aslında "ben-siz şey"dir) atfetmenin an-

lamsız olduğu; bunların, sadece şey ile onun öznel kavranışı arasındaki ilişkinin ürünü olabileceği, aslında pek az filozofun itiraz ettiği harcıâlem bir görüş haline gelmişti. Kuşkusuz, Descartes'ın ve Locke'un bu ilişkiyi değerlendirme tarzı, fenomenoloji ve sonrasıyla birlikte sıkı bir muhalefete konu oldu: Fenomenolojiye göre bu ilişki, bir cismin mekanik etkinliğine bağlı olarak düşünen tözde gerçekleşen değişiklikler biçiminde değil, örneğin noetiko-noematik[1] korelasyon[2] biçiminde düşünülmelidir. Fakat mesele, hissetme yetisinin kurucu ilişkisini, klasiklerin belirlediği tarzda yeniden geçerli kılmak değil: Bizim için burada önemli olan tek şey, duyumsanır olanın, şeyin içindeki bir özellik olmaktan çok, bir ilişki *olmasıdır*. Bu perspektiften değerlendirildiğinde, Descartes'la ya da Locke'la aynı konumda olmak çağdaşlar için özel bir güçlüğe yol açmaz.

Klasik nitelikler teorisinin temel tezi, yani *iki tip* niteliğin bulunduğu iddiası işin içine girdiğinde ise aynı şeyi söylemek pek mümkün olmaz. Çünkü birincil nitelikler ile ikincil nitelikler arasındaki ayrımı kesin bir şekilde yürürlükten kaldıran şey, bizzat böyle bir ayrımın kendisidir: Yani duyulur özelliklerin "öznelleştirilmesinin" (bunların bir öznenin mevcudiyetine göbekten bağlı olduğunun açıklığa kavuşturulmasının) nesnenin *tüm* özellikleri için geçerli olmayıp,

---

1 Husserl fenomenolojisinde bilincin yönelimsel seyrine *noesis* adı verilirken, bunun ideal içeriğine *noema* adı verilir. Husserl'de, düşünme fiili ile yönelediği nesne arasında bir korelasyon olması ölçüsünde, bilincin noetiko-noematik olduğu söylenir -ç.n.

2 *Corrélation.* "Co" öneki, "eş olmaklık," "birliktelik," "karşılıklılık" ya da "ortaklık" belirtir. "Relation" ise "ilişki" veyahut "bağ" anlamlarına gelir. Bu köklere dayanarak "corrélation" için Türkçe çeşitli karşılıklar önerildi, fakat biz burada "corrélation"u çevirmemeyi tercih ettik; çünkü hem Türkçede kullanılıyor, hem de korelasyon ve korelasyonculuk kelimeleri Meillassoux'nun çağdaş felsefeye kazandırdığı kavramlar olarak birçok filozof ve düşünür tarafından benimsendi. Fakat eğer tek bir Türkçe kelimeyle karşılayacak olsaydık; bu "bağlılaşım" olabilirdi. Bu nedenle metinde korelasyon halinde bulunan terimlerden birini ifade etmek için kullanılan "corrélat" kavramını "bağlılaşık" olarak karşıladık –ç.n.

sadece duyulur belirlenimlere has tutulması gerektiğine duyulan inançtır. Aslına bakılırsa, birincil niteliklerle kastedilen, bu sefer nesneden ayrılamayacağı varsayılan özelliklerdir: Ben onu zihnimde bulundurmayı bıraksam bile yine de şeye ait olduğu varsayılan özelliklerdir bunlar. Şeyin benimle ya da bensiz sahip olduğu özellikleri, yani kendinde-şey'in özellikleridir. Peki, nelerdir bunlar? Descartes için, yayılımla ilgili olan, dolayısıyla geometrik kanıtlamaların nesnesi olabilecek tüm özelliklerdir: Uzunluk, genişlik, derinlik, hareket, şekil ve büyüklüktür.[1] Biz kendi payımıza, yayılım mefhumunu işin içine katmaktan sakınacağız; çünkü söz konusu mefhum, duyusal temsilden ayrılamaz: Rengi olmayan, dolayısıyla bir ikincil niteliğin kendisine eşlik etmediği bir yayılım hayal edemeyiz. Kartezyen tezi çağdaş terimlerle tekrar canlandırmak, onu tam olarak arkasında durduğumuz haliyle ifade etmek adına, biz şunu savunacağız: *Nesnenin matematik terimlerle formüle edilebilen tüm veçhelerini, nesnenin bizzat kendisinin bir özelliği olarak düşünmek anlamlıdır.* Nesnenin bir algıdan veya duyumdan çok matematik bir *düşünceye* (bir formüle, bir sayısallaştırmaya) vesile olan tüm veçhelerini, benimle olduğu kadar bensizken de sahip olduğu özellikleri saymak anlamlıdır.

Savunduğumuz tez öyleyse çift yönlü. Bir taraftan, duyusal olanın sadece bir öznenin dünya-ile-ilişkisi olarak var olduğunu kabul ediyoruz; diğer taraftan, nesnenin matematikselleştirilebilir özelliklerinin böyle bir ilişki mecburiyetinden muaf olduğunu, onları tasavvur ettiğim şekilde fiilen nesnede

1 Burada irdeleyemeyeceğimiz nedenlerden ötürü Locke bu listeye "girilmezliği" de katar.
Şunu da ekleyelim: Tam Locke'çu anlamıyla ikincil nitelikler, birincil nitelikler gibi, algılanan cisimlere bağlıdır; çünkü ikincil nitelikler, bu cisimlerin kendilerinde sahip olmadıkları duyusal nitelikleri zihinde uyandırma kapasitesine karşılık gelir. Biz ise ikincil nitelikleri duyusal niteliklerle özdeşleştiren geniş bir kullanımı izliyoruz; buna göre, duyusal nitelikler, bir algının algılanan şeyle ilişkisine bağlıdır.

olduklarını, benim nesneyle ilişkim olup olmamasının konuyla ilgisi bulunmadığını söylüyoruz. Tezimizi birazdan gerekçelendireceğiz, fakat ondan önce, çağdaş bir filozofun bu tezi ne bakımdan absürt bulabileceğini anlamamız, görünüşteki bu absürtlüğün kesin kaynağını göstermemiz gerekiyor.

Bu tezin bir çağdaşa büyük ihtimalle saçma gelecek olmasının sebebi, iflah olmaz bir şekilde *Eleştiri-öncesi* görünmesi, dogmatik metafiziğin "naif" pozisyonuna gerilemeyi akla getirmesidir. Ona göre biz aslında şöyle bir varsayımı kabul etmiş durumdayız: Düşünce, dünyanın, bizim onunla ilişkimiz dahilindeki özellikleri ile bu ilişkimizle ilgisi olmayan özellikleri (yani kendi kendine varlığını sürdüren, "kendinde" bir dünyanın özellikleri) arasında ayrım yapabilme kudretine sahiptir. Oysa bu tezin Kant'tan, hatta Berkeley'den beri savunulamaz hale geldiği gayet iyi bilinir.[1] Savunulur bir tarafı yoktur; çünkü düşünce "kendinde" dünya ile "bizim-için" dünya arasında karşılaştırma yapmak amacıyla *kendinden dışarı çıkamaz,* salt dünyaya ait olan ile varlığını bizim dünyayla ilişkimize borçlu olanı ayırt edemez. Böyle bir girişim esasında kendi içinde çelişkilidir: Şu veya bu özelliğin kendinde dünyaya ait olduğunu düşündüğümüz anda, biz tam olarak onu düşünmekteyizdir; bu nedenle, söz konusu özelliğin, onun hakkında sahip olabileceğimiz düşünceye özce bağlı olduğu ortaya çıkar. Kendinde, bir "bizim-için" haline gelmeden temsil edilemez; veya Hegel'in eğlenceli ifadesiyle: Kendi başınayken nasıl olduğunu bilmek amacıyla nesnenin "arkasından dolaşıp" onu "apansız yakalayamayız".[2] Tüm bunlar şu anlama gelir: Dünya-ile-ilişkimizin ötesindeki hiç-

1 Bu nokta üzerine, Kant'ın Marcus Herz'e yazdığı 21 Şubat 1772 tarihli mektubun Alain Renaut tarafından yapılan analizini referans veriyoruz: *Kant aujourd'hui,* Aubier, 1997, 1. Bölüm, s. 53-77. Berkeley'in birincil ve ikincil nitelikler ayrımına getirdiği eleştiri için: *Principes de la connaissance humaine, Oeuvres,* 1. Cilt, çev. Marliène Philips, PUF, 1985, ilk kısım, 8-10, s. 322-324.

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

bir şeyi bilemeyiz. Sonuç olarak, ikincil nitelikler için şart koşulan öznelleştirme bakımından nesnenin matematiksel özellikleri de bir istisna oluşturamaz: Bunların da öznenin verilmiş olanla kurduğu ilişkiye dayalı olarak anlaşılması gerekir. Bu ilişki, ortodoks Kantçıysam, benim için temsilin bir formudur; fenomenologsam, bir öznellik edimidir; analitik felsefeciysem özgül bir formel dildir vb. Ancak her durumda, Kant'ın transandantal devriminin meşruluğunu tanıyan; yani kendini dogmatik değil de "Eleştiri-sonrası" görmek isteyen bir filozof, şeyi düşünenin her zaman *biz* olmamız gerçeğinden kendimizi soyutlayarak *herhangi bir şeyi* (söz konusu olan nesnenin matematik bir belirlenimi dahi olsa) düşünebileceğimizi sanmanın naiflik olduğunu savunacaktır.

Sonra bu konuya tekrar döneceğiz; fakat transandantal devrimin, dogmatik metafiziklerin naif realizmini basitçe devre dışı bırakmaktan ibaret olmadığını (zira Berkeley'in öznel idealizmi bunu zaten yapmıştı), ayrıca ve hepsinden önemlisi, dogmatik bağlamın dışında bir nesnellik tarif ettiğini burada kısaca not edelim: Kantçı çerçeve içinde, bir beyanın[1] nesneye uygunluğu, bir temsilin, güya "kendinde" bir nesneye "tamuygunluğu"[2] veya "benzerliği" olarak tanımlanmaz artık; çünkü böyle bir kendinde-şey erişilebilir değildir. Öyleyse, bundan böyle, ("güneş taşı ısıtıyor" benzeri) nesnel bir temsil ve ("oda bana sıcak geliyor" benzeri) "doğrudan öznel" bir temsil arasındaki farklılık, öznel temsilin iki biçimi arasındaki farklılık olarak kabul edilmelidir: Bir yanda evrenselleştirilebilir (*universalisable*) olanlar (yani herkes tarafından istenirse deneyimlenebilecek ya da deneyi yapılabilecek olanlar) ve bu bakımdan "bilimsel" olanlar;

1 Beyan olarak çevirdiğimiz "énoncé" tabiri Türkçe dilbilimsel metinlerde "sözce" olarak karşılanıyor genellikle. Fakat Meillassoux bu kavrama dilbilimsel anlamda başvurmamaktadır. Bu sebeple "énoncer" fiilinin "söylemek, ifade etmek, yazıyla veya sözle açık hale getirmek" anlamlarını karşıladığını düşündüğümüz "beyan"ı tercih ettik –ç.n.

2 Tekabüliyet –ç.n.

diğer yanda ise evrenselleştirilemeyenler, dolayısıyla bilim söyleminin parçası haline getirilemeyenler bulunur. Böylece, nesnellik ve daha özel olarak bilimsel nesnellik için gerçek kıstas, münferit bir öznenin temsilleri ile şeyin kendisi arasındaki *tamuygunluk* değil *öznelerarasılık*, yani bir topluluk içindeki mutabakat olur. Artık bilimsel doğruluk, veriliş tarzından bağımsız olması gereken bir kendinde'ye uygunluk değil, bir bilim topluluğunun her üyesine ortaklaşa verilmeye uygun olmaktır.

Bütün bu değerlendirmeler, Kant'tan itibaren modern felsefenin merkezi kavramının hangi bakımdan ve niçin *korelasyon* olduğunu kavramamızı sağlar. "Korelasyon" fikrinden şunu anlıyoruz: Sadece düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişimimiz vardır; bu terimlerden birine diğerinden yalıtık bir erişimimiz asla yoktur. Bu şekilde tanımladığımız korelasyonun aşılamaz karakterini savunan her türlü düşünce akımına bundan böyle *korelasyonculuk* (*corrélationisme*) diyeceğiz. Öyleyse, naif bir realizm olmak istemeyen her felsefenin, korelasyonculuğun bir çeşidi haline geldiğini söylemek mümkündür.

Şimdi, korelasyon ve korelasyonculuk gibi felsefi aksiyomların ne anlama geldiğini daha yakından inceleyelim.

Korelasyonculuk, öznellik katmanlarını ve nesnellik katmanlarını birbirlerinden bağımsız değerlendirmeye dayalı her türlü iddiayı yürürlükten kaldırmaya dayanır. Özneyle ilişkisinden yalıtılmış biçimde bir nesneyi "kendinde" kavrayamayacağımızı söylemek yetmez; ayrıca, özneyi, nesneyle zaten-hep içinde olduğu ilişkiden ayrı olarak kavrayamayacağımız da savunulmalıdır. Kısır bir döngüye girmeden, hemen o anda kendimizle çelişmeden, kendinde'nin düşünülemeyeceğini savunan argümana "korelasyonel döngü" dersek eğer, filozofların çok alışık olduğu müteakip akıl yürütme tarzına "korelasyonel dans adımı" adını verebiliriz. Çağdaş eserlerde bunun örnekleri sıklıkla karşımıza çıkar:

"Özne ile nesnenin kendi başlarına varlıklarını sürdüren varolanlar olduklarını, aralarındaki ilişkinin onlara sonradan eklendiğini düşünmek naiflik olurdu. Tersine, ilişki bir bakıma önce gelir: Dünya, dünya olma anlamına sadece bana dünya olarak tezahür ettiği için sahiptir; ve ben, ben olma anlamına sadece dünya ile karşılıklı olduğu için, dünya onun karşısında örtüsünü açtığı için sahiptir..."[1]

Genel anlamda, modernlerin "dans adımı", ilişkinin ilişkiye sokulan terimlere nazaran önceliğe sahip olduğu inancıdır; karşılıklı ilişkinin kurucu gücüne olan inançtır. Birliktelik ifade eden *-co* öneki (ki *co-donation*, *co-relation*, *co-originarité*, *co-présence*[2] gibi pek çok kavramda kullanılır) modern felsefeye hükmeden gramer parçacığıdır, onun gerçek "kimyasal formülüdür". Bu bakımdan, Kant'a gelinceye kadar, felsefenin en temel problemlerinden birinin tözü düşünmek olduğunu; fakat Kant'tan sonra bunun daha ziyade korelasyonu düşünmek haline geldiğini söyleyebiliriz. Transandantal kavramı öncesinde, filozofları keskin bir şekilde düşman kamplara yerleştiren sorulardan biri şuydu: "Hakiki/gerçek tözü düşünen kimdir? İdeayı, bireyi ya da atomu mu yoksa Tanrı'yı mı düşünen kişidir filozof ve bu Tanrı hangi Tanrıdır? Kant'tan sonra ve ondan bu yana filozofları kamplara ayıran soru, kimin hakiki tözselliği düşündüğünden çok, en kökensel korelasyonu kimin düşündüğü sorusu oldu. Özne-nesne korelasyonunu mu, noetiko-noematik korelasyonu mu yoksa dil-referans korelasyonunu mu düşünmektedir mesele? Soru artık uygun töz hangisidir sorusu değil, uygun bağlılaşık (*corrélat*) hangisidir sorusu haline gelmiştir.

Bilinç ve dil, korelasyonun 20. yüzyıldaki iki ana "mecrası" oldu. İlki fenomenolojinin, diğeri analitik felsefenin

1 Ph. Huneman, E. Kulich, *Introduction à la phénoménologie,* Armand Colin, 1997, s. 22.

2 Sırasıyla eş-verilmişlik, eş-ilişkililik (bağlılaşım), eş-kökensellik, eş-mevcudiyet, şeklinde karşılayabiliriz -ç.n.

çeşitli akımlarının temel meselesiydi. Francis Wolff son derece isabetli şekilde bunları, "nesne-dünyalar" olarak nitelendirir.[1] Bilinç ve dil esasında benzersiz nesnelerdir; çünkü "dünyayı yaparlar". Çünkü bir yandan, bunların perspektifinden "her şey içeride" ama aynı zamanda "her şey dışarıda"dır. Wolff şöyle devam eder: "Her şey içeridedir, çünkü herhangi bir şeyi düşünmek için 'onun bilincinde olabilmek' zorunludur, onu dile getirebilmek zorunludur ve bu nedenle, çıkış imkânı olmaksızın, dile ve bilince kapatılmışızdır. Bu anlamda, bunların dışları yoktur. Fakat başka bir anlamda, tümüyle dışarıya dönüktürler, dünyanın penceresidirler: Çünkü bilinçli olmak her zaman, bir şeyin bilincinde olmaktır; konuşmak, zorunlu olarak bir şey hakkında konuşmaktır. Ağacın bilincinde olmak, ağacın bir fikrinin değil, ağacın *kendisinin* bilincinde olmaktır; ağaçtan konuşmak, bir kelimeyi dile getirmek değil, şey hakkında konuşmaktır. Sonuç olarak, bilincin ve dilin dünyayı kapsamaları, ters yönden, onun tarafından çepeçevre kapsanmaları ölçüsündedir. Bilincin veya dilin içinde olmak şeffaf bir kafeste olmak gibidir. Her şey dışarıdadır ama dışarı çıkmak imkânsızdır."[2]

Çağdaş felsefede bilincin ve dilin yerinin bu şekilde betimlenmesinin dikkat çekici yanı, korelasyona has dışsallığın paradoksal karakterini ortaya serebilmesidir: Bir yandan, korelasyoncular, bilincin ve dilin radikal bir dışsallıkla (fenomenolojinin, dünyaya doğru aşkınlaşan veya Sartre'ın deyişiyle "patlayan" bilinci) kökensel bağının olduğunu seve seve vurgularlar hep; fakat diğer yandan, bu ısrarları, tuhaf bir kapatılma hissini, bir tür dışarıda tecrit edilmişliği ("şeffaf kafesi") gizliyor gibidir. Çünkü Dile ve bilince ait olan bu dışarıya pekâlâ kapatılmış durumdayız, *zaten-hep* oradayızdır ("-co" önekinin yanı sıra, 'zaten-hep' de korelasyonculuğun önemli bir diğer tabiridir); çünkü bu "nesne-dünyaları",

1 *Dire le monde,* PUF, 1997, s. 11.
2 *Ibid.,* s. 11-12.

dışsallığın vazgeçilmez sağlayıcılarını dışarıdan gözlemlememizi temin edecek hiçbir görüş açısına sahip değiliz. Demek ki, bu dışarı *tecrit eden bir dışarı* gibi görünüyorsa, kendimizi orada kapatılmış gibi hissediyorsak, bunun sebebi, böylesi bir dışarının tamamen göreli olmasıdır; aslında tam manasıyla bize göre dışarı olmasıdır. Kuşkusuz, bilinç ve onun dili, dünyaya doğru kendini aşar (*transcender*); ama dünya da, bir bilinç ona doğru kendini aştığı için vardır. Öyleyse, söz konusu dışarının uzayı, sadece bize nâzır bir uzaydır; sadece bize özgü varoluşun karşısında olmak bakımından var olur. Bu nedenle, böyle bir dünyanın içine dalarak çok da öteye gitmiş, kendimizi aşmış olmayız aslında: Sadece bir yüzünden haberdar olan madalyon gibi, yüz yüze olanların iki yüzünü keşfetmekle yetiniriz. Ve çağdaşlar, düşüncenin salt dışarıya yönelmişliğini bu denli hararetle vurguluyorlarsa, bunun asıl nedeni, dogmatizmin terk edilmesiyle birlikte gelen bir kaybın yadsınması ve bu kaybın yasının gereğince tutulmaması olabilir. Gerçekten de çağdaşlar, *Büyük Dışarı*'yı, Eleştiri-öncesinin *mutlak* Dışarısını dönüşsüzce kaybetmiş olmanın sersemletici etkisini duyuyor olabilirler. Bize görece olmayan; bize ne şekilde verilmiş olduğuyla ilgisiz, onu düşünelim veya düşünmeyelim kendinde olduğu gibi var olan bu Dışarı; düşüncenin gerçekten yabancı topraklarda, bambaşka bir yerde olmanın haklı duygusuyla keşfe çıkabildiği bir Dışarı'ydı çünkü.

Eleştiri-sonrasının felsefi aksiyomu haline gelen korelasyon fikrinin bu kısa sunumunu tamamlamadan önce, son olarak, düşünce-varlık korelasyonunun yalnızca özne-nesne korelasyonuna indirgenemeyeceğini önemle belirtelim. Başka bir deyişle: Korelasyonun çağdaş düşünce üzerindeki hâkimiyeti, *temsiliyet* felsefelerinin hâkimiyeti anlamına gelmez. Aslına bakılırsa, daha kökensel bir düşünce ve varlık korelasyonu namına bu felsefeleri eleştirmek gayet mümkündür. Ve zaten temsiliyet felsefelerine yöneltilen eleştiriler

korelasyondan bir kopuşla, yani dogmatizme sade bir dönüşle sonuçlanmamıştır.

Konuyla ilgili bir örnekle, Heidegger örneğiyle yetinelim. Kuşkusuz Heidegger'in bir taraftan işaret ettiği şey, temsiliyete dayalı metafizik düşüncenin tamamında, nesne telakki edilen mevcut-varolan lehine varlığın veya mevcudiyetin silikleşmesidir. Fakat diğer taraftan, varlığın bu şekilde örtülüşünü ve bu örtülmenin varolanın örtüsünün açılmasını nasıl mümkün kıldığını düşünmek, Heidegger'e göre, insan ile varlığın kökensel *karşılıklı-aidiyetini* (*zusammengehörigkeit*) dikkate almayı gerektirir.[1] Bu karşılıklı-aidiyeti adlandırmak için kullandığı ve düşüncesinin son evresinde merkezi yeri olan *Ereignis* mefhumu, Kant'tan miras kalan ve Husserl fenomenolojisi tarafından sürdürülen korelasyon gerekliliğine uyar: Zira *Ereignis* denilen bu "karşılıklı-kendinin kılma", insanın da varlığın da ancak ikinci bir aşamada ilişkiye giren "kendinde" unsurlar sayılamayacakları anlamına gelir. Tersine, kendine has kılmanın bu iki terimi, kökensel olarak, karşılıklı ilişkileri yoluyla kurulur: "*Ereignis*, kendilerine has varlıklarının karşılıklı aidiyetinde bir araya gelmiş insanın ve varlığın özsel birlikteliğidir."[2] Ve sonraki pasaj, Heidegger'in korelasyonel "dans adımına" sıkı bir şekilde riayet ettiğini açıkça gösterir: "'Varlık' deyip, onun insanın-özü'nde mevcut-varlığını dışarıda bıraktığımızda ve bu nedenle bizzat bu özün de 'varlık'ın kurucusu olduğunu göremediğimizde, 'varlığın kendisi' hakkında *pek az* şey söy-

1 "Identité et Différence", *Questions I,* çev. A. Préau, Gallimard, 1968, s. 262-271

2 *Ibid.,* s. 272. Kuşkusuz Heidegger, "karşılıklı-aidiyet" teriminde, aidiyetin "karşılıklı-"dan hareketle değil, "karşılıklı-"nın ("*zusammen*") aidiyetten hareketle anlaşılması konusunda ısrarcıdır. Fakat burada söz konusu olan, düşüncenin ve varlığın birliğinin metafizikteki gibi *nexus* ve *connexio* olarak anlaşılmasından ve her şeyin sistemin düzenine tabi kılınmasından kaçınmaktır sadece: "Karşılıklı"yı terk etmekten çok, kökenselliği temsiliyet şemalarının dışında yeniden düşünmek ister. Bu noktayla ilgili olarak, *ibid.*, s. 262-263.

lemiş oluruz. 'Varlık' (insan-varlığı değil) deyip, kendisi-için insanı koyduğumuzda ve insanı, bu şekilde konulmuş varlık ile ancak sonradan ilişkiye soktuğumuzda da insan hakkında *pek az* şey söylemiş oluruz."[1]

Öyleyse, dogmatik bir konuma gerilemek istemiyorsa, her filozofun –moderniteyle kopuşu ne boyutta olursa olsun– onay vermesi gereken bir dizi kararı artık sıralayabiliriz: Korelasyonel döngü ve dans adımı; bilimsel nesnelliğin yeniden tanımlanmasında tamuygunluğun yerine öznelerarasılığın geçirilmesi; korelasyon fikrinin temsil eleştirisini içerecek şekilde sürdürülmesi; tecrit eden dışarı. Bu koyutlar "Eleştiri-sonrası" tüm felsefeleri, yani halen Kantçılığa, Eleştiri-öncesi metafiziğe saf ve yalın bir dönüşü reddetmeye yetecek kadar sadık kalmak isteyen tüm felsefeleri karakterize eder.

Birincil niteliklerin varoluşunu savunarak tüm bu kararlara karşı çıkmış oluyoruz. O halde göz göre göre dogmatizme dönmek peşinde miyiz? Ve hepsinden önemlisi, bizi korelasyonel döngüden kopmaya teşvik eden sebepler nelerdir?

***

Basit bir çizgi düşünelim. Farklı renklerde olabilen, kısa dik çizgilerle birbirinden ayrılmış bir renk spektrumuna benzeyen bir çizgi... Çizgilerin üzerinde muazzam nicelikleri gösteren sayılar bulunuyor. Herhangi bir popüler bilim kitabında benzerlerine sıkça rastlayabileceğiniz basit bir çizgiden söz ediyoruz. Sayılar tarihleri gösterir ve bu tarihler de temel olarak aşağıdaki gibidir:

- Evrenin başlangıcı (13.5 milyar yıl önce)
- Yeryüzünün meydana gelişi (4.45 milyar yıl önce)
- Yeryüzünde yaşamın başlangıcı (3.5 milyar yıl önce)
- İnsanın başlangıcı (*Homo habilis*, 2 milyon yıl önce)

1 "Contributions à la question de l'être", *Questions I, a.g.e.*, çev. G. Granel, s. 227-228. Alıntılanan çeviri Jacques Rolland'ın, *in* Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Ed. du Cerf, 1985, s.121

Bugün deneysel bilimler, yaşamın ve bilincin ortaya çıkışından önceki olaylarla ilgili beyanlarda bulunma kabiliyetine sahip. Bu beyanlar, kimi zaman yeryüzü üzerindeki her türlü yaşam biçiminden daha eski olan "nesneler"in tarihlendirilmesine dairdir. Fosillerin birbirlerine göre zamansal konumlarıyla ilgili olduğu sürece bu tarihlendirme işleminin göreli olduğu söylendi (özellikle de fosillerin çıkartıldıkları kaya katmanlarının göreli derinliklerinin incelenmesiyle elde ediliyorlardı). Ancak bu tarihlendirme işi, ölçümü yapılan nesnelerin fiili sürelerini belirleyebilen teknikler geliştirildiği andan (yani esasen 1930'lu yıllardan) itibaren "mutlak" hale geldi. Bu teknikler genellikle, radyoaktif çekirdeklerin sabit bozunma hızından ve termolüminesans yasalarından yararlanır ki bu yasalar, radyoaktif tarihlendirme tekniklerinin yıldızların yaydığı ışığa uygulanmasına imkân sağlar.[1]

Öyleyse bilim, bugün kesin bir şekilde –tekrar gözden geçirilebilir hipotezler biçiminde olsa da– ilk insansıların oluşumundan önceki canlı fosillerinin tarihlerini, yeryüzünün oluşum tarihini, yıldızların oluşum tarihlerini ve hatta evrenin "ne kadar eski olduğunu" belirleme kabiliyetine sahip.

Bizi ilgilendiren soru ise şu: Astrofizikçiler, jeologlar veyahut paleontologlar evrenin yaşını, yeryüzünün oluşma tarihini, insandan önceki bir türün ve bizzat insanın ortaya çıkış tarihini tartışırlarken *ne hakkında* konuşuyorlar? Düşüncenin ve hatta yaşamın ortaya çıkışından önceye yerleştirilen *–yani dünyayla her türlü insani ilişki biçiminden önceye*

1 Dominique Lecourt, mutlak tarihlendirme hikâyesinin temel unsurlarını seksenli yıllarda Amerika'da yeniden alevlenen yaratılışçılık tartışmaları bağlamında hatırlatıyor: *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 1992, IV. Böl., s. 100 *vd.* Bu nokta üzerine ayrıca *Scientific American*'ın Fransızca edisyonunun bir sayısını tavsiye edebiliriz: *Pour la science, Le temps des datations*, Ocak-Mart 2004. Daha teknik bir tanıtım için: *Méthodes de datation par les phénoménes nucléaires naturels. Applications*, yay.haz. E. Roth et B. Pouty, coll. CEA, Masson, 1985, I. Böl. A ("Principes, généralité", E. Roth) ve IX. Böl. ("La thermoluminescence", C. Lalou ve G. Valados).

konulan– bir dünyanın verilerini konu alan bu bilimsel beyanların *anlamını* nasıl düşünmeli? Veya daha kesin biçimde ifade edelim: Dünya ile –yaşayan ve/veya düşünen– ilişkiyi, zamansallık içinde kayıtlı bir olgu haline getiren; bu ilişkiyi, bir köken, bir başlangıç gibi değil herhangi bir olay gibi, zaman silsilesi içinde sadece bir basamak gibi değerlendiren bir söylemin anlamını nasıl düşünmeli? Bilim, böyle beyanları zahmet çekmeden nasıl düşünebiliyor ve ne anlamda bunlara muhtemel bir doğruluk atfedebiliriz?

Kavramlarımızın anlamlarını sabitleyelim:

- insan türünün ortaya çıkmasından önceki tüm gerçekliğe (veya hatta yeryüzü üzerinde yaşam denebilecek bütün formların öncesine) *evveliyat* adını veriyoruz.
- geçmiş yaşamların izlerine işaret eden, adına fosil dediğimiz delillerden farklı olarak, yeryüzü yaşamından önceki bir gerçekliğin, yani *evveliyattaki* bir olayın varlığına işaret eden delillere *arkhe-fosil* veya *fosil-madde* adını veriyoruz. Bir *arkhe-fosil* öyleyse evveliyattaki bir fenomeni tahmin etmemizi sağlayan deneyin yapılmasında temel alınan "dayanak maddeyi" tarif eder. Örneğin radyoaktif bozunma hızını bildiğimiz bir izotop veya bir yıldıza ait olup onun oluşum tarihiyle ilgili bilgi vermeye elverişli bir ışık emisyonu bir *arkhe-fosil*'dir.

Şu basit tespitten yola çıkalım: Bugün bilim, evrenin yaşını, yıldızların oluşumunu veya yeryüzünün oluşumunu konu alan, evveliyatla ilgili birtakım beyanlarda bulunuyor. Böyle beyanları formüle etmek için kullanılan tekniklerin güvenilirliğini değerlendirmek elbette bize düşmez. Buna karşın, bizi ilgilendiren, hangi koşullar altında bu beyanların anlamlı olduklarını anlamaktır. Daha net olarak şunu soruyoruz: *Korelasyonculuğun gücü, evveliyatla ilgili beyanlar hakkında ne tür yorumlar yapmaya yeter?*

Burada bir ayrım koymamız şart. Aslına bakılırsa, tıpkı idealizmin iki temel tarzı olması gibi korelasyon düşüncesinin de iki temel tarzı vardır (buraya tekrar döneceğiz). Nitekim korelasyon ya transandantal (ve/veya fenomenolojik) bir bakış açısından ya da spekülatif bir bakış açısından aşılamazmış gibi gösterilebilir. İlkinde korelasyonlardan başka hiçbir şeyi kavrayamayacağımız tezi, ikincisinde ise korelasyonun bizzat kendisinin ezeli ve ebedi olduğu tezi savunulur. Bu ikinci tezde, yani korelasyonun *hipostaz*[1] gibi konduğu durumda, kati anlamıyla bir korelasyonculukla karşı karşıya değilizdir artık; Ego'yu veya Tin'i, varolanın verilişinin daimi aynası yapmak için ezeli ve ebedi hale getiren bir metafizik söz konusudur. Böyle bir bakış açısında, evveliyatla ilgili beyanlar güçlük teşkil etmez: Ezeli ve ebedi bağlılaşığı (*corrélat*) savunan metafizikçi, ister yeryüzünün ister Evrenin oluşumu olsun, her türden olayı bir fenomene, bir '-e verilmişe' dönüştüren "evvelî bir Tanığın", nezaret eden bir Tanrı'nın varlığını savunabilecektir. Gelgelelim, korelasyonculuk bir metafizik değildir: Korelasyonu hipostaz addetmek şöyle dursun, tüm hipostaz girişimlerini gemlemek için korelasyon fikrinden yardım alır; böylece, bir bilgi nesnesinin töz gibi, kendi kendine varlığını sürdüren bir Varolan gibi düşünülmesine engel olmak ister. Korelasyonel ufkun dışına çıkamayız, demek; korelasyonun, bireylerde bedenleşmesinden bağımsız olarak, kendi kendine var olabilece-

1 Hipostaz terimi Grekçedeki *hupóstasis* fiilinden gelir, "altına yerleştirme edimi" anlamına gelir. İsim halinde ise "alta yerleşmiş" anlamındadır. Fransızcada ve birçok dilde töz kavramını karşılamak için kullanılan "substance"ın kuruluşuna çok benzerdir: Sub(altına) – stantia(yerleştirme). Bu benzerlik nedeniyle korelasyonu "hipostaz" gibi koymayı, korelasyonu tözselleştirmek gibi düşünebiliriz, fakat şu kayıtla birlikte: Felsefede töz, varlığını sürdürüyor olması ister kendine ister bir başka varlığa bağlı olsun tüm varolanlar için söylenebilir. Fakat hipostaz, varlığını kendine borçlu olan, "kendinde" ve "kendisi-için" varolanlar için söylenir. O halde korelasyonu hipostaz haline getirmek, korelasyonu "ezeli ve ebedi bir töz" haline getirmek gibi düşünülebilir -ç.n.

ğini olumlamak demek değildir. İnsanların dışında başka yerde verilmiş olan bir korelasyon tanımıyoruz ve korelasyonun bedenlerden bağımsız olmasının doğruluğunu müşahade etmek üzere kendi kendimizden çıkamayız. Demek ki, kati anlamıyla korelasyoncu bakış açısından, "evvelî bir Tanık", meşruiyeti bulunmayan bir hipotezdir. Biraz önce sorduğumuz soruyu o halde şu şekilde yeniden düzenleyebiliriz: Korelasyonun tam bağrına yerleştiğimize ve hipostaz gibi konmasını da reddettiğimize göre, evveliyatla ilgili bir beyanı nasıl yorumlayabiliriz?

İlk olarak, evveliyat beyanlarının anlamının, örneğin Kartezyenizm gibi dogmatik bir felsefe açısından sorun oluşturmayacağını belirtelim. *Meditasyonlar*'ı kendine rehber edinmiş bir fizikçi için bu tür olaylar ne anlama gelirdi? Önce şöyle bir uyarıyla başlardı: Yeryüzünde yaşam ortaya çıkmadan önceki bir olayla, örneğin yeryüzündeki yığışım süreciyle (yani gezegenimizin oluşumunu sağlayan maddenin toplaştığı periyotla) ilgili, o zamanlar "çok sıcaktı" veya ışık "göz kamaştırıcıydı" benzeri öznel yargılar dile getirmenin pek bir anlamı yoktur. Yeryüzünün oluşum sürecini doğrudan deneyimlemiş bir gözlemci tanımadığımıza göre –aynı şekilde, o kadar yüksek bir sıcaklıkta canlı bir gözlemcinin hayatta kalmasını düşünemeyeceğimize göre– bu olay hakkında "ölçümlerin" yani *matematiksel* verilerin tanımlamaya izin verdiği şeyleri ifade etmekle yetinmemiz gerekir. Örneğin, bu sürecin yaklaşık 4.56 milyar yıl önce başladığını, bir anda gerçekleşmediğini, milyonlarca yıl (hatta birkaç on milyon yıl) sürdüğünü, uzayda belli hacimde yer kapladığını ve bu hacmin zamanla değişmiş olabileceğini vb. söyleyebiliriz. Sonuç olarak, bir canlının mevcudiyetine içkin niteliklerin –renk (fakat dalga boyu değil), sıcaklık (fakat ısı değil), koku (fakat kimyasal reaksiyon değil), vb.– yani *ikincil* niteliklerin yeryüzünün yığışımı sırasında mevcut olduklarını iddia etmenin hiçbir anlamı olmadığını söylemek

gerekir. Zira bu nitelikler, canlı ile çevresi arasındaki ilişki tarzlarını temsil ederler; bilinen her yaşam formundan önce olmuş, dahası canlılık koşullarıyla uyumsuz bir olayı tarif etmeye elverişli değildirler. Öte yandan, yığışımla ilgili olan ve matematik terimlerle formüle edilebilen beyanların, doğrudan deneyimleyen bir gözlemci mevcut olmadığında bile, söz konusu olayın fiili özelliklerini (tarihini, süresini, yayılımını) betimlediği savunulabilir. Bu şekilde, madde üzerine Kartezyen bir tez öne sürülmüş olur; fakat dikkat edelim, Pythagorasçı bir tez değildir bu: Yığışımın varlığının içkin olarak matematiksel olduğunu, evveliyatla ilgili beyanlara dahil edilen sayıların ya da denklemlerin kendilerinde var olduklarını söylemiyoruz. Zira bu durumda, yığışımın bir sayı veyahut denklem kadar fikrî (*idéel*) olduğunu söylememiz gerekirdi. Beyanlar genellikle, gösteren-gerçeklik olmaları bakımından fikrîdirler. Oysa muhtemel referansları zorunlu olarak fikrî değildir (paspasın üzerindeki kedi gerçektir, fakat "kedi paspasın üzerindedir" beyanı fikrîdir). Bu durum karşısında şöyle söyleyeceğiz o halde: Tarihlerle, hacimlerle vb. ilgili beyanların referansları, bu beyanlarda tarif edildikleri gibi 4.56 milyar yıl önce var oldular; fakat bu beyanların kendileri bizimle çağdaştır.

Daha sarih anlatalım. Bir bilim insanı, evveliyatta olan bir olayın tam da anlatıldığı şekilde meydana geldiğini kategorik biçimde söylemeyecektir hiç şüphesiz, bu ihtiyatsızlık olurdu. En azından Popper'dan beri, ampirik bilimler tarafından öne sürülen her teorinin gözden geçirilip düzeltilebilir olduğunu biliyoruz. Yani daha zarif veya deneyime daha uygun bir teori lehine çürütülüp reddedilebilirler. Fakat bu ihtimal, bilim insanının kendi beyanının doğruluğunu *varsaymayı* anlamlı addetmesine engel değildir: Olayların fiilen, kendi tarif ettiği gibi gerçekleşmiş olabileceğini ve yaptığı betimleme bir başka teori tarafından yerinden edilmediği sürece, olayın tam da bugün yeniden kurguladığı şekilde

gerçekleştiğini kabul etmesi meşrudur. Ve her durumda, teorisi çürütülecekse de bunu ancak, yine evveliyatı kapsayabilen ve doğru olduğu var sayılan bir teori yapabilir. O halde Kartezyen bakış açısına göre evveliyatla ilgili beyanların referansları (geçmişte olsalar da) gerçek olarak konulabilirler, yeter ki gelişiminin belli bir aşamasındaki deneysel bilim tarafından geçerlilikleri teyit edilsin.

Bize göre tüm bunlar gösteriyor ki, Kartezyenizm, bilim insanının kendi disipliniyle ilgili kavramsallaştırmalarının hesabını tatmin edici şekilde verebilir. Hatta, bilim insanının, nitelikler teorisi söz konusuyken, Kantçılıktan çok Kartezyenizmi kendisine yakın bulacağına bahse girebiliriz; üstelik bu pek riskli bir bahis de olmaz: İkincil niteliklerin sadece canlı ile dünyası arasındaki ilişki vasfıyla var olduğunu çok güçlük çekmeden kabul edecektir; fakat kuşkusuz, (matematikleştirilebilir) birincil niteliklerin, şeylerin kendilerinin özellikleri olarak değil de sadece bizim varolmamız koşuluyla var olduklarını kabul etmekte daha çekimser kalacaktır. Ve doğrusu şu ki, korelasyonculuğun evveliyata dair önerdiği açıklama ciddi bir şekilde masaya yatırıldığında, bilim insanlarının bunu kabul etmedeki gönülsüzlükleri çok daha iyi anlaşılacaktır.

Şunu iyice anlamak gerek: Korelasyoncunun gözünde, yukarıda ana hatları verilen evveliyat yorumunun kabul edilmesi, en azından *harfiyen* kabul edilmesi imkânsızdır. Kuşkusuz, filozoflar bilimsel konularda mütevazı, hatta sakıngan hale geldiler. Bu nedenle bir filozof, kendi teorilerinin bilim insanının çalışmalarına hiçbir şekilde karışmadığına teminat vererek başlayacaktır genellikle söze ve ardından onun kendi araştırmalarını anlama biçiminin tamamen meşru olduğunu teslim edecektir. Fakat hemen sonra şunu ekleyecektir (veya içinden geçirecektir): *Gidişatı açısından meşru*. Bundan kasıt şudur: Bilim insanının 'sıradan insan'la paylaştığı kendiliğinden gerçekçi bir tutumu benimsemesi normaldir, doğaldır.

Gelgelelim, filozof, evveliyatla ilgili bilimsel beyanları tashih etmesini gerektiren kendine özgü bir bilgiye sahiptir; bu tashih görünürde küçücüktür, ama düşüncenin varlıkla ilişkisinin başka bir boyutunu açmaya yeter.

Evveliyatla ilgili beyanımız şöyle olsun: "X olayı insanın ortaya çıkışından şu kadar yıl önce oldu." Korelasyoncu filozof bu beyanın *içeriğine* hiçbir şekilde müdahale etmeyecektir. Ne X olayının gerçekten meydana geldiğine ne de bu olayın tarihine itiraz edecektir. Hayır, sadece cümlenin sonuna ihtiyatla düşülmüş ve hep sabit kalan bir şerh kabilinden, basit bir ekleme yapacaktır. Belki bunu içinden yapacaktır, ama muhakkak yapacaktır: X olayı insanın ortaya çıkışından şu kadar yıl önce meydana geldi; tabii *insan için* (ve hatta *bilim insanı* için). Bu, modernitenin şerhidir: Modern filozof bu şerh aracılığıyla hem bilimin içeriğine karışmaktan sakınır (veya en azından öyle yaptığına inanır) hem de bilimin dışında ve ondan daha kökensel bir anlam düzenini kendisi için saklı tutmuş olur. Dolayısıyla korelasyonculuğun bir evveliyat beyanı karşısındaki koyutu, böyle bir beyanda en az *iki anlam seviyesinin* olduğudur: Doğrudan, gerçekçi anlam ve bir de, etkinliğini koyduğu şerhten alan, daha kökensel, korelasyonel anlam.

Peki, evveliyat beyanının harfi harfine, lafzi bir yorumu nedir? Evveliyat beyanının gerçekçi/realist anlamının onun *nihai anlamı* olduğu; beyana ilişkin anlayışımızı derinleştirmeye elverişli başka bir anlam rejiminin *olmadığı;* ve sonuç olarak, sıra beyanın anlamını incelemeye geldiğinde filozofun koyduğu şerhin konuyla alakasız olduğu inancıdır. Oysa bir korelasyoncu bunu asla kabul edemez. Gelin bir anlığına realist, Kartezyen yorumun evveliyat beyanlarının nihai anlamını veren anahtar olduğunu varsayalım. Bu durumda, Eleştiri-sonrası bir filozofa saçmalıklar silsilesinden ibaret gibi görünecek şu savları savunurken buluruz kendimizi (sunduğumuz tam bir liste de değildir üstelik):

- *varlık* ile *beliriş* (*manifestation*) eş kapsamlı olmadığı, çünkü geçmişte hiç kimseye belirmeyen olayların meydana geldiği;
- *olan*'ın, *zamanda,* olanın *belirişini* öncelediği;
- belirişin kendisinin zamanda ve mekânda tezahür ettiği (*apparaître*) – ve bu bakımdan belirişin, *bir dünyanın verilişi* (*donation*) olmadığı fakat daha çok kendisinin *dünya-içi bir olay* olduğu;
- dahası bu olayın *tarihlendirilebildiği;*
- o halde, düşüncenin hem *belirişin varlıkta ortaya çıkışını* (*émergence*) *düşünebildiği* hem de belirişten önce bir varlığı, bir zamanı düşünebildiği;
- fosil-maddenin, *verilişten önceki* bir varlığın *şimdide* verilişi olduğu; yani bir arkhe-fosilin, bir varolanın belirişe önceliğini belirttiği.

Fakat korelasyoncuya göre, yukarıda verilen arkhe-fosil tanımının, ona göre besbelli iç çelişkisi açığa vurulduğunda, bu tür beyanlar darmaduman olacaktır: *Verilişten önce bir varlığın verilişi.* "Bir varlığın verilişi"; tüm mesele burada: Varlık, verilişten önce *değildir*, verilişten önce olarak *kendini verir*. Tek ispat edilmesi gereken, verilişten önce – hem de kronolojik olarak önce – bir varoluşu tasavvur etmenin saçma olduğudur. Çünkü veriliş ilktir ve zamanın kendisi insanın dünya ile ilişkisine zaten-hep dahil olduğu için anlama sahiptir ancak. Öyleyse korelasyoncu için evveliyata yaklaşımın aslında iki düzeyi vardır ve bunlar, yukarıda geçen beyanın içindeki "veriliş" teriminin iki ayrı durumuna karşılık gelir: Varlık kendini verir (1. durum) ve kendini verilişten önce olarak verir (2. durum). Dolaysız, yüzeydeki düzeyde verilişin kökensel olduğunu unuturum, kendimi nesnede kaybederim; ve verilişi fiziksel dünyanın, bir şey gibi tezahür edip kaybolabilecek fiziksel bir özelliğiymiş gibi doğallallaştırırım (varlık kendini *verilişten önceymiş gibi* verir). Derin düzeyde ise (varlık, verilişten önce olarak *kendini verir*); varlık-düşün-

ce korelasyonunun, dünyayı ve dünya-içi varolanları konu alan tüm ampirik beyanları mantıksal olarak önceliğini anlarım. Böylece, olanın tezahür edene *kronolojik* önceliği tezini – dolaysız, gerçekçi, türetilmiş anlam düzeyini – verilişin, verilişin bağrında kendini verenden (ki yukarıda geçen kronolojik öncelik de bunun bir parçasıdır) *mantıksal olarak* önce olduğu tezine (daha derin, daha kökensel, tek doğru denebilecek teze) hiç sorunsuz eklemleyebilirim. Böylece, yeryüzünün yığışımının, insanın zamanda tezahür etmesini önceliğini tezine hiç sorun yokmuş gibi inanmayı bırakırım ve söz konusu beyanın statüsünün daha karmaşık olduğunun farkına varırım. Bu beyan, hakkıyla anlaşıldığında, tekrar şöyle formüle edilmelidir: "Mevcut bilim topluluğu yeryüzünün yığışımının, insansıların ortaya çıkışından X sene önce gerçekleştiğini düşünmek için nesnel nedenlere sahiptir."

Şimdi bu formülasyonun ayrıntılarına bakalım:

Kant'tan beri nesnelliğin tanımının kendinde nesneye referansla (bir beyanın, betimlediğine benzerliği, tamuygunluğuyla) değil, nesnel bir beyanı evrenselleştirmenin mümkün olup olmadığına referansla yapıldığını söylemiştik. Bu, evveliyatla ilgili beyanın öznelerarasılığıdır. Bilim topluluğunun herhangi bir üyesinin bahse konu bir beyanı istediğinde doğrulayabiliyor olması gerekir; nesnellik, dolayısıyla "doğruluk/hakikat" bu şekilde garanti altına alınır. Başka türlü de olamazdı zaten, çünkü referansı (kendinde nesne), harfiyen alındığında, *düşünülemezdir*. Nitekim korelasyonun hipostazı reddedildiğine göre, insanın varoluşunu veya en azından canlıların varoluşunu fiziksel evrenin *gerçekten* önceleyemeyeceğinde ısrar etmek zorunludur. Bir dünya, yaşayan (veya düşünen) bir varlığa verilmiş olarak anlama sahiptir sadece. Gelgelelim, "yaşamın ortaya çıkışı"ndan konuşmak; belirişin, onu önceleyen bir dünyanın bağrında ortaya çıktığını akla getirir. Bu tip bir beyanı yürürlükten kaldırdığımıza göre kendimizi bize *verilmiş* olanla

kesin surette sınırlı tutmamız gerekir: Ki o verilmiş olan da, belirişin varlığın bağrında düşünülemez ortaya çıkışı değil, şimdimizdeki fosil-malzemenin evrenselleştirilebilir verisidir (radyoaktif bozunmasının hızı, yıldız ışığı emisyonunun yapısı, vb.). Korelasyoncuya göre bir evveliyat beyanı, verili bir fosil-malzeme üzerine yapılan, *şimdide geçen* bir deneye dayalı olduğundan ve *evrenselleştirilebilir* olduğu için (herkes bunu istediğinde doğrulayabileceği için) doğrudur. Öyleyse bir beyanın doğruluğunu, referansının fiili gerçekliğinden (dünyanın verilmiş olmadığı bir dünyadan) aldığına naif biçimde inanmamak gerekir; çünkü aslında doğruluğunu, isteyen herkes tarafından tekrarlanabilir bir deneye (beyanın evrenselliğine) dayanıyor olmasından alır.

Başka bir deyişle: Verili fosilin derin anlamını kavramak için, korelasyoncuya göre, evvel geçmişten değil, korelasyonel şimdiden hareket etmek gerekir. Yani *geçmişin şimdiden hareketle geriye-yansıtmasını* (*rétrojection*) gerçekleştirmemiz gerekir. Bize verilmiş olan, aslında, verilişten önceki bir şey değildir; o sadece kendisini o şekilde veren, şimdideki bir veridir. Verilişin verinin varlığına mantıksal önceliği (kurucu, kökensel önceliği), bizi bu durumda, evveliyat beyanının yüzeydeki anlamını *daha derin bir karşı-anlamın* altına koymaya götürmelidir; ve sadece bu derin anlam beyanın manasını iletmeye muktedirdir: Evveliyat verilişi öncelemez; şimdideki bir veri, evvelmiş gibi *görünen* bir geçmişi geriye-yansıtmaktadır. Öyleyse, kronolojik bir sıraya göre geçmişten şimdiye gelerek değil, mantıksal bir sıraya göre şimdiden geçmişe giderek fosili anlamak gerekir.

Şu halde, dogmatizmin her reddi bize göre, evveliyatla karşılaşan filozofa iki kararı dayatır: Anlamı ikileme ve geriye-yansıtma. Evveliyatın derin anlamının kökü, kronolojik yüzeysel anlamın tabi tutulduğu mantıksal geriye-yansıtmada bulunur. Neresinden bakarsak bakalım sonuç değişmiyor: Arkhe-fosili korelasyonun gereklerine sadık kalarak, başka türlü yorumlama imkânı bulamıyoruz.

Peki, evveliyatın bu şekilde yorumlanmasının neden savunulabilir bir tarafı yoktur? Öğrenmesi kolay; korelasyoncuya şunu sormamız yeterli: *Madem öyle, 4,56 milyar yıl önce ne oldu o halde?* Yeryüzünün yığışması meydana geldi mi, *evet mi, hayır mı?*

Bir anlamda evet, diye cevap verecektir korelasyoncu; çünkü böyle bir olaya işaret eden bilimsel beyanlar nesneldirler, yani özneler-arasında doğrulanabilirler. Fakat bir anlamda da hayır, diye ekleyecektir; çünkü bu tür beyanların referansları naifçe betimlendikleri tarzda –yani bir bilince bağlılaşık olmadan– varolmuş olamazlar. Fakat bu durumda, oldukça sıradışı bir iddia çıkar ortaya: *Evveliyatla ilgili beyan, nesnel olması bakımından doğru bir beyandır; fakat beyanın referansı, bu doğruluğun onu betimlediği gibi fiilen varolmuş olamaz, bu olanaksızdır.* Doğru bir beyan, ama gerçek olarak betimlediği şey, olanaksız bir olay. "Nesnel" bir beyan, ama nesnesi düşünülebilir değil. Özetle, doğrudan söyleyelim: *Anlamı-olmayan bir şey.* Dikkatimizi şuna çekersek sorun hemen anlaşılır: Evveliyatla ilgili beyanlar değerlerini, sadece günümüzde doğrulanmalarının evrenselliğinden alsalardı, bunları ortaya koyma zahmetine giren bilim insanları açısından ilginç hiçbir tarafları kalmazdı. Bir ölçütü ortaya koymaktaki amaç, bu ölçütün tüm bilim insanları için geçerli olduğunu ispat etmek değildir; ölçülen şeyi belirlemek için ortaya konur. Bazı radyoaktif izotoplar, geçmiş bir olay hakkında bilgi sağlamaya elverişli oldukları için, onlardan olayların eskiliğine dair bir ölçüt devşiririz: Bu eskilik düşünülemez bir şey haline gelirse, ölçütün nesnelliği kendinden başka hiçbir şeye işaret etmeyen anlamsız bir şey haline gelir, ilgi çekici bir tarafı kalmaz. Bilim, deneylerinin evrenselliğini geçerli kılmak için deney yapmaz; tekrarlanabilir deneylerle hedeflenen, bu deneyleri anlamlı kılacak olan dış referanslardır.

Demek ki, korelasyoncunun evveliyat beyanlarını tabi tutmaya mecbur olduğu geriye-yansıtma, bu beyanlar hak-

kında *hakiki* bir karşı-anlama yol açar. Aslına bakılırsa, *evveliyatla ilgili beyanlar, ancak lafzi anlamları aynı zamanda nihai anlamları ise bir anlama sahiptir*: Anlamı ikilerseniz, gerçekçi/realist anlamın tersi yönde gidip beyanın korelasyonla uyumlu derin bir anlamını icat ederseniz; onu derinleştirmeyi bırakın, ortadan kaldırırsınız. Evveliyatla ilgili beyanın *çaresiz* realizmi dediğimiz zaman kastettiğimiz budur: Bu beyanın ya realist bir anlamı –ve *sadece realist* bir anlamı– vardır ya da hiçbir anlamı yoktur. Tam da bu nedenle, tutarlı bir korelasyoncu, bilimle "uyuşma" iddialarını bir yana bırakmalıdır, yani incelediğini iddia ettiği bilimsel beyanın içeriğinin altını oymadan iki anlam seviyesini uzlaştırabileceğine inanmaktan vazgeçmelidir. Korelasyon ile fosil-madde arasında bir uzlaşı mümkün değildir: Biri kabul edilince, diğeri derhal yürürlükten kalkar. Başka bir deyişle, tutarlı bir korelasyoncu mütevazı olmayı bırakmalıdır; cesaretini toplayıp, evveliyat beyanlarının *yanılsama* olduğunu bilim insanlarına *a priori* ispat edebileceğini açıkça ileri sürmelidir. Çünkü korelasyoncu, belli ki, bilim insanlarının betimledikleri şeyin, asla onların betimlediği gibi meydana gelmiş olamayacağını bilmektedir.

Ancak bu durumda, fosil-maddenin ışığında öyle bir tablo ortaya çıkar ki, burada artık transandantal idealizm ile spekülatif idealizm –ve hatta öznel idealizm– arasındaki sınır çizgisi sanki bulanıklaşır; yani ilkinde, idealizmin bir bakıma görgülü, uygarlaşmış, makul haliyle; ikincisinde, idealizmin kaba saba, yabanıl, ölçüsüz hali arasına çekmeyi öğrendiğimiz –ve Kant'ı Berkeley'den ayıran– sınır çizgisi silikleşir. Arkhe-fosil karşısında, *idealizmin tüm çeşitleri bir noktada buluşur; her biri eşit derecede sıradışı bir hal alır.* Tüm korelasyonculukların aşırı idealizmler olduğu; bilimin bahsettiği *insansız, maddeye dair olayların,* bilimin betimlediği gibi fiilen meydana geldiğini teslim etmekten aciz oldukları ortaya çıkar. Ve korelasyoncumuz, çağdaş yaratılışçılarla tehlikeli bir yakınlık içinde bulur kendini: Bu antika müminler, Kita-

bı Mukaddes'in "lafzi" bir okumasını yapıyorlar ve yeryüzünün yaşının 6000'den fazla olamayacağını iddia ediyorlar. Kendilerine bilimin çok daha eskiyi konu alan beyanları olduğu itirazı gelince, gözüpek şekilde, Tanrı'nın 6000 yıl önce yeryüzüyle birlikte onu çok daha eski gösteren radyoaktif bileşikleri de yarattığını ve böylece fizikçilerin imanlarını sınadığını söylüyorlar. Benzer şekilde, arkhe-fosilin anlamı, varolanlar ile tezahür eden arasında devasa bir aralığa delalet eden verilerin mevcudiyeti karşısında, filozofun korelasyonlara imanını sınamak olmasın?

***

Şimdi, evveliyata dair bu itirazı savuşturmak isteyen iki korelasyoncu savunmayı ele alacağız. Böylece hem itirazımızın karakterini belirginleştireceğiz, hem de biricikliğinin altını çizeceğiz.

1) İlk savunma, arkhe-fosil problemini bilindik ve etkisiz bir anti-idealist akıl yürütme ile eş tutmaya ve böylece onu sıradanlaştırmaya dayanır. Muhalifimiz savunmasında şunları söyleyecektir:

"İtirazınız kolayca basmakalıp bir argümana indirgenebilir. İlk olarak, söylediklerinizin zamansal eskiliğe sebepsiz yere ayrıcalık tanıdığına dikkatinizi çekmek isterim; oysaki uzamsal uzaklık da korelasyonculuğa tam olarak aynı güçlüğü (veya aynı sözde güçlüğü) çıkarabilirdi. Son derece uzak ve tüm gözlem imkânlarının dışındaki bir galaksi, yeryüzü üzerindeki tüm yaşamdan önce meydana gelen bir olayın uzamsal dengi olarak alınabilirdi. Her iki durumda da, mümkün tanıklardan (en azından yeryüzü tanıklarından) yoksun olaylar söz konusudur ve argümanınızın belkemiği de tam olarak budur; çünkü size göre korelasyonculuk dünya-ile-ilişkiye bağlanamayan bir olayı düşünemez. Dolayısıyla sizin şimdiye kadar zamanla kısıtladığınız argümanınıza uzamı da katmakta ve 'eskilik' problemine 'uzaklık' problemini eklemekte hiçbir sakınca yoktur."

"Fakat sonra –ve akıl yürütmemizin ikinci aşamasına geçiyoruz– şunu fark ederiz ki 'uzaklık' veya 'eskilik' mefhumlarının ikisi de müphemdir; çünkü hiç kimse, sizin argümanınız bağlamında, 'yakın'ın ya da 'henüz'ün nerede bitip 'uzak'ın ya da 'evvel'in nerede başladığından emin olamaz. Özellikle de şunu hemen fark ederiz: İncelenmekte olan nesnenin göreli yakınlığı meselesi, uzamı da içine alacak şekilde genişlettiğimiz argüman açısından etkisizidir. Örneğin, Ay üzerinde gözlemlenen kraterler, söz konusu argüman açısından, bir köy evinde hiç kimse yokken düşen bir vazodan aslında daha 'yakın' olacaktır bize. Gözlemlenen kraterler, doğrusu korelasyoncuya hiçbir güçlük çıkarmaz; çünkü bunlar, onları algılayan bir özneyle bağlantı içindedir; oysa sizin meseleyi ele alışınız açısından, düşen vazo bir güçlük çıkarır, çünkü onun bir tanığı yoktur. Aynı şekilde, yine sizin mantığınıza göre, geçenlerde olan fakat tanıksız bir zamansal olay şu ya da bu bilincin ortak hafızasına kaydedilmiş eski bir olaydan daha problematiktir."

"Sonuç olarak, argümanınızın, idealizme yöneltilen basmakalıp bir itirazın kısıtlı bir türü olduğunu anlıyoruz. Sizin kendisinden yola çıktığınız öncüle göre tanıksız bir olay *sadece* realizm tarafından düşünülebilir. Ve yeryüzünde yaşamdan önceki, evvelî bir olay tanım gereği tanıksız olduğuna göre, korelasyonculuk açısından düşünülemez olacağı sonucuna kolayca varıyorsunuz. Gelgelelim, herhangi bir özgünlüğü olmayan bu korelasyonculuk çürütmesi açıkça yetersizdir. Çünkü verilmiş olanda *gediklerin olması* korelasyonculuk için hiçbir zaman sorun olmadı. Husserl'in ünlü taslaklar halinde veriliş [*Abschattung*] kavramını düşünmek yeterli olacaktır: Bir küp bir kerede tüm yüzleriyle asla algılanmaz; verilişinin bağrında verilmiş-olmayanı her zaman barındırır. Genel olarak, en basitinden bir algı teorisi, nesnenin duyusal kavranışının her zaman kavranmayanlar zemininde gerçekleştiğinde ısrar edecektir; bu kavranmayanlar,

nesnenin uzamsallığıyla ilgili olabileceği gibi zamansallığıyla da ilgili olabilir: Denizin görsel algısı onun zemininin algılanmamasını varsayar; sabahki dalgaların dinlenmesi akşamki dalgaların duyulmaması zemininde gerçekleşir, vb."

"Demek ki, temelde zaten gedikli karakteriyle değerlendirilmesi gereken bir veri çerçevesinde, tanıksız olanın statüsünü düşünmekte hiçbir güçlük yoktur. Çünkü bu tür olayları korelasyoncu çerçevenin içine alabilmek için şu tip bir karşı-olgusallığı devreye sokmak yeterlidir: *Eğer bir tanık olsaydı*, bu olay filanca şekilde algılanırdı. Bu karşı-olgusallık, içinde kimsenin yaşamadığı evde düşen vazo için iş göreceği gibi ne kadar geriye giderse gitsin kozmik veya evvelî bir olay için de iş görecektir. Her iki durumda da korelasyonculuk bilimle doğrudan aynı şeyi söyler: Vazonun düşüşünün bir tanığı olsaydı, onun yerçekimi yasalarına göre düştüğünü görürdü; yaşamın ortaya çıkışının bir tanığı olsaydı, gözlemleri –biyolojinin bu meseleye dair hipotezlerine uygun biçimde– konuyla ilgili teorilerimizle örtüşürdü, vb."

"Öyleyse, evveliyat meselesi korelasyonculuğa karşı hiçbir yeni itiraz yöneltmez: Her zaman etkisiz kalmış bir argümanı, yeni renklere boyar sadece."

Bu savunma tamamen iki kavramın aldatıcı bir şekilde özdeşleştirilmesine dayanır: *Evvel* kavramı ile (uzamsal) *uzak* veya (zamansal) *eski* kavramı.

Uzak olaydan hareketle idealizme karşı yapılan itiraz, kuşkusuz eski olaydan hareketle yapılanla özdeştir; "tanıksızlık" veya "algılanmamışlık" diye niteleyebileceğimiz itirazın, biri uzamsal diğeri zamansal olmak üzere iki denk versiyonu söz konusudur. Ve "algılanmamışlık argümanı", korelasyoncu bu noktada haklıdır, gerçekten de basmakalıptır; korelasyonculuğa karşı etkisizdir. Ne var ki arkhe-fosil argümanı böyle bir itirazla hiçbir bakımdan özdeş değildir, çünkü evvelî olan eski bir olayı *işaret etmez*; onun işaret ettiği, yeryüzündeki yaşamdan, *dolayısıyla verilişin kendisinden*

önceki bir olaydır. Evveliyat kuşkusuz zamansal bir kavramdır, ama onu tanımlamak için zamandaki uzaklığa değil, zamandaki önceliğe başvururuz. Dolayısıyla, arkhe-fosil, tanıksız bir olaya değil verilişsiz bir olaya referansta bulunur: Evvelî gerçeklik, gedikli bir verinin algıya ulaşmadığı olaylara değil, gedikli ya da gediksiz hiçbir verilişle zamandaş olmayan olaylara atıfta bulunur. Biricikliği ve korelasyonculuğa karşı çürütücü etkililiği buradan gelir.

Şunu iyi anlayalım. Olayın –bu olay ister uzamsal ister zamansal olsun– tanığının olmamasına dayalı geleneksel itiraz korelasyoncuya bir güçlük çıkarmıyorsa, bunun sebebi, itirazın veriliş *zaten varken* meydana gelen bir olayı konu almasıdır. İtirazın, bu örnekte hem zamansal hem uzamsal olabilmesinin sebebi budur. Çünkü uzamsal bakımdan uzak bir olay hakkında konuştuğumda, bu olay, onu tasavvur eden bilinçle zamandaş olmak durumundadır: Dolayısıyla uzamda algılanmamış olanlar üzerine kurulu bir itiraz, ancak olay ile bilincin eş zamanlı (*synchronique*) olarak değerlendirilmesine dayalı olabilir. Bu nedenle, uzamda gerçekleşen tanıksız olay, esasen gediklerle verilişin herhangi bir türü gibi; yani korelasyon mantığını tehlikeye sokmayan, algıya gelmemiş bir veri gibi değerlendirilir.

Ama evvelî olan, verilmişin *içinde* ve veriliş *için* bir gediği değil, fakat bizzat verilişin gedik olmasını ifade eder. Ve algılanmamış uzamın hiçbir şekilde kaplayamayacağı bir gediktir bu: Belli bir tür *zamansal* gerçeklik bunu yapabilir sadece. Bu zamansal gerçeklik, müphem bir anlamı olan eski değildir; zamansal olarak verilmiş olanın içindeki herhangi bir gedik de değildir; onu, *bir bütün olarak verilişten öncesi* diye tanımlamak gerekir. Verilmişliğin, gediklerle sunduğu dünya değil; tam ya da gedikli hiçbir şey verilmiş değilken yayılıp giden dünya. Sonuç olarak, evveliyatın korelasyonculuğa karşı meydan okuyuşu algılanmamışlık itirazından tamamen farklıdır: *Bizatihi verilmişin olma-mak-*

tan olmaya geçtiği bir zamanı nasıl düşünebiliriz? Gediklerle verilmiş bir zamanı değil, tüm verilişin kendisinin bir gedik olmasından, gedikli olacak bir verilişin fiiliyatına geçilen bir zamanı nasıl düşünebiliriz?

Demek ki, bu problemi bir karşı-olgusallığa başvurarak çözmek mümkün değildir; çünkü bu, zaten sorgulanmakta olanı baştan varsayar: Eğer bir bilinç yeryüzündeki yaşamın ortaya çıkışını gözlemlemiş olsaydı, verilmiş*in* ortaya çıkış zamanı, verilmişin *içinde* bir ortaya çıkış zamanı olurdu. Oysa burada düşünmeye çalıştığımız zaman, *bilincin* ve *bilincin zamanının* bizzat *zamanın içinde ortaya çıktığı* zamandır. Çünkü arkhe-fosil problemi, organizmaların ve canlıların doğuşuyla ilgili ampirik bir problem değil, verilişin kendisinin varlığa gelişini konu edinen ontolojik bir problemdir. Daha keskin biçimde söylersek, mesele şudur: Bilim, bilincin ve ona özgü uzamsal-zamansal veriliş formlarının varlığa gelişini (bunlardan önce varolduğu kabul edilen bir uzamın ve zamanın bağrında varlığa gelişini) özel bir güçlük çekmeden nasıl düşünebilmektedir? Daha da ilginci, böylelikle bilimin, verilişin yokluktan varlığa fiili olarak geçtiği bir zamanı düşündüğünü anlıyoruz; *böyle bir zaman tanımı gereği, önceledi̇ği ve ortaya çıkışını olanaklı kıldığı verilişe indirgenemez.* Başka bir deyişle, burada söz konusu olan bilincin değil bilimin Zaman'ıdır. Böyle bir zamanı kavramak için, onu, sadece fiziksel şeyleri değil, aynı zamanda verilmiş şeyler ile şeylerin verilişi arasındaki korelasyonları doğurma kudretine de sahip bir şey olarak anlamak gerekir. Bilimin düşündüğü tam olarak bu değil midir? Yalnızca verilişten önceki bir Zaman değil, fakat esasen verilişe kayıtsız olan bir Zaman. Çünkü yeryüzünde yaşam tezahür etmeseydi, pekâlâ veriliş de *asla* ortaya çıkmayabilirdi. Bilimin açığa vurduğu bu zaman, bilincin zamanına ihtiyaç duymadığı gibi, böyle bir zamanı kendi akışının belirli bir noktasında ortaya çıkarmaya da muktedirdir. Öyleyse bilimi düşünmek, korelasyonel

olamayacak bir oluşun statüsünü düşünmektir; korelasyonel olamaz çünkü Bağlılaşık (*Corrélat*) bu oluşun içindedir, oluş Bağlılaşıkta değildir. Şu halde, cevaplanması gereken zorlu soru şudur: *Uzamsal-zamansal verilişin bizzat kendisinin, her türlü verilişi önceleyen bir zamanda ve uzamda varlığa geldiği bir dünyayı düşünmeyi bilim nasıl başarabilmektedir?*[1]

Şimdi anlıyoruz ki bu ilk savunmanın sofist doğası, bir gediği bir başkasıyla tıkamaya çalışmaktan, verilmişin olma-masını, olma-mayı verilmişe dahil ederek maskelemekten ibarettir; sanki ilki ikincisine indirgenebilirmiş gibi. Fakat eksiklikler arasında yapılan bu yer değiştirme, noksanlıklarla oynanan bu oyunlar bizim iki yokluğumuz arasındaki indirgenemez farkı nafile maskeleme girişimleridir. Bunlardan yola çıkılarak, basmakalıp algılanmamışlık argümanıyla bizim etkili evveliyat argümanımız arasındaki fark alaşağı edilemez.[2]

2) Korelasyonculuğun ikinci savunmasını transandantal bir perspektiften formüle edeceğiz. Bu ikincisi bizim savlamamıza karşı daha isabetli bir cevap girişimidir:

---

1 Tanıksızlık itirazı ile arasında temel bir ayrım olmakla birlikte, evveliyat argümanı bir başka itiraza yaklaşır. Bu itiraza göre, bilinçlerin tekil doğumu ve ölümü de kendisi bilinçle aynı düzlemde olmayacak bir zamanı gerektirir. Fakat korelasyonculuk, bireysel doğumlarımızın ve ölümlerimizin özneler-arasında dokunmuş bir zamanda gerçekleştiğini öne sürerek kendisini bu itiraza karşı savunabilirdi: Bilinçlerden oluşan topluluğun zamanı, yani doğmayı ve ölmeyi, diğer bilinçler *için* doğmak ve ölmek haline getiren zaman, böylece, bir egolar topluluğuna verilmiş olmasına tekrar indirgenebilen bir oluşun içine yerleşir. Bu itirazın umutsuz bir sofizm olduğuna inanıyoruz; çünkü varlığa gelişi ve yok oluşu, bir başkasının bunu algılamasına indirger. Yine de bu kaçamaktan sakınmak için argümanımızı evvelî olanla sınırlandırıyoruz; çünkü bu tür bir topluluğa başvurma ihtimalini devre dışı bırakıyor, hem de, daha önemlisi, herhangi bir korelasyonun yakalayamadığı bir zamana erişimi sağlayanın bilim olduğunu gösterme avantajına sahip.

2 Bu kitabın beşinci bölümünde Husserl ve Heidegger'in bu farkın bilincine varmış olduklarını göreceğiz: Gediklerle verilmişliğin eşanlamlısı olarak değerlendirdikleri algılanmamışlık onlara hiçbir zaman güçlük çıkartmamış olsa da, tüm yaşamdan yoksun hale gelmiş bir dünya onlara, açıkça göz korkutucu bir meydan okuma gibi görünüyordu.

"*Arkhe-fosil* namına yaptığınız itiraz, incelenmekte olan problemin ampirik düzeyi ile transandantal düzeyini karıştırdığınızı gösteriyor."

"Ampirik düzeyde, daha sonra bilinçli hale gelecek olan organik *bedenlerin*, kendisi fiziksel olan bir çevre içinde nasıl tezahür ettikleri sorusu sorulur. Transandantal düzeyde ise, yaşamın ve bilincin fiziksel ortaya çıkışının *biliminin* nasıl mümkün olduğu sorusu sorulur. Fakat düşüncenin bu iki düzeyi (ampirik ve transandantal düzeyleri) düz bir kâğıt bandın iki yüzü gibidirler: Tamamen sırt sırta vermişlerdir, ama asla kesişmezler. Sizin hatanız ise tam olarak bu kesiştirmeden gelir: Hep düz kalması gereken bir yapıyı bir Möbius şeridine çeviriyorsunuz. Sanki (bilimin esas öznesi olan) transandantal özne ile onu destekleyen fiziksel organlar doğaları bakımından özdeşmiş gibi akıl yürütüyorsunuz. Fiziksel doğada tezahür eden bilinçli organ ile fiziksel doğanın bilgisini tesis eden özne arasındaki ayrımı ortadan kaldırıyorsunuz. Ne var ki aralarında şöyle bir fark vardır: Bilinçli organ *varolur*, o, herhangi bir fiziksel organ gibi, bir varolandır; oysa transandantal özne *hiç de varolmaz*. Yani özne bir varolan *değildir*: Varolanların nesnel, bilimsel bilgisinin mümkün olmasını sağlayan bir *koşullar* bütünüdür. Nesnel bilginin koşulu olan bir şey, bir nesneymiş gibi değerlendirilemez. Ve sadece nesnelerin varolduğu söylenebileceğine göre, bir koşulun varolmadığını söylemek gerekir; koşul var olmaz, koşullandırır sadece."

"Dolayısıyla, içinde hem bedenlerin hem de bedenlerin verilişinin ortaya çıktığını öne sürdüğünüz 'bilimin Zamanı' ikircil (*amphibologique*) bir kavramdır: Bedenlerin nesnel varlığıyla (ki bunlar gerçekten de zamanda ortaya çıkar ve yok olurlar) bedenlerin nesnel varlığının bilgisinin koşullarını (ki ne türden olursa olsun bir zamanda ortaya çıkmazlar) birbirine karıştırır. Bu koşulları zamana kaydetmek, onları nesnelere çevirmek ve böylece antropolojikleştirmektir. Gel-

gelelim, koşullar üzerine akıl yürütme ile nesneler üzerine akıl yürütme aynı olamaz. Paradoksunuzun esas kaynağı, asla kesişmemesi gereken iki düşünüm düzeyi arasında atmış olduğunuz düğümdür. Bu kesiştirme ortadan kaldırılırsa paradoks da düşer: Nesne tarafında, bedenler doğar ve ölür; koşullara gelince, bunların yaptığı, nesnenin bilgisi için kurallar sağlamaktır. Ama bu koşulların doğduğunu ve öldüğünü söylemek, boşunadır: Tanrısal bir töz tarzında ebedi olduklarından değil (bu yine onları, bu sefer duyuüstü tarzda, bir nesne gibi düşünmek olurdu), aynı düşünce düzeyine ait olmadıkları için. Böyle söylemek, yalancı paradoksunda olduğu gibi, kendini bir paradoksa mahkûm etmek olurdu, çünkü söylem ile nesnesi burada da birbirine karıştırılmaktadır. Sonuç olarak, bedenlerin, öznelerin nesnel desteklerinin, zaman içinde doğup öldüğünü söylemek elbette mümkündür; ama böyle bir olgunun bilgisini sağlayan koşullar hakkında bu söylenemez. Diyelim ki söylediniz, böylece transandantalin en temel icaplarından birini ihlal etmiş olursunuz; onu çürütmüş olmazsınız, uygulamayı reddetmiş olursunuz sadece."

"Sonuç olarak, 'ampirik' değil 'ontolojik' bir problem öne sürdüğünüzü söyleyerek yanılıyorsunuz; çünkü sizin şu arkhe-fosil probleminiz aslında ampirik*tir*, bunun ötesinde bir anlamı yoktur: Sadece nesneleri konu alır. Bilginin transandantal koşullarına gelince, bunların tezahür ettiği ya da yittiği söylenemez: Ebedi olmalarından çok, 'zaman-dışı' ve 'uzam-dışı' olmalarındandır bu; yani bilimin nesneler üzerine söylemi bunlara erişemez; çünkü en temelde bu söylemin formlarıdırlar. Bu koşulları, imkân verdikleri bilimin düzeni içinde açıklama girişimlerinin tümü, daha baştan, transandantalin gerçek anlamını kaçırmaya mahkûmdur."

Kantçı idealizmin klasik bir savunusudur bu: Ampirik ve transandantali karıştırma suçlaması... Gelgelelim, bu suçlamanın bizim itirazımıza karşı hiçbir geçerliliği yoktur. Bu tür bir savunmanın belkemiği, bilginin koşullarını, bilimin nes-

nelerini ilgilendiren her türlü söylemden bağışık tutmaktır. Bu argümana göre, transandantal bir koşul, bir nesne değildir; dolayısıyla hiç de varolan bir şey değildir. Transandantal, koşul mefhumu aracılığıyla, varlığa ilişkin her türlü düşünümün dışına yerleştirilir ve böylece "gayri-ontolojikleştirilir." Gelgelelim, transandantal filozof, koşul mefhumuyla bu şekilde oynamayı sürdürmeye hevesli görünse de, bu artık pek mümkün değildir. Bakın neden:

Transandantalin varolmadığı, çünkü nesne tarzında olmadığı söyleniyor. Buna diyecek yok... Transandantal öznenin bir nesne tarzında varolmadığında anlaştık diyelim; ama yine de, bir öznenin hiç olmamasından öte, bir transandantal özne *mevcuttur* (*il y a*)[1]. Tam da bu nedenle bir transandantal öznenin mevcut olmasını sağlayan koşullar üzerine düşünmekten bizi hiçbir şey alıkoyamaz. Ve bu koşullar arasında görürüz ki bir transandantal öznenin mevcut olması, sadece böyle bir öznenin vücut bulması (*avoir lieu*) koşuluyla mümkündür.

"Vücut bulma" ile ne kastediyoruz: Transandantal, tüm dogmatik metafizikleri reddettiği için, *bakış açısı* kavramından ayrılamaz. Dünya karşısında herhangi bir bakış açısına sahip olmayan bir özne varsayalım. Böyle bir özne bütünlüğü içerisinde dünyaya erişebilirdi; nesnel gerçekliği bir anda kat eden anlık teftişinden hiçbir şey kaçamazdı. Gelgelelim bu tür bir özne, transandantal öznenin temel özelliği olan sonluluğu ihlal ederdi: Dünya, onun için bilginin düzenleyici bir ideası olmaktan çıkar, fiili ve anında tamamlanan bir bilginin şeffaf nesnesi haline gelirdi. Duyusal alıcılık ve onun uzamsal-zamansal formu –anlama yetisiyle birlikte Kant'ta bilginin iki kaynağından biri– böyle bir öz-

1 Fransızca "il y a" bir şeyin, bir kişinin bir yerde (var) olduğunu ifade eder. Elinizdeki kitabın kimi bölümlerinin anlaşılır olması için "il y a" ile "être" arasındaki ayrımın net konması gerekir. Bu nedenle Türkçe çevirilerde 'il y a' için genellikle "var" karşılığı verilmekle birlikte biz "mevcut" karşılığını tercih ettik –ç.n.

neye artık atfedilemezdi; çünkü bu iki formda içerilenlerin gerçek sonsuzluğunu toplamlaştırmaya (*totaliser*) muktedir olurdu. Yine aynı sebeple, böyle bir öznenin Husserlci tipte bir transandantal özne olduğu da düşünülemez; çünkü bahsettiğimiz bu özne, algı taslaklarına dayanan bir bilginin ötesine geçerdi; dünya onun için bir ufuk olmaktan çıkıp tümüyle bilinen bir nesne haline gelirdi.

Peki ama, sonluluk gibi, alıcılık gibi, ufuk gibi, bilginin düzenleyici ideası gibi kavramlar nasıl ortaya çıkabiliyor? Bunun sebebi, dediğimiz gibi, transandantal öznenin dünya üzerinde bir bakış açısı olarak konmasıdır; dolayısıyla dünyanın bağrında *vücut bulmasıdır*. Özne, dünya *içinde* konumlandırıldığı için transandantaldir; bu dünyanın sadece sonlu bir veçhesini keşfedebilir ama asla toplamını derleyemez. Bu da şu anlama gelir: Transandantal özne, dünyasının sonlu nesnelerinin arasına yerleşmesi bakımından, *bir bedende cisimleşmesinden ayrılamazdır*; yani dünyada belirlenmiş bir nesneye bağlı olmak durumundadır. Transandantal, bedenlerin/cisimlerin bilgisinin pekâlâ koşuludur; fakat buna bir de, bedenin transandantalin vücut bulmasının koşulu olduğu eklenmelidir. Transandantal öznenin *şu veya bu* bedene sahip olması ampiriktir; ama bir bedene *sahip olması,* vücut bulmanın ampirik olmayan bir koşuludur. Beden, bilgi öznesinin "geri-transandantal" koşuludur, diyebiliriz. Burada yerleşik bir ayrıma başvuracağız ve düşünen bir bedenin, bir öznenin *örneği* olmaktan çok bir öznenin *kalıbı* olduğunu söyleyeceğiz. Bir varlık, bireyleşmesinin dışında eğer varolamıyorsa, bu varlığın söz konusu bireyde kalıba kavuştuğunu söyleriz; fakat bir varlığın bireyleşmesinin dışında da varolabileceğini varsayıyorsak, bu varlığın söz konusu bireyde örneklendiğini söyleriz. Buna uygun olarak, Platon için insan-varlığı, duyusal bir birey-insanda örneklenir; çünkü insan-varlığı, bireyin dışında ve özellikle idea olarak varolur. Buna karşılık, bir ampirist için, insan türü

birey-insanlarda kalıba kavuşur; çünkü ona göre bu tür, onu cisimleştiren bireylerin dışında varolmaz.

Öte yandan şu da açıktır: Transandantal idealizmi spekülatif idealizmden ayırt eden, transandantal özneyi bedensel bireyleşmesinden ayrı olarak koymamasıdır; çünkü aksi takdirde özneyi spekülatif bir şekilde hipostaz gibi koymuş olur, onu ideal ve mutlak bir özne haline getirirdi. Demek ki özne, düşünen bedenlerde örneklenmez; kalıplaşır. Şu halde, düşünen bedenlerin zaman içinde ortaya çıkması sorusunu gündeme getirdiğimizde, aslında aynı zamanda, *kalıplaşma koşullarının zamansallığını ve dolayısıyla bizatihi transandantalin vücut bulmasının zamansallığını* gündeme getirmiş oluruz. Nesnel bedenler, kuşkusuz yeterli koşul olmasa da, transandantalin vücut bulmasının zorunlu bir koşuludur. Sonuç olarak şunu anlarız: Bilimin zamanı, yaşayan bedenlerin ortaya çıkışını, yani bizatihi *transandantalin vücut bulmasının* koşullarının ortaya çıkışını zamansallaştırır ve uzamsallaştırır. Yaşayan bedenlerle fiili olarak tezahür eden, öznenin kalıplaşmasıdır; onun dünyaya-bakış-açısının mahiyetidir. Öznelerin burada, yeryüzünde tezahür etmiş olmaları veya ayrıca başka yerlerde varolmuş olmaları konumuz açısından tamamen ampirik bir sorudur. Fakat öznelerin, zaman ve uzam *içinde* tezahür etmiş *olmaları* –sadece tezahür etmeleri– bedenlerde kalıplaşması, ayrılmazcasına hem nesnel bedenlere hem de transandantal öznelere ilişkin bir sorudur. Ve şunu da fark ederiz ki bu problem hiçbir şekilde transandantalden yola çıkılarak düşünülemez; çünkü problemimiz, transandantal öznelerin kendilerinin vücut bulmayıştan vücut bulmaya geçebildikleri uzam-zamana (yani temsilin uzamsal-zamansal formlarından önceki bir uzam-zamana) ilişkindir. Bu evvelî uzam-zamanı düşünmek, aynı anda, bilimin koşullarını da düşünmektir ve bu görevi yerine getirmeye doğası gereği elverişsiz olan transandantali azletmektir.

***

Evveliyatın neden *felsefi* bir problem; üstelik Kant'tan beri genellikle cayılmaz sanılan kararları tekrar gözden geçirmeyi gerektiren bir problem olduğunu artık kavramaya başlıyoruz. Ama hemen söyleyelim: Buradaki emelimiz, bu problemi çözmek değil; çözümü bizim için düşünülemezmiş gibi görünmekten çıksın diye, onun sağlam bir formülasyonunu vermeye çalışıyoruz.

Bunu yapmak için, bundan böyle "evveliyat problemi" adını vereceğimiz problemin esas meselesinin altını bir kez daha çizelim. Bizim sorumuz şuydu: Evveliyatı konu alan bir beyan hangi koşulda bir anlama sahip olmayı sürdürebilir? Fakat gördük ki bu soru, daha kökensel başka bir soruyu örtüyor ve sorunun hakiki kapsamını ortaya çıkarıyor. *Deneysel bilimlerin evveliyatla ilgili bilgi üretebilme kabiliyetini nasıl düşünmeli?* Çünkü evveliyat örtüsünün altında burada söz konusu olan, bilimin söylemi ve daha özelde bu söyleme karakterini veren şey, yani onun *matematiksel* formudur. Bu durumda sorumuz şöyle bir hal alır: Matematiksel bir söylemin, insandan soyunmuş bir dünyayı –bir belirişin bağlılaşıkları olmayan şeyler ve olaylarla dolu bir dünyayı, dünyayla bir ilişkinin bağlılaşığı olmayan dünyayı– betimleyebilmesini sağlayan şey nedir? Yüzleşmemiz gereken gizem işte bu: *Matematiğin Büyük Dışarı hakkında, hem insandan hem yaşamdan soyunmuş bir geçmiş hakkında söylem üretme kapasitesi.* Bir paradoks formunda tekrar edelim (buna arkhe-fosil paradoksu diyeceğiz): Bir varlık, varlığın belirişten önce geldiğini nasıl belirtebilir? Matematiksel bir söylemin, deneyimden önceki bir dünya hakkında bize bilgi veren malzemeye sahip deneyleri ortaya koyabilmesini sağlayan nedir? Bu paradoksun salt bir çelişki gibi göründüğünü inkâr etmiyoruz: Arkhe-fosilin önümüze koyduğu bu korkulu problemin çözümü, bu çelişkiye sıkıca yapışıp sonunda onun aldatıcı karakterini teşhir etmeye dayanır. Bilimin evveliyatı nasıl kapsayabildiğini düşünmek

için, böyle bir çelişkinin neden sadece görünüşte olduğunu açıklayabilmemiz gerekir.

Öyleyse sorumuzu yeniden formüle edebiliriz: Modern bilimin evveliyatla ilgili beyanlarını hangi koşulda meşru kılabiliriz? Bu transandantal üslupta bir sorudur; fakat kendine has tarafı, transandantalin terkini birinci koşul olarak gerektirmesidir. Ayrıca, naif bir realizme ve korelasyoncu kılı kırk yarmacılığa eşit bir mesafede durmamız gerekiyor; çünkü bu konumlar evveliyatı bir problem olarak görmemenin iki tarzıdır. Naif realizme karşı korelasyonel döngünün karşı konulamaz kuvvetini, korelasyonculuğa karşı ise onun evveliyatla asla barışmayan yıldızını hep aklımızda tutmalıyız. Hülasa, şunu anlamamız gerekiyor: Filozof, filozof olmayana nazaran bu konuda bir avantaja sahiptir; çünkü evveliyat beyanının doğrudan lafzi anlamı sadece onu hayrete düşürebilir. Transandantalin hüneri, realizmi yanılsamaya dönüştürmesinden değil, hayret verici kılmasından gelir: Düşünülemez olduğu besbelli, ama yine de doğru ve tam da bu nedenle problemlerin şahı olmanın hayrete şayanlığı...

Arkhe-fosil bizi düşüncenin *izini sürmeye* çağırır. Düşüncenin içine girdiği "gizli geçit"i keşfetmeye, böylece iki yüzyıldır modern felsefenin bize imkânsız gibi gösterdiği şeyi başarmaya davet eder: *Kendinden çıkmak,* kendinde'yi ele geçirmek, biz olsak da olmasak da varolanı bilmek.

2

Metafizik, Fideizm, Spekülasyon

Evveliyatı düşünmek, düşüncenin olmadığı –dünyanın verilmiş olmadığı– bir dünyayı düşünmek demektir. Öyleyse, modernlerin; *olmak, bağlılaşık olmaktır* şeklindeki ontolojik zaruriyetiyle bağlarımızı koparmak mecburiyetindeyiz. Bizim, tam tersine, düşüncenin bağlılaşık olmayana –verilmiş olmadan varlığını sürdürebilen bir dünyaya– nasıl erişebildiğini anlamaya gayret etmemiz gerekiyor. Fakat bunu söylemek, düşüncenin bir *mutlak'a* nasıl erişebildiğini kavramamız gerektiğini söylemektir: Düşünceyle öylesine *bağsız* (bu, *absolutus*'un ilk anlamıdır), düşünceden öylesine ayrı bir varlıktır ki bu bize kendini, bize göre olmayan –biz varolsak da olmasak da varolmaya muktedir– bir tarzda sunar. Fakat bakın, ortaya son derece dikkate değer bir sonuç çıkıyor: Evveliyatı düşünmek, bir mutlak düşüncesiyle tekrar bağ kurmayı gerektirir, diyoruz; oysa evveliyat aracılığıyla aynı zamanda ampirik bilimlerin söylemini anlama ve meşrulaştırma gayreti içine de giriyoruz. Sonuç olarak, kendine has araçlarıyla bir mutlak hakikati keşfettiğini öne süren bir felsefeyi reddetmek şöyle dursun; yani birçok pozitivizm türünün hep isteyegeldiği gibi *mutlakın peşini bırakmak şöyle dursun; bilimin, ona özgü mutlaklığın keşfe-*

dilmesini bizden talep ettiğini söylememiz gerekiyor. Çünkü mutlakla ilgili hiçbir şey düşünemezsem evveliyata anlam veremem ve dolayısıyla da, evveliyatla ilgili bilgi sağlayan bilime anlam veremem.

Şu halde, mutlakın bilgisinin lüzumuyla tekrar bağ kurulması ve bu bilginin imkânını yasaklayan transandantal düşünceyle bağın kopartılması gerekir. Peki bu, yeniden Eleştiri-öncesi filozoflar haline gelmemiz gerektiği anlamına mı geliyor; yani tekrar dogmatik filozoflar haline mi gelmeliyiz? Bütün problem şu ki böyle bir dönüş bize kesinlikle *imkânsız* görünüyor: Artık metafizikçi olamayız; artık dogmatik olamayız. Bu noktada Kantçılığın mirasçıları olmaktan başka şansımız yoktur. Fakat yukarıda sanki Kartezyen (dolayısıyla dogmatik) bir tezi, birincil ve ikincil nitelikler ayrımını, bunun eleştirel reddine karşı savunmuşuz gibi göründü. Oysa bu savunu, mesele de burada, artık Kartezyen argümantasyonla yürütülemez. Çünkü bu akıl yürütme biçiminin zamanaşımına uğradığına kimse itiraz etmeyecektir. Bu nedenle ilk olarak bu zamanaşımının altında yatan nedeni anlayarak başlamalıyız. Çünkü birazdan göreceğimiz gibi, Kartezyen düşüncenin yetersizliğinin nedenini kavrarken, aynı hamleyle, mutlakla başka bir ilişkinin imkânını keşfedebileceğiz.

***

Descartes, yayılımlı tözün mutlak varlığı tezini; dolayısıyla matematik söylemin cisimleri korelasyonel-olmayan bir şekilde kavrama gücü olduğunu nasıl gerekçelendirir? Akıl yürütmesini kısaca aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

1. Hiçbir eksikliği olmayan tamyetkin bir Tanrı'nın zorunlu varlığını kanıtlayabilirim.

Metafizik Meditasyonlar'da öne sürülen üç Tanrı kanıtından biri, Kant'tan bu yana, ontolojik kanıt (ya da ontolojik argüman) adıyla bilinir. Bu kanıtta Tanrı'nın sonsuzca yetkin olduğu tanımından onun varolduğu çıkarımı yapılır: Tanrı tamyetkin olarak konulduğu için ve varoluş da bir

yetkinlik olduğu için Tanrı varolmamazlık edemez. Sonuç olarak, ben onu düşünmek üzere varolayım ya da olmayayım, Tanrı'nın tam bir zorunlulukla varolduğunu düşünen Descartes, mutlak bir gerçekliğe –benim düşünceme bağlılaşık olmayan Büyük Dışarı'ya– erişimin mümkün olduğuna beni temin eder.

2. Bu Tanrı, tamyetkin olduğu için, anlama yetimi düzgün bir şekilde kullandığım durumlarda –yani açık ve seçik fikirlerle akıl yürütürken– beni yanıltıyor olamaz.

3. Kendilerine üç boyuta yayılmışlık atfettiğimde seçik fikirlerini elde ettiğim cisimlerin benim dışımda varoldukları izlenimine sahibim. Bunların gerçekten de benim dışımda varolmaları gerekir; çünkü aksi durumda Tanrı aldatıcı olurdu, ama Tanrı'nın doğası böyle bir kusur kaldırmaz.[1]

Descartes'ın izlediği bu akıl yürütmenin yapısını içeriğinden bağımsız olarak düşünürsek, kanıtın iki adımdan ibaret olduğunu görürüz: 1. Bir mutlakın varolduğu ortaya konur: Tamyetkin bir Tanrıdır bu mutlak (buna "ilk mutlak" diyelim); 2. Tamyetkin bir Tanrı'nın aldatıcı olamayacağı öne sürülerek matematiğin mutlak kapsamı türetilir (buna "türetilmiş mutlak" diyelim). "Mutlak kapsam" şu anlama gelir: Cisimlerde matematikle (aritmetikle ya da geometriyle) düşünülebilenler, benim dışımda mutlak olarak varolabilirler. İspatın sadece biçimini değerlendirdiğimizde, matematik söylemi başka türlü mutlaklaştırmanın bir yolunu göremeyiz: Kendisi doğrudan matematik bir doğaya sahip olmasa da bir mutlaka (tamyetkin Tanrı'ya) erişebilmemiz gerekir ki ondan hareketle mutlaklığı (yayılımlı cisimlerin varoluşunu garanti eden aldatıcı olmayan Tanrı'yı) türetebilelim. O halde bizim de aynı forma uyan bir ispatı ortaya koyabilmemiz gerekir. Ama kendi içeriğimize geçmeden önce, Kartezyen

1 Bu ispat üzerine, yeniden bakınız: *Méditations métaphysiques, op.cit.*, sixième Méditation; ve *Les Principes de la philosophie, op. cit.*, İkinci Kısım, 1. Bahis.

ispatın içeriğinin korelasyonculuk eleştirisi karşısında neden dayanamayacağını açıklamalıyız.

Bir korelasyoncu biraz önceki ispatı nasıl çürütürdü? Aslında, benimsenen korelasyonculuk *modeline* göre mümkün (en az) iki çürütme vardır. İki tür korelasyonculuk ayırt edebiliriz. Bunlardan biri Kant'ınkidir ve buna "gevşek" model diyeceğiz; diğeri ise, her zaman netlikle tematize edilmese de günümüzde hâkim olan "sıkı" modeldir. İlk olarak, ontolojik kanıtın gevşek model tarafından nasıl çürütüldüğünü –yani Kant'ın çürütmesini– göstererek başlayacağız. Ardından, daha sıkı bir korelasyonculuk tarafından gevşek modelin nasıl eleştirildiğini göstereceğiz. Böylece, bir mutlakı düşünmeye yönelik her türlü girişime karşı "sıkı" modelin öne sürdüğü en radikal çürütmenin neye dayandığını görmüş olacağız.

Daha önce söylediklerimiz dikkate alındığında Descartes'ı eleştirmek kolay görünür. Bunun için "korelasyonel döngü" argümanını ontolojik kanıta uygulamak yeterlidir. Şunlar söylenecektir: "Descartes'ın argümanı sırf mutlak bir varlığa erişme amacı güttüğü için bile aldatıcıdır. Descartes'ın ispatı –Tanrı'nın tamyetkin olduğu ve dolayısıyla varolması gerektiği– besbelli zorunlu olma iddiasındadır. Oysa bu zorunluluk, bir sofizme dayanmadığı kabul edilse bile, bir mutlakın varlığını hiçbir bakımdan ispat etmez. Çünkü o ancak *bizim için* zorunlu olabilir. Bizim için böyle olan bir zorunluluğun, kendinde de zorunlu olduğunu olumlamaya hiçbir şey izin vermez: Hiperbolik şüpheyi buraya uygulayacak olursak; zihnimin doğuştan önyargılı olmadığını, gerçekte hiçbir ikna gücü olmayan bir argümanın doğruluğuna beni inandırmadığını bilmemi sağlayacak hiçbir şey yoktur. Veya daha açık ifade etmek gerekirse: Mutlak zorunluluk bizim için hep mutlak zorunluluktur diye, bir zorunluluk asla mutlak olmaz, fakat sadece bizim için öyledir."

Görüldüğü gibi korelasyonel döngü, tüm mutlaklaştırıcı (*absolutoire*) akıl yürütmelerin içindeki kısırdöngüyü gün yüzüne çıkartır. Ve bu, öne sürülen argümanların içeriğinden

bağımsızdır. Descartes'ın ispatını sınama ihtiyacı duyulmaz; çünkü mutlakı düşünme iddiasının bizzat kendisi çürütülür, bu uğurda başvurulan farklı özgül usuller değil.

Oysa bilindiği gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin diyalektik bölümünde, Kant'ın ontolojik ispatı çürütme tarzı böyle değildir. Kant, Descartes'ın argümanını daha usulden hedef alan bir çürütme öne sürer: Onun argümanına özgü sofistçe karakteri teşhir eder. Peki, Kant Descartes'ın argümanından neden tatmin olmaz?

Descartes'ın argümanının belkemiği, varolmayan bir Tanrı'nın *çelişik* bir kavram olduğu fikridir. Descartes'a göre Tanrı'yı varolmayan olarak düşünmek, öznesiyle çelişkili bir yüklemi düşünmeye gelir; üç açısı olmayan üçgen gibi. Açılarının sayısının üç olmasının üçgenin tanımına dahil olması gibi varolma da Tanrı'nın bizatihi tanımına dahildir. Kant'ın bu argümanı devre dışı bırakmak için Tanrı'nın varolmamasında aslında tek bir çelişki bile bulunmadığını ne pahasına olursa olsun göstermesi gerekir. Çünkü eğer bir tane bile olsaydı, Descartes'ın gerçekten de bir mutlaka ulaştığını kabul etmesi gerekirdi. Neden? Çünkü *Eleştiri*'nin yazarı, kendinde-şey'in bilinemez olduğunu savunsa da onun *düşünülebilir* olduğunda ısrar etmektedir. Aslına bakılırsa Kant, mantıksal çelişkinin *mutlaken* olanaksız olduğunu *a priori* bilme imkânını bize verir. Kategorilere dayalı bilgiyi kendinde-şey'e uygulayamasak da; kendinde-şey'i, tüm düşüncenin mantıksal şartlarına tabi tutabiliriz. Buna göre, Kant'ta iki önerme mutlak bir ontolojik kapsama sahiptir:

1) Kendinde-şey çelişik değildir;

2) Kuşkusuz bir kendinde-şey vardır. Çünkü aksi durumda, kendini fenomenleştiren şeyler olmadan fenomenler varolurdu ki bu, Kant için çelişkilidir.[1]

---

1 Kendinde-şey'in düşünülebilirliği üzerine, *Critique de la raison pure*, İkinci edisyonun önsözü, çev. Alain Renaut (AR), Flammairon, 2001, s. 82-83; l'Académie de Berlin, Walter de Gruyter - Co, Berlin, 1968 (AK), III. Cilt, s. 17.

Bu nedenle Kant için Descartes'ın tezini çürütmenin temel bir önemi vardır: Çünkü Tanrı'nın var olmaması çelişkili olsaydı, bu durumda, tam da Kant'ın bakış açısından, Tanrı'nın varlığı mutlaken zorunlu olurdu (sadece "bizim için zorunlu" olmakla kalmazdı). Bu durumda, sadece bir mantık ilkesinin kullanılmasıyla kendinde-şey'i pozitif olarak bilmek mümkün hale gelirdi. Şimdi Kant'ın Descartes eleştirisinin ilkesinin ne olduğuna gelelim. Bu ilkeye göre, Kant, bir çelişkinin ancak ve ancak, varlığı zaten kabul edilmiş bir şey ile onun yüklemlerinden biri arasında mümkün olabileceğinde ısrar eder. Bir üçgeni varsayarsam, ona, çelişkiye düşmeden üçten az ya da fazla açı atfedemem, yükleyemem. Fakat eğer bu üçgeni ortadan kaldırırsam, yani "özneyi yüklemle birlikte ortadan kaldırırsam, artık ortada çelişki namına bir şey kalmaz; çünkü ortada çelişkiyi mümkün kılacak *hiçbir şey yoktur.*"[1] Şu halde bir özne, kavramının marifetiyle varoluşunu düşünceye dayatamaz. Çünkü (var) olmak, bir öznenin kavramının parçası asla olamaz; öznenin bir yüklemi asla değildir: Kavrama saf bir konulmuşluk olarak eklenir. Bir varlığın tamyetkin olmak için varoluşa sahip olması gerektiği elbette söylenebilir, ama onu tamyetkin olarak düşünüyoruz diye varolduğu sonucuna ulaşamayız. Şöyle de ifade edebiliriz: Yeni alıcısına *a priori* varoluş temin eden bir "müthiş yüklem" yoktur. Başka bir deyişle, Hume'u da arkasına alan Kant'a göre, belirlenmiş bir varolan, var ve de yok olarak çelişkiye düşülmeden her zaman düşünülebilir. Kant ontolojik kanıtı bu şekilde devre dışı bırakır. Bir varolanın herhangi bir belirlenimi, bu varolanın varlığını veya yokluğunu bize *a priori* söyleyemez: "Sonsuzca yetkin" yüklemiyle ne kastetmiş olursak olalım, bu yüklemin öznesinin var olduğu çıkarımını buradan yapamayız; yaptık diyelim, bunu ancak böyle bir yüklem (sonsuzca yetkin) aracılığıyla artık anlamlı hiçbir şey kastetmediğimiz için yapabilmişizdir.

1 *Critique de la raison pure*, *op, cit.*, s. 531; AK, III, s. 398.

Ontolojik ispatın bu Kantçı çürütmesinin sırf Kartezyen argümanı eleştirmenin çok ötesine gittiği bilinir. Çünkü söz konusu olan, sadece Tanrı'nın varoluşunun ispatlanabileceğini reddetmek değil; aynı zamanda, belirlenmiş bir varolanın mutlak zorunluluğunu kanıtlama iddiasındaki bütün ispat girişimlerini devre dışı bırakmaktır. Şu veya bu varolanın –belirlenmiş bir *res*'in– zorunlulukla varolması gerektiğini beyan eden, zorunluluğa dair bu ontolojik rejime "reel zorunluluk" adını verelim. Bu tip bir zorunluluğun tüm dogmatik metafiziklerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Dogmatik olmak, her zaman, şunun veya bunun, herhangi bir belirlenmişin mutlak olarak olması gerektiğini ve olduğu gibi olması gerektiğini savunmak demektir: İdea, saf fiil, atom, bölünemez ruh, ahenkli dünya, tamyetkin Tanrı, sonsuz Töz, dünya Ruhu, dünya Tarihi, vd. Bir metafiziği en özlü şekilde "şu veya bu varolanın mutlak olarak olması gerekir" tipinde bir beyanla karakterize edersek eğer, metafiziğin ontolojik kanıtta doruk noktasına ulaştığını kavrayabiliriz. Çünkü ontolojik ispat temelde şunu beyan eder: Şu veya bu varolan mutlak olarak olmalıdır, *çünkü* olma şekli böyledir. Ontolojik argüman "mükemmel" bir zorunlu varolan koyar ve bu varolanın özünün kendi varoluşunun zeminini taşıdığını düşünür: Tanrı'nın özü tamyetkin olduğu için zorunlu olarak var olmalıdır.

Bu ispatın, ilk olarak Leibniz tarafından formüle edilen, fakat Descartes'ta[1] çoktan iş başında olan bir ilkenin doruk noktasına göbekten bağlı olduğunu anlamaya başlıyoruz: *Yeter neden ilkesi* (*principe de raison*).[2] Bu ilkeye göre, bütün

1 *Les Principes de la philosophie, ou Monadologie,* André Robinet (éd.), PUF, 1954, article 32, s. 89.

2 "*Principe de la raison suffisante*" veya Meillassoux'nun ekonomik kullanımıyla "*principe de raison*", "raison" kelimesinin farklı yorumlarına göre Türkçede farklı şekillerde karşılandı. En öne çıkanlar şunlar gibi duruyor: "neden", "sebep", "zemin" ve "akıl". Sonuç olarak okuyucu bu ilkeyi "raison" kelimesinin bu dört karşılığıyla birlikte düşünebilir. Tercüme açısından sorunlarla karşılaşmasaydık "yeter akli zemin ilkesi" diye karşılamayı veya Meillassoux'nun ekonomik kullanımını izleyerek "akli zemin ilkesi" demeyi tercih ederdik –ç.n.

şeylerin, bütün olguların, bütün olayların başka türlü değil de böyle olmalarının zorunlu bir nedeni olmalıdır. Böyle bir ilke, tüm dünyevi olguların mümkün bir açıklamasını talep etmekle yetinmez; ayrıca düşünceden, varolanların koşulsuz bütünlüğünün (ve onun, olduğu haliyle olmasının da) hesabını verebilmesini bekler. Sonuç olarak, düşünce, şu veya bu yasaya başvurarak dünya olgularının hesabını verse bile; yeter neden ilkesine göre, düşünce, ayrıca bu yasaların neden böyle-olduklarının ve dolayısıyla dünyanın neden böyle-olduğunun da hesabını verebilmelidir. Bu tür bir "dünyanın nedeni" elde edildi diyelim, bu sefer de bu nedenin hesabını vermek zorunlu olacaktır ve bu böyle gidecektir. Düşünce bir yandan yeter neden ilkesine boyun eğerken diğer yandan sonsuza çekilmekten sakınmak istiyorsa bir noktada hem her şeyin hem de kendisinin nedeni olan bir nedeni ortaya koymayı başarabilmelidir. Başka bir nedenin koşullamadığı bu nedeni ancak ontolojik ispat ortaya koyabilir; çünkü bu ispatın, bir "X"in var olduğunun teminatını, X dışında başka bir varolanın belirlenimlerine başvurmadan, sırf bu "X"in belirlenimleriyle ortaya koymak gibi bir marifeti vardır: X olmalıdır, çünkü tamyetkindir ve bu bakımdan *causa sui* yani kendisinin tek sebebidir.

Bütün dogmatik metafizikler *hiç değilse bir* varolanın mutlak zorunlu olduğu teziyle (gerçek zorunluluk teziyle) karakterize edilirse; metafiziğin, *bütün* varolanların mutlak zorunlu olduğu tezinde (yeter neden ilkesinde) doruğa ulaştığı anlaşılır. Ve bunun tersine, dogmatik metafiziğin reddi de, *her* gerçek zorunluluğun reddi anlamına gelir: Gerçek zorunluluk sisteminin kendi üzerine kapanmasını sağlayan kubbenin anahtarı olan ontolojik ispatın reddi ve yeter neden ilkesinin reddi, bu reddi *a fortiori* takip edecektir. Bu ret, belirlenmiş bir varolanın, koşulsuz olarak varolması gerektiğini ispat etmenin hiçbir meşru yolu olmadığını kabul etmeyi gerektirir. Dogmatizmin bu şekilde reddedilmesinin tüm *ideoloji* eleştirilerinin asgari şartı olduğunu da geçerken

ekleyelim. Nitekim, fiilen olmakta olanın, aslında zorunlu olduğunu ortaya koymayı hedeflemesi bakımından bir ideoloji rastgele aldatıcı bir temsil olamaz, daha ziyade, her türlü sahte-rasyonellik biçimiyle özdeş görülmelidir. İdeolojilerin eleştirisi, kaçınılmazmış gibi gösterilen toplumsal bir durumun esasında olumsal olduğunu teşhir etmeye dayanır daima. Dolayısıyla, yanıltıcı biçimde zorunlu varlıklar üreten metafiziğin eleştirisiyle kol kola gider esasen. Bu bakımdan, metafiziğin çağdaş geçersizleştirilmiş durumunu tekrar tartıştırmak gibi bir arzumuz yok. Çünkü önce bu Tanrı'nın, sonra bu dünyanın, ardından bu Tarih'in ve son olarak bu kurulu güncel politik rejimin varlığının zorunlu olduğunu ve de zorunlulukla olduğu haliyle olduğunu öne süren bu tür bir dogmatizm, dönüşü artık ne mümkün ne de istenir olan bir çağa ait bir *mutlakçılıktır (absolutisme)*.

Böylelikle, evveliyat probleminin çözüm koşulları daralarak belirginlik kazanmış oluyor. Gerçekten de, dogmatizme dönüş yapmadan evveliyatla ilgili beyanların hâlâ bir anlam barındırabilmesini istiyorsak, *öyle bir mutlak zorunluluk bulup çıkarmalıyız ki bu keşfimiz bizi mutlak zorunlu bir varolana tekrar götürmesin.* Başka bir deyişle, öyle bir mutlak zorunluluk düşünmeliyiz ki onunla birlikte mutlak zorunlu *olan* hiçbir şey düşünmek durumunda kalmayalım. Bu beyanımızın bir paradoks izlenimi vermesini şimdilik bir kenara bırakalım. Şu an için bizi ikna etmesi gereken tek şey aslında başka bir seçeneğimizin olmadığını fark etmek olsun: Yeter neden ilkesinin koşulsuz geçerliliğine ve ontolojik ispata inanmadığımıza göre ve de evveliyatla ilgili korelasyoncu yorumlara itibar etmediğimize göre, çözümün ilkesini "mutlak varolansız mutlak" gibi bir beyanın içinde aramaktan başka bir seçeneğimiz kalmaz.

Meseleyi şöyle de formüle edebiliriz: Genel olarak bir mutlaka ulaştığını öne süren her düşünceye *spekülatif* adını verelim; mutlak bir *varolana* ulaştığını öne süren –ya da dahası, yeter neden ilkesi yoluyla mutlaka ulaştığını öne sü-

ren– her düşünceye *metafizik* adını verelim. Eğer her metafizik tanımı gereği spekülatifse, bizim problemimiz, *her spekülasyonun metafizik olmadığını* ortaya koymak halini alır: Her mutlak dogmatik değildir, *mutlakçı* (*absolutiste*) olmayan *mutlaklaştırıcı (absolutoire)* bir düşünce tasavvur etmek mümkündür. Evveliyat probleminin kaderi böylelikle "*mutlaksızlaştırıcı çıkarım*" adını vereceğimiz düşüncenin eleştirilmesine sıkıca bağlanmış olur: "Metafizik zamanaşımına uğradıysa, mutlak da uğramıştır." Ancak böyle bir çıkarımın çürütülmesiyle, yani dogmatik metafiziğin sonundan mutlakların da sona erdiğini çıkaran bu düşüncenin çürütülmesiyle, arkhe-fosil paradoksunun üstesinden gelmek için bir umudumuz olabilir.

***

Ama önce korelasyonculuğun en sağlam ve bize en çağdaş hali gibi gelen biçimini ortaya koyalım. Çünkü gerçekten de mutlaksızlaşmanın tüm felsefenin aşılamaz ufku olup olmadığını öğrenebilmek için korelasyonun en radikal modeliyle yüzleşmemiz şart.

Kantçı transandantalin "gevşek" bir korelasyonculukla özdeşleştirilebileceğini söyledik. Neden mi? Çünkü Kant'ın eleştiri felsefesi, düşüncenin mutlakla tüm ilişkisini yasaklamaz. Eleştiri, kendinde-şey'in her türden bilgisini (kategorilerin duyuüstüne her türden tatbikini) men eder, fakat onun düşünülebilirliğini muhafaza eder. Kant'a göre, kendinde-şey'in çelişki içermediğini ve fiili bir varoluşa sahip olduğunu *a priori* biliriz. Sıkı korelasyoncu model ise, tersine, kendinde-şey'i *bilebileceğimizi* öne sürmenin gayrimeşru olduğunu söylemekle yetinmez; onu hiç değilse *düşünebileceğimizi* öne sürmenin dahi gayrimeşru olduğunu iddia eder. Bu gayrimeşruiyet iddiasının ardındaki argüman son derece basittir ve herkesin pekâlâ malumudur. Her zaman olduğu gibi ve bir kere daha korelasyonel döngü söz konusudur: Kantçı düşünce hangi olağanüstü marifetle kendinden dışarı

çıkmayı başarıyor ve bizim için düşünülemez olanın kendinde de olanaksız olduğundan emin olabiliyor? Çelişkinin düşünülemez olduğunu kabul ettik diyelim, peki ama Kant'ın; örneğin Descartes'ın onaylayabileceği türden bir Tanrı'nın[1], yani bir çelişkiyi doğru kılmaya kâdir bir Tanrı'nın var olamayacağını bilebilmesi nasıl mümkün olabilir? Kant kendinde-şey'i içeriksiz olduğu varsayılan çelişmezlik ilkesine tabi tutarak herhangi bir bilgi iddiasında bulunmadığımıza inanır. Ancak bunun aksine, bir kişinin; Tanrı'nın kadiri mutlaklığının, mantıksal tutarsızlığı olanaklı kılmayacağını *bilecek* kadar kendinde-şey'e nüfuz edebildiğini sanması fazla cüretkâr görünür. Aslına bakılırsa, sıkı korelasyonculuk böyle kadiri mutlak bir Tanrı'nın varoluşunu olumlamaz, sadece bunun olanağının reddedilmesini reddetmekle yetinir.

Kadiri mutlak Tanrı hipotezinin "nihilist muadili" de eş kuvvetle savunulabilir. Bu sefer Kant'ın mutlak önermelerinden *ikincisini* –temsillerimizin dışında bir kendinde-şey *mevcuttur* önermesini– reddeden bir tez söz konusudur: Gerçekten de, fenomenlerin berisinde hiçbir şeyin olmadığı ve dünyamızın bir zaman sonra içine gömüleceği bir hiçlikle sarılı olduğu tezi *a priori* olarak nasıl çürütülebilir? Çünkü fenomenlerin herhangi bir kendinde-şey'le desteklenmedikleri, varolan her şeyin "fenomenal katmanlardan" ibaret olduğu savunulabilir; buna göre, kendi aralarında uyumlu olmakla birlikte, mutlak bir hiçliğin bağrında açılıp "süzülen" transandantal öznelerden ibaret bir dünyayı deneyimliyor olabiliriz. İnsan türünün bir gün ortadan kaybolmasıyla bu dünyaya dair her şey yeniden bu mutlak hiçliğe kayıp dağılabilir. Belki böyle bir hipotezi saçma diyerek önemsemeyebilirsiniz. Hipotezde geçen "hiçlik" teriminin bize aslında hiçbir şey düşündürmediğini, anlamı olmayan boş bir kelimenin telaffuz edildiğini düşünebilirsiniz. Gelgelelim, sıkı korelasyonculuk için bu tam da meşru olan şeydir: Onlara

1 bkz. P. Mesland'a mektup, 2 Mayıs 1644, AT, IV, s. 118.

göre, düşünce, bizim için anlamsız olan bir şeyin, kendinde doğru olma olanağını reddedecek bir araca sahip değildir. Anlamdan yoksun neden olanaksız olacakmış? Bildiğimiz kadarıyla, kendinde-şey'e doğru bir yolculuğa çıkıp anlamın mutlak olduğu garantisiyle dönen kimse olmadı. Ve ayrıca bu beyanlar –"çelişki olanaklıdır", "hiçlik olanaklıdır" beyanları– anlamdan o kadar da yoksun değildirler, çünkü birbirlerinden ayırt edilebilirler: Görünüşte çelişik olan kurtarıcı Üçleme'ye inanmak ile Hiçlik tehdidine inanmak aynı şey değildir. Çünkü bu iki farklı tezin yol açacağı yaşamsal davranışların birbirlerinden ayrı olma şansı çok yüksektir. Düşünülemez olanın (ismin halleri gibi) halleri vardır; inançların ve gizemlerin halleri olması gibi.

Öyleyse, mutlaksızlaştırmanın bu kuvvetli modeliyle yüzleşmemiz gerekiyor; çünkü düşünce yokken neyin olduğunu düşünme imkânını en sağlam şekilde yasaklayan model bu. Bu modelin iki düşünce kararı üzerine dayandığı kanaatindeyiz. Bunlardan ilkini yeterince inceledik, fakat ikincisini daha hiç sınamadık.

İlki zaten tüm korelasyoncuların almış olduğu bir karardır: Düşüncenin içeriği ile düşünme fiilinin özsel ayrılmazlığı. Sadece düşünceye-verilmiş-olanla bir alakamız olabilir, kendinde varlığını sürdürenle değil.

Bu karar, *realist* ya da *materyalist* türde tüm mutlakları devre dışı bırakmaya tek başına yeterli olur. Spekülatif olmak isteyen her materyalizm, yani belli tipte *düşünce-siz bir kendiliği/zatiyeti* mutlak bir gerçeklik haline getirecek olan bir materyalizm *iki şeyi birden* savunmak durumundadır: 1) düşünce zorunlu değildir (bir şey düşünce olmadan var olabilir) ve 2) düşünce, düşünce yokken nelerin olması gerektiğini düşünebilir. Şu halde, spekülatif yolu benimseyen bir materyalizm, verili bir gerçekliğin, bizim onu düşünüyor olmamızdan soyutlanarak düşünülebileceğine inanmak durumundadır. Tüm materyalizmlerin paradigması olan

Epikürcülükteki durum budur. Buna göre, düşünce, tüm şeylerin doğasına atom ve boşluk kavramlarıyla ulaşabilir; ve şeylerin bu doğası, bir düşünce fiili ile zorunlu olarak bağlılaşık değildir. Çünkü Epikürcülüğe göre, düşüncenin, olumsal atom bileşikleri gibi raslantısal bir varoluşu vardır (tanrılar bile unsurlarına ayrılabilir); yani doğal unsurların varoluşu için olmazsa olmaz değildir.[1] Korelasyoncu bakış açısı ise; tersine, gerçekliğin zaten-hep bir varolana *verilmiş* olmasından soyutlanarak düşünülemeyeceği fikrinde diretir: Zaten-hep "...-e verilmiş" olmayan hiçbir gerçeklik düşünülemez; bu verilmişliği alımlamaya elverişli –genel anlamıyla bu dünyayı "düşünmeye", onu görülemeye ve hakkında konuşmaya muktedir– bir varolan olmadan bir dünyayı düşünemeyiz. Sıkı korelasyonculuğun bu ilk kararını bundan böyle "ayrılmazın başatlığı" ya da "bağlılaşığın başatlığı" olarak anacağız.

Sıkı modelin ikinci kararı bizi daha fazla meşgul edecek. Aslına bakılırsa, sıkı modelin ikinci tip bir mutlaka daha başarıyla karşı koyabilmesi gerekir; öncekinden daha tutarlı görünen bu mutlakın verdiği gözdağı daha büyüktür. Kitabın ilk bölümünde kısaca değindiğimiz, metafiziğin bu ikinci stratejisi *bizzat korelasyonu mutlaklaştırmaya* dayanır. Genel argümantasyonu şöyle özetlenebilir: Kantçı kendinde-şey mefhumunun sadece bilinemez değil düşünülemez de olduğu söylendi. Bu durumda en akıllıca karar, böyle bir 'kendinde' fikrini tamamen *ortadan kaldırmak* gibi görünüyor. Bu argümantasyon sonucunda şuna hükmedilir: Düşünülemez olduğuna göre, kendinde'nin hiçbir hakikati yoktur; bu nedenle özne-nesne ilişkisi lehine veya daha özsel olduğu düşünülen bir başka korelasyon lehine

1 Epikür tarafından bozuluşa tabi olmadıkları söylense bile bizzat tanrıların da (yani genel olarak düşünen varlıkların), doğal unsurların tersine, özsel olarak yok olabilen şeyler olarak düşünülmeleri gerektiğiyle ilgili olarak, *bkz.* Marcel Conche, *Epicure, Lettres et maximes*, Giriş, PUF, 1987, s. 44 *vd.*

onu ortadan kaldırmak gerekir. Bu tip bir metafizik, öznelliğin çeşitli veçhelerini seçebilir; ama her defasında, ister zihinsel, ister bilinçsel, ister yaşamsal olsun öznelliğin bir veçhesini hipostaz gibi koyma özelliğine sahiptir: Leibnizci monadın temsil veçhesi; Schelling'in nesnel özne-nesnesi, yani doğası; Hegelci tin; Schopenhauer'in iradesi; Nietzsche'nin güç istenci (ya da güç istençleri); Bergson'un hafıza yüklü algısı; Deleuze'ün 'yaşam'ı, vb. Korelasyonun dirimselci hipostazları (Nietzsche, Deleuze), "özne" eleştirisiyle, hatta "metafizik" eleştirisiyle kolayca özdeşleştirilirler; gelgelelim, naif bir realizmle veya transandantal idealizmin bir koluyla karıştırılmamalarını garanti eden şu iki kararı alırken onlar da spekülatif idealizme katılmıştır:

1. Belli tipte bir dünya-ile-ilişki biçimi olmayan hiçbir şey varolamaz (Sonuç olarak, ne zihni, ne iradesi, ne yaşamı olan Epikürcü atom olanaksızdır).

2. Bir önceki önerme bizim bilgimize göreli değil, mutlak manada anlaşılmalıdır.

Ayrılmazın başatlığı düşüncesi öylesine kuvvetli bir hal aldı ki spekülatif materyalizm bile, modern çağda, yaşama ve iradeye dair antirasyonalist doktrinlerin hâkimiyeti altına girmiş gibi görünüyor; inorganik olanda yaşam veya irade namına hiçbir şeyin olmama olanağını ciddiye alabilecek bir "madde materyalizmi" hilafına hem de. Öyleyse, Yaşam metafizikleri ile Tin metafiziklerinin görünürdeki çekişmesi, transandantalden miras kalan derin bir uzlaşının üzerini örtmektedir: Her bakımdan gayri-öznel olan, var olamaz.

Sıkı modeli analiz etmeye devam edelim. Sıkı korelasyonculuk "dışarıdaki" rakibinden yani realistten yakasını kolayca kurtarabilir, ama "içerideki" rakibi "öznelci" metafizikçiye gelince, ondan kurtulması çok daha zordur. Çünkü sıkı model, düşüncenin dışarıya erişimini köklü biçimde yasakladığına göre, temsillerimiz dışında bir şey(ler)in varlığını sürdürdüğünü hâlâ nasıl savunabilir? Sıkı model, ikinci ka-

rarını işte burada devreye sokar. Bu karar artık korelasyona değil, korelasyonun *olguluğuna*[1] ilişkindir.

Kant'a geri dönelim. Kantçı transandantal idealizm projesi ile Hegelci spekülatif idealizm projesini birbirinden derinlemesine ayıran nedir? En belirleyici fark şuymuş gibi görünüyor: Kant, bilginin *a priori* formlarının (hissetmenin uzamsal-zamansal formunun ve anlama yetisinin on iki kategorisinin) sadece *tarif edilebileceğini* savunurken, Hegel bunları *çıkarsamanın* mümkün olduğunu savunur. Yani Kant, Hegel'in tersine, düşüncenin formlarını, onlara mutlak bir zorunluluk bahşedecek bir ilkeden ya da sistemden *türetmenin* imkânsız olduğu görüşündedir. Kant'a göre bu formlar bir "ilk olgu"dur; (türeyişsel anlamda) bir çıkarıma değil, sadece bir tarife konu olabilirler. Ve 'kendinde' katmanının fenomenlerden ayırt edilebilebilmesinin sebebi tam da bu formların olguluğudur, sadece tarif edilebiliyor olmalarıdır. Çünkü Hegel'de olduğu gibi çıkarsanabilir olsalardı, koşulsuz bir zorunluluğa sahip oldukları ortaya çıkardı. Sonuç olarak, bu formlardan farklılaşabilecek bir kendinde'nin varolma olanağı ortadan kalkardı.

Sıkı korelasyonculuk ve mutlak idealizm özdeş bir tezden, kendinde'nin düşünülemez olduğu tezinden yola çıkıyorlar demek ki. Fakat buradan mutlakın düşünülemezliği (korelasyonculuk) ve mutlakın düşünülebilirliği (mutlak idealizm) gibi iki zıt sonuca varıyorlar. Korelasyonel formların kaçınılmaz olguluğu, bu iki iddia arasındaki dengenin birincisinden yana bozulmasını sağlar. Çünkü bu formların mutlak zo-

1 "Facticité" Sartre'la birlikte Fransızca felsefe yazınında yaygınlaşan, Heidegger'den (*Faktizität)* mülhem bir kavramdır. Türkçede genellikle "olgusallık" olarak karşılandı. Fakat metnin ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi Meillassoux bu kavramı kendi özgün felsefesi bağlamında, aynı kökten türettiği başkalarıyla (*factual*, *factualité*, *factuel*) birlikte kullanır. Meillassoux'nun "facticité"sini Türkçeye olguluk olarak çevirmeyi uygun gördük. Olgu kelimesine eklenmiş '-luk' eki, örneğin "filozof-luk kolay değil" cümlesindeki gibi duyulmalı, 'olgu olmaklık' anlamında alınmalıdır– ç.n.

runluluğunu ispat etmenin her türlü imkânı reddedildiğinde, bize verili olanla esastan farklılaşan bir kendinde'nin olma olanağını lağvetmek imkânsızdır. Sıkı korelasyonculuk, Kantçılık gibi, korelasyonel formların olguluğu üzerinde ısrar eder ama olguluğu, mantıksal formu da (yani çelişmezlik ilkesini de) kapsayacak şekilde genişletmesiyle ondan ayrılır. Nasıl ki hissetmenin ve anlama yetisinin *a priori* formları sadece tarif edilebiliyorsa, benzer şekilde, her düşünülebilir önermede içerilen mantıksal ilkeler de sadece tarif edilebilir, ancak bunların mutlak doğruluğu çıkarsanamaz. Sonuçta, çelişkinin mutlaken olanaksız olduğunu bildiğimizi öne sürmenin hiçbir anlamı yoktur; çünkü bize verilmiş olan tek şey, çelişik hiçbir şeyi düşünemediğimiz olgusudur.

Bu olguluğun doğasını daha iyi kavramayı deneyelim, çünkü mutlaksızlaştırma işlemindeki rolü korelasyon kadar önemli görünüyor. İlk olarak, sıkı modelin bakış açısına göre, bu olguluğu dünyevi şeylerin mahvolabilmesinden ayırt etmek temel öneme sahiptir. Formların olguluğunun, maddi bir nesnenin yok olabilirliğiyle veya yaşamsal bozulmayla bir alakası yoktur. Şu varolanın ya da bu olayın olumsal olduğunu savunurken onlarla ilgili pozitif bir bilgiye sahibimdir: Şu evin yok edilebileceğini bilirim; şu kişinin başka türlü hareket etmesinin fiziksel bakımdan olanaksız olmadığını bilirim, vb. *Olumsallık* fizik yasalarının bir olayın meydana gelmesine de gelmemesine de fark gözetmeksizin müsait olduğunu belirtir, yani bu yasalar bir varolanın ortaya çıkmasına da, varlığını sürdürmesine de, bozulup gitmesine de izin verirler. *Olguluk* ise dünyanın yapısal olduğu varsayılan değişmezlerine ilişkindir. Bu değişmezler, korelasyonculuğun bir türünden diğerine farklılık gösterebilir, ama her birindeki işlevleri temsillerin asgari organizasyonunu sağlamaktır: Sebebiyet ilkesi (*principe de causalité*), algı formları, mantık yasaları, vb. Bu yapılar sabittir: Onların değişimlerini asla deneyimlemem; söz konusu olan mantık yasaları olduğunda

ise bunların değişebilmelerini hayal dahi edemem (Örneğin, çelişik bir varlığı ya da kendine özdeş olmayan bir varlığı temsil edemem.). Bu formlar sabit olsalar da, bir mutlak değil, bir olgu teşkil ederler; çünkü bunların zorunluluğunu temellendiremem: Olgulukları, (temellendirici değil) sadece tarif edici bir söyleme konu olabilmelerinden bellidir. Fakat başka türlü olmalarını deneyimleyebileceğim ampirik olguların tersine burada, bana hiçbir pozitif bilgi sağlamayan bir olgu söz konusudur. Çünkü olumsallık, dünyevi bir şeyin başka türlü de olabileceğinin bilgisiyse eğer; olguluk, korelasyonel yapının neden "böyle" olması gerektiğinin bilinmemesidir sadece. Devamında gelecekler için akılda tutulması gereken bir nokta bu: Korelasyoncu, korelasyonel yapıların olguluğunu savunduğunda bu formların fiilen değişebileceğini savunuyor *değildir*. Fakat sadece bu yapıların değişmelerinin neye dayanarak olanaksız olduğunu ve bize verili olandan hepten başka bir gerçekliğin hangi temelde *a priori* men edilmiş olabileceğini düşünemeyeceğimizi savunur. O halde şunları ayırt etmeliyiz:

1. Dünya-içi olumsallık; dünyada olabilen veya olmayabilen, dünyada meydana gelebilen veya gelmeyebilen her şey hakkında, dünyayı bana veren dilin ve temsilin değişmezlerine aykırı olmaksızın, söylenir.

2. Bizatihi bu değişmezlerin olguluğu ise, bunların zorunluluğunu *veya* olumsallığını ortaya koymak konusunda içinde bulunduğum özsel acziyete dairdir.

Şu halde, olgulukta deneyimlediğim, nesnel bir gerçeklik değil, bir dünyanın *mevcut olması* olgusunda (belirlenmiş değişmezlerle yapılandırılmış, dile getirilebilir ve algılanabilir bir dünyanın mevcut olması olgusunda) karşılaştığım nesnelliğin aşılamaz sınırlarıdır. Mantıksal ve temsile dayalı aklın yapılarından kaçan şey tam da, dünyanın mantıksallığı ve/veya bir temsilde verilmişliği olgusudur. 'Kendinde' öylesine opak bir hal alır ki böyle bir şeyin olduğunu savuna-

mayız bile ve böylece, 'kendinde' terimi, salt olguluk lehine artık gözlerden kaybolmaya başlar.

Olguluk bize böylece dünyanın Hepten-Başka olma "olanağını" kavratır. Hem de bunu bu dünyanın içinde yapar. "Olanak" terimini burada yine de tırnak içine almak iyi olur; çünkü olgulukla vurgulanan, Hepten-Başka'nın fiili olanağının bilgisinden çok bunun olanaksızlığını ortaya koymaktaki acziyetimizdir. Bu olanağın kendisi hipotetiktir; 'kendinde' söz konusu olduğunda vardır, zorunludur, yoktur, olumsaldır, vb. tüm hipotezlerin mübah olduğu anlamına gelir: Bu "olanak", Hepten-Başka hakkında pozitif bir bilgi olmadığı gibi Hepten-Başkanın ileride olacağı ya da olabileceği konusunda pozitif bir bilgi de sunmaz: O yalnızca bizim özsel *sonluluğumuzun* ve (fiziksel olarak sınırsız bile olsa) dünyamızın sonluluğunun işaretidir. Çünkü olguluk, bilginin ve dünyanın kenarlarını temelin yokluğuyla süsler; ve bunun diğer yüzü de, hiçbir şeyin hatta düşünülemezin bile mutlak biçimde olanaksız olduğunun söylenememesidir. Başka bir deyişle, olguluk, yeter neden ilkesinin eleştirilmesini uç noktaya taşır: Ontolojik ispatın gayrimeşru olduğunun altını çizmekle kalmaz, çelişmezlik ilkesinin de nedensiz olduğunu ifşa eder. Bu bakımdan çelişmezlik ilkesi, mutlak anlamda olanaklı şeylerin değil bizim tarafımızdan düşünülebilir olanların kuralı olmaktan ibarettir. Olguluk hem verilmişin hem de onun değişmezlerinin nedensizliğidir (bunların nedeninin bulunmayışıdır).

Öyleyse sıkı model şu tezle özetlenebilir: *Düşünülemezin olanaksız olması düşünülemezdir.* Çelişik bir gerçekliğin veya tüm şeylerin hiçliğinin mutlaken olanaksız olduğunu akılla temellendiremem, (her ne kadar bu terimlerden belirli hiçbir şey anlamıyor olsam da). Şu halde, olguluk kesin ve dikkate şayan bir sonuç doğurur: Mutlakla ilgili *akli olmayan* bir söylemi, akıldışılığını öne sürerek devre dışı bırakmak, akli açıdan gayrimeşru hale gelir. Belli ki sıkı modelin perspek-

tifinden, dini bir inanç, dünyanın bir aşk edimiyle hiçlikten yaratıldığını haklı olarak savunabilir; veya Tanrı'nın, Oğlu ile hem özdeş hem de ondan farklı olmasındaki açık çelişkiyi doğru kılacak mutlak kadre sahip olduğunu öne sürebilir. Bu söylemler, bilimsel ve mantıksal olarak anlamsız olsalar da mitolojik ya da mistik bir düzlemde anlamlı olmayı sürdürürler. Sonuç olarak, sıkı modelin en genel tezi, akli anlamla kıyaslanamaz bir anlam rejiminin varolduğudur; çünkü dünyanın olgularıyla değil, dünyanın mevcut olması olgusuyla ilgilidir. Öte yandan, korelasyonculuğun kendisi, ne gayri-akılsal, ne dinsel ne de şiirsel *hiçbir* konumu sahiplenmez; hiçbir şekilde mutlak hakkında müspet herhangi bir söylemde bulunmaz; daha ziyade, düşüncenin sınırlarını düşünmekle yetinir. Bu sınırlar, dil için, ancak tek bir tarafını kavrayabildiğimiz bir hudut kapısı gibidir. Korelasyonculuk, belirli bir dini pozitif olarak temellendirmez; gelgelelim, aklın, herhangi bir inancı içeriğinin düşünülemezliğini öne sürerek gayri meşru ilan etme çabalarını gayrimeşru ilan eder.

Bu şekilde anladığımız sıkı modeli hem Wittgenstein'ın hem de Heidegger'in temsil ettiğini düşünüyoruz ki bu isimler 20. yüzyıl felsefesinin iki temel akımının, analitik felsefe ve fenomenolojinin seçkin temsilcileridir. *Tractatus* dünyanın mantıksal formunun, dünyadaki olgular tarzında dile getirilemeyeceğini savunur; sadece "gösterilebilir", yani bilimin ve mantığın kategorilerinden kaçan bir söylem rejimine göre işaret edilebilir. Sonuç olarak, dünyanın dile getirilebilirliği olgusunun kendisi (yani bir mantıksal sentaksta formüle edilebilmesi) mantık söyleminin içinde dile getirilemez. 6.522 numaralı önerme bunu ifade eder: "Dile getirilemeyen de vardır elbette. Kendini gösterir, mistik olan budur."[1] Fakat bu mistik olan öte bir dünyanın bilgisi değildir: Bilimin, bir dünyanın *mevcut olmasını* düşünmesinin

1 *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1993, çev. Gilles-Gaston Granger, s. 112,

imkânsızlığına işaret eder. Önerme 6.44: "Dünyanın nasıl olduğu değildir mistik olan, olmasıdır."[1] Benzer şekilde, daha önce bahsettiğimiz gibi, Heidegger varolanın olması ve varolanın verilmişliği olgusuna, temsilin yumuşak karnı olarak işaret eder: "Tüm varolanlar arasında, Varlık'ın sesiyle çağrılan insan sadece, harikaların harikasını: olanın olmasını tecrübe eder."[2] Olanın olması ya da mantıksal bir dünyanın olması, ikisi de mantığın ve metafizik aklın hâkimiyetinden kaçar; bunun sebebi, "mevcut"un olguluğudur. Ve bu olguluk kesinlikle düşünülebilirdir çünkü aşkın bir vahiyle değil, dünyanın "iç sınırları"nın kavranmasıyla ilgilidir; ama sadece, olanın mutlak temeline ulaşmadaki özsel acziyetimizle ilgili bir düşünebilmedir bu. Düşünülemezi düşünemem, ama düşünülemezin varlığının olanaksız olmadığını düşünebilirim.

Özetlersek: Gevşek model tüm koşulsuz zorunluluk ispatlarını yürürlükten kaldırarak yeter neden ilkesinin mutlaksızlaştırılmasını savunur; sıkı model, yeter neden ilkesinin devre dışı bırakılmasını daha da ileri götürür ve tüm temsil imkânını korelasyon döngüsünün sınırlarına tabi kılarak çelişmezlik ilkesini de mutlaksızlaştırır.[3] Mutlakın reddinin çağdaş gerekçelendirmesinin parçası olan iki işlemi ortaya

---

1 *Ibid.*, s. 111. Bu nokta üzerine, ayrıca bakınız: "Conférence sur l'éthique" (1929), *Leçons et Conversations,* Gallimard, 1971, s. 149-155 ve *Carnets, 1914-1916,* Gallimard, 1971, s. 179: "(20.10.16) (...) Mucize, estetik açıdan konuşursak, dünyanın olmasıdır. Olanın olmasıdır." (Çeviri Gilles-Gaton Granger'e ait; Elie During ve David Rabouin düzenledikleri bir konferans için tekrar gözden geçirmişler: "Hiçbir şey yerine neden bir şey var? Sorunun devre dışı bırakılmasının tarzları", Journée du MENS (Métaphysique à l'ENS), Paris, 11 Haziran 2005).

2 "Qu'est-ce que la métaphysique?", *Questions I,* Gallimard, 1968, çev. Roger Munier, s. 78.

3 Yeter neden ilkesinin ve çelişmezlik ilkesinin bu çifte mutlaksızlaştırılmasıyla ilgili, daha fazlası için bakınız: Wittgenstein, *Tractatus, op. cit.*, 3.031; Heidegger, *Le Principe de raison,* Gallimard, 1962, ve "Principes de la pensée": *Martin Heidegger,* Cahiers de L'Herne, Livre de poche, 1983, s. 97-112.

çıkardık böylece: Her türlü "naif realizme" karşı korelasyonun başatlığı ve ayrıca her türlü "spekülatif idealizme" karşı korelasyonun olguluğu.[1]

Şu halde, sıkı korelasyonculuğun iki temel tipi artık tasavvur edilebilir. Her biri şu soru etrafında diğerini billurlaştırır ve ona muhalefet eder: Düşüncenin mutlaksızlaştırılması, düşüncenin *evrenselsizleştirilmesi* anlamına da gelir mi? Bu soruya hayır cevabını veren filozoflar, Kant'ın önderliğini yaptığı eleştirel mirasa sadıktırlar; ve onun gibi, dünya ile ilişkimizin evrensel koşullarını ortaya koymaya çabalarlar. Bu evrensel koşullar, bilimsel bir deneyin koşulları olarak veyahut bireyler arasındaki dilsel iletişimin koşulları olarak ya da varolanın algılanabilme koşulları olarak konabilir. Fakat "sıkı" bir korelasyoncu, eleştirel ruha sadık kalmak istese bile çelişmezlik ilkesinin evrenselliğini, onun sözde mutlaklığıyla gerekçelendirmeyi mazur göremez: Çelişmezliği kendinde-şey'in bir özelliği yapmaktansa, onu, örneğin, verilmişin dile getirilebilirliğinin evrensel koşulu ya da öznelerarası iletişimin evrensel koşulu yapar; yani olanaklı olanın değil düşünülebilir olanın kuralı haline getirir onu.[2] Bunun tersine, her türlü evrenselin eski metafiziklerden kalma mistikleştirici bir tortu olduğunu savunan –"radikal sonluluk" ya da "postmodernite" taraftarları gibi– filozoflarsa dünya ile ilişkimizin olguluğunu, *bizzat kendisi sonlu bir durummuş* gibi düşünmek gerektiğini; bu durumun da değişebileceğini ve tüm insanlar, tüm çağlar ve tüm yerler için geçerliliği aynı olacak beyanlara ulaşacak kadar kendimizden çıkabileceği-

1 "Naif" realizmden ve "spekülatif" idealizmden bahsediyorum, böylece korelasyonculuk açısından mutlaka dair realist tarzın, itibar bakımından, idealist tarzdan umarsızca daha aşağı olduğunun altını çizmek istiyorum; çünkü ilki tüm korelasyonculuklarla bağlarını kopartırken ikincisi korelasyonculuğa hakkını korelasyonu mutlaklaştıracak kadar teslim eder.

2 Çelişmezlik ilkesinin statüsünün böyle bir yer değiştirmesine, eleştirel perspektifin içinden bir örnek için, Francis Wolff'un *Dire le monde*'daki ayrıntılı analizine bakılabilir, 1. Bölüm, De la contradiction. Les trois langage-monde, *op. cit.*, s. 21-69.

mize inanmanın yanılsamadan başka bir şey olmadığını öne sürerler. Bunlara göre, "dünya"mızı belirleyen korelasyonlar, tarihin belli bir çağına, kendine has dil oyunlarıyla donanmış bir yaşam formuna, belirli bir kültürel ve yorumsal topluluğa, vb. bağlı durumlarla özdeş olacaktır.

Öyleyse iki grup için geriye kalan tek meşru soru şudur: Bilgimizin sınırlarının dünyayla içine girdiğimiz ilişki üzerinden bu şekilde çizilmesi, bu ilişkinin doğasına dair evrensel bir söylemi devre dışı bırakmaya dek götürülmeli mi götürülmemeli mi? İki grup da koşulsuz zorunluluğun zamanaşımına uğradığında anlaşacaktır; geçerli tek soru, bundan böyle, korelasyonun *koşullu* zorunluluğunun statüsüdür; yani verilmişe ve dile imkân veren koşulların statüsüdür. Metafiziğin "bir varolan eğer şöyle ise, mutlaka olmalıdır" beyanı yerini şu metafizik sonrası beyana bırakır: Bir varolan eğer *dolaysız olarak* kendini bu şekilde (algılanabilir, dile getirilebilir vs. olarak) veriyorsa o halde, öyle olmasının daha genel –daha derin, daha kökensel– bir koşuluna sahiptir (taslakla verilmiş olmak, çelişmez olmak vb.). "X böyledir, o halde, olmalıdır" değil "X olguda böyle verildiğine göre, böyle olmasının koşuluna sahiptir". Tartışma, bu koşulların belirlenmesine, hatta verilmişin ve dilin evrensel koşullarının var olup olmadığına ilişkin olacaktır.

Sıkı korelasyonculuk, savunucuları tarafından her zaman böyle tematize edilmez. Fakat günümüzdeki yaygınlığı, dinsel inançların da keyfini sürdüğünü düşündüğümüz, aklın kısıtlamalarından bağışık olma lüksüyle yakından ilişkili gibi görünüyor. Bugünlerde hangi filozof, Hristiyan Üçlemesi'nde bir çelişki tespit ettiğini öne sürererek onun olanağını çürüttüğü iddiasında bulunur? Levinas'ın Hepten-Başka düşüncesini mantığa sığmadığı için saçma diye niteleyen biri, Levinas'ın düşüncesinin yüksekliklerine çıkmaktan aciz, üstü başı küf tutmuş bir özgür düşünür gibi görünmez mi bize? Bu tür bir tavrın ne ifade ettiğini iyi anlayalım: Sayısız

çağdaş filozof, dinsel inancın çürütülemeyeceğini düşünür; sadece dinsel inanç tanımı gereği bu tür bir eleştiriye kulak asmayacağı için değil, böyle bir çürütme girişimi onlara *kavramsal olarak* gayrimeşru geldiği için. Üçlemeye inanan bir Kantçı, bu inancının çelişmezlik ilkesine aykırı olmadığını ispat etmek durumunda kalırdı; sıkı korelasyoncunun tek ispat etmesi gereken ise aklın kendi araçlarını kullanarak bu dogmanın doğruluk ya da yanlışlığını tartışmaya hakkı olmadığıdır. Çağdaşların Kantçı konumla bu "mesafesi" –eleştiri mirasına sadık kaldığını düşünenler bile bu mesafeyi onaylayabilir– hafifsenecek türden değildir. Kant'ın zamanından bu yana, düşünceye dair sahip olduğumuz kavramsallaştırmada devasa bir kayma gerçekleştiğini gösterir. Kendinde-şey'in bilinemezliğinden onun düşünülemezliğine doğru gerçekleşen bu kayma, esasen şunu varsayar: Varlığın düşünce için, *logosun* en temel ilkelerini dahi ihlal edebilecek kadar opak hale gelmesini, düşünce *bizzat kendi devinimiyle* meşrulaştırabilecek durumdadır. Parmenides'in "Varlık ve düşünce aynıdır" koyutu (Kant dahil) Kant'a kadar tüm felsefenin temel reçetesiyken, korelasyonculuğun esas koyutu, tersine şöyle gibidir: "*Varlık ve düşünceyi, bunlar hepten farklı olabilirlermiş gibi düşünmek gerekir.*" Fakat bir kere daha söylemek gerekirse, korelasyoncu, varlık ile düşünce arasındaki kıyaslanamazlığın fiili olarak varolduğunu –örneğin, hiçbir kavramsallaştırma ile kıyaslanamayacak bir Tanrı'nın fiilen varolduğunu– bildirmeye yetkili görmez kendini, çünkü bunun için, tam da kendisine yasak ettiği kendinde'nin bilgisi gerekirdi. Fakat korelasyoncu hiç değilse, varlık-düşünce korelasyonunda yeterince radikal bir olguluğu ortaya koyabilecek durumda bulunmak ister; üstelik olguluktaki bu radikallik, düşüncenin tek başına kavrayabilecekleri ile ortak bir ölçüte sahip olma ihtimalini 'kendinde'ye yasak etme hakkından tümüyle yoksun bulunduğunu ona düşündürtecek düzeyde bir radikallik olmalıdır.

Böylece, korelasyonun radikalleştirilmesi sonuç olarak, düşünce ile varlığın *mümkün toptan-başkalığı* adını verebileceğimiz şeyi doğurur. Düşünülemez olan, bizi başka türlü düşünmekteki acziyetimize götürebilir ancak, hepten başka olmasının mutlak olanaksızlığına değil.

Şu halde, *mutlakların kaybolmasının değil* mutlakları *düşünme* iddiasının kaybolmasının bu hareketin sonucu olduğunu anlıyoruz. Çünkü korelasyonel akıl, etrafının umarsız bir sınırla çizili olduğunu keşfederek, bir mutlak'a erişimi olduğunu öne süren *tüm* söylemleri meşru kıldı. *Tek bir şartla: Bu söylemlerde hiçbir şey kendi geçerliğini akli bir gerekçelendirmeye dayandırmaya yeltenmemeliydi.* Bugün kolayca "mutlakların sonu" diye adlandırılan şey, mutlakın değerini lağvetmek şöyle dursun, bu mutlaklara tanınmış şaşırtıcı bir yetkidir. Görünen o ki filozoflar mutlaklardan tek bir şarta uymalarını talep ediyor artık: Rasyonellikle ilgili herhangi bir iddia barındırmamaları. "Düşüncenin mutlaktan arındırılması" olarak anlaşılan metafiziğin sonu, mutlaka inanışın, hiç ayırım gözetmeden, herhangi bir dini (veya "şiirsel-dinsel") şeklinin akıl yoluyla meşrulaştırılmasına varmıştır; yeter ki bu inanışlar kendileri dışında bir şeye dayanmıyor olsunlar. Başka bir deyişle: *Metafiziğin sonu, tüm mutlak iddialarını akıldan kovacağım derken, dinsel olanın coşkulu bir geri dönüşü halini aldı.* Veya şöyle denebilir: İdeolojilerin sonu, dinselin hudutsuz bir zaferi halini aldı. Dinselliğin günümüzde yeniden dirilişinin kuşkusuz tarihsel nedenleri vardır, bunu sadece felsefenin serencamıyla açıklamak elbette naiflik olurdu. Fakat korelasyonculuğun baskısı altında, düşüncenin, mutlakı konu olan akıldışını eleştirme hakkından feragat etmesinin bu fenomenin gelişimi üzerindeki etkisi azımsanamaz.

Öte yandan "dinselin dönüşü", kuvvetli bir tarihsel yönelim nedeniyle, bugün bile çoğunlukla anlaşılmadan kalıyor ve bundan temelli kurtulmamız gerekiyor. Bu yönelim, bu kavramsal körleşme, şudur: Çoğunluk, tüm metafizik

eleştirilerinin "doğal olarak" bir din eleştirisiyle kol kola gittiğine inanıyor gibi görünüyor. Fakat bahsedilen "eleştirilerin kol kola gitmesi", esasında, metafizik ve din arasındaki bağın oldukça özgül bir biçimiyle ilgilidir. "Metafiziksel-dinsel" mutlakların bir eleştirisi yapıldığında, aslına bakılırsa akıllardan geçen bir onto-teoloji eleştirisidir. Çünkü onto-teoloji eleştirisi, Yahudi-Hıristiyan teolojisinin tek Tanrı'ya inancını, rasyonel olduğu varsayılan ve hepsi de, her şeyin ilk başlatıcısı üstün bir varlık fikrinde temellenen hakkikatlerle destekleme iddiasını da hedef alır. Fakat, burada artık oldukça tuhaf olduğunu düşündüğümüz ve aşikârlığı görülmeyen veya artık görülmeyen bir noktaya dikkat çekmemiz gerekiyor: Metafiziğin mutlakı düşünme iddiasını eleştirdiğimizde, "doğal akla" dayanıp kendi inanç içeriğinin öteki dinlerden üstün olduğunu iddia eden belirli *bir* dini zayıflatmamız mümkündür ve fiili durum da bu olmuştur. Üstün bir Varolan'ın varlığına dair tüm ispat biçimlerini yok ederek, tek tanrılı bir dinin, örneğin çok tanrılı dinlere karşı yaslanabileceği rasyonel dayanağı ortadan kaldırabilirsiniz. Şu halde, metafiziği yok ederek de, belirli bir dinin diğer dinlere karşı sahte-rasyonel argümanlar kullanma olanağını elinden almış olursunuz. Ama işte aynı hamleyle, ve işin can alıcı kısmı da burası, genel olarak inançların, mutlaka erişimin mümkün tek yolu olma iddiasını da gerekçelendirmiş olursunuz. Mutlak düşünülemez hale geldiğinde, ateizm bile –ki o da Tanrı'nın yokluğunu bir mutlak tarzında hedefler– basit bir inanç biçimine, yani nihilist de olsa bir dine indirgenecektir. Herkesin kendi imanını ötekinin önüne sürdüğü bir curcuna, fakat iş en temel seçimlerimizi belirlemeye gelince, hiçbir şeyin artık kanıtlanabilir olmadığı bir durum. Başka bir deyişle, düşünceyi mutlaksızlaştırmak *fideist* bir argüman üretmek anlamına gelir; fakat bu basitçe "tarihsel" değil, "özsel" bir fideizmdir: Yani düşünce yoluyla belli bir dinin değil (16. yüzyıldaki Katolik fideizm böyleydi, ya

da en azından böyle olmak istiyordu) genel olarak dinselin desteği haline gelen bir fideizm söz konusudur.

Fideizm, metafiziğin ve genel olarak aklın inancın değerine payanda olmaya (veya *a fortiori* bu değeri yermeye) muktedir mutlak bir hakikate ulaşma iddialarına karşı her zaman *skeptik bir argüman* olmuştur. Ancak biz, metafiziğin çağdaş sonunun, aslında eskiye dayanan bu tür bir fideizmin (ki Karşı Reform ile başlamıştır ve "kurucu ismi" Montaigne'dir) metafizik karşısında kazandığı zaferden ibaret olduğunda ısrar ediyoruz. Sıklıkla ve hatalı biçimde yapıldığı gibi, fideizmi; anti-metafizik skeptisizmin, esasında dinsiz olan özünü göstermeden önce, başlangıcında, görünüşü kurtarmak için kullandığı basit bir maske gibi görmekten uzağız. Biz daha ziyade skeptisizmde, bugüne de egemen olan, otantik bir fideizm görüyoruz. Fakat "özsel" bir biçim altındadır artık; *yani belirli bir dine hususi itaattten tamamen bağımsızlaşmıştır*. Tarihsel fideizm, dinsizliğin başlangıç aşamasında taktığı "maske" değildir; daha ziyade, dindarlığın düşünceye üstünlüğünü ispat edecek genel argüman olarak kendisini ifşa etmeden önce, (şu değil de bu din veya inanç lehine) özgül bir müdafaa "maskesi" takınmış dinselliğin ta kendisidir.[1] *Metafiziğin çağdaş sonu, skeptik olması bakımından, metafiziğin ancak dinsel sonu olabilirdi.*

Metafizik mutlak karşısında skeptisizm, böylece, mutlaka inanmanın herhangi bir biçimini, iyi kötü ayırt etmeden, *de jure* meşru kılar. Hristiyan teolojisinin metafizikle akılcılaştırılmasının tahribi, düşüncenin genel bir dinselleşme sürecini, yani *herhangi bir inanç fideizmini* ortaya çıkardı. Desteğini, paradoksal olarak, radikal bir skeptisizmden alan düşüncenin dinselleşmesine bundan böyle aklın *dincileşmesi* (*enreligement*) diyeceğiz: Akılcılaşma ile simetrik duyulma-

1 Modern skeptisizm ve fideizmin kökensel, ve bize göre süreklilik arz eden bağlantıları üzerine, bakınız; Richard H. Popkin'in *Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*, PUF, ve bakınız Frédéric Brahami'nin değerli eseri *Le Travail du scepticisme, Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, 2001.

sını istediğimiz bu terim, Grek felsefesinin etkisi altında Yahudi-Hristiyan inancının gittikçe akılcılaşmasının tam zıttı bir harekete işaret eder. Bugün olaylar öyle gelişiyor ki sanki felsefe –inançların ona dışarıdan baskı uygulamasıyla değil– kendi rızasıyla teolojinin hizmetçisi olmaya soyunuyor; tek farkla ki, bu sefer kendini tek bir inancın değil, ateoloji dahil her türden teolojinin özgür hizmetçisi olarak görüyor. Metafizik diyarını terk eden mutlak, ayırt edici özellikleri kalmamış bir inançlar çokluğu halinde parçalara ayrılmış görünüyor. Bu inançların her biri, bilginin görüş açısından artık eşit derecede meşrudurlar; bu meşruluğu sağlayan ise kendilerini *sadece* inanç olarak görmeleridir. Böylece, inançsızlıkta yani inançsızlığın savlanışının doğasında derin bir dönüşüm gerçekleşti. Metafizik iddiaları eleştirmek ve skeptisizm o kadar rağbet görmeye başladı ki içeriklerindeki abartı aşikâr olsa da, inanç beyanlarının ihtiyaç duyabileceği tüm doğrulayıcı meşruiyet kolayca sağlanmakta. Aydınlanmanın fanatizm adını verdiği şeye karşı savaşı, tamamen bir *ahlakileştirme* girişimi haline geldi: Fanatizm, asla içeriğindeki muhtemel yanlışlıklarla değil, sadece pratik (etik-politik) etkileri gerekçe gösterilerek mahkûm edilebilirdi artık. Çağdaşlar bu noktada tümüyle din adamlarına teslim oldular. Çünkü düşünce, burada yardıma koşarak, din adamının ilk kararını destekler: Nihai bir hakikat varsa, bunu düşünce değil ancak dindarlık umabilir. Çağdaş gericiliği sadece ahlaki bakımdan eleştirmenin verimsizliği buradan gelir; çünkü herhangi bir mutlak düşünülebilir değilse, sadece birkaç seçilmişin erişimindeki aşkınlık adına şiddetin en vahşi biçimlerinin gerçekleştirilemesi önünde bir engel kalmayacaktır.

Şunu iyi anlayalım: Dincileşme, inanç eylemini tarif etmiyor burada; bu eylemin kendi başına yüksek bir değeri olabileceğini tartışmıyoruz. Dincileşme, çağımızda düşüncenin dindarlığa *eklemlenmesini*, yani dindarlık karşısında bizzat *düşüncenin* bir hareketini tarif ediyor: *Düşüncenin dinsele metafizik olmayan tabiyeti*. Daha da iyisi, metafiziğin belirli

bir tarzdaki tahribatı dolayımıyla düşüncenin dindarlığa tabi olması diyebiliriz buna. Mutlaksızlaşmanın anlamı budur: Artık düşünce, belirli bir dindarlığın içeriğinin hakikatini *a priori* ispat etme işine girişmez; gelgelelim, herhangi bir dindarlığın, nihai hakikati hedeflemek konusunda sahip olduğu muadiline denk ve kendine mahsus hakkı ortaya koyar. Düşüncenin Batı modernitesinde yaygın bir sekülerleşmeden geçtiğine inanan genel kanaatin aksine, biz, modernitenin öne çıkan karakterinin şu olduğunu düşünüyoruz: *Modern, kendini Hristiyanlıktan koparttığı ölçüde dincileşmiş biridir.* Modern kişi, kendi kültünün ötekilerden üstün olduğuyla ilgili ideolojik (metafizik) iddiayı Hıristiyanlığın elinden aldığı ölçüde, tüm kültlerin doğruluk bakımından eşit ölçüde meşru olduğu fikrine bedeni ve ruhuyla kendini teslim etmiştir.

Sonuç olarak, metafiziğin çağdaş kapanışının skeptik-fideist bir tarzda gerçekleştiğini ve "Hepten-Başka" adını verebileceğimiz düşüncelerin bu sürece hâkim olduğunu düşünüyoruz. Bu Hepten-Başka düşüncelerinin iki üstat ismi Wittgenstein ve Heidegger, geçmişten radikal bir kopuşu başlatmak şöyle dursun; bu konuda fideizmin kadim ve iyi belgelenmiş geleneğinin (Montaigne'in açılışını yaptığı bu geleneği özellikle Gassendi ve Bayle geliştirmiştir) yasal mirasçıları olmaktan öteye gitmezler. Fideist geleneğin anti-metafizik karakterinin niyeti ise her zaman, dindarlığı rasyonelin tacizlerinden korumak olmuştur. *Tractatus logico philosophicus*'ta adı geçirilen "Mistik" veya Heidegger'in uzun zaman –"olmak/varlık" kelimesi dahil içine hiç felsefe katmamak şartıyla– yazmayı hayal ettiğini söylediği teoloji,[1] metafizik namına hiçbir şey barındırmayacak, dolayısıyla

1 Séminaire de Zurich, *in Poésie 13,* Paris, 1980, çev. F. Fédier ve D. Saatdjian, s. 60-61. Tanrı meselesi karşısında çağdaş düşünceye dayatılan sessizlik konusunda Wittgenstein ve Heidegger arasındaki paralellik için bakınız, Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être,* PUF, 1991, La croisée de l'Etre, s.80-81. Burada Zürih Semineri'nin orjinal Almanca metni verili ve tartışılır, n. 15, s.93.

başka bir terimle adlandırmaya özen gösterecekleri bir mutlaklığa duyulan özlemin ifadeleridir. İçeriksiz hale gelen dindarlık, onu doldurma işine hiç heves etmeyen bir düşünce tarafından sırf kendi yüzü suyu hürmetine kutlanır. Fideizm, dindarlığın düşünmeye üstün olduğunun düşüncesi haline geldiği noktada zirvesine ulaşır. Üstelik bu zirvede dindarlıkla ilgili herhangi bir içerik ayrıcalıklı kılınmış da değilidir, nitekim düşüncenin ortaya koyması gereken şey tam da dindarlığın (ve sadece onun) kendi içeriğini vazetme hakkına sahip olduğudur. Dolayısıyla (inanç beyanının esasen içi boş nesnesi) Hepten-Başkaya doğru gerçekleşen bu çağdaş yozlaşma, yeter neden ilkesinin miadını dolduruşunu, aklın bir mutlak bulup çıkarmadaki özsel acziyetini keşfetmesi olarak yorumlamanın kati ve kaçınılmaz diğer yüzüdür; şu halde, fideizm, sıkı korelasyonculuğun *öteki adı*'dır.[1]

***

Şu paradoksun anlamını belirlemeye çalışıyoruz: Düşünce dogmatizme karşı ne kadar iyi silahlanırsa, fanatizmin karşısında o kadar cephanesiz kalıyor gibi görünüyor. Skeptik-fideizm, metafizik dogmatizmi geriletse de dinci gericiliği kuvvetlendirmekten kendini alamıyor. Tüm korelasyoncuları dinci fanatizmle itham etmek veya tüm metafizikçileri ideolojik dogmatizmle suçlamak saçma olurdu. Gelgelelim, metafiziğin temel kararlarının, karikatür formunda da olsa, bir ideolojiyle (olması *gereken* ile) yolunun neden hep kesiştiğini ve gerici bir inanışın temel kararlarının neden sıkı korelasyonculuğun kararlarından (Hepten-Başka'nın olması mümkündür) destek bulabildiğini açıkça görebiliyoruz. Şu halde, çağdaş fanatizm, Batı eleştirel aklının kazanımlarına

1 Modern düşüncenin teşekkülünde fideizmin baskın rolü üzerine burada ancak kısa değinilerde bulunabiliyoruz. Yayımlayacağımız bir eserimizde bunları daha derinlemesine değerlendireceğiz, ayrıca eldeki kitapta taslak halinde sunduğumuz teorik konumlar ve bunların etik sonuçları bu eserde sunulacak: *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel.*

şiddetle muhalefet eden bir arkaizmin tekrar önümüze dikilmesi değildir basitçe; tam tersine, eleştirel rasyonalitenin *sonucudur* ve altını çizelim: Söz konusu akılsallık, *gerçekten de özgürleştirici* olmuştur; etkin olarak ve iyi ki dogmatizmi tahrip etmiştir. Korelasyonculuğun eleştirel gücü sayesinde felsefede dogmatizmle etkin bir şekilde savaşıldı; ama felsefe yine onun yüzünden kendisini fanatizmden özsel biçimde ayırmaktan aciz kalıyor. İdeolojileri yerle bir eden eleştiri kör inanç lehine yenilenmiş bir argümana dönüştü.

Demek oluyor ki, mutlaksızlaştırıcı düşünceyi (yani, metafiziğin miadı dolduysa tüm mutlak biçimlerinin de miadı dolmuştur, düşüncesini) eleştirmenin önümüze getirdikleri, evveliyatla ilgili beyanların meşruiyeti sorununu aşıyor. "Eleştiri duyusunun önkabulleri" diyebileceğimiz şeyi yeniden düşünmek acil görünüyor: Eleştirinin gücü, mutlak hakikatlerin geçerliliğini tuzla buz etmek isteyenlerin tarafında olmak zorunda değildir her zaman; hatta esasında *hem* ideolojik dogmatizmi *hem de* skeptik fanatizmi eleştirmeyi başaracakların tarafındadır. Dogmatizme karşı, her türlü mutlak metafiziğini reddetmekte ayak diremek önemlidir; bununla birlikte, türlü fanatizmlerin argümanlı şiddetine karşı, düşüncede *mutlağın bir nebzesini* keşfetmek (hiç değilse, şu veya bu vahiy marifetiyle mutlakın tek bekçisi olmayı arzu edenlerin iddialarına muhalefet etmeye yetecek kadarını keşfetmek) elzemdir.

3

Olgulu Olma İlkesi

Usulümüz ilkece Kartezyen olmasa da, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ın ikincisinde *cogito*'nun doğruluğunu ortaya koyduktan sonra izlediği usulle türdeştir. Onun örneğindeki gibi, bilimin (evveliyatla ilgili) söylemini temellendirmeye elverişli bir mutlaka erişerek kendimizi bir "*cogito*"nun dışına çıkarmaya çalışıyoruz. Fakat bu *cogito* artık Kartezyen *cogito* değil, "korelasyonel *cogito*"dur: Düşünceyi varlıkla karşılıklı bir ilişki içine kapatır ve bu varlık, düşüncenin aslında kendi kendisiyle karşılıklı olduğunun maskesidir sadece. Korelasyonel *cogito*, Kartezyen *cogito*'dan en az iki bakımdan farklıdır:

1. Korelasyonel *cogito*, bir temsil metafiziğiyle aynı şey olmak zorunda değildir, çünkü özne ve nesne korelasyonundan ayrı bir düşünce-varlık korelasyonuna gönderebilir (Heidegger için, varlık ve düşünce arasındaki karşılıklı-aidiyette olduğu gibi);

2. Korelasyonel *cogito* kelimenin tam anlamıyla solipsist bir *cogito* değil, daha ziyade bir "*cogitamus*"tur[1], çünkü bilimin nesnel doğruluğunu, bilinçlerin öznelerarası muta-

1 Latince'de *cogito*, 'düşünüyorum' anlamına gelirken, *cogitamus*, 'düşünüyoruz' anlamına gelir –ç.n.

bakatı üzerinde temellendirir. Bununla birlikte, korelasyonel *cogito* da belli bir solipsizmi, fakat bu sefer "türe dayalı" ya da "topluluğa dayalı" bir solipsizm tipini tesis eder; zira düşünen varlıklar topluluğundan önce gelmiş ya da ondan sonra gelecek bir gerçekliği düşünmenin imkânsızlığını tasdik eder. Bu topluluğun artık sadece kendisiyle ve çağdaşı olan dünyayla bir meselesi vardır.

Bu "topluluk solipsizminden" veya "öznelerarasılık solipsizminden" sıyrılmak, Tanrı'nın yayılan töz karşısında doğruluğu garanti etme rolünü, evveliyat beyanlarında içerilmiş matematik karşısında oynamaya muktedir bir Büyük Dışarı'ya erişmeyi gerektirir.

Problemin verileri, önceki tartışmaların sonuçları şunlardır:

1. Evveliyatın düşünülebilir olması için bir mutlakın düşünülebilir olması gerekir.

2. Bir varolanın mutlak zorunluluğunu ortaya koymayı hedefleyen ispat çabalarının tümünün gayri meşru olduğunu kabul ediyoruz: Aradığımız mutlak, dogmatik olmamalıdır.

3. Korelasyonel döngü engelinden kurtulmamız gerekli; çünkü söz konusu döngü, ona tüm etki gücünü bahşeden sıkı modelin bağrında, sadece dogmatik mutlakı yürürlükten kaldırmakla kalmaz (nitekim ontolojik kanıtın çürütülüşü de bunu sağlar), genel olarak tüm mutlak biçimlerini de devre dışı bırakır. Korelasyonun kısırdöngü engeline çarpıp parçalanırmış gibi görünen, sadece (yeter neden ilkesine dayanan) mutlakçı yaklaşım değildir; mutlaklaştırıcı yaklaşımların bütünüdür. Nitekim mutlak bir şeyler düşünmek, *bizim-için* bir mutlakı düşünmektir, yani mutlak hiçbir şey düşünmemektir.

Kısacası, sıkı modelin dokuduğu ağ zincirlerinin arasından geçebilecek metafizik olmayan bir mutlak gerekli bize, onu ararken şu iki şey aklımızda olmalı:

- Realist/gerçekçi (örneğin Epikürcü) bir mutlak, bağlılaşığın (*corrélat*) başatlığının (sıkı modelin birinci ilkesinin) ördüğü ağdan geçemez:

- Korelasyonel (öznelci: idealist veya dirimselci) bir mutlak, olguluğun (sıkı modelin ikinci ilkesinin) ördüğü ağdan geçemez.

Öyleyse düşünce nereden geçerek Dışarı'ya doğru bir yol döşeyebilir?

***

Aslına bakılırsa tek başına, problemin konuluşu ve çözümünün zorlayıcı koşulları bile, hâlâ uygulanabilir tek bir yol olduğuna işaret eder. Sıkı modele karşı durabilmemiz için, Kantçı transandantal ile karşılaşmasında metafiziğin ilk karşı saldırısını örnek almamız gerekiyor. Bizim de yapmamız gereken, *korelasyonculuğun, mutlaklaştırıcı düşünceleri devre dışı bırakmakta başvurduğu ilkenin kendisini mutlaklaştırmaktır*. Öznelci metafizikçilerin yapmaya çalıştığı tam da buydu: Korelasyonun kendisinden, yani ampirik-eleştirel mutlaksızlaştırmanın kullandığı enstrümandan, yeni tip bir mutlak modeli yaptılar. Böylece söz konusu metafizikçiler, düpedüz korelasyonculuğun "etrafından dolanabilecek bir hile" bulmuş olmuyorlardı: Onlar için mesele, eleştirelci-skeptisizmi kendi argümanıyla vurmaya elverişli bir mutlakı "araya araya bulmak" değildi. Daha ziyade, böyle bir argümana kuvvetini bahşeden doğrulayıcı kaynağı derinlemesine düşünmek istiyorlardı. Korelasyonculuğun özsel bir zorunluluk keşfettiğini teslim ediyorlardı (Sadece bizim-için olana erişimimiz vardır, kendinde olana değil); fakat buradan kendinde'nin bilinemez olduğu sonucunu çıkarmaktansa korelasyonun tek hakiki 'kendinde' olduğu sonucuna varıyorlardı. Yani skeptik argümanın altına saklanmış *ontolojik* hakikati ortaya koyuyorlardı: Radikal bir cehaleti, hakiki mutlaklığı nihayet açığa çıkan bir varlığın bilgisine dönüştürüyorlardı.

Ne var ki, karşı saldırının bu ilk dalgası korelasyonculuğun *ikinci* ilkesi, korelasyonculuğun en derin kararı, yani korelasyonun özsel olguluğu ilkesi söz konusu olduğunda

karaya oturdu. Bu ilke hem idealist dogmatizmi hem de realist dogmatizmi devre dışı bırakır. Takip etmemiz gereken güzergâh böylece çizilmiş oluyor: Korelasyonel döngünün tahribatından kurtulabilecek bir mutlak hâlâ düşünülebilir olacaksa, bu ancak sıkı modelin ikinci kararının, *yani olguluğun* mutlaklaştırılmasıyla mümkün olabilir. Başka bir deyişle, olguluğun altında saklı ontolojik bir hakikat keşfedersek –mutlaksızlaşmaya gerçekte kuvvetini veren kaynağın aslında bir mutlak varlığa erişim olduğunu kavramayı başarırsak– herhangi bir korelasyonel skeptisizmin artık dokunamayacağı bir hakikate erişmiş olacağız. Çünkü bu sefer böyle bir mutlaklaştırmaya muhalefete uygun üçüncü bir ilke olmayacaktır. Öyleyse, *neden korelasyonun değil de korelasyonun olguluğunun mutlak olduğunu* anlamamız gerekiyor. Düşüncenin, olgulukta deneyimlediğinin, içsel *sınırları* olmak bir yana, neden mutlakın *bilgisi* olduğunu göstermeliyiz. Yani olgulukta mutlakın erişilmezliğini değil, kendinde'nin örtüsünün kaldırılmasını kavramalıyız. Olguluk, olanın düşüncesinin daimi kusurluluğunun işareti değildir; olanın ebedi özelliğidir.

Bu tür önermelerin anlamı ne olabilir?

Olguluğu bir mutlak gibi düşünmek ilk bakışta saçma görünür; çünkü bu terim, olanın varlık nedenini ortaya çıkarma konusunda düşüncenin acziyetini ifade eder. Bir acziyetten bir mutlak yapmak nihayetinde bir mutlak acziyete varmak değil midir? Doğrusu hayır; hiç değilse, öznelci metafiziğin korelasyon karşısındaki yaklaşımını takip edersek vereceğimiz cevap hayır olacaktır. Bu yaklaşımda, hatırlayalım, mutlaklaştırmanın karşısına konulan engelin içinde hakiki mutlakın örtüsü açılıyordu. Şimdi biz de, benzer bir yaklaşımı olguluk için denemeliyiz. Kuşkusuz bu "bakışta bir dönüşümü" gerektirir; ancak bu bir kere gerçekleştirildikten sonra, korelasyonel döngünün rakip kabul etmez zorunluluğu, göründüğünün tersi olarak belirecek: Olguluk,

mutlakın bir bilgisi olarak kendini ifşa edecek; çünkü *hatalı bir şekilde düşüncenin acziyeti olarak kabul ettiğimizi, nihayet şeyin kendisine geri koyacağız.* Başka bir deyişle, her şeye içkin olan neden yokluğunu, düşüncenin nihai neden arayışında karşılaştığı bir sınır gibi görmektense; bizim yapmamız gereken, böyle bir neden yokluğunun *olduğunu* ve *sadece* bu yokluğun varolanın *nihai* özelliği olabileceğini anlamaktır. Olguluk, tüm şeylerin ve tüm dünyaların gerçek özelliği, yani nedensizce *olabilmeleri* ve dolayısıyla *fiilen başka hale nedensiz geçebilmeleri* olarak konmalıdır. Şunu kavramalıyız: Nedenin nihai yokluğu –buna nedensizlik adını vereceğiz– mutlak bir ontolojik özelliktir; bilgimizin sonluluğunun sınır çizgisi değildir. Öyleyse bu bakış açısına göre yeter neden ilkesinin başarısızlığı, çok basitçe böyle bir ilkenin *yanlışlığından* –ve hatta mutlak yanlışlığından– ileri gelir. Çünkü aslına bakılırsa hiçbir şey, varolmak için ve başka türlü değil de öyle kalmak için bir nedene sahip değildir; dünyayı yöneten yasalar ve dünyadaki şeyler buna dahildir. Her şey gayet gerçek bir şekilde yerle yeksan olabilir: Ağaçlar ve yıldızlar, yıldızlar ve yasalar, fizik yasaları ve mantık yasaları. Bu, her şeyi yitip gitmeye mahkûm etmiş bir üst yasanın gereği değildir; tersine, küçük de olsa bir şeyleri muhafaza etmeye kabil bir üst yasa olmadığı içindir.

Bu şekilde anlaşılan bir mutlakın anlamını belirginleştirmeye çabalayalım. Ve ilk olarak, olguluğu mutlaklaştırmanın korelasyonel döngü engelini aşmaya ne bakımdan muvaffak olduğunu açıklayalım.

Korelasyoncu, tezimize şu itirazı yöneltebilir: "Olguluğu, her şeye özgü *fiili* bir neden yokluğu şeklinde anlamak gerektiğini söylemek büyük bir hata işlemektir: Bu aslında olguluğu ve *olumsallığı* karıştırmaktır. Olumsallık, herhangi bir şeyin, kayıtsız şekilde, varlığını sürdürmesi ya da yok olması olanağına işaret eder; bu iki seçenekten biri, dünyanın değişmezleriyle ters düşmez. Şu halde, olumsallık bir *bilgi* tarif

eder; bu, belirlenmiş bir şeyin fiili yok olabilirliğinden edindiğim bir bilgidir. Örneğin şu kitabın tahrip olabileceğini bilirim, bunun zamanını ve nasılını bilmemem bu bilgiye sahip olmama engel değildir: Kısa zaman içinde küçük kızım onu kesip parçalayabilir ya da onlarca yıl sonra küflenip bozulabilir. Öte yandan kitap hakkında kesin bir şeyler biliyorumdur; gerçek kırılganlığını, olmama olanağını biliyorumdur. Olguluğa gelince, onu ne olumsallık ile ne de zorunluluk ile özdeşleştirebiliriz; çünkü olguluk, dünyanın ve değişmezlerinin olumsallığı *veya* zorunluluğu bahsindeki asli cehaletimizi belirtir. Olguluğu şeylerin kendilerinin bir özelliği haline getirerek, şeylerin güya bildiğim bir özelliği sayarak; onu sadece dünyanın içinde olan şeylere değil, dünyanın (fizik ve mantık yasaları gibi) değişmezlerine de uygulanabilecek bir olumsallık biçimi yapmış olurum. Yani dünyanın ve değişmezlerinin yok olabileceğini, bu kitabın yok olabileceğini bildiğim tarzda bildiğim iddiasında bulunmuş olurum. Gelgelelim, olguluğun, kendinde bir doğru gibi değerlendirilen bir olumsallık türü olduğunu; işte bunu, dünyanın kökenindeki güya zorunlu bir metafizik ilkenin varlığını nasıl kanıtlayamazsam, aynı şekilde, kanıtlayamam. Bu nedenle korelasyonel döngü, mutlak zorunlu bir ilk Varolan tezine vurmakta ne kadar etkiliyse, tüm şeylerin mutlak olumsallığı tezine de aynı şiddette vurur: Çünkü dünyanın görünüşteki açık nedensizliğinin *kendinde* bir nedensizlik olduğunu –nedensizce 'başka hale gelmenin' fiili olanaklılığını– nasıl bilebiliriz? Bunun, *bizim-için* bir nedensizlik olmadığından, yani tüm şeylerin, fenomenlerin zahiri örtüsünün altında gizlenmiş gerçek zorunlu nedenini ortaya sermekteki aciziyetimizden ibaret olmadığından, nasıl emin olabiliriz? *Bizim-için*'den *kendinde*'ye geçit açma girişimi, zorunluluk için mümkün olmadığı gibi olumsallık için de mümkün değildir."

Bu argümana karşılık vermek için izleyebileceğimiz tek bir yol var. Şunu gösterebilmeliyiz: Korelasyonel döngünün

ve onun belkemiğini oluşturan '*kendinde*' ve *bizim-için* ayrımının bizzat kendisi, düşünülebilir olacaksa eğer, olumsallığın mutlaklığını üstü kapalı kabul etmiş olmayı gerektirir. Korelasyonel döngü argümanının hem dogmatik idealizmi hem de dogmatik realizmi devre dışı bırakmakta bel bağladığı korelasyonun olguluğu, ancak, genel olarak verilmişin olumsallığı mutlak kabul edilirse düşünülebilirdir; işte daha kesin olarak bunu ispat etmemiz gerek. Nitekim tüm şeylerin başka türlü olabilmelerinin döngü tarafından varsayılan bir mutlak olduğunu göstermeyi başarırsak, döngünün kendini yok etmeden olumsallığı mutlaksızlaştıramayacağı apaçık görülecektir ki bu da korelasyonculuğa özgü "*kendinde-bizim-için*" göreleştirme hamlesine karşı olumsallığın bağışıklık kazandığını söylemektir.

Meseleyi netleştirmek için şu örnek üzerine akıl yürütelim: İki dogmatik, *ölüm sonrası* neler olacağıyla ilgili tartışıyor olsun. Bir Hristiyan dogmatik, ölümden sonra varolmayı sürdürdüğümüzü bildiğini savunsun –çünkü bunu ispat ettiğine inanmaktadır– ve bu varoluşumuzun, halihazırdaki düşüncemizin anlayamayacağı bir doğaya sahip olan Tanrı'nın ebedi vizyonuna bağlı olduğunu eklesin. Öyleyse, bu kişi şunu ispat etmiş olduğunu öne sürer: 'Kendinde' (Kartezyen Tanrı gibi) bir Tanrı'dır ve onun sonlu aklımız için anlaşılamaz olduğu, yine sonlu aklımız aracılığıyla kanıtlanabilirdir. Bir tanrıtanımaz dogmatik ise, tersine, ölümün ardından varoluşumuzun tamamen bittiğini, ölümün bizi salt hiçliğe çevirdiğini bildiğini savunur.

Sonra bu iki konumu saf dışı bırakmak üzere devreye korelasyoncu girer: Onlara karşı sıkı bir teorik agnostisizm savunusu yapar. Teori bir seçeneği diğerine üstün kılmadığına göre, tüm inançlar ona eşit derecede mübah gelir. Çünkü kendinde olanı benim-içine çevirmeden nasıl bilemezsem, bu dünyada değilken bana ne olacağını da bilemem; zira bilmek, bu dünyada olmayı gerektirir. Öyleyse, agnostik için

bu iki konumu çürütmek kolaydır. Bunun için, ben hayatta değilken ne olduğunu bildiğimi iddia etmemin çelişkili olduğunu göstermek yetecektir, zira bilmek hâlâ bu dünyadan olmayı gerektirir. Bu iki dogmatik, "kendinde" hakkında iki realist tez ileri sürmüştür ve ikisi de tüm realizmlerin taşıdığı tutarsızlıktan mustariptir: Biz var değilken olanı düşünebildiğimizi iddia etmek.

Fakat bakın yeni bir katılımcımız daha var: öznel idealist. O, realistler kadar agnostiğin de tutarsız bir konumu savunduğunu söyler. Çünkü bunların üçü de, ister doğal aklın erişiminde olmayan bir Tanrı tarzında, ister salt hiçlik tarzında olsun, bizim şimdiki halimizden kökten farklı bir kendinde'nin, yani ya doğal aklın erişimi dışında kalan bir Tanrı'nın ya da saf bir hiçliğin varolabileceğini düşünmektedir. Oysa bunlar düşünülemezdir: Tüm şeylerin hiçliğini düşünemeyeceğim gibi aşkın bir Tanrı'yı da düşünemem; daha özel olarak, kendimle çelişmeden kendimi artık-varolmayan halde düşünmem imkânsızdır. Kendimi ancak bir varolan olarak düşünebilirim ve o da varolduğum şekilde olmaktır: Sadece varolabilirim ve hep şimdi varolduğum gibi varolabilirim. Öyleyse bedenim değilse de zihnim ölümsüzdür. Böylece tüm kökten aşkınlık biçimleri gibi ölüm de idealist tarafından hükümsüz bırakılmış olur; benzer şekilde öznenin korelasyonel yapısından farklı bir 'kendinde' fikri de hükümsüz kalır, zira *bizim-için*'den farklı bir 'kendinde' düşünülebilir olmadığından, idealist, 'kendinde' fikrinin olanaksızlığını ilan eder.

Şimdi artık mesele, korelasyoncu agnostiğin tam olarak hangi koşullar altında, sadece iki realist tezi değil, ayrıca idealist tezi de çürütebileceğini bilmektir. Bu sonuncuya karşı agnostiğin seçim şansı yoktur: Ölümden sonra hepten-başka-olabilme'min (Tanrı'nın ışığına kavuşmam veya hiçliğe karışmamın) hiç değilse, özdeşliğimi hep koruyacak olmam kadar düşünülebilir olduğunu savunması şarttır.

Bunun "nedeni" kendimi, varlığının ve olduğu gibi kalmasının nedeninden yoksun bir şey olarak düşünmemdir. Ve bu nedensizliğin –bu olguluğun– düşünülebiliyor olması, üç seçeneğin de –iki realist, bir idealist– eşit derecede olanaklı olduğu anlamına gelir. Çünkü kendimi örneğin hiçleşmiş olarak düşünemesem de, bu ihtimali yasak eden hiçbir sebep de düşünemem. Öyleyse, her ne kadar artık olmamanın ne olduğunu düşünemesem de, olmaya-bilmem, varlık nedenimin yokluğunun mukabili olarak düşünülebilirdir. Realistler, kendisi düşünülemez bir *ölüm sonrası* durumun (Tanrı'nın vizyonu veya salt hiçlik) olanaklılığını destekleseler de, sonuç olarak düşünülebilir bir tezi savunmaktadırlar. Çünkü düşünülemezi düşünemesem de, gerçeğin (*réel*) nedensizliği aracılığıyla düşünülemezin olanaklılığını düşünebilirim. Agnostik böylece bu üç konumu da mutlakçılıklar olarak reddedebilir: Üçü de tarif edilen üç durumdan birini içerimleyen zorunlu bir nedeni ortaya koyduğu iddiasındadır, oysaki elimizde böyle bir neden yoktur.

Derken son bir katılımcı daha tartışmaya girer: Spekülatif filozof. O, bahsi geçen üç seçenekte de mutlakın bulunmadığını savunur; *çünkü mutlak, aslında agnostiğin teorize ettiği başka-olabilme'nin ta kendisidir.* Mutlak, şimdiki halimden herhangi bir başka hale nedeni olmaksızın *geçiş olanağıdır*. Fakat bu olanak artık "cehalet kaynaklı olanak" değildir; yani sadece hangi seçeneğin uygun olduğunu bilme acziyetimden kaynaklanan bir olanaktan çok, tüm bu seçeneklerin ve elbette başkalarının son derece gerçek olanaklılığının *bilgisidir*. Peki, bu başka-olabilme'nin bir mutlak olduğunu, yani bir cehaletten ziyade bir bilgiye delalet ettiğini nasıl söyleyebiliyoruz? Çünkü aslında agnostiğin kendisi bizi buna ikna etti. Agnostik, idealisti nasıl çürütebilir? Artık-varolmayan olarak kendimizi *düşünebileceğimizi* savunarak; ölmüş olmamızın, hiçliğe karışmamızın veya Tanrı'da hepten-başka hale gelmemizin, tüm bu seçeneklerin fiilen düşünülebilir

olduğunu savunarak. Peki bu durumlar, olanaklar olarak nasıl kavranabiliyorlar? Şöyle: Varlık nedenimizin yokluğu dolayımıyla, bizi tamamen ortadan kaldırmaya ya da bizi kökten dönüştürmeye muktedir bir başka-olabilme'yi düşünebiliyoruz. Gelgelelim, *bu başka-olabilme'yi artık bizim düşüncemizin bir bağlılaşığı olarak düşünemiyoruz; çünkü bu '-e bilme' bizim olmama olanağımızı içeriyor.* Kendimi tanrıtanımazın dediği tarzda bir ölümlü, yani artık 'olmayabilecek' gibi düşünebilmem için 'olmayabiliyor olmamı' bir *mutlak* olanak biçiminde düşünmem gerekir. Çünkü bu olanağı düşüncemin bir bağlılaşığı olarak düşünürsem; olmama olanağımın, sadece bu olanağı düşünme edimimin bağlılaşığı olarak varolduğunu savunursam; bu durumda, *olmama olanağımı artık düşünemem.* İdealistin tezi de tam olarak buydu. Çünkü ölümümün, fiilen gerçekleşmek için benim ölümümü düşünmeme ihtiyaç duymadığını düşündüğümde ancak, kendimi ölümlü gibi düşünmüş olurum. Aksi takdirde, 'artık olmamam' için hâlâ olabilmem de gerekirdi ki kendimi artık yokum diye düşünebileyim; ki bu da, sonu gelmezcesine can çekişmek, fakat asla tam olarak can verememek gibi bir şey olurdu. Başka bir deyişle, öznel idealizmi çürütmek için, hiçleşme olanağımın; hiçleşmeme ilişkin düşünceye bağlılaşık olmadan düşünülebilir olduğunu kabul etmem lazımdır. Sonuçta, korelasyoncunun idealisti çürütmesinin yolu, olguluk düşüncesinin kalbi olan başka-olabilme'nin mutlaklaştırılmasından ('bağlılaşık-sızlaştırılmasından') geçer: Bu olanaklılık [başka-olabilme], fiiliyatını, bizzat kendinde'nin fiiliyatı gibi, düşüncenin varoluşuna kayıtsız bir şekilde düşünebileceğimiz mutlaktır. Beni yok etme gücünü ona veren işte tam da bu kayıtsızlıktır.

Öte yandan, korelasyoncu şöyle bir itirazda bulunacaktır: "Spekülatif seçenek realist ya da idealist seçenekten daha kesin değildir. Doğrusu, spekülatifin *ölüm sonrası* hakkında tasavvur edilebilen tüm seçeneklerin gerçek olanaklılığı hi-

potezi lehine bir *neden sunmak* bizim için imkânsızdır; tıpkı, dogmatik hipotezlerden sadece birinin zorunlu olduğunu göstermenin imkânsız olması gibi. Sonuç olarak, spekülatif tez ve metafizik tezler eşit derecede düşünülebilirdirler, dengeyi birinin lehine bozamayız." Gelgelelim, bu iddianın aksine, spekülatif tezin üstünlüğüne delalet eden kesin bir neden vardır ve aslına bakılırsa bu nedeni bize temin eden agnostiğin bizzat kendisidir, şöyle ki: *Agnostik, başka-olabilme'yi, onu yeniden mutlaklaştırmadan, mutlak-sız-laştıramaz.* Doğrusu onun bu itirazı başka-olabilme'nin, mutlak gibi düşünülmesi gereken düşünülebilirliğine gelip dayanır; böylece, dogmatikler gibi seçeneklerden biri lehine kapıları kapatmak yerine, tüm seçeneklere kapıyı *açık* bırakır. Korelasyoncu aslında dediğinin tersini yapmaktadır: Olanaklar âlemini tamamen açık bırakan spekülatif tezden ziyade bu âlemi kapatan metafizik bir seçeneğin doğru olduğunu düşünebiliriz, der; ne var ki bunu, içinde hiçbir seçeneğin meydana gelmek için diğerinden daha fazla nedene sahip olmadığı açık bir olanaklılığı düşünebilmesiyle söyleyebilir ancak. Bu açık olanaklılık –bu "her şeyin eşit derecede olanaklı olması"– bir mutlaktır ve yeniden mutlak gibi düşünülmeden mutlaksızlaştırılamaz.

Bu nokta üzerinde biraz daha çalışmaya değer, zira az sonraki ispatımız tümüyle buna dayanıyor: Korelasyoncu bize şunu söylüyor: "Ben, kendinde'yi konu alan metafizik seçenekler –M1 ve M2 diyelim– eşit derecede olanaklıdırlar derken, buradaki 'olanak, *bilmemekten gelen olanak* anlamındadır. Yani bu olanak, M1'in mi M2'nin mi doğru tez olduğunu bilmeme durumuma referansla anlaşılmalıdır; 'bilmemekten gelen olanak' ifadesiyle kastettiğim budur. M1'in veya M2'nin 'kendilerinde' zorunlu olamayacaklarını söylemek istemiyorum: Bu seçeneklerden birinin zorunluluğu belki gerçektir, ama biz bunu asla bilemeyiz. Spekülatif seçenek, üçüncü bir seçenektir ve temelde iddiası şudur:

M1 ve M2 *gerçek olanaklardır*, gerçek olmalarına binaen biri gibi diğeri de, hatta biri diğeri ardına da gerçekleşebilir. Bana gelince, ben bu *üç* seçenekten (1: M1 zorunludur, 2: M2 zorunludur, 3: M1 ve M2 gerçek olanaklardır, seçeneklerinden) hangisinin doğru olduğunu bilmediğimizi savunuyorum. Sonuç olarak, *bilmemekten gelen üç olanak* ile karşı karşıya olduğumuzu (1, 2, 3) *iki gerçek olanak* (M1, M2) gibi bir şeyin söz konusu olmadığını iddia ediyorum."

Ve spekülatif filozofun cevabı şöyle olacaktır: "Bu üç seçeneğin 'olanaklı' olduğunu düşünüyorsunuz, peki bu olanaklılığa nasıl erişiyorsunuz? Üç seçeneği birden açık bırakabilen şu 'bilmemekten gelen olanak' *düşünmeyi* nasıl başarıyorsunuz? Doğrusu şu ki, bilmemekten gelen bu olanağı düşünmeyi başarıyorsunuz çünkü bu olanağın *mutlaklığını*, onun korelasyonel olmayan karakterini *fiili olarak* düşünmüş durumdasınız. Buraya özellikle dikkat edin, temel noktaya değiniyoruz: Mutlak'a ilişkin her türlü bilgiye karşı skeptisizminizin, basit bir inanca ya da kanıya değil, bir *argümana* dayandığını iddia ediyorsanız; bu durumda, bu tür bir argümanın belkemiğinin *düşünülebilir* olduğunu kabul etmeniz lazımdır. Argümanınızın belkemiği şunu söyler: Hem kendimiz hem dünya dahil tüm şeylerin 'olmayabilme'sine ya da 'başka-olabilme'sine erişe*biliriz*. Gelgelelim, bunu düşünebileceğimizi söylemek, bir kez daha, her şeyin olanaklılığını bir mutlak tarzında düşüne*bileceğimiz* anlamına gelir. '*Kendinde*' ve *bizim-için* ayrımını ancak bu bedeli ödeyerek yapabilirsiniz, çünkü bu ayrım, verilmişe nazaran mutlakın başka-olma olanağının düşünülebilirliğine dayanır. Genelde kullandığınız mutlaksızlaştırma enstrümanının işlevini sürdürmesi için, spekülatif filozofun mutlak addettiği şeyin *fiili olarak mutlak gibi düşünülebilir* olduğunu teslim etmeniz gerekir. Daha da iyisi, bu mutlakın fiili olarak *düşünüldüğünü*, hem de sizin tarafınızdan düşünüldüğünü kabul etmelisiniz, zira aksi takdirde, *öznel* (veya spekülatif)

bir idealist olmama fikri asla aklınıza gelmezdi. İnsan düşüncesinin belki en hayret verici gücünü, yani olmama olanağına erişebilme gücünü ve kendini ölümlü olarak *bilmeyi* deneyimliyor olmasaydınız, 'kendinde' ve 'bizim-için' ayrımı yapma fikri sizde asla filizlenmezdi: Düşüncenizde deneyimlediğiniz şey amansız kuvvetini, içerdiği derin hakikatten alıyor: Bir mutlaktan daha az olmayan bir şeye, hem de tek hakiki olanına 'dokundunuz' ve onun yardımıyla, metafiziğin tüm sahte mutlaklarını –realizminkini de idealizminkini de– yerle bir ettiniz."

"Sonuç olarak, bilmemekten gelen olanak ile mutlak olanak arasında pekâlâ bir ayrım yapabiliyorsunuz. Ne var ki bu ayrım her zaman aynı argümana dayanacaktır: Kendinde'nin verilmiş olandan başka olmasının mutlak biçimde olanaklı olduğunu düşünebildiğimiz için, gerçekten olanaklı olduğuna inandığım, belki gerçekten olanaklı değildir. Bu bir kez kabul edildikten sonra, sonsuz bir gerilemeye yakalanırsınız; çünkü benim gerçek olanak dediğimin, sadece bilmemekten gelen bir olanak olduğunu öne sürdüğünüzde, bunu ancak, mutlaksızlaştırdığınızı iddia ettiğiniz olanağı bir mutlak gibi düşündüğünüzde işlevini sürdüren –yani diğer büyük rakibiniz idealizmi devre dışı bırakmayı sürdüren– bir akıl yürütmeyle savunabilirsiniz. Başka bir deyişle, nedensizliği –yani bütün şeylerin eşit ve fark gözetmeyen olanaklılığını– sırf düşünceye göreliymiş gibi düşünemem: Çünkü tüm dogmatik seçenekleri ancak nedensizliği mutlakın kendisi gibi düşünerek mutlaksızlaştırabilirim."

Korelasyonel döngünün savunmasında gedik açabileceğimiz zayıf noktanın ne olduğunu artık anlayabiliyoruz: Görünüşte yenilmez duran mutlaksızlaştırma argümanı, *ancak iki tercihinden birini örtük biçimde mutlaklaştırarak çalışır.* Nitekim ya idealizme karşı korelasyonu mutlaksızlaştırmayı seçerim (ki bu, olguluğun mutlaklaştırılması pahasına yapılır) ya da spekülatif filozofa karşı, olguluğu mutlaksızlaştır-

mayı seçerim (ki o halde de bu olguluğun sadece benim için doğru olduğunu, kendinde zorunlulukla doğru olmadığını söylerim; yani olguluğu korelasyonun başatlığı ilkesine (her düşüncenin bir düşünce edimine bağlılaşık olması gerektiği ilkesine) tabi kılarım. Bunun bedeli ise korelasyonun idealist mutlaklaştırılmasıdır: Çünkü benim 'olmayabilmem', bir düşünce ediminin bağlılaşığından ibaret sayıldığı andan itibaren, düşünülemez hale gelir. Korelasyonculuk şu halde, iki ilkesini birden mutlaksızlaştıramaz, çünkü birini mutlaksızlaştırmak için her defasında ötekini mutlaklaştırmaya ihtiyacı vardır. Sonuç olarak, döngünün hâkimiyetinden çıkmak için iki yol bulmuş olduk: Korelasyonun mutlaklaştırılması ya da olguluğun mutlaklaştırılması. Fakat bunun da öncesinde ontolojik ispatı reddettik ve böylece metafizik seçeneği devre dışı bırakmış olduk: Demek ki idealist yolu takip edemeyiz, çünkü bu yol hâlâ gerçek zorunluluk fikrine mahkûmdur ve belirlenmiş bir varolanın veya bunların bir tipinin (Tin, İstenç, Yaşam) mutlak varlığını gerektirir. Geriye olguluk yolunu takip etmek kalıyor; fakat bu elbette, olguluğun mutlaklaştırılmasının tekrar dogmatik bir teze dönüşmeyeceğinden emin olunarak yapılmalıdır.

***

Hedefimize bir nebze yaklaştık gibi görünüyor: Döngünün bağrında zayıf bir yer bulduk, şimdi onu kazarak bizi bir mutlaka götürmesini sağlamaya çalışacağız. O halde, olguluğun bu yolla mutlaklaştırılmasının anlamını keskinleştirmeye çalışalım. Aradığımız mutlakın dogmatik bir mutlak olmaması gerektiğini söyledik: Ontolojik ispatın gayrimeşruluğu, (edebi-Bağlılaşık'ın öznelci metafizikleri dahil) tüm metafiziklerin ve onlarla birlikte şu tipten tüm önermelerin reddedilmesi gerektiğine bizi ikna etti: Filanca varolanın veya belirlenmiş bir tip varolanın mutlaka var olması gerekir. Bir mutlakın örtüsünün kaldırılması gerekiyordu; fakat bu, mutlak bir varolan olmamalıydı. Olguluğu mutlaklaş-

tırarak elde ettiğimiz tam olarak böyle bir şeydir: Belirli bir varolanın zorunlulukla varolduğunu değil, tüm varolanların varolmayabileceğinin mutlak zorunluluğunu savunuyoruz. Tezimiz spekülatif olmanın tüm şartlarını yerine getiriyor; zira metafiziğe düşmeden bir mutlak düşünüyoruz, yani mutlak *olan* hiçbir şey (hiçbir varolan) düşünmüyoruz. Mutlak, bir zorunlu varolanın mutlak olanaksızlığıdır. Burada artık yeter neden ilkesinin (tüm şeylerin başka türlü değil de böyle olmasının zorunlu bir nedeni vardır, ilkesinin) bir çeşidini savunmuyoruz. Bizim savunduğumuz, daha çok bir *nedensizlik ilkesinin* mutlak doğruluğudur. Hiçbir şeyin başka türlü değil de böyle olması ve böyle kalması için bir nedeni yoktur; her şey hiçbir nedene dayanmaksızın olmaya da bilmeli ve/veya olduğundan başka olabilmeli.

Adlı adınca bir *ilke* söz konusu burada, hatta buna *anhipotetik* bir ilke denebilir; Platon'un İyi ideasını nitelemek için kullandığı anlamda olmasa da Aristotelesçi anlamda böyle olduğu söylenebilir. Aristoteles anhipotetik ilkeden bir ilk önermeyi anlıyordu; bu önerme bir başkasından çıkarsanabilir değildir, fakat yine de ispatı vardır.[1] "Dolaylı" ya da "çürütücü" denebilecek bu ispat, "doğrudan" bir ispatta olduğu gibi bir başka önermeden ilkeyi çıkarsamaya dayanmaz –ki bu durumda artık bir ilke söz konusu olmazdı– fakat ilkenin doğruluğuna itiraz edenin zorunlu tutarsızlığını ortaya koymaya dayanır. İlke çıkarsanmaz ama ispat edilir, bunun yolu ise şunu ispat etmektir: Ona itiraz eden, ancak onu doğru varsayarak, yani sonuç olarak kendi kendini çürüterek itiraz edebilir. Aristoteles çelişmezlik ilkesini bu tarzda, yani aksi her iddianın kendi kendini çürütmesi temelinde ispat ediyordu, zira ona itiraz ederken anlamlı bir şey söylemek için yine ona itimat etmek gereklidir.[2] Bununla birlikte, nedensizlik ilkesi ile çelişmezlik ilkesi arasında temel bir fark

1 "Anhipotetik" teriminin kullanımı üzerine: *Métaphysique*, G, 3, 1005b-15.
2 Bu ispat üzerine: *Métaphysique*, G, 4.

vardır, şöyle ki: Aristoteles, çürütme yoluyla, sadece bir çelişkiyi kimsenin ***düşünemeyeceğini*** ispat eder, ama böylece çelişkinin mutlaken olanaksız olduğunu ispat etmiş değildir. Öyleyse korelasyonculuğun sıkı modelini savunan biri, bu ilkenin olguluğunu onun mutlaklaştırılmasının karşısına koyabilir: Çelişkinin düşünülemeyeceğini teslim edecektir, ama bunu, onun mutlak imkânsızlığının bir ispatı olarak görmeyi reddedecektir. Çünkü kendinde olanaklı olanın bizim için düşünülebilir olandan *toto caelo* [tamamen] farklı olmadığını hiçbir şeyin ispatlayamayacağını savunacaktır. Sonuç olarak, çelişmezlik ilkesi, düşünülebilirler açısından anhipotetiktir ama olanaklılar açısından öyle değildir.

Bunun aksine, nedensizlik ilkesinin, sadece ***anhipotetik*** değil, aynı zamanda ***mutlak*** da olduğu açığa çıkar. Nitekim gördüğümüz gibi, mutlak doğruluğu varsayılmadan mutlak geçerliliğine itiraz edilemez. Skeptiğin 'kendinde' ve 'bizim-için' arasında bir fark fikrini kafasında oluşturabilmesi için bile bizim-için'in varlığının ardında bir neden olmadığını kabul etmesi gerekir ki bu da nedensizliğin mutlaklığını varsayar. Çünkü korelasyoncu argüman kuvvetini, kendinde'nin, bizim-için olandan başka olmasının mutlak olanağını düşünebilmemize borçludur. Sonuçta, nedensizlik ilkesinin anhipotetikliği, bizim-için'e olduğu kadar kendinde'ye de ilişkindir: Bu ilkeye itiraz etmek, onu var saymaktır: Mutlaklığına itiraz etmek, yine mutlaklığını varsaymaktır.

Bu nokta, bahsettiğimiz 'nedensizce başka olabilme' fikri, her şeyi ortadan kaldırabileceği gibi her şeyi ortaya da çıkarabilecek bir ***zaman*** fikriyle irtibatlandırıldığında kolayca anlaşılabilir. Doğrusu böyle bir zamanın, ortaya çıkmaya ya da ortadan kalkmaya elverişli bir şey olarak düşünülebilmesi, yine ancak bir zamanın içinde, yani kendisinde olanaklıdır. İlk bakışta bu argüman sıradan görünür: Zamanın ortadan kalkması elbette ancak zamanın içinde düşünülebilir, dolayısıyla zaman ebediyet olarak düşünülmelidir. Fakat ye-

terince dikkat edilmeyen bir nokta vardır: Bu sıradan argüman, kendisi sıradan olmayan bir zamanın varsayılmasına dayanarak çalışmaktadır ki o da, *herhangi bir yasaya dayanmadan tüm fizik yasalarını* yok etmeye muktedir bir zamandır; her şeyi yasalara göre yok etmekle sınırlı da değildir. Çünkü kendisine düzen veren sabit yasalarla belirlenmiş bir zamanın, kendisinden başka bir şey içinde, yani *başka* yasaların hükmü altındaki başka bir zamanın içinde ortadan kalkabileceği pekâlâ düşünülebilir. Sadece tüm belirlenmiş gerçekliği belirlenmiş hiçbir yasanın hükmünde olmadan yok etmeye muktedir bir zaman –dünyaları ve şeyleri, nedensiz ve yasasız yok etmeye muktedir olan zaman– bir mutlak gibi düşünülebilir. Sadece nedensizlik ebediyet olarak düşünülebilir, çünkü sadece nedensizlik anhipotetik *ve* mutlak olarak düşünülebilir. O halde artık şunu söyleyebiliriz: *Tüm şeylerin zorun-suzluğunun mutlak zorunluluğunu ispat etmek* mümkündür. Başka bir deyişle: Her şeyin olumsal olmasının mutlak zorunluluğu –dolaylı ispat yoluyla– ortaya konabilir.

Bu bahsettiğimiz olumsallığı, maddi nesnelerin ampirik olumsallığından söz ederken kullandığımız olumsallıktan özenle ayırt etmemiz lazım. Olguluk 'başka-olabilme'ye ya da 'olmayabilme'ye ilişkin *pozitif bir bilgi* gibi düşünülmeli, bilmemekten gelen bir olanak gibi düşünülmemelidir; olguluğu olumsallıkla işte bu anlamda özdeş düşünmemizde bir mahsur yoktur. Ancak mutlak olumsallık, ampirik olumsallıktan şu şekilde ayırt edilir: Ampirik olumsallık (bundan böyle ona sadece *kırılganlık* diyelim) genellikle bir şeyin yakın veya uzak gelecekte yok olmaya mahkûm olduğuna işaret eder. Şu kitap, bu meyve, bu insan, şu yıldız; fizik ve organik yasaların şimdiye kadar olduğu gibi kalması durumunda er geç yok olmaya mahkûmdur. Şu halde, kırılganlık sırası geldiğinde gerçekleşecek bir 'olmama' olanağına işaret eder. Mutlak olumsallık ise tersine –bundan böyle "olumsallık" derken sadece bunu kastedeceğiz– bir *saf olanağa*, belki

de asla gerçekleşmeyecek bir saf olanağa işaret eder: Öyle bir olanak ki belki de asla gerçekleşmeyecek. Aslına bakılırsa, olumsal dahi olsa dünyamızın bir gün fiilen yok olacağını bildiğimizi öne süremeyiz. Nedensizlik ilkesine göre bunun gerçekten bir olanak olduğunu ve ardında hiçbir neden olmaksızın gerçekleşebileceğini biliyoruz: Fakat aynı şekilde bunu dayatan hiçbir neden olmadığını da biliyoruz. Aksine, her şeyin zorunlu olarak yok olması gerektiğini iddia etmek *hâlâ* metafizik bir önerme olurdu. Gerçi, her şeyin kırılganlığı tezi de belirlenmiş bir varolanın zorunluluğunu olumluyor değildir, ama diğer taraftan, belirlenmiş bir durumun (şunun veya bunun yok olmasının) zorunlu olduğunu destekler. Oysa bu şekilde yeter neden ilkesinin buyruğuna boyun eğmeye devam edilmiş olur, zira buna göre, böyle olmasının (X'in vadesi gelince yok olmasının) ve başka türlü olmamasının (X'in sonu gelmezcesine sürüp gitmemesinin) ardında zorunlu bir neden olacaktır. Ne var ki sürüp gitme seçeneğine karşı yok olma seçeneğini zorunlu görmemizi buyuran bir nedenin neye dayanarak verilebileceğini kavrayamayız. Şu halde, yeter neden ilkesinden tamamen çıkabilmek için, bir varolanın yok oluşunun da bâki sürüp gitmesinin de, her iki seçeneğin de nedensizce gerçekleşebileceğini kabul etmek lazımdır. Olumsallık öyledir ki her şey meydana gelebileceği gibi, hiçbir şey meydana gelmeyebilir ve olan, olduğu gibi kalabilir.

Korelasyonculuğun *spekülatif* bir eleştirisini yapmak şimdi mümkün: Çünkü korelasyonculuğun Hepten-Başka'ya olan fideist inançla suç ortaklığını, yeter neden ilkesine sadık kalmaya *devam etmesi* ile açıklayabiliriz artık. Aslına bakılırsa, sıkı korelasyoncu model dünyamızın kökeninde saklı bir nedenin, kavrayamayacağımız bir tasarının bulunması olanağını gayri meşru ilan edemediğinden, genel dinsel söylemi meşrulaştırmıştır. Bu neden, düşünülemez hale geldi; ama aslında düşünülemez olarak muhafaza edildi, çünkü böylece, olası aşkın bir vahyin değeri teyit edilebilecekti.

Nihai bir Akıl'a duyulan bu inanç sıkı korelasyonculuğun gerçek doğasını ortaya seriyor. Sıkı korelasyonculuk, yeter neden ilkesinin bırakılması şöyle dursun; bu ilkeye duyulan ve artık irrasyonel hale gelmiş inancın *apologia*'sı, savunusudur. Spekülasyon ise, tersine, düşüncenin yeter neden ilkesinin dışına çıkışını *vurgulamaya* dayanır ve bu çıkışa ilkesel bir form vermeye kadar götürür işi: Nedensizlik ilkesi, (ne düşünülebilir ne de düşünülemez) nihai Neden'in mutlak *yokluğunu* kavramamızı sağlayan yegâne ilkedir. Yani bize verilmiş olanın bariz maksatsızlığının ötesinde de berisinde de hiçbir şey yoktur; varsa yoksa onun yok olmasının, ortaya çıkmasının ya da muhafazasının ardındaki sınırsız ve yasasız güç söz konusudur.

***

Şimdi artık korelasyonel döngünün içinden geçtiğimizi veya en azından, onun önümüze diktiği ve düşünceyi Büyük Dışarı'dan (düşünülmüş olup olmaması varolması açısından bir şey fark ettirmeyen ebedi kendinde'den) ayıran duvarda bir delik açtığımızı söyleyebiliriz. Düşüncenin kendi kendinden çıkmayı başardığı dar geçidin nerede olduğunu artık biliyoruz: Olguluk. Mutlak'a doğru bir yolu, sadece ve sadece onun aracılığıyla döşeyebiliriz.

Döngüyü bu şekilde yarmamıza razı gelinse bile, korelasyonculuğa karşı kazandığımız bu zafer öyle kayıplar pahasına, öyle ödünlerle gerçekleşti ki aslında bir Pirus zaferi kazanmışız gibi görünüyor. Çünkü çarpışmamızın sonunda kurtarmayı başardığımız yegâne mutlak, bu terimin alışılmış anlamının tersiymiş gibi duruyor; oysa biz onun üzerinde kesin bir bilgi temellendirmek istiyorduk. Bu mutlak, aslında kaosun uç biçiminden başka bir şey değil, bir hiper-Kaos'tan ibaret, öyle ki onda hiçbir şey ne olanaksız görünüyor ne de düşünülemez. Sonuç olarak, bu mutlak aradığımız mutlaklaştırmanın, matematiksel bilimin kendinde'yi betimlemesine izin veren bir mutlakın çok uzağında görünüyor.

Matematiğin mutlaklaştırılmasının, Kartezyen modeldeki kalıba dökülmesi gerektiğini söylemiştik: Öyle bir ilk mutlak (Tanrı ile benzeş bir mutlak) bulmalıydık ki ondan ikinci bir mutlak yani (yayılan tözle benzeş) matematik bir mutlak türetilebilsin. Elimizde bir ilk mutlak (Kaos) var; fakat doğruluğu garanti altına alan Tanrı'nın tersine, bizimki, bilimin söyleminin mutlaklığını temin etmekten aciz görünüyor; zira düzen garanti etmek şöyle dursun, sadece tüm düzenin yok olma olanağını garanti ediyor.

Açtığımız yarıktan mutlak'a bakarsak eğer, daha ziyade tehditkâr bir güç keşfederiz: Tüm feryatlara kulakları kapalı; eşyayı ve dünyaları yok etmeye, mantıksızlığından canavarlar doğurmaya muktedir; üstelik asla fiile geçmemeye de muktedir; şüphesiz tüm rüyaları ama yanı sıra tüm kâbusları da bağrından çıkarmaya kabil; hiçbir düzeni olmayan, çılgın değişimlere olduğu kadar en uç sınırına kadar kımıltısız bir evreni de ortaya çıkarmaya gebe. Endişe verici sakinliğinde en azgın fırtınaları, en tuhaf ışık hüzmelerini taşıyan bir bulut gibi. Kartezyen Tanrı'ya denk bir Kadiri Mutlak; her şeye, hatta akla hayale gelmeyene bile muktedir. Fakat kuralı olmayan bir Kadiri Mutlak; kör, diğer tanrısal yetkinliklerden soyulmuş ve tamamen özerk bir hal almış. Ne iyi ne de bilge bir güç; düşünceye seçik fikirlerinin doğruluğunu garanti etmeye elverişsiz. Bu, pekâlâ zaman gibi bir şeydir; ama fizik tarafından kavranamayan bir Zamandır, çünkü her fiziksel yasayı sebepsiz ve nedensiz yok etmeye muktedirdir. Metafizik tarafından da kavranamaz; çünkü her belirlenmiş varlığı, bir tanrıyı ve hatta Tanrı'yı yok etmeye muktedirdir. Herakleitos'un zamanı da değildir bu; çünkü oluşun ebedi yasası değildir, aksine tüm yasaların herhangi bir yasaya dayanmadan ebedi olanaklı 'oluş'udur (*devenir*). Bu öyle bir Zamandır ki Durağan'ı, Dingin'i ve Ölümü belki de daimi biçimde varlığa getirerek oluşu dahi yok etmeye muktedirdir.

Bilimin söylemini böyle bir yıkımın üzerine nasıl temellendirebiliriz? Kaos evveliyatla ilgili bilgiyi nasıl meşru kılabilir?

İlk mutlaktan (kaotik mutlaktan), türetilmiş bir mutlak'a (matematik mutlak'a) geçiş problemini ele almak için, olguluk kavramında bir ilkenin bilinmeyişinden farklı olarak, bir ilke keşfetmek suretiyle gerçekleştirdiğimiz dönüşümü daha yakından sınamamız gerekiyor. "Her şey, düşünülemez bile olanaklıdır" önermesi korelasyonel bir önermeydi ve burada, bilmemekten gelen bir olanak söz konusuydu. Skeptik, bu önermeyle, 'kendinde' üzerine tüm tezlerin kâğıt üzerinde doğru olabileceğini, fakat bunlardan hangisinin doğru olduğunu asla bilemeyeceğimizi söylemek istiyordu. Görünen o ki, Kaos'un mutlaklığını savunarak, 'kendinde' hakkında skeptiğin konumuna kıyasla herhangi bir bilgi elde etmiş olmadık. Oysa biz kendinde'nin aslında herhangi bir şey olabileceğini ve bunun ne olduğunu bilmediğimizi söylemek yerine, kendinde'nin fiilen herhangi bir şey olabileceğini ve bunu bildiğimizi söylüyoruz. Bir değil-bilgi sayılanı –her şey olanaklıdır– bir bilgi olarak tutuyoruz; fakat bu bilginin içeriği cehaletlerin en âlâsı kadar belirlenmemiş görünüyor.

Bununla birlikte, daha yakından bakıldığında, bu iki beyan arasında kesin ve kıymetli bir içerik farkı tespit edebiliriz. Korelasyonel beyan katıksız bir cehalet itirafıysa eğer, bunun nedeni, mutlakın doğası konusunda hiçbir şeyi –hakikaten hiçbir şeyi– hariç tutamamasıdır. Ona göre herhangi bir şey olabilir bu. Oysa olguluğu bir mutlak olarak değerlendirdiğimizde, durum artık böyle değildir. Nitekim skeptiğin bilmediği iki şey biliyoruz: İlki, olumsallığın zorunlu, dolayısıyla ebedi olduğudur; ikincisi, yalnızca olumsallığın zorunlu olabileceğidir. Yalnızca olumsallığın mutlak zorunlu olmasından, mutlak bir olanaksızlık çıkarımında bulunabiliriz. Aslına bakılırsa, ilke değerindeki bu bilgimizin –Kaos'un kadiri mutlaklığı için *bile* olanaksız olacak şekilde– bir mutlak

olanaksızlık olarak bize garanti ettiği bir şey vardır: Kaos'un asla meydana getiremeyeceği bu şey *zorunlu bir varolandır*. Her şey olanaklıdır, herhangi bir şey meydana gelebilir; zorunlu bir şey hariç. Çünkü varolanın kendisi değil, olumsallığıdır zorunlu olan. Bakın nedensizlik ilkesi ile korelasyonel olguluk arasında kati bir fark var burada; çünkü metafizik bir beyanın *asla* doğru olamayacağını biliyoruz bundan böyle. Kuşkusuz, Kaos'un bağrında ortaya çıkan ve zorunlu bir varolandan *olguda* ayırt edilemeyecek bir varolan tasavvur edebiliriz: Zorunlu bir varolan tarzında sürdükçe süren, bitmez-tükenmez bir varolan örneğin... Fakat bu varolan zorunlu olamaz: Onun fiilen daima süreceği söylenemez; söz konusu olan sadece, süregitmeyi şimdiye kadar hiç bırakmamış olmasıdır. Şu halde: Zorunlu olan, yalnızca zorunsuzluktur ve varolması zorunlu olan hiçbir şey varolamaz, şeklindeki bu önermelerden nasıl bir teorik kazanç umabiliriz?

Bunlar temel önemde önermelerdir, çünkü *Kaos'un kadir-i mutlaklığında bir kendi kendine sınırlanma veya bir kendi kendine kurallanma ilkesini barındırırlar*. Doğrusu, mutlak bir bilgi –her şeyin olanaklı olduğunu tekrarlamaktan ibaret olmayan bir Kaos bilgisi– geliştirmeyi umut edebilmemizin şartı, Kaos konusunda, onun kadir-i mutlaklığı haricinde, başka zorunlu önermeler üretebilmemizdir. Bu şartı yerine getirebilmek için, Kaos'un kendisinin boyun eğmesi gereken kurallar, yasalar keşfetmek gerekiyor. Fakat Kaos'u bir kurala uymaya zorlayabilecek, onun kadrinin üstünde olan hiçbir şey yoktur. Kaos eğer bir zorlamaya boyun eğerse, bu sadece, bizzat onun Kaos olmaklığının doğasından –onun kendi kadiri mutlaklığından– gelen bir zorlama olabilir. Gelgelelim, Kaos'un tek zorunluluğu Kaos olarak kalmasıdır; sonuç olarak, ona direnebilecek hiçbir şey yoktur: Olan, daima olumsal kalır, asla zorunlu olmaz. Fakat –ve meselenin tam kalbindeyiz burada– bizim kanımız şu ki, bu şekilde olumsal olmak, bu şekilde zorunsuz

olmak, esasında varolana *herhangi-bir-şey olmamayı* dayatır. Yani varolanın, olumsal kalmak için, zorunlu hale gelmemek için *herhangi-türden-olmayan koşullara* boyun eğmesi gerekir; işte bizzat bu koşullar *olanın mutlak özellikleridir*, denebilir. Şu halde, nedensizliğe –akıldışı olmayan bir nedensizliğe– dair akılsal bir söylemin ne menem bir şey olduğunu görüyoruz: Varolanın, 'olmayabilmek' ve 'başka-olabilmek' için uyması gereken sınırlandırmaları ortaya koymayı hedefleyen bir söylem.

Bu koşullar nelerdir ve bunları hangi yolla elde edebiliriz?

Korelasyonculuğun iki modelini ayırt ettik: Gevşek veya Kantçı model, kendinde'nin düşünülebilirliğini savunuyordu; sıkı modelse bu düşünülebilirliğe itiraz ediyordu. Şimdiye kadar kendisini betimlediğimiz haliyle Kaos, *sıkı* modeldeki olanaklıların "nesnelleştirilmesidir", çünkü Kaos'un düşünülemezi, mantık dışını, çelişiği üretmeye muktedir olduğunu varsaydık. Peki, bu sefer *gevşek*, yani Kantçı modeldeki olanaklıları nesnelleştirerek Kaos'un kadrini "sınırlandıramaz mıyız?" Kaos'un, Kaos kalması *için* aslında düşünülemezi üret*emeyeceğini* ortaya koyamaz mıyız? Daha kati anlamda, şu sorunun cevabını bilmek istiyoruz: Olumsallığın zorunluluğu, Kant'ın kendinde-şey hakkında öne sürdüğü ve onun düşünülebilirliğini temin eden iki beyanın mutlak doğruluğunu gerektirir mi, gerektirmez mi?

1. Kendinde-şey çelişik değildir;
2. Bir kendinde-şey vardır.

Kant'ın doğrudan *kabul ettiği* ve gerekçelendirmediği 'kendinde' üzerine bu iki beyanın, nedensizlik ilkesi aracılığıyla mutlak doğrular olarak *ispat edilebileceğini* göreceğiz. Bakalım nasıl...

***

Nedensizlikle ilgili iki ontolojik beyanımız var:

1. Zorunlu bir varolan olanaksızdır.
2. Varolanın olumsallığı zorunludur.

Bu iki beyan aşağı yukarı aynı şeyi söylüyor olsa da, bu iki farklı formülasyondan yola çıkarak Kant'ın 'kendinde' hakkındaki iki beyanının *doğruluğu* çıkarımını yapabileceğiz.

1. İşte ilk tez: *Çelişik bir varolan, mutlaken olanaksızdır; çünkü bir varolan, çelişik olsaydı eğer, zorunlu olurdu.* Fakat, zorunlu bir varolan mutlaken olanaksızdır, sonuç olarak çelişki de olanaksızdır.

Okuyucunun böyle bir argümanı anlamdan yoksun olarak değerlendirme ihtimali çok yüksek olduğundan, en iyisi, böyle bir çıkarımın muhtemel reddinin belli başlı gerekçelerini sınayarak başlayalım. Özellikle çelişmezliği ispat etme fikrinin kendisine karşı öne sürülebilecek itirazları sergileyerek başlayacağız. İspatın iç mantığına ise daha sonra gireceğiz.

a) İlk başta şu dile getirilecektir: Çelişik bir varolan hakkında genel olarak hiçbir şey söylenemez, zira besbelli ki bu hiçbir şeydir. Hiçbir şey olan hakkında ise hiçbir şey savunulamaz.

Fakat bunu söylemek, tam olarak ispat edilmesi gereken baştan kazanılmış saymak olur. Zira çelişik bir varolanın hiçbir şey olduğunu nasıl biliyoruz? Gerçek bir çelişki kuşkusuz düşünülemezdir: Fakat buradaki mesele, bu düşünülemezlikten mutlak bir olanaksızlık sonucuna varmamızı sağlayanın ne olduğunu bilmektir. Dolayısıyla, "Çelişki hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz, çünkü çelişik olan hiçbir şeydir" itirazı, soruya cevap vermekten kaçınır; zira bu itirazla aslında, çelişik varolan hakkında bir şey öne sürülmektedir, onun mutlak olarak hiçbir şey olduğu söylenmektedir; ne var ki güya eleştirilen argümanın aksine, bu iddia gerekçelendirilmeden ileri sürülmektedir.

b) İkinci olarak, akıl yürütmemizin zorunlu olarak döngüsellik hatasını işlediği itirazında bulunulacaktır; çünkü çelişmezlik ilkesi tüm akli argümantasyonlarda zaten varsayılmıştır. Dolayısıyla, çelişmezliğin doğruluğunu ispat etme

iddiasının kendisi çelişkilidir; çünkü akıl yürütmemiz, ispat edilmesi gerekeni zaten baştan varsaymıştır.

Bu itiraz da bizim ortaya koymaya çalıştığımızı şeyi yanlış anlamaya dayanmaktadır. Doğrusu, tüm akıl yürütmelerin asgari kuralının çelişmezlik ilkesi olduğuna muhalefet ediyor değiliz. Fakat bu ilke, tek başına, kendi mutlak olanaksızlığını bize garanti edemez: Dile getirdiği sadece düşünülebilirlerin kuralıdır, olanaklıların değil. Bunu, Aristoteles'teki çelişmezlik bahsinde görmüştük: İlkenin zorunluluğunu düşünce için ortaya koymayı başarmıştı, fakat 'kendinde' için bunu başarmış değildi. Sonuç olarak, mevcut akıl yürütmemizde bu ilkeye kuşkusuz boyun eğiyoruz; fakat bu durum akıl yürütmemizi döngüsel yapmaz. Çünkü (kabul edilen) çelişkinin düşünülemezliğinden yola çıkıp, çelişkinin olanaksızlığı sonucuna varıyoruz; ve bu farklı bir tezdir. Akıl yürütmemizin döngüsel olması için en başta çelişkinin *olanaksızlığını* kabul etmiş olmamız gerekirdi. Oysa ispatımızın işlemesini sağlayan, çelişkinin mutlak olanaksızlığı değil; yukarıda nedensizliğin anhipotetik ilkesiyle ortaya koyduğumuz, zorunluluğun mutlak olanaksızlığıdır. Varolan mantıksal bakımdan tutarlı olmalıdır, diye değil; varolan zorunlu olamayacağı *için* çelişkinin olanaksız olduğu sonucuna varıyoruz.

c) Üçüncü bir itiraz daha var. Buna göre, akıl yürütmemiz pekâlâ döngüseldir, çünkü işlevini yerine getirmek için ispat etmesi gerekeni, yani çelişkinin (sadece düşünülemezliğini değil) mutlak olanaksızlığını da baştan varsayar. Gerçekten de, çelişkinin mutlak değeri baştan kabul edilmiyorsa, çelişkiden neden yalnızca varolanın zorunluluğu çıkarımı yapılıyor, fakat ayrıca varolanın olumsallığı çıkarımı yapılmıyor? Çünkü bir varolanın hem zorunlu hem de olumsal olmasını savunmak aslında bize çelişkili görünüyor ve bu nedenle 'çelişik varlıktan' belli bir önermeye, 'zorunlu varlık' önermesine varıyoruz; fakat onun çelişiğine, olumsal-varlık önerme-

sine değil. Düşünülemeze muktedirdir denilen Kaos neden "zorunlu olan olumsaldır" önermesini doğru kılmasın? Bu önermeyi reddetmek, temellendirilmeye kalkışılan şeyi, yani çelişmezliğin mutlak değerini baştan kabul etmektir.

Bu itiraz en ciddi olanı. Cevap vermek için ispatımızın iç mantığına nüfuz etmemiz gerekiyor.

Tüm şeylerin saf bir oluş içinde bulunduğunu savunan düşünürler, kolayca çelişkinin gerçekliğini savunan düşünürler olarak değerlendirilir. Bunun sonucu olarak, gerçek çelişki fikri, bir akış fikri olarak yorumlanır. Bu akışta her şey durmaksızın olduğundan başka bir şey haline gelmekte, olmaktan durmaksızın olmamaya geçmekte ve olmamaktan durmaksızın olmaya geçmektedir. Fakat bize göre gerçek çelişki tezini egemen akış teziyle ilişkilendirmek tamamen uygunsuzdur. Tüm şeylerin evrensel bir oluş içinde bulunmasıyla ilgili yorumumuzu daha önce ifade etmiştik: İçinde oluşun bile doğup ölebileceği raddede kaotik bir Kaos'tur bu. Oysa böyle bir Kaos'ta doğamayacak ve ölemeyecek tek şey, bütün oluştan olduğu gibi bütün dönüşümlerden muaf olacak tek şey, olumsallığın kadiri mutlaklığının bile kendisine çarpıp parçalanacağı salt Değişmez pekâlâ çelişik Varolandır. Bunun çok kesin bir sebebi var: Böyle bir varlık, olduğundan başka bir şey haline gelemezdi (*devenir*), *çünkü içinde oluş haline geçebileceği herhangi bir başkalıktan yoksun olurdu.*

Çelişik bir varolanın gerçekten var olduğunu farz edelim: Başına ne gelebilirdi ki? Olmama'ya geçebilir miydi? Fakat o çelişik'*tir*: Eğer olmamak başına gelseydi, olmazken bile yine de olmaya devam ederdi; zira bu onun paradoksal "özüne" uygun olurdu. Böylece şu önermeyi doğru kılabilirdi: "Olan, olmayandır; olmayan, olandır." Bu durumda, olmadığını söyleyemeyeceğimiz gibi olduğunu da söyleyemeyiz, mi diyeceğiz? Fakat bu bir seçenek olamaz: Bu çelişik varolanın varolduğunu *varsaydık*. Öyleyse, hipotezimiz gereği bu varlık mevcut. Demek ki çelişik bir varolanın *hangi tarzda* var

olabileceğini sınamakla kalıyoruz. Oysa böyle bir varolanın, başına olmamak gelse bile olmayı yine de sürdürme özelliğine sahip bulunduğunu görüyoruz. Şu halde, bu varolan eğer var olsaydı, var olmayı öylece bırakması olanaksız olurdu: Yılmaz bir şekilde, var olmama olgusunu varlığına dahil ederdi. Sonuçta, bu Varolan –*gerçekten* çelişik varlık olması bakımından – *mükemmelen ebedi* olurdu.

Ne var ki bu varolan, ne türden olursa olsun bir oluşa (*devenir*) fiilen konu olamazdı: 'Olduğundan başka' bir şey haline gelemezdi (*devenir*), çünkü zaten o başka'*dır*. Çelişik olması bakımından bu varlık, zaten-hep, olmadığı şeydir. Çelişik bir varolanın varlığa teşrifiyle birlikte, belirlenmişlik (şu olmak veya bu olmak, şundan çok bu olmak) fikrinin kendisi bile imha olurdu. Böyle bir varolan, "farklılıkların kara deliği" olurdu: Tüm başkalıklar geri dönüşsüzcesine orada yenilip yutulurdu; çünkü bu yaratıktan başka olanların, sırf ondan başka oldukları için, ondan başka olmamaları gerekirdi. Sonuç olarak, gerçek çelişki fikri egemen evrensel bir oluş teziyle aslında hiç özdeşleşmez. Çünkü oluş içindeyken, şeyler şunlardır; *sonra* şunlardan başkadırlar; şeyler vardırlar, *sonra* artık yokturlar. Dolayısıyla ortada *hiçbir* çelişki yoktur; çünkü açık ki varolan aynı anda asla 'şu ve çelişiği', 'varolan ve varolmayan' değildir. Gerçek anlamda mantık dışı bir varolan, oluşu desteklemek şöyle dursun, tüm oluşun asgari şartlarının sistematik yıkımıdır: Herhangi bir sürecin başlayıp gelişmesi için gerekli başkalık boyutunu ortadan kaldırır; olmadığını zaten-hep olan bu biçimsiz varlıkta, başkalık soğurulur. Şu halde, en büyük çelişki düşünürünün – yani Hegel'in– oluşun egemenliğinin düşünürü değil; tersine, mutlak özdeşliğin, özdeşliğin ve farkın özdeşliğinin düşünürü olması tesadüf değildir. Çünkü Hegel'in son derece güçlü bir şekilde fark ettiği şey, tam manasasıyla zorunlu bir Varolan'ın, kendi dışında hiçbir şey bırakmayan –böylece hiçbir başkalıkla sınırlandırılamayacak– bir Varolan'dan başka bir

şey olamayacağıydı. Üstün Varolan, o halde, kendi başkası haline geldiğinde bile kendisinde kalmayı sürdürenden başka bir şey olamaz: gelişiminin bir uğrağı olarak çelişkiyi kendinde içeren Varolan veyahut başka haline geldiği sırada bile hiçbir şey haline gelmemenin üstün çelişkisini doğru kılan Varolan. Üstün özdeşliği içerisinde farkı olduğu kadar oluşu da soğurduğu için, ebediyen kendinde kalan üstün Varlık. Zamansal olduğu kadar ebedi, süreçsel olduğu kadar bâki de olduğundan en âlâsından ebedi Varlık.

Böylece bir önceki itirazın ne bakımdan geçersiz olduğunu anlayabiliriz. Bu itiraza göre, biz, 'çelişik varlıktan' çıkıp 'zorunlu-varlık'a varırken, çelişmezlik ilkesinin mutlaklığını baştan varsayıyorduk; çünkü böyle bir varsayımımız bulunmasaydı, olumsallık sonucuna da varabilirdik. Buna cevabımız şöyle olmalıdır: Çelişik bir varolanın hem zorunlu hem de zorun-suz olduğunu elbette *söyleyebiliriz*, fakat bu şekilde ona, bu defa daha yüksek bir zorunluluk atfetmeyi sürdürürüz; çünkü onu bir değişim yönünde etkileyebilecek tüm başkalık boyutunu iptal etmeyi sürdürüyoruzdur. Evet, çelişik bir varolan hakkında her şeyi *söyleyebiliriz*, ne var ki, bunları söylerken herhangi bir şey *yapıyor* değilizdir: Her şeyi *farksızlaştırırız*, sonuçta bu varolanın 'başka olmasını' düşünmenin tüm imkânını ortadan kaldırmış oluruz. Farkı varlığa yeniden dâhil etmenin, dolayısıyla oluşu düşünülebilir kılmanın tek imkânı; varolana dair böyle çelişik beyanlarda bulunmaya izin vermemekten geçer.

Sonuç olarak, nedensizlik ilkesi sayesinde çelişmezlik ilkesinin niçin ontolojik ve mutlak bir doğru olduğunu biliyoruz: Olan, çelişmezlik ilkesine göre belirlenmiş olmalıdır ki *oluşa muktedir* olsun; ve ardı sıra *başka* bir şekilde belirlenmeyi sürdürsün. Filan şeyin bu olması, şu ya da herhangi başka bir şey olmaması gerekir ki bu, şu ya da herhangi başka bir şey haline gelebilsin. Böylece anlıyoruz ki *çelişmezlik ilkesinin ontolojik anlamı*, bilmem hangi sabit özü tanımla-

mak şöyle dursun, *olumsallığın zorunluluğudur, başka bir deyişle Kaos'un kadiri mutlaklığıdır.*

Leibniz metafizik rasyonelliği mutlak kapsayıcılığa sahip iki ilke üzerine kurdu: Çelişmezlik ilkesi ve yeter neden ilkesi.[1] Hegel, yeter neden ilkesinin mutlak doruğunun (olanın zorunluluğuna ilişkin inancın doruğunun) çelişmezlik ilkesinin değerden düşürülmesini dayattığını anladı; Wittgensteincı-Heideggerci sıkı korelasyonculuk, yeter neden ilkesinin ve çelişmezlik ilkesinin mutlaksızlaştırılmasını dayattı; neden-sizlik ilkesi ise bize şunu öğretiyor: *Yeter neden ilkesi mutlaken yanlış olduğu için çelişmezlik ilkesi mutlaken doğrudur.*

2. İkinci meseleye geçelim. Bu sefer fiili olarak bir kendinde-şey'in, sadece bizim-için olan bir fenomenlik katmanının değil bir kendindelik katmanının da mevcut olduğu tezini ispat etmemiz gerekecek. Buna "mevcutluk" tezi adını veriyoruz. Bu ise temelde Leibniz'in sorusunu irdelemek anlamına gelir: Neden hiçbir şey değil de bir şeyler var/mevcut? Burada ortaya koymamız gereken, kendinde'nin mevcut olmasının mutlaken zorunlu olduğu, dolayısıyla hiçlikte yok olamayacağıdır; bunun tersine, 'bizim için' katmanı gelip geçicidir, çünkü düşünen ve/veya yaşayan varlıkların varoluşuna bağlılaşıktır. Yaşayan varlıkların yok olmasıyla her şeyin bir girdaba kapılıp gitmeyeceğini; 'kendinde' dünyanın, dünya-ile-ilişkinin tüm halleri ortadan kalksa dahi sürüp gideceğini ispat etmemiz gerekiyor.

Fakat bu soruyu metafizikçi tarzında ele almayı ve bu şekilde çözmeyi önermiyoruz: Yani genel olarak bir şeylerin nedeni sayılan bir ilk sebebin, üstün bir Varolan'ın varoluşunun örtüsünü açarak bir çözüm aramayacağız. Daha ziyade, ilahiyatçı olmayan (nihai bir nedene başvurmayan) ama aynı zamanda fideist de olmayan bir çözüm önereceğiz.

---

1 Bakınız örneğin: *Les Principes de la philosophie,* veya Monadologie, *op. cit.,* 31-32, s. 89.

Aslında bu soru bahsinde *iki* bakış açısına meydan okumak istiyoruz. İlki, metafizik bakış açısıdır: Çözümü yeter neden ilkesini kullanmakta ve üstün bir Neden'e başvurmakta bulur. Öteki ise fideist bakış açısıdır, ironik bir şekilde bu sorunun felsefe açısından hiçbir anlamı olmadığını savunur. Ve bunu yapmaktaki amacı onu yürürlükten kaldırmak değildir, sorunun tetkiki için rasyonalite dışı bir söylemi yetkili kılmaktır. Bize göre, Leibnizci sorunun akıl açısından anlamdan yoksun olduğunu savunan ateist değil, bugün skeptiko-fideizmi çağdaş kılık olarak benimsemiş, inanan kişidir. Nitekim inanan kişi bu şekilde, soruyu katışıksız bir dinsel anlamla donatabilir hale gelir, çünkü artık varlık bir mucizenin eseri olarak yorumlanabilir: Hiçlikten mucizevi bir kurtuluş. Bir mucize, hiçbir zorunluluğun dayatması olmadan gerçekleştiği için kırılgan ve geri çevrilebilir olarak konulabilir. Son kertede fideist, bir şeylerin mevcut olmasına hayret eden biridir; çünkü bunun için hiçbir neden bulunmadığını anladığına inanır; varlık ona göre, aslında hiç vücut bulmamış da olabilecek saf bir armağandır.

Şu halde, iki konuma karşı durmamız gerekiyor: Bir Tanrı'ya/İlke'ye başvuran, böylece soruya akılsal olarak cevap verdiğini iddia eden konum ve soruyu bir Tanrı/Hepten-Başka lehine akıldan özgürleştirdiğini iddia eden konum. Başka deyişle: Sorunun dogmatik çözümünü olduğu kadar ironik biçimde feshedilmesini de eleştirebilmeliyiz ve aslına bakılırsa bu feshin arkasındaki teorik skeptisizm, dinsel bir anlamı (açıkça söylensin ya da söylenmesin) sürdürür ve güçlendirir; çünkü ona göre sorunun derinliğini takdir edebilecek olan sadece dinsel anlamdır.

Probleme yüksek bir anlam veren –iki durumda da tanrısallığa kadar götüren– bu iki olasılık karşısında, spekülatif konum, problemin asaletten yoksun bir değerlendirmesini gerektirir. Mesele böyle bir sorunun dramatik havasını dağıtmak ve ona hak ettiği önemi vermektir; bu önem hiç değildir,

fakat talidir. Sonuç olarak, sorunun bir çözümü veril-*melidir*; çünkü sorunun çözümsüz olduğunu veya anlamdan yoksun olduğunu söylemek, onun yüceltilmesini yine meşrulaştırır. Önereceğimiz çözüm, bizleri bir ilk nedenin yüceliğine yükseltmemeli; yalnızca onun ebedi yokluğunun hatırlatıcısı olmalıdır. Sorudan özgürleşmek gerekir; fakat özgürleşmek, onu sadece çözmüş olmayı değil, düş kırıcı bir cevaba razı etmeyi gerektirir; öyle ki bize verdiği en kıymetli ders bu düş kırıklığının ta kendisi olsun. Bu problem karşısında tek uygun tavır, soruda aslında pek az şeyin mevzubahis olduğunu; esinlediği ruhsal titremenin, ister alaycı ister derin olsun, uygunsuz olduğunu savunmaktır. Sorunun hak ettiği cevabı verip vermediğimizin spekülatif kıstası, okuyucunun anlamasına eşlik edecek bir ayılma hissi olmalıdır; sonunda kendine şunu söylemelidir: "Demek sadece buymuş..."

Sorunun önemini hafifleten bir çözüm bulmayı deneyelim.

"Mevcut"un türetimi, kendisinden hareket ettiğimiz beyanın anlamını belirginleştirmeye dayanacaktır: Olguluk mutlaktır; olguluğun kendisi fiilen olmayabilecek bir olgu değildir. Nedensizlik ilkesinin anlamı, olguluğun dünyada olgular arasında bir olgu, sıradan bir olgu olmadığını söylemektir: Bir yanda olgular, diğer yanda bunlara tamamlayıcı bir olgu olarak eklenen olguların olguluğu diye bir şey yoktur. Çünkü olguların bâkiliğinden şüphelenebilirim; fakat olguluğun bâkiliğinden şüphe etmeye kalktığımda ona mutlaklığını tekrar iade etmek zorunda kalırım. Öte yandan, bahse konu "olguluğun olgu olmamaklığı" beyanını iki tarzda anlayabiliriz; bunlara, nedensizlik ilkesinin *gevşek yorumu* ve *sıkı yorumu* adını vereceğiz.

İlkenin gevşek yorumu şu şekilde formüle olur: Olumsallık zorunludur demek, "*Eğer* bir şey var ise (*être*) olumsal olmalıdır" demektir. İlkenin sıkı yorumu ise şunu savunur: Olumsallık zorunludur demek; *hem* "şeyler olumsal olmalıdır" demektir *hem de* "olumsal şeyler mevcut olmalıdır"

(*il y a*) demektir. Gevşek yorumun iddiası şudur: Şeylerin olgusal (*factuelle*) olmamaktansa olgusal olması; bir olgu, sıradan bir olgu değildir. Sıkı yorumunki ise şu: Hiçbir şey yerine olgusal şeylerin mevcut olması bir olgu, sıradan bir olgu değildir.

Nedensizlik ilkesi kabul edildiyse, en azından gevşek yorumu kabul edilmiş olmalıdır. İlkenin asgari anlamı bunu gerektirir: Eğer bir şey varsa, olumsal olmalıdır. Gevşek yorum reddedilirse, nedensizlik ilkesi de reddedilmiş olur. İlke hipotez gereği kabul edildiğine göre onun gevşek yorumu da kabul edilmelidir. Olgulu-luk[1] (*factualité*) ilkesini, onun sıkı yorumuna katılmadan da pekâlâ kabul edebilirdik. Mesela şöyle söyleyebilirdik: Herhangi bir şey mevcut *ise* elbette olumsal olmalıdır, fakat bu, herhangi bir şeyin mevcut olması *gerektiğini* hiçbir şekilde kanıtlamaz. Şeyler var iseler, zorunlu biçimde olgu olmalıdırlar; fakat olgusal şeylerin mevcut olmasını gerektiren hiçbir şey yoktur. Öyleyse "Neden hiçbir şey yerine bir şey var/mevcut?" sorusu artık bizim için şu biçimi alır: Kendini gevşek yorumla sınırlandıran yukarıdaki teze karşı, *nedensizlik ilkesinin sıkı bir yorumu gerekçelendirilebilir mi?* Doğrusu, bu yorum üzerinde anlaşıldığı takdirde, bir şeylerin zorunlulukla mevcut olması gerektiğini; çünkü olumsal bir şeylerin zorunlulukla mevcut olması gerektiğini ispat edebiliriz.

Sıkı yorumun meşruluğunu ortaya koymak için, sadece gevşek yorumun geçerli olduğunu varsayarak başlayalım. Bu durumda tam olarak neyi savunmamız gerekirdi? Olgusal şeylerin mevcut olmasının bir zorunluluk değil, bir olgu olduğunu söylememiz gerekirdi. Dolayısıyla, olguluğun mevcut olmasının bizzat kendisinin bir olgu olduğunu söylemek gerekirdi: Hiçbir şey mevcut olmasaydı, hiçbir

1 Olgulu olmak anlamındaki *factualité* kavramını olgulu-luk olarak karşıladık ve olguluk (*facticité*) ile karışmaması için metin boyunca tire ile ayırarak yazdık –ç.n.

şey olgusal da olmazdı; sonuç olarak, hiçbir olguluk mevcut olmazdı. Fakat bu tezi savunmanın tek yolu, olguluğun olguluğunu; yani bir anlamda ikinci dereceden bir olguluğu savunmaktır. Birinci dereceden bir olguluğun mevcut olduğunu, bunun şeylerin olguluğu olduğunu; belirlenmiş her şeyin, belirlenmiş her yapının olmayabilmesini bu olguluğun ortaya koyduğunu söylemem gerekirdi. Ardından ikinci dereceden bir olguluğun mevcut olduğunu, bunun şeylerin olguluğunun olguluğu olduğunu ve birinci düzeyin olguluğunun, olgusal şeylerin yokluğunda, fiili olmayabileceğini söylemem gerekirdi. Fakat nedensizlik ilkesinin temellendirdiği şeye geri dönersek, bu tezin kendi kendini çürüttüğü açıkça görülür. Daha önce gördüğümüz gibi, herhangi bir şeyin zorunluluğundan şüphe etmek için bu herhangi şeyin olguluğunun mutlak biçimde düşünülebildiğini gerçekten kabul etmem gerekir: Bütün olarak dünyanın olmamaya veya olduğu şekliyle olmamaya kabil olarak düşünülebilmesi için; onun olmama olanağının, olguluğunun, benim tarafımdan bir mutlak olarak düşünülebildiğini (yani düşüncemin bağlılaşığı olmaktan fazlası olduğunu) kabul etmem gerekir. Veya dahası, kendimi ölümlü olarak kavramam için; ölümümü, olmama olanağımı, mutlak bir olanak şeklinde koymam gerekir. Sonuçta, ona mutlaklığını hemen tekrar iade etmeden olguluğun mutlaklığından şüphelenemeyeceğim açığa çıkıyor. Şeylerin olguluğunun (birinci dereceden olguluk) bir olgu olduğunu savunduğum anda, olguluğun olguluğunun (ikinci dereceden olguluk) bir mutlak olarak düşünülebilir olduğunu kabul etmişim demektir. Buradan itibaren sonsuz bir gerilemeye tutulurum: Keza ikinci dereceden olguluğun da bir olgu olduğunu söylersem, üçüncü dereceden olguluğun bir mutlak olduğunu kabul etmiş olurum, ve bu şekilde sürüp gider.

Başka bir deyişle, olguluğun zorunluluğundan şüphe etme edimi kendi kendini çürütür; çünkü olguluğun mutlaklığı düşünce *ediminin* içinde varsayılırken, bizzat aynı

düşüncenin içeriğinde inkâr edilir. Dolayısıyla olguluk; olgular içinde bir olgu, sıradan bir olgu olarak hiçbir şekilde düşünülebilir değildir: Şeylerin olgusal olması bir olgu değildir, olgusal şeylerin mevcut olması bir olgu değildir. Öyleyse, olgulu-luk ilkesinin tek tutarlı yorumu sadece sıkı yorum olabilir: Olgusal şeylerin mevcut olması bir olgu değildir, mutlak bir zorunluluktur.

Fakat başka bir itiraz daha tasarlanabilir. Bu itirazı yine başkasının ağzından aktararak formüle edeceğiz: "Teziniz şu nedenle geçersizdir: Olumsallık, aslına bakılırsa, 'pozitif olguları' olduğu gibi 'negatif olguları' da tarif eder. Pozitif olgular, var olan fakat var olmamış olabilecek şeylere veya olaylara ilişkinken (örneğin, 'bu kâğıt masamın üzerindedir' olgusu); negatif olgular, varolmayan fakat var olmuş olabilecek şeylere veya olaylara ilişkindir (örneğin: 'Bugün yağmur yağmıyor'). Olumsallığın zorunlu olduğunu söylemek, var olabilecek bir varolmayanın (negatif kalmaları için herhangi bir neden bulunmayan negatif olguların) varlığının zorunluluğunu söylemek olduğu gibi; artık var olmayabilecek bir varolanın varlığının da zorunluluğunu söylemektir. Öyleyse neden olumsallığın, *sadece negatif olguların* olumsallığı olarak varlığını sürdürebileceği söylenmesin ki? Var olmaya kabil varolmayanların olduğu ve de var olmamaya kabil hiçbir varolanın olmadığı anlamına gelirdi bu. Her şey Kaos'un bağrında 'gücül' (*en puissance*) olarak kalır, olguluk da ortadan kalkmazdı; çünkü bir negatif olgu, yine de bir olgudur. Bu durumda olumsallık sadece ihtimallerle, var olma eğilimleriyle ilgili olurdu ve bunların hiçbiri edimselleşmezdi: Eğilimlerin yalnızca eğilimler olarak kalması, olumsal olurdu; fakat hiçbiri, olguda edimselleşmezdi. Çünkü netice itibariyle, bir varolanın, olguda, süre sınırı olmadan sürebileceğinde anlaşabiliyorsak; aynı şekilde, tüm varolmayanların, olguda, kendi 'virtüel varlıkları' içinde süresizce sürüp gidebileceklerinde de anlaşabilmemiz gerekir."

Bu itiraz şöyle çürütülebilir: İtirazcımız olguluğun bir mutlak gibi düşünülebilir olmasına muhalefet etmiyor, fakat bu mutlaklığı sadece negatif olguların (muhtemel) mutlaklığı olarak düşünebileceğimizi ileri sürüyor. Böylece olguluğun zorunluluğunun pozitif olguların var olmasını artık garanti etmediğini savunuyor. Fakat yine de, olumsallığın bir mutlak gibi düşünülebilir olduğunu kabul etmek, onun hiç değilse düşünülebilir olduğunu *a fortiori* kabul etmektir. Olguluğu *sadece* varolan şeylerin var olmayabilme olanağı gibi *veya sadece* varolmayan şeylerin var olabilme olanağı gibi düşünemem: Varoluş ve varolmayış katmanlarının ikisinin de sürüp gidiyor olması, olguluğun kavranabilir olmasının bizatihi şartıdır. Çünkü şu varolanı olumsaldır diye düşünebilsem de, *varoluşun* bizzat kendisini (yani genelde bir şeyin var olması olgusunu) olumsaldır diye düşünemem. Varoluşun tamamen ortadan kalkması... Doğrusu bunu düşünmekten tamamen acizim: Varolmayan-oluş (*devenir-inexistant*), *belirlenmiş* bir varolanın oluşu gibi anlaşılabilir ancak; genel olarak varoluşun oluşu gibi değil. Bir varolanın 'artık var olmayabileceğini' olumlamak ve üstüne, bu olanağın ontolojik bir zorunluluk olduğunu olumlamak, ayrıca şunu da olumlamaktır: Varolanın genel varoluşu, varolmayanın genel varolmayışıyla birlikte yok edilemez iki kutuptur ve şeylerin yok olabilirliği bunlar aracılığıyla düşünülebilir. Varoluşun olmamasını ne kadar kavrayamıyorsam, sırf negatif olguların olumsallığını da, aynı şekilde, kavrayamam. Olumsallık (bir mutlak gibi) düşünülebilir olduğundan; varoluş ile varolmayış katmanlarının sürüp gitmesi olmadan ise düşünülemez olduğundan; var olmamaya kabil şu veya bu varolan ile var olmaya kabil şu veya bu varolmayanın hep mevcut olması zorunludur, demek gerekir.

O halde problemin çözümü şudur: *Hiçbir şeyden ziyade bir şeylerin mevcut olması zorunludur; çünkü, bir başka şeyden ziyade, bir şeylerin mevcut olması zorunlu olarak olum-*

saldır. Olanın olumsallığının zorunluluğu, olumsal olanın varoluşunun zorunluluğunu dayatır.

Transandantal idealizm bağlamında, temsilin *a priori* formlarının aşılamaz olguluğu, bu formları kendinde-şey'in özellikleri olarak tespit etmeyi yasaklıyordu: Bu olguluk, kategorileri kendinde'nin zorunlu özellikleri olarak spekülatif bir şekilde çıkarsamayı imkânsız kılıyordu. Dolayısıyla olguluk, Kant'ın Eleştirel mutlaksızlaştırmasının belkemiğiydi. Bununla birlikte, Kant, kendinde'nin düşünülmesiyle ilgili koyduğu sınırlara iki kez (ve ciddi biçimde gerekçelendirmekesizin) aykırı davranır: Kendinde-şey'in olması ve çelişik olmaması gerekiyordu.

Metafizik-olmayan spekülasyon ise öncelikle şunu beyan eder: *Kendinde-şey, temsilin transandantal formlarının olguluğundan başka hiçbir şey değildir.* Ve ikinci olarak, bu olguluğun mutlaklığından kendinde'nin özelliklerini *çıkarsamaya* devam eder ki Kant bunları kendiliğinden açıktır diye kabul etmekle yetinmişti.

***

Felsefe tuhaf argümantasyon biçimlerinin icat edilmesidir, zorunlu olarak sofistlikle –felsefenin karanlık ve yapısal eşiyle– sınır komşusudur. Felsefe yapmak, doğrusu, her zaman bir fikir geliştirmeye dayanır ve bu fikrin savunulup tesis edilmesi özgün bir argümantasyon düzenini dayatır. Bu düzene uygun bir model ne –mantık dahil– pozitif bir bilimde ne de zaten orada olduğu varsayılan bir iyi akıl yürütme sanatında bulunur. Bu nedenle bir felsefenin, kendi çıkarımlarını denetlemesini sağlayacak iç araç gereçlerini üretmesi elzemdir: İşaret direkleri ve eleştiriden geçirmeler aracılığıyla yeni inşa edilmiş alan bir dizi kısıtla donatılarak, meşru ve gayri meşru iddiaları birbirinden ayırt etmenin iç kıstası sağlanır.

Mutlak nedensizliğin 'herhangi türden olmayan' koşullarının sınanması, gelen eleştirilerde tutarlılığı için bir tehdit görmek şöyle dursun, tersine, bunları çoğaltmaya ihtiyaç

duyar, böylece argümantatif dokusunun zorlayıcı örgüsünü kuvvetlendirmeyi amaçlar. Akıl yürütmelerimizde zayıflıklar keşfettiğimiz ölçüde, adım adım yetersizliklerimizin titiz sınanışıyla, mutlak üzerine metafiziksel ve dinsel olandan başka bir söylem fikrinin önündeki engelleri kaldıracağız. Çünkü yepyeni problemlerin giderek daha fazla keşfedilmesiyle ve bunlara uygun cevapların bulunmasıyla olumsallığa özgü bir *logosu* veya dahası yeter neden ilkesinden yakasını kurtarmış bir aklı –artık *metafizik bir akıl* olmayacak *spekülatif bir akılsallığı*– yaşatıp var edebileceğiz.

Spekülatif yaklaşımın bu şekilde problematize edilmesiyle ilgili bir örnek vermekle yetinelim. Çelişik-varlığın, zorunlu-varlık olacağını neden göstererek çelişmezliğin zorunluluğunu ortaya koyduğumuzu iddia ediyoruz. Fakat bunu yaparken *çelişikliği* ve *tutarsızlığı* (*inconsistance*) karıştırdığımız iddiasıyla eleştirilebiliriz. Sembolik mantıkta "tutarsız", sentaktik olarak hatasız tüm beyanları doğru olan bir formel sisteme denir. Eğer bu sembolik sistem değilleme işlemini içeriyorsa; bir aksiyomatiğin, sistemin bağrında formüle edilebilen *tüm* çelişkilerin eşit bir şekilde doğru olmasına izin vermesi durumunda, tutarsız olduğu söylenecektir. Öte yandan, (değilleme işlemine sahip) formel bir sistemin, *hiçbir* çelişkinin doğru olmasına izin vermemesi durumunda, çelişmez olduğu söylenecektir. Öyleyse bir mantık, çelişik *olabilir* ve yine de tutarsız olmayabilir. Bunun için, *bazı* çelişik beyanları doğru olarak sunmayı başarması ve *tüm* çelişkilerin doğru olmasına izin vermemesi yeterlidir. "Tutarlılıküstü" (*paraconsistant*) adı verilen mantıklarda durum budur; burada, her çelişki değil, sadece bazıları doğrudur.[1] Sonuç olarak, çağdaş mantıkçı için düşünülebilirin kıstasını sağlayanın çelişmezlik değil, tutarsızlık olduğunu görüyoruz: Tüm mantık ve elbette genel olarak tüm *logos*, formüle

1 *bkz.* Bu nokta hakkında Newton C. A. Da Costa, *Logiques classiques et non-classiques*, Masson, 1997.

edilebilecek tüm beyanları ve bunların değillemelerini fark gözetmeksizin kabul edebilen bir söylemin bayağılığından kaçınmak ister. Fakat öte yandan çelişki, tüm çelişkilerin doğruluğuna yol açmayacak şekilde sınırlar içine kapatılmış kalabildiği sürece mantıksal olarak düşünelebilirdir.

Şu halde tezimiz iki yetersizlikten mustarip:

1. Biz çelişkinin düşünülemez olduğunu savunduk, fakat çelişki mantıksal olarak tasavvur edilebilirdir.

2. Çelişik bir varlığın aslında tüm şeyler olacağını[1] öne sürdük, oysa bu sadece tutarsız bir varlık için söz konusu olabilir. Çünkü ancak tutarsız bir varlık hakkındaki tüm önermeler ve bunların değillemeleri farksız bir şekilde savunulabilir. Diğer taraftan, içinde belirli *bir* çelişkinin doğru olduğu (bir kısrağın kısrak olmadığı), fakat *bir başkasının* doğru olmadığı (kuştüysüz bir iki ayaklının iki ayaklı olmadığı) bir dünya tasavvur edilebilir. Buna uygun olarak, her biri diğerinden farklı birçok çelişik dünyayı düşünmek mümkün hale gelir. Sonuçta, bu dünyalar yukarıda ortaya koyduğumuz kıstaslara göre olumsal diye değerlendirilebilir; çünkü onların olduklarından başka hale gelmelerini tasavvur edebiliriz: İçinde *a* çelişkisini barındıran bir dünya; içinde artık *a* çelişkisinin olmadığı, fakat *b* çelişkisinin olduğu veya ikisinin de –a ve b'nin de– olduğu bir dünya *haline gelebilir* vb. Fakat çelişik bir varlık eğer olumsal olarak düşünülebiliyorsa, onun olanaklı olmasını nedensizlik ilkesinin ışığında hiç de çürütmemişiz demektir. Ayrıca Hegelci diyalektiği gerçekten çürütemediğimiz sonucu da çıkar buradan, çünkü onun diyalektiği tüm çelişkilerin doğru-olmasını asla savunmaz; sadece belirlenmiş olan ve başka belirlenmiş çelişkilere yol açan çelişkileri savunur: Diyalektik çelişiktir ama tutarsız değildir.

Tutarlılıküstü mantıklara dayanan bu itiraz, bizim spekülatif araştırmamızı zayıflatmaz, tersine, onun gürbüzleşmesini sağlar.

1 Başka her şeyden ayırt edilemeyeceğini –ç.n.

1. İlk adımda, tezimizi tutarlılık terimleriyle yeniden formüle ederek düzeltebiliriz: Biz aslında sadece tutarsız olanın, çünkü fiili olsaydı zorunlu olurdu, olanaksız olduğunu ispat ediyoruz. Şu halde, bizi çelişkinin olanaksızlığı sonucuna götüren akıl yürütmemizin, "Hiçbir şey *tutarsız* olamaz, çünkü hiçbir şey zorunlu *olamaz*" beyanını pekâlâ ispat ettiğinden emin olmamız gerekecektir öncelikle.

2. İkinci olarak ise, spekülatif araştırmanın bizzat çelişkiliği de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekecektir. Bu seferki sorumuz, nedensizlik ilkesini kullanarak, *gerçek* çelişkinin olanağını da devre dışı bırakıp bırakamayacağımız olacaktır. Bu aşamada, tutarlılıküstü mantıkların, gerçekten çelişik olguları anlaşılır kılmak için değil; örneğin tıbbi uzmanlık sistemlerinde kullanılan bilgisayarların çelişik *malumatlar* (aynı vaka üzerine karşıt tanılar) karşısında *ex falso quodlibet*[1] ilkesi uyarınca, önüne gelen her türlü sonucu çıkarsamaması için tasarlanmış olduklarına dikkatinizi çekelim. Öyleyse soru şu haliyle sabit kalırdı: Dünya üzerine birbirini tutmayan malumatlar başlığında tasavvur edilebilen çelişkiler, dilsel olmayan olaylar başlığında hâlâ tasavvur edilebilir mi? Dolayısıyla, hem diyalektiğin hem de tutarlılıküstü mantıkların aslında sadece ifadelerdeki çelişkilerden bahsettiklerini, fakat *gerçek* çelişkiler hakkında konuşmadıklarını (yani çelişik bir gerçeklik değil, aynı gerçeklikle ilgili çelişik tezlerle uğraştıklarını) göstermeyi deneyebilirdik. Böylece, diyalektiğin veya tutarlılıküstü mantıkların, düşüncenin kendisini çevreleyen dünyada keşfettiği ontolojik çelişkileri değil, düşüncenin düşüncede etki üreten çelişkilerini irdelediği ortaya çıkardı. Sonuç olarak, araştırmamızın şunu ispat ederek sonlanması gerekirdi: Gerçek çelişki ve gerçek tutarsızlık, ikisi birden, olumsallığı düşünebilme koşullarımızı ihlal eder.

Bu soruşturmayı buradan daha ileri götürmeyeceğiz. Sadece şunu belirtmekle yetinmek isteriz: Akıldışına varmak

1 Bir çelişkiden her şey çıkar –ç.n.

şöyle dursun, nedensizlik ilkesi başı sonu belli bir problemler alanını inşa etmemizi sağlar; bu alanda bir *logos* argümantasyonunun eksenlerinin katlarını gittikçe açabilir.

***

Bir terminoloji üzerinde uzlaşalım. Bundan böyle *olgulu-luk* (*factualité*) terimini *olguluk*'un (*facticité*) spekülatif özü için kullanacağız. Bununla şunu demek istiyoruz: Tüm şeylerin olguluğu bir olgu olarak düşünülemez. Olgulu-luğu, o halde, olguluğun olgu olmaması şeklinde duymak gerekiyor. Olguluğun kendi kendine atfedilmesinin imkânsızlığına ise "olguluğun ikilenmezliği" adını vereceğiz: Bu ikilenmezlik, dogmatik olmayan bir spekülasyonun erişimindeki tek mutlak zorunluluğun türeyişini (*genèse*) betimler: Olan her şeyin olgu olma zorunluluğu. Bunlara uygun olarak –sadece negatif olmak gibi bir kusuru bulunan– "nedensizlik ilkesi" ifadesi yerine olgulu-luk ilkesi ifadesini kullanacağız. Bu yeni adlandırma incelememizin fiili alanını pozitif bir şekilde belirler: Olgunun, kendi başına alındığında, olgusal-olmayan özü; yani hem onun hem de 'herhangi türden olmayan' koşullarının zorunluluğu. Olmak, zorunlu olarak bir olgu olmaktır; fakat bir olgu olmak, herhangi bir şey olmaya izin vermez. Olgulu-luğun koşullarını araştıran ve belirleyen spekülasyona *olgulu* (*factuale*) spekülasyon adını veriyoruz (bu spekülatif rejimi nitelemek için kısaca "olgulu" terimini kullanacağız); bir beyanı, olguluğun bir koşulu olarak ortaya koyan ispata türetim (*dérivation*) adını veriyoruz; son olarak, çelişmezlik veya "mevcutluk" (yani: Hiçbir şey değil, bir şey mevcut/var) gibi koşullara da *Figürler* adını veriyoruz.

Öyleyse, olgulu-luk ilkesi şu şekilde ifade bulur: *Sadece olguluk olgusal değildir*; sadece olanın olumsallığı, olumsal değildir. İlkenin bu formülasyonunda şunu akılda tutmak gerekir: Olgulu-luk ilkesi, olumsallığın zorunlu olduğunu savunmaktan ibaret *değildir*, fakat tam olarak, zorunlu olanın *yalnızca* olumsallık olduğunu savunmaktır; ve sadece buna

bağlı olarak bu ilke, metafiziğin *dışındadır*. Çünkü aslına bakılırsa, "olumsallık zorunludur" beyanı metafizik ile tam olarak uyumludur. Hegelci metafizik, mutlakın diyalektik açınımında çaresiz bir olumsal uğrağın zorunluluğunu savunur: Doğanın bizzat kalbinde açılan bu uğrakta, sonsuz, kendisinde onu sınırlandıracak ve böylece onu sonlulaştıracak hiçbir şeyi dışarıda bırakmamak için, saf bir olumsallıktan, fiili etkinliği olmayan bir gerçeklikten, saf bir sonludan geçer; bu olumsallık, düzensizliği ve maksatsızlığıyla, Kavramın işlemlerine sokulamaz. Hegel için bu, doğanın zorunlu kusurluluğunun –mutlakın, mutlak olmak için geçmesi, uğraması *gereken* kusurluluğun– göstergesidir ve Hegelci doğa kavramına sadece kısmen tekabül eder. Çünkü mutlakın açınımı sırasında (marjinal fakat gerçek) saf bir gayri-akılsallığın var olması zorunludur; bu sayede, gayri-akılsal olan, Bütün'ün dışında kalmaz; Bütün böylece, hakiki olarak Bütün olur.[1] Gelgelelim, böyle bir olumsallık, mutlakın bir hareketinden çıkarsanmıştır; aslında akli bir toplam olması bakımından mutlakta olumsal hiçbir şey yoktur. Sonuçta, olumsallığın zorunluluğu, olumsallığın bizzat kendisinden ya da sadece olumsallıktan değil, ontolojik bakımdan ondan daha üstün bir Bütün'den çıkarılır. Olgulu spekülasyonu diyalektikten ayıran budur; veya daha genel olarak, bizim terminolojimize göre, spekülatifi metafizikten ayıran budur.[2]

Spekülatif bir ilke formüle ettik ve özgül bir türetme usulü belirledik; böylece başlangıçta peşinde olduğumuz şeye ulaşmış oluyoruz: Matematik söylemin mutlaklaştırılmasıyla ev-

1 Hegel, bir öğrencisi Güney Amerika'da onun bitki kavramına tekabül etmeyen bir bitki olduğunu söyleyince, bunun *doğa için* çok yazık olduğu cevabını verir. (J.-M. Lardic, "La contingence chez Hegel", *Comment le sens commun comprend la philosophie,* Actes Sud, 1989).

2 Hegelci olumsallık üzerine: J.-M. Lardic'in Hegel'in metnine s. 108'deki notunda alıntılanan yorum; J.-C. Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme,* PUF, 1989, böl. I ve II; ayrıca Bernard Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

veliyat problemini çözmeyi umut etmenin bir imkânı. Problem şimdi şu şekilde beyan edilebilir: Olgulu-luk ilkesinden iki önerme türettik –çelişmezlik ve bir "mevcudun" zorunluluğu– ve böylece kendinde-şey'in düşünülebilir olduğunu savunan Kantçı tezi ispat etmiş olduk. Kaos'un belirlenmesi yolunda, sıkı modelin tezinden (Kaos herhangi bir şey yapabilir) gevşek modelin tezine (Kaos düşünülemez dışında her şeyi yapabilir) ilerledik. Dolayısıyla şu an için "mesken tuttuğumuz" 'kendinde', Kant'ın 'kendinde'si. Bilimin evveliyatla ilgili söyleminin meşrulaştırılmasındaki tüm mesele artık gelip şuna dayanıyor: Olgulu türetme yoluyla, *Kantçı kendinde'nin doğruluğundan/hakikatinden, Kartezyen kendinde'nin doğruluğuna/hakikatine bir geçit bulmak*. Bu geçişin ardından, artık sadece *mantığın* çelişmezlik ilkesi değil, matematik *olarak matematik* beyan mutlaklaştırılmış olacaktır.

Bu problemin tam bir çözümünü burada sunamayacağımızı daha önce söylemiştik. Evveliyat sorusunu giderek daha keskin bir şekilde formüle etmekle; bunu yapmak için "matematik"ten ne anladığımızı daha özgül bir şekilde ifade etmekle; böyle bir matematik anlayışına bağlı olarak, mutlaklaştırmaktan ne anladığımızı belirginleştirmekle yetineceğiz.

4

Hume Problemi

Olanın 'böyle olmasının' bir nedeni bulunması gerektiğine inandığımız sürece; batıl bir inancı, her şeyin söze gelmez bir nedeni olduğu inancını güçlendireceğiz. Böyle bir nedeni asla keşfedemeyeceğimiz ve asla anlayamayacağımızdan, ona ancak inanabiliriz veya inanmaya can atabiliriz. Olguluğa erişiyor olmamızı, düşüncenin kendi özsel sınırlarını keşfetmesi olarak, nihai nedeni anlamaktaki acziyeti olarak yorumladığımız sürece, metafiziği yürürlükten kaldırmak ancak ve ancak en endişe vericileri dahil tüm biçimleriyle dinsel olanı yeniden diriltmek anlamına gelecek. Olguluğu düşüncenin bir sınır taşı gibi gördükçe, sınırın ötesini dindarlığın yönetimine terk edeceğiz. Şu halde, metafizik ve fideizm arasındaki tahterevalli oyununa bir son vermek için bakışımızı nedensizliğe çevirmeliyiz; onu dünyaya dair kusurlu kavrayışımızın biçimi gibi yorumlamayı bırakmalı, bizatihi bu dünyanın hakiki içeriği haline getirmeliyiz. Nedensizliği bizatihi şeyin kendisine yansıtmalı; olguluğu kavrayışımızda, mutlakın hakiki *zihinsel görüsüne* sahip olduğumuzu fark etmeliyiz. Bu bir görüdür; çünkü olanın bizzat kendisinde, kendinden başka sınırı olmayan bir olumsallığı keşfederiz. Ve bu görü zihinseldir; çünkü bu olumsallık, şeyde ne görülebilir ne de algılanabilir: Sadece düşünce ona erişir,

tıpkı düşüncenin, fenomenin görünürdeki sürekliliklerinin altında yatan Kaos'a erişmesi gibi.

Burada, kuşkusuz, hâlâ, Platonculuğun bir tersine çevrilmesi söz konusu; fakat genellikle yapıldığından tamamen başka türde bir tersine çevirme bu. Çünkü Nietzsche tarzında, her şeyin duyusal oluşu (*devenir*) lehine ideaların değişmez dünyasını feshetmek veya filozofların, duyuların aldatıcılığına ve fenomenal zamana karşı dile getirdikleri suçlamaları bırakmak söz konusu değil. Daha ziyade, oluşun fenomen tarafında, akledilirin ise değişmez tarafında olduğu inancını, hem Platonculuğun hem de anti-Platonculuğun bu müşterek inancını terk etmek ve aksine, *duyusal oluşa dair sabitçi* (*fixiste*) *yanılsamayı* zihinsel görü aracılığıyla iptal etmek söz konusudur: Güya sabitlerin, oluşun değişmez yasalarının bulunduğu yanılsamasıdır bu. Spekülatif olan bizi, ampirik değişmezlerin fenomenal sabitliğinden kurtarır ve onu her bakımdan destekleyen salt düşünülür Kaos'a yükseltir.

Şeylerin başka türlü değil de böyle olmalarını gerektiren bir nedenin var olduğuna inandığımız sürece, bu dünyayı bir gizem olarak göreceğimizi söylüyoruz; çünkü böyle bir neden bize asla sunulmayacak. Diğer taraftan, ki bizi meşgul edecek konuya şimdi geliyoruz, zorunlulaştıran bir neden lüzumu basit bir ideolojik tuzaktan veya teorik bir ürkeklikten kaynaklanmaz. Çünkü bu lüzum, olgulu olana (*factual*) karşı görünüşte kati bir itiraza dayanan, gerekçeli bir retten ileri gelir. Eğer spekülatif yönteme asgari bir güvenilirlik sağlamak istiyorsak, işte bu itirazı serimleyip çürütmemiz gerekecek.

İtiraz şudur: Sadece şeylerin değil, fakat fizik yasalarının da gerçekten olumsal olduklarını savunmak saçma görünüyor; çünkü durum böyle olsaydı, bu yasaların hiçbir neden olmaksızın *her an fiili olarak değişebileceğini* kabul etmek gerekirdi.

Olgulu-luk ilkesinin kaçınılmaz sonuçlarından birisi, gerçekten de, doğa yasalarının fiili olumsallığını olumlama-

sıdır. Çünkü 'böyle olma' nedeni olmaksızın bize *tezahür eden* tüm şeylerin 'böyle olmalarının' fiiliyatta da zorunlu bir nedeni bulunmadığını, bu şeylerin gerçekten nedensizce değişebileceğini ciddiyetle savunuyorsak; öyleyse bizim, doğa yasalarının değişebilmesini, hem de daha üst ve gizli bir yasaya boyun eğmeden, (yasaların değişmesinin yasası olsaydı, böyle bir yasa, bize tekrar, kendi altındaki süreçleri yöneten değişmez ve gizemli bir sabit gibi görünürdü) hiçbir sebebe veya nedene gerçekten dayanmadan değişebileceğini ciddiyetle savunmamız gerekir.

Fakat denecektir ki, böyle bir tezi kabul edenin, nesnelerin her an en kaprisli şekillerde davranmasını beklemesi ve böyle olmayıp şeylerin gündelik sabitlere boyun eğmeye devam etmesi için gökyüzüne dua etmesi gerekirdi. Bu tezi savunanlar olarak bizim, eşyanın her an beklenmedik davranışlar benimsemesinden korkarak günümüzü geçirmemiz ve akşam çökünce kazasız belasız atlattığımız gün için kutlama yapmamız gerekirdi, sonra tabii ki gece için tekrar vesveseye başlardık. Bu tür bir gerçeklik fikri, dünyayla böyle bir ilişki o kadar saçma görünür ki kimse samimiyetle bunu savunamazmış gibi gelir. Filozofların şu veya bu zamanda ciddi ciddi savunmadığı tek bir saçmalığın kalmadığı vecizesi malumdur. Bu vecizenin yanlış olduğunun kanıtı, diye uyarabilir bizi eleştirmenimiz şefkatle, kimsenin savunmadığı bir fikrin daha kaldığıdır; onu da biz bulmuşuzdur.

Eleştirmenimiz tüm bunlardan şu sonuca varır: Yasaların zorunluluğunun gerçekten var olduğunu kabul etmemiz gerekir; çünkü bu kaprisli düzensizliği ancak böyle bir zorunluluk yasaklayabilir. Bu gerçek zorunluluk, sırf mantıktan veya sırf matematikten türetilemeyeceği için –çünkü bizimkinden farklı sayısız fiziksel evren çelişkiye düşmeden tasavvur edilebilir– dünyanın mantıksal-matematiksel zorunluluktan başka bir zorunluluğa boyun eğdiğini söylemek gerekecektir. Söz konusu olan tam anlamıyla fiziksel bir zorunluluktur; fakat bunun anlaşılabilir bir nedenini

vermek ebediyen imkânsız olacaktır. Öte yandan –itirazın temel noktası buradadır– böyle bir fiziksel zorunluluk fikri, gizemliliği bahane gösterilerek reddedilemez; çünkü bu durumda *dünyamızın kararlılığını (stabilité) da reddetmek gerekirdi; lakin bu apaçık gözler önündedir*. Çünkü fiziksel zorunluluğun olmadığı bir dünya –şaşkınlık verici bir rastlantı durumu hariç– her anında ve her noktasında, birbiriyle bağlantısız olanakların muazzam çokluğuna teslim olurdu. Bu durum onu, maddesinin en ufak parçacıklarına kadar sızmış radikal bir düzensizliğin içine şiddetle çekerdi. Başka bir deyişle, yasalar gerçekten de olumsal olsalardı *bunu zaten bilirdik*, daha doğrusu çok büyük ihtimalle bunu bilmek için orada dahi olamazdık, çünkü böylesi bir olumsallığın ortaya çıkaracağı düzensizlik, hiç kuşkusuz tüm bilinci ve onun görüşüne sunulan dünyayı aynı anda zerrelerine ayırırdı. Şu halde, doğa yasalarının *kararlılığı olgusu*, bu yasaların olumsal olmalarını olanaklı gören bir fikri çürütmeye yeterli görünür. Düpedüz olağandışı bir rastlantı bizi şimdiye kadar kusursuz bir kararlılığın sabitleri içinde yaşatmadıysa tabii: Hayranlığımızı hak edecek bir olasılık mucizesi olurdu bu, fakat kısa süre –birkaç gün, hatta bir kaç dakika– sonra ortadan kalkacak diye korkmamız da pekâlâ yerinde olurdu.

Gelgelelim fizik yasalarının gerçek olumsallığı iddiasını biz gayet ciddi biçimde savunuyoruz. Ama kararlı bir dünyada yaşamak için her an gökyüzüne dua ediyor da değiliz. Çünkü doğa yasalarının hiçbir neden olmadan fiilen değişebileceğini savunmakla birlikte, bunların *durmaksızın* değişmelerini herhangi bir kişiden daha fazla beklemiyoruz. Başka bir deyişle, bizim şeylerle gündelik ve olağan ilişkimizi değiştirmemekle birlikte, nesnelerin *fiili olarak ve hiçbir nedeni olmadan* en kaprisli davranışları benimsemeye muktedir olduklarını samimiyetle kabul etmenin mümkün olduğunu savunuyoruz. Şimdi gerekçelendirmemiz gereken işte bu.

***

Tanımladığımız güçlük aslında tanıdık bir felsefe problemidir, Hume problemi olarak bilinir. Yasaların olumsallığına getirilen biraz önceki eleştiriye cevap vermek, o halde, *Hume problemine spekülatif bir çözüm* önermek anlamına gelecektir.

Peki bu problem nedir? Klasik formülasyonunda şu şekilde beyan edilir: *Ceteris paribus*, yani tüm diğer şeyler eşit olmak şartıyla, aynı sebepleri gelecekte aynı etkilerin takip edeceğini ispat etmek mümkün müdür? Başka bir deyişle: Özdeş koşullar içinde, fenomenlerin gelecekteki art arda gelişlerinin şimdiki art arda gelişleriyle aynı olacağını ortaya koyabilir miyiz? Şu halde, Hume'un sorduğu soru, fizik yasalarının gelecekte bugünküyle aynı kalacağını ispat etme kabiliyetimize veya dahası sebebiyet bağının (*connexion causale*) zorunluluğunu ispat etme kabiliyetimize dairdir.[1]

Tartışmayı sebebiyet ilkesi (*principe de causalité*) etrafında sürdürelim. "Sebep" terimine dudak bükenler, buna "doğanın tekbiçimliliği ilkesi" adını verirler. Hangi isim tercih edilirse edilsin, sorunun formülasyonu esasen aynıdır: Bu ilkeye göre, aynı başlangıç koşullarını her zaman aynı sonuçların izlemesi gerekir. Fakat önce, çok sık karşılaşılan bir yanlış anlamaya karşı hemen önlem almak istiyoruz: Karl Popper'ın öncülüğünü yaptığı yanlışlamacılığın çeşitli varyantları, bu ilkenin zorunluluğunu hiçbir şekilde sorgulamamıştır. Yanlışlamacılık, doğa yasalarının gelecekte nedensiz değişebileceğini savunmaz; onun savunduğu "sadece", doğa bilimi *teorilerinin, yeni* deneysel veriler tarafından her zaman çürütülebileceğidir. Yanlışlamacı, fiziksel teorilerin bekasına duyulan inancı sorgular; çünkü doğada mevcut "aktif etkenlerin" bütününün kesin bilgisini temin

1 Bu problemin Hume tarafından formüle edilişi için: *Traité de la nature humaine*, Aubier, 1983, çev. André Leroy, 1. Kitap, üçüncü bölüm. Ve *Enquete sur l'entendement humain*, Garnier-Flammairon, 1983, Michelle Beyssade'ın gözden geçirdiği André Leroy çevirisi, IV.'den VII.'ye kadarki kısımlar.

etmek imkânsızdır. Dolayısıyla ne Popper ne de onun ardılı bir epistemolog şeylerin gidişatındaki *sebepsiz* bir değişim nedeniyle bir teorinin çökebileceğini savunur. *Özdeş* koşullar içinde fizik yasalarının bir gün değişebileceğini olumlamaz; onun olumladığı, belirli bir fizik teorisinin her zaman geçerli olacağını asla ispat edemeyeceğimizdir; çünkü *daha önce kaydedilmemiş* bir veri tarzında davranan ve söz konusu teorinin öngörülerini geçersiz kılacak bir deneyin/deneyimin gelecekte ortaya çıkma olanağını *a priori* çürütmek imkânsızdır. Fizikçilerin Newtoncu fiziği görelilik fiziği lehine terk etmelerine sebep olan şey, yeni deneyler veya eski deneylerin yeni yorumlarıdır; bu terk edişin nedeni, 1905 yılı dolaylarında (özel görelilik teorisinin basım tarihi) doğanın seyrinde meydana gelen ve evrenin yapısını değiştiren bir değişiklik değildir. Sonuç olarak, Popper doğanın tekbiçimliliği ilkesinin doğruluğunu tartışmasız kabul eder ve Hume problemini sahiden irdeleme zahmetine hiç girmez, zira Hume problemi doğa üzerine teorilerimizin gelecekteki geçerliliği sorusuna değil, doğanın kendisinin gelecekteki kararlılığına ilişkindir.[1]

1 Popper "doğanın tekbiçimliliği ilkesi"ne olan inancını açıkça ifade eder: "Eski deneylerin yeni sonuçlar vermesi vaki değildir. Vaki olan sadece yeni deneylerin eski bir teorinin aleyhinde sonuçlanmasıdır." *Logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973, çev. N. Thyssen-Rutten ve P. Devaux, böl. X, s.257.
Hume'un problemini Popper'ın probleminden ayırt etmenin üzerinde ısrarla duruyoruz, çünkü Popper bilimsel teorilerin gelecekteki geçerlilikleri bağlamında Hume problemine göndermede bulunarak suyu ciddi şekilde bulandırmıştır. Şu halde, Popper Hume'u meşgul eden meseleyle uğraştığını sanırken aslında Hume'cu güçlüğün *çoktan çözülmüş* olduğunu varsayan bir problemle uğraşıyordu. Çünkü Popper'ın sorusu, yani fizik teorilerimizin gelecekteki geçerliliği sorusu, bu teoriler gelecekte yeni deneyler tarafından çürütülse bile fiziğin hâlâ mümkün olacağını, çünkü bu çürütmelerin yeni fizik teorileri lehine gerçekleştirileceğini varsayar. Dolayısıyla Popper fizik deneylerini mümkün kılan koşulları sağlayan doğanın tekbiçimliliği ilkesini varsaymayı sürdürür ve kendi epistemolojisinin ilkelerini bu güya zorunlu geçerliliğe *a priori* güvenerek ortaya koyar.

Bir noktayı daha açıklığa kavuşturalım: Hume'un tarif ettiği haliyle sebebiyet problemi, doğa yasalarının sabitliğine ilişkindir; ancak bu yasaların *belirlenimci* mi yoksa *belirlenmezci*, yani olasıcı mı (*probabilitaire*) oldukları bir fark yaratmaz. Kuşkusuz Hume, problemini kendi zamanındaki fiziğin belirlenimci çerçevesinde ifade etmiştir, fakat böyle bir problem aslında, doğa yasalarının muhtemel olasıcı mahiyeti konusunda kayıtsızdır. Mevzu bahis olan tamamen özdeş koşullar içinde, aynı yasaların gelecekte de doğrulanıp doğrulanmayacağıdır esasında ve bu, söz konusu yasaların doğasından bağımsızdır. Belirlenimci bir yasa söz konusuyken, X koşulları altında Y olayının –ve sadece Y olayının– yarın da bugünkü gibi meydana gelip gelmeyeceğini sorarız kendimize; olasılıkçı bir yasa söz konusu ise X koşulları altında Y olayının yarın da bugünkü gibi meydana gelme olasılığının aynı olup olmayacağını sorarız. Öyleyse, Hume'un ortaya koyduğu haliyle sebebiyet problemini belirlenimcilik problemiyle karıştırmamak gerekir. Hume'un problemi doğanın tüm yasalarını konu alan daha genel bir problemdir, bunların gelecekte ortaya çıkabilecek muhtemel özgüllükleriyle ilgisizdir.

Başka türlü söylemek gerekirse, Hume'un problemi –şu veya bu fizik teorisinin değil– *fiziğin kendisinin* yarın yine olanaklı olacağını bize garanti edenin ne olduğunu bilmekle ilgilidir. Fiziğin olanak koşulu aslında deneylerin/deneyimlerin tekrar edilebilirliğidir; bir teorinin geçerliliğinin teminatı da budur. Fakat eğer yarın, art arda yapılan deneyler birebir aynı koşullar için tamamen farklı sonuçlar doğurursa, eğer aynı deneysel koşullar altında hiçbir kararlı sonucun veya hiçbir kararlı olasılığın bir günden diğerine garantisi olmazsa, işte bu, bizzat fizik biliminin çöktüğünün resminden başka bir şey değildir. Öyleyse Hume problemi şöyle formüle edilebilir: Deneysel bilimin yarın da bugün olduğu gibi mümkün olacağı ispat edilebilir mi?

Problemin en uygun formülasyonu budur; bugüne kadar üç tip cevap verilmiştir: *Metafizik* cevap, (Hume'un verdiği) *skeptik* cevap ve elbette Kant'ın *transandantal* cevabı. *Spekülatif* bir cevabın ilkesini formüle etmeden önce, bu üç cevabın ilkesini kısaca ortaya koyalım.

1. Hume'un sorusunun metafizik cevabı, dünyamızı yöneten mutlak bir ilkenin var olduğunu ispat etmeye dayanırdı. Örneğin, Leibniz'in bir öğrencisi gibi yol alınabilirdi: İlk önce, tamyetkin bir Tanrı'nın zorunlu varlığını ispat et, sonra bu ispattan böyle bir Tanrı'nın ancak olanaklı dünyaların en iyisini, yani bizimkini yaratmış olabileceği sonucunu çıkar. Böylece dünyamızın ebediliği, veya en azından onu yöneten ilkelerin ebediliği, bizatihi tanrısal mükemmelliğin ebediliği aracılığıyla temin edilmiş olurdu. Bu, sebepsel zorunluluğun (*nécessité causale*) *doğrudan* ve *koşulsuz* diyebileceğimiz bir ispatı olurdu: Tanrı'nın varoluşunun koşulsuzca (yani dışsal bir koşuldan değil, sırf onun özünden yola çıkarak) zorunlu olduğunu pozitif biçimde ispat ederim, ardından doğrudan bir çıkarımla dünyamızın olması gerektiğini ve nasılsa öyle kalması gerektiğini gösteririm.

2. Hume'un kendi sorusuna getirdiği cevap skeptik çözümdür. Cevabı iki bölüme ayrılabilir:

a) Hume, sebebiyet probleminin tüm metafizik çözümlerini reddederek işe koyulur: Doğa yasalarının gelecekteki kararlılığını, ne türden olursa olsun harhangi bir akıl yürütmeyle ortaya koyamayız. Aslına bakılırsa Hume'a göre, bir varoluşun veya varolmayışın doğruluğunu ortaya koyabilecek sadece iki aracımız vardır: Deneyim ve çelişmezlik ilkesi. Oysa bu iki araçtan hiçbiri sebebiyet bağının zorunluluğunu ispat etmemizi sağlayamaz. Deneyim, bizi şimdi veyahut geçmiş hakkında bilgilendirebilir; gelecek hakkında değil. Deneyim bize, şu yasanın geçmişte nasıl var olduysa ve doğrulandıysa bugün de var olduğunu ve doğrulandığını söyleyebilir, fakat gelecekte yine doğrulanacağını ortaya

koyamaz. Çelişmezlik ilkesine gelince; çelişik bir olayın olanaksız olduğunu, ne bugün ne de yarın var olamayacağını, deneyime başvurmadan *a priori* ispat etmemizi sağlar. Fakat Hume'a göre aynı sebeplerin yarın farklı etkiler doğuracağını düşünmekte hiçbir çelişki yoktur.

Hume'un *İnsan'ın Anlama Yetisine İlişkin İnceleme* eserinin 4. kısmında kendi argümanını nasıl örneklendirdiğini alıntılayalım:[1]

"Örneğin, düz bir çizgiyi takip ederek diğerine doğru hareket eden bir bilardo topu gördüğümde, ikinci topun hareketinin temastan veya itmeden kaynaklandığı fikrinin kazara bende olduğu varsayılsa bile, bu sebebi yüz farklı olayın izleyebileceğini tasavvur edemez miyim? Topların ikisi de mutlak bir hareketsizlikte kalamaz mı? İlk top düz bir çizgi izleyerek gerisin geri gidemez mi, veya herhangi bir çizgiyi ya da doğrultuyu izleyerek ikincinin üzerinden zıplayamaz mı? Tüm bu faraziyeler tutarlıdır ve pekâlâ tasavvur edilebilir. Peki biri diğerlerinden daha tutarlı veya tasavvur edilebilir olmamasına rağmen, neden birine ayrıcalık vermek durumunda olalım? *A priori* akıl yürütmelerimizin hiçbiri, bu ayrıcalığın temelini asla bize gösteremeyecektir."

Sebepsel zorunluluğun ötesinde, burada meydan okunan, Leibniz'in yeter neden ilkesi adını verdiği şeydir. Nitekim daha önce gördüğümüz gibi, bu ilkeye göre her şeyin başka türlü değil de böyle olmasının bir nedeni olmalıdır. Fakat Hume'un bize söylediği, böyle bir nedenin düşüncenin erişiminde olmadığıdır. Yasaların nasıllarsa öyle kalmaları gerektiğini ispat edemeyeceğimiz için, hiçbir olgunun zorunluluğunu ortaya koyamayız. Tam tersine, sadece mantığın ve deneyimin gerekleri dikkate alındığında, her şey –doğal süreçler, şeyler veya olaylar– olduğundan başka hale gelebilir. Hiçbir şeyin, olmak için ve kendisiyle özdeş kalmak için bir nedeni yoktur.

1 *Op. cit.*, s. 89.

b) Öte yandan Hume, ortaya koyduğu sorunun tüm cevap imkânlarını yürürlükten kaldırmakla yetinmez: Sorunun kendisinde bir değişiklik yapar; ona göre bir *çözüme elverişli* başka bir problem öncekinin yerine geçer. Sebebiyet bağının zorunluluğunu ispat edemediğimize göre, yasaların neden zorunlu olduklarını kendimize sormayı artık bırakmalı; yasaların zorunluluğuna *inancımızın* nereden geldiğini kendimize sormalıyız. Burada problemin merkezi kaydırılır, şeylerin doğasına dair sorunun yerine bizim şeylerle ilişkimiz sorusu getirilir: Artık yasaların niçin zorunlu olduğu değil, bizlerin buna niçin ikna olduğumuz sorulur. Hume'un bu yeni soruya cevabı tek bir kelimeden ibarettir: Alışkanlık veya alışılmışlık. Bir olgu tekrar ettiğinde, bizde bir alışılmışlık hissi uyandırır ve bu histen, bu olgunun gelecekte de aynı şekilde süreceğiyle ilgili bir kesinlik doğar. Daha önce tekrar etmiş olanın aynılıkla kendini tekrar edeceğine inanma eğilimimiz, doğayla olan ilişkimizin bütününü yönetir.

3. Son olarak, üçüncü tip cevap, Kant'ın transandantal cevabıdır; daha kesin olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Kavramların Analitiği" bölümünde geliştirilen kategorilerin nesnel çıkarsamasıdır.[1] Çıkarsama kuşkusuz *Eleştiri*'nin en zor bölümlerinden biridir, ama çıkarsamanın ilkesini anlamak oldukça kolaydır. Bu ilkeyi burada kısaca formüle edelim çünkü yeri gelince ona tekrar geri döneceğiz.

Transandantal çözümün ilkesi ve bunun klasik tipte metafizik bir çözümden farkı, *koşulsuz* ve *doğrudan* olan metafizik ispatın yerine *koşullu* ve *dolaylı* bir ispatı geçirmesidir. Hume problemine verilebilecek metafizik veya dogmatik cevap, yukarıda söylediğimiz gibi, mutlaken zorunlu bir ilkenin varlığının pozitif olarak ispat edilmesinden ve sonra bizim dünyamızın sebepsel zorunluluğunu bu ispattan türetmekten ibaret olacaktı. Transandantal inceleme ise, tersine, sebepsel zorunluluğun dolaylı bir ispatına, *abese irca* ile ya-

1 Bakınız aşağıda s. 126.

pılan bir ispata dayanır. Şu şekilde ilerler: Fiili olarak hiçbir sebepsel zorunluluğun olmadığı varsayılır ve bundan çıkan sonuç irdelenir. Kant'a göre ortaya çıkacak sonuç, istisnasız tüm temsil biçimlerinin yıkımıdır. Buna göre, fenomenal düzensizlik öyle boyutlarda olacaktır ki hiçbir nesnellik ve hatta hiçbir bilinç kalıcı biçimde sürüp gidemeyecektir. Bu sebeple Kant, yasaların olumsallığı hipotezinin temsil *olgusu* tarafından çürütüldüğünü düşünür. Cevabının koşullu olması bu bakımdandır: Kant, sebebiyetin gelecekte dünyayı artık yönetmemesinin mutlaken olanaksız olduğunu söylemez; onun söylediği, böyle bir olayın *belirişinin* olanaksız olduğudur. Çünkü sebebiyet dünyayı yönetmeyi bıraksaydı, artık hiçbir şeyin sürekliliği olmazdı ve sonuçta hiçbir şey temsil edilemez hale gelirdi. Bu nedenle Hume'un hayali sahnesi, bilardo topları sahnesi, olanaksızdır: Çünkü bu sahnede sebebiyetten kaçan sadece bilardo toplarıdır, üzerinde oynaştıkları masa veya masayı içine alan salon değil. Bağlam kararlıdır ve tam olarak bu nedenle Hume'un olası fantezilerini hayal ederken bile hâlâ bir şeyler *temsil ederiz.* Fakat, der Kant bize, (anlama yetisinin diğer kategorileri gibi) sebebiyet temsili artık yapılandırmayacak olduğunda, fenomene dair herhangi bir şeyi de yapılandırılamayacaktır ve seyirciler olarak seyrimizi sürdürmemizi sağlayabilecek özneden ve nesneden geriye hiçbir şey kalmayacaktır. Dolayısıyla sebepsel zorunluluk, bilincin ve onun deneyimlediği dünyanın varolması için zorunlu koşuldur. Başka deyişle: Sebebiyetin her şeyi yönetmesi mutlaken zorunlu değildir; fakat *eğer* bilinç var olacaksa, bu ancak, fenomenleri zorunlulukla yöneten bir sebebiyet olduğu içindir.

Görünüşte ne kadar farklı olsalar da, Hume problemine verilen bu üç cevapta ortak bir kabul keşfederiz. Bu çözümlerin ortak noktası, hepsinin *sebepsel zorunluluğun doğruluğunu/hakikatini* "elde var bir" saymasıdır. Üçünde de, sebepsel bir zorunluluğun fiilen var olup olmadığını bilmek için de-

ğil, sadece bunun nedenini vermenin mümkün olup olmadığını bilmek için soru sorulur. Bu zorunluluğun varlığı asla sorgulamaya açılmayan bir apaçıklık olarak değerlendirilir: Metafizik ve transandantal çözümlerde bunun böyle olduğu aşikârdır, çünkü iki çözüm de tereddütsüz, zorunluluğun doğruluğunu ispatlamaya odaklanmıştır. Ne var ki Hume da aynı şekilde, sebepsel zorunluluktan asla gerçekten kuşkulanmaz. Onun şüphelendiği sadece bu zorunluluğu akıl yürütme yoluyla ortaya koyma kabiliyetimizdir. Ona göre, "doğadaki herhangi bir işleyişin nihai sebebi" bizim için bilinmez kalmalıdır: "Doğal fenomenleri ortaya çıkaran ilkeleri az sayıda genel sebeplere elbette indirgeyebiliriz fakat," diye vurgular Hume, "bu genel sebeplerin sebeplerine gelince, bunları keşfetme çabası boşunadır [...]. Bu nihai kaynaklar ve ilkeler insan merakına ve tetkikine toptan kapalıdır."[1] Başka bir deyişle, evreni yöneten temel yasaları bulup çıkarmayı umabiliriz; fakat bizzat bu yasaların sebebi, onlara zorunluluklarını veren sebep, bizim için erişilmez kalmayı sürdürür. Öyleyse, Hume fiziksel süreçlerin nihai zorunluluğun açıkça kabul eder. Ve tam da bu zorunluluğu kabul ettiği için kendi konumunu *skeptik* olarak nitelendirir. Çünkü skeptik olmak aklın, doğruluğu varsayılan bir zorunluluğa bağlanışımızı temellendirmekten aciz olduğunu kabul etmektir.

Bizim benimsediğimiz spekülatif konum, bu üç çözümde ortak olan kabulü reddetmekten ve buna bağlı olarak –Kantçı değil– Hume'cu *a priori*'nin dünya hakkında bize ne *öğrettiğini* nihayet ciddiye almaktan ibarettir: Farklı "yüz olay" –ve hatta çok daha fazlası– *bir ve aynı sebepten fiili olarak ortaya çıkabilir*. Hume bize şunu söyler: *A priori* olarak –yani sırf mantığın bakış açısından– herhangi bir sebepten, çelişmezlik ilkesine aykırı olmadığı sürece, herhangi bir etki ortaya çıkabilir. Bu kesinlikle aklın, yani sırf mantıksal akledilebilirliğin gereklerine boyun eğen bir düşüncenin apa-

1 *Enquete*, *op. cit.*, section IV, s. 90.

çık öğretisidir: Akıl bize, bilardo toplarımızın bilardo masası üzerinde, böyle davranmalarına ne bir sebep ne de bir neden bulunmadığı halde, bin (veya çok daha fazla) farklı tarzda gayet gerçek bir şekilde oynaşabilmelerinin olanaklı olduğunu öğretir. Çünkü akıl, çelişmezlikten başka bir *a priori* tanımıyorsa, her tutarlı olanağın ortaya çıkmasına kesinlikle izin verir ve bu olanaklar arasından şunun veya bunun lehine ayrıcalık yapılmasını sağlayacak bir ilke yoktur. Şu halde, aklın bu bakış açısını apaçık yanıltıcı diye reddederek işe başlamak, sonra bu reddiyeyi akılda temellendirmeye çalışmak veya bu reddiyeyi savunmanın yolunun akıldan geçmediği sonucuna varmak tuhaf görünüyor. Aklın görüş açısından sebepsel zorunluluğun yanlışlığı gün gibi ortadayken; akıl böyle bir zorunluluğun doğruluğunu ispatlayarak nasıl kendine karşı çalışabilir? Sebebiyete bu tür bir inancı, sadece duyular dayatır bize, düşünce değil. Öyleyse, sebebiyet bağı problemine yaklaşmanın en makul tarzı bu bağın varsayılmış doğruluğundan değil, apaçık yanlışlığından yola çıkmaktır. Neresinden bakılırsa bakılsın filozofların, yani duyulardan çok genel olarak düşüncenin dostlarının, bu meselede birlik halinde, zihinlerinin aydınlık açıklığından ziyade alışılagelmiş algılarına güvenmiş olmaları şaşkınlık vericidir.

Skeptiğin konumu burada en paradoksal olanıdır. Çünkü bir taraftan, yeter neden ilkesinin kendi ontolojik iddialarını temellendirmekten aciz olduğunu ifşa ederken, diğer taraftan böyle bir ilkenin dünyaya *enjekte ettiği* zorunluluğa –fiziksel, gerçek zorunluluğa– inanmayı sürdürür. Hume metafiziğe artık inanmaz, fakat metafiziğin şeylere dışarından yüklediği zorunluluğa inanmayı yine de sürdürür. Bu eksik kalmış metafizik reddiyesinin sonucu, metafiziğin fantazmatik dünyasına artık daha da hayati hale gelmiş (ve esasen sadece tekerrür eden şeylere düşünmeden inanma eğiliminin ürünü) bir bağlanma olmuştur. Hume metafizikçilerin ispat edebileceklerine inandıkları dünyaya körü körüne inanır. Dolayısıyla bu tür bir skeptisizmin kolayca batıl inanca dönüşeceğinden

şüphe edebiliriz, nitekim şeylerin gidişatında sırrına erilmez bir zorunluluğun var olduğunu olumlamak ve buna inanmak, tanrısal öngörülmüşlüklere inanmaya hazırlanmaktır pekâlâ. Bize öyle geliyor ki, akla inanmak, böylece sebepsel zorunluluk gibi bir art-dünyanın yükünden gerçekliği kurtarmak daha akıllıca olacaktır. Bu sayede, metafizik zorunluluğa çabucak kanmış skeptisizmin yerini, gerçek dünyanın metafizik olmayan karakterdeki spekülatif bilgisi alabilir.

Şu halde, Hume problemindeki alışıldık açmazları spekülatif konumun nasıl devre dışı bıraktığını görüyoruz: Bizim bakış açımıza göre, sebebiyet bağının zorunluluğu ispat edilemiyorsa, bunun basit sebebi, sebebiyet bağının hiçbir zorunluluk içermemesidir. Fakat bu, spekülatif konumun tüm güçlüğü ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Çünkü aslına bakılırsa biz Hume probleminin bir *yeniden formülasyonuna* varacağız; bu ise güçlüğün yerini değiştirecek. Bu yeniden formülasyonu şu şekilde beyan edebiliriz: Fizik yasalarının doğruluğu/hakikati varsayılan zorunluluğunu nasıl ispat etmek gerektiğini sormak yerine kendimize şunu sormalıyız: *Olumsallıklarını kabul ettiğimize göre, fizik yasalarının bariz kararlılığını nasıl açıklayabiliriz?* Hume'un sorusunun bu yeniden formüle edilişi, aslında bizim biraz önce sorduğumuz sorudur: Yasaların artık zorunlu değil, fakat olumsal olmaları gerekiyorsa, olumsallıklarını neden radikal ve sürekli değişimlerle belli etmiyorlar? Hiçbir temelin bâki kılmadığı yasalar nasıl oluyor da kararlı bir dünyaya yol açabiliyor? Bizim tüm tutuştuğumuz bahis, problemin bu yeniden formülasyonunu bu sefer –klasik versiyonunun tersine– tatmin edici bir cevabın izleyeceğidir; üstelik aklın güçlerinin hiçbir sınırlandırması buna eşlik etmeyecektir.

Yasaların fiili olumsallığı tezini kabul etmekte ciddi zorluk çeken okuyucu için şeyleri bir kez de şu şekilde sunabiliriz. Öklitçi olmayan geometrilerin ortaya çıkmasına yol açan "macera" bilinir: Lobatchevski, belirli bir doğruya dışındaki

belirli bir noktadan geçen yalnız bir paralel çizilebileceğiyle ilgili Öklit koyutunu ispat etmek amacıyla, bu koyutun yanlış olduğunu varsaydı; bu varsayıma göre, bir doğruya dışındaki bir noktadan geçen sayısız paralel çizilebilebilirdi. Sonuç olarak bir çelişkiye ulaşmayı; abese irca yöntemiyle söz konusu Öklit koyutunun geçerliliğini ispat etmeyi amaçlıyordu. Ne var ki Lobatchevski, böyle bir ispat yerine, Öklit geometrisi kadar bağdaşık (*cohérent*) fakat ondan farklı yeni bir geometriye ulaştı. Benzer şekilde, eğer önerdiğimiz teze katılmaya meyilli değilseniz, belki şu şekilde ilerlemeyi kabul edebilirsiniz: Sebebiyet bağının zorunlu bir bağ olduğuna kani iseniz, ama böyle bir zorunluluğun metafizik bir ispatının imkânına inanmıyorsanız, sebepsel zorunluluğun fiili varoluşunu *abese irca* ile ispat etmeye çalışalım. Bu zorunluluğu düşüncede ortadan kaldıralım ve bir abesliğe varacağımızı umalım. Bu olursa, metafizik tekbiçimlilik ilkesine başvurarak nafile bir şekilde ortaya konmaya çalışılan şey, dolaylı olarak ispat edilecektir. Öklit koyutu konusunda geometricilerin başına gelenin bizim de başımıza geleceği konusunda bahse giriyoruz: Yavaş yavaş, sebepsel-olmayan bu evrenin sebepsel evren kadar bağdaşıklığa elverdiğini; halihazırdaki deneyimimizi açıklamaya kabil olduğunu keşfedeceğiz. Fakat dahası, sebepsel olmayan bu evrenin, fiziksel zorunluluğa inanmanın bir parçası olan gizemlerden azade bir evren olduğunu da keşfedeceğiz. Başka bir deyişle, sebepsel bir evrenden sebepsel olmayan bir evrene geçerek, gizemler hariç, hiçbir şey kaybetmiş olmayacağız.

Fakat hemen görürüz ki böyle bir yöntem, Hume'un problemine getirilen *transandantal çözümle doğrudan uzlaşmazlığa girer*. Nitekim daha önce dediğimiz gibi, transandantal çıkarsamanın usulü, abese irca ile yapılan bir akıl yürütmeye dayalıdır ve bu akıl yürütme, sebepsel zorunluluğun yokluğundan tüm temsilin ortadan kalkacağı sonucunu çıkarır. Oysa biz, tersine, sebepsel zorunluluğun düşüncede

yürürlükten kaldırılmasının, temsil koşullarıyla uyumsuz bir sonucu zorunlu olarak doğurmayacağını iddia ediyoruz. Buradan hareketle, problemimizi daha kesin olarak şu şekilde yeniden formüle edilebiliriz: Hume probleminin spekülatif çözümünün geçerliliğini ortaya koymak için, *transandantal çıkarsamadaki mantıksal kusurun ne olduğunu göstermemiz gerekir;* böylece, Kantçı çıkarsamanın *tersine*, fenomenal dünyadaki sebatın fizik yasalarının olumsallığını çürütmeye yetmeyeceğini gösterebileceğiz. Başka bir deyişle, yapmamız gereken, yasaların zorunlu olmaması durumundan Kant'ın yaptığı gibi temsilin yıkımı sonucunu çıkarmanın neden yanıltıcı olduğunu göstermektir.

***

Kant'a göre, dünyaya dair temsillerimiz eğer zorunlu bağlarla –ki o bunlara kategoriler der ve sebebiyet ilkesi bunlardan biridir– yönetilmiyor olsaydı, dünya sadece bulanık algılardan oluşan düzensiz bir yığın olurdu ve bu algılar, birlikli bir bilinç deneyimini hiçbir şekilde inşa edemezdi. Şu halde, Kant'a göre, bilinç ve deneyim fikrinin bizzat kendisi bir temsil yapılaşmasını gerektirir; ancak böyle bir yapılaşma, dünyamızı, aralarında ilişki olmayan bir dizi arızi izlenimden başka bir şey haline getirebilir. Kategorilerin 'nesnel' denilen çıkarsamasının merkezi tezi budur; bu tezin esas amacı, kategorilerin (özellikle fiziğin varsaydığı evrensel bağlar olarak kategorilerin) deneyime uygulanmasının meşruluğunu ortaya koymaktır. Fenomenlerin bilimi mümkün olmaksızın bilinç yoktur, çünkü bilinç fikrinin bizzat kendisi, zamanda birleştirilmiş bir temsil fikrini gerektirir.[1]

1 Kategorilerin nesnel çıkarsanımı, *Eleştiri*'nin ilk edisyonunda, Kavramların Analitiği'nin ikinci bölümünün üçüncü kesimini oluşturur (*age.*, s. 188-196; AK, IV, s. 86-95) ve, 1787 edisyonunda, aynı bölümün ikinci kesiminde 15.'den 24.'ye kadarki paragraflarda –özellikle 20 ve 21'de– konu edilir, (*ibid.*, s. 197-213; AK, III, s. 107-122).
1781 tarihli nesnel çıkarsamanın çizgisel bir yorumu için: J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, 1992, II. Cilt, s. 118-124.

Dolayısıyla, dünya zorunlu yasaların hükmü altında olmasaydı, bize göre birbirini izlemeyen kopuk deneyimlere parçalanmış olurdu; bu durumda kelimenin gerçek anlamıyla bir bilinç ortaya çıkamazdı. Şu halde, yasaların zorunluluğu, bilincin bizzat koşulu olarak konduğu andan itibaren artık tartışılamaz bir olgu olur.

"Koşula bağlayan" bu akıl yürütmenin karşı konulmaz karakterine kuşkusuz ancak onay verebiliriz; fakat tartışmasız onayımızın asla *zorunluluk* kavramına değil, *kararlılık* kavramına dayandığını hemen ekleyerek. Doğrusu, Kant'la kayıtsız şartsız uzlaşabileceğimiz, tartışılamaz –fakat artık totolojik– tek olgu şudur: Bilincin ve doğa biliminin koşulu fenomenlerin kararlılığıdır. Bu kararlılık olgusunu ve onun bilime koşul olma statüsünü kimse elbette reddedemez. Gelgelelim, bundan böyle "zorunlulukçu çıkarım" adını vereceğimiz şu *çıkarım* için aynısı geçerli değildir: *Yasaların kararlılığı, kendisinin buyurucu koşulu olarak yasaların zorunluluğunu varsayar*. Şimdi yapısını ve varsayımlarını sınamamız gereken işte bu çıkarımdır.

Doğa yasalarının tartışmasız kararlılığı olgusundan, yani doğanın hiç sekmeyen tekbiçimliliği ilkesinin kararlılığından, bu tekbiçimliliğin zorunluluğu çıkarımını nasıl yapabiliriz? Bir kararlılık olgusundan –şimdiye kadar hiç aksamamış göründüğü için gerçekten de son derece genel bir olgudur– ontolojik bir zorunluluğa geçmeyi mümkün kılan akıl yürütme ne olabilir? Böyle bir akıl yürütmenin dayandığı zorunlulukçu çıkarım şöyle formüle edilir:

1. Eğer yasalar nedensiz bir şekilde fiili olarak değiş*ebilselerdi*, yani yasalar zorunlu olmasalardı, nedensiz bir şekilde *sıklıkla* değişirlerdi.

2. Oysa yasalar nedensiz bir şekilde sıklıkla değişmiyorlar.

3. Sonuç olarak, yasalar nedensiz bir şekilde değiş*emez*ler: Başka bir deyişle, yasalar zorunludurlar.

Doğanın (doğrusu apaçık) kararlılığı olgusunu beyan eden 2. önermeyi kimse reddedemez. Bu çıkarımın değerlendirilmesinde tüm çaba, o halde, 1. önermedeki akıl yürütmeye yoğunlaşmalıdır. Çünkü bu akıl yürütmeden çıkarılan sonuç eğer "yanlışlanabilir" ise, öncüllerinden birinin kusuruyla tüm çıkarım geçerliliğini yitirecektir. Bu akıl yürütmede yasaların *olumsal* olması durumundan –yani değişmelerinin olanaklı olmasından– değişimlerinin *fiili sıklığı* sonucuna varılır. Bu nedenle ona *sıklık çıkarımı* adını vereceğiz: Yasaların değişmesinin olanaklı olmasından, bunların sık sık değişeceği sonucunu çıkarmayı doğru kabul ettiğimiz sürece ancak zorunlulukçu çıkarımı doğru sayabiliriz. Sonuç olarak, zorunlulukçu çıkarımı devre dışı bırakmak için, sıklık çıkarımının bizzat kendisinin nasıl ve hangi kesin koşullara göre reddedilebileceğini ortaya koymak gereklidir ve yeterlidir.

İlk olarak şunu anlayalım; sıklık çıkarımı, sebepsel zorunluluk lehine Kantçı argümanı olduğu kadar, böyle bir zorunluluğa duyulan ortak inancı da destekler. İster ortak kanıda olduğu gibi, yasalar olumsal olsaydı "bunun zaten bilineceğini" iddia edelim; ister Kant gibi, bunun fazlasıyla iyi bilineceğini, çünkü artık hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia edelim; her iki duruş noktası da, yasaların olumsal olması durumunda doğa yasalarının değişiminin deneyimde belli olacak sıklıkta gerçekleşeceğini, hatta deneyimin tüm olanağının ortadan kalkacağını savunur. Ortak inancınki ve Kant'ınki olmak üzere iki tez de aynı argümana dayanır: Olumsallık sık değişimi getirir; bu iki tezi birbirinden ayıran ise sadece olumsallıktan yaptıkları sıklık çıkarımının yoğunluğudur (ortak kanının tezi için bu, düşük fakat aşikâr bir sıklık; Kantçı tez için ise belirişi dahi ortadan kaldıracak kadar büyük bir sıklıktır). Sonuç olarak, sıklık çıkarımı üzerinde biraz daha durmamız ve Kant'ın asla gerekçelendirmeden uyguladığı söz konusu çıkarımı bu kadar apaçık kılanın ne olduğunu kendimize sormamız gerek (Aynı şey,

ortak kanı için ya da fiziksel zorunluluğun taraftarlarının büyük kısmı için de söylenebilir.).

Analizimizin bu noktasında, Jean-René Vernes'nin *Critique de la raison aléatoire*[1] [Rastlantısal Aklın Eleştirisi] adlı eseri bizim için kıymetli olacak. 17. yüzyıl filozoflarınınkini aratmayacak bir vecizlikle yazılan bu eserin meziyeti, Hume'un ve Kant'ın, yasaların zorunluluğunu kendiliğinden apaçık bir şeymiş gibi düşünürken örtük biçimde kabul ettikleri akıl yürütmeyi ortaya koymasıdır. Fakat Vernes için, hemen belirtelim, bu akıl yürütme *meşrudur*, fizik yasalarının zorunluluğuna olan inancı Vernes de temellendirilmiş sayar. Onun projesi aslında Hume ve Kant'ta hâlâ örtük olan bir akıl yürütmenin doğasını açığa çıkarmaktır; böylece bu akıl yürütmenin ortaya çıkardığı doğruluğun anlamını daha iyi kavramak amacındadır. Fakat Vernes'nin tezinin bizim için kıymeti, tersine, –hakiki doğasını sergileyerek– bu akıl yürütmenin üzerindeki toprağı atması ve ondaki zayıf noktanın ne olduğunu keşfetmemizi sağlamasıdır.

Vernes'nin tezi şudur: Yasaların kararlılığından onların zorunluluğuna zımnen geçmemizi sağlayan çıkarım olasılıkçı, kelimenin *matematik* anlamında olasılık hesabına dayanan bir akıl yürütmedir. Hume'un bilardo topları üzerine biraz önce alıntıladığımız metnini hatırlayalım. Vernes'ye göre bu metin, sebebiyet probleminin hem belirtik kaynağını hem de akılsal çözümünün fark edilmemiş ilkesini içermektedir. Problem aslında nereden gelmektedir? *A priori* olanaklılar, "hayali" –veya daha genel olarak tasavvur edilebilir (yani çelişik olmayan)– olanaklılar, fiiliyata geçmiş *deney(im)sel* olanaklılardan muazzam ölçüde farklıdırlar. Kant'ın *a priori* ile zorunluluğu, ampirik âlem ile olumsallığı özdeşleştirmesinin aksine, Vernes'ye göre bizi burada olumsallıkla yüz yüze getiren *a priori*'dir ve tersine, bunun karşısına zo-

1 *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, Paul Ricoeur'ün önsözü, Aubier, 1982.

runluluğu koyan ise deneyimdir. Muammanın kaynağı, Hume'un dediği gibi *a priori* olarak "*yüz* farklı olay"ın –ya da Vernes'nin öne sürdüğü gibi "pratik olarak sonsuz sayıda"[1] farklı olayın– aynı sebepler dizisinden *ceteris paribus* doğabilecek olmasıdır. *A priori* olarak toplar biri diğerinden daha ayrıcalıklı olmayan binlerce farklı tarzda davranabilir, fakat her defasında, deneyimde bu olanaklardan sadece biri, yani fiziğin çarpışma yasasına uygun olan fiili hale gelir.

Peki *a priori* ve deney(im)sel arasındaki bu ayrım merkeze alındığında, deneyimin yanıltıcılığı sonucuna varmaktansa *a priori*'nin aldatıcılığı sonucuna varmamı sağlayan nedir? Deneyimin sabitliğinin sahici bir zorunluluğa açıldığını, ama *a priori*'nin hakiki bir olumsallığa açılmadığını iddia etmemi sağlayan nedir? Bir kumarbazın hep aynı yüzü gelen bir zarın *çok büyük olasılıkla* hileli olduğundan (en hafif tabirle) şüphelenmesini sağlayan ne ise, tam olarak o. Bir olaylar kümesini ele alalım ve bu olaylar öyle yapılandırılmış olsunlar ki, bunlardan bir tanesi *yerine* bir başkasının meydana gelmesi için *a priori hiçbir neden* olmasın. Bir madeni paradaki veya bir zardaki durum budur, zira bunların kusursuzca homojen ve simetrik oldukları varsayılır; bu sebeple hileli olmadığı düşünülen bir atımda yüzlerinden biri yerine diğerinin gelmesi için daha çok neden bulunmadığını *a priori* varsayarız. Sırtımızı bu hipoteze dayayıp bir olayın meydana gelmesi için şansımızı hesaplarken o halde örtük olarak şu *a priori* ilkeyi kabul ederiz: *Düşünülebilirliği eşit olanın olanaklılığı da eşittir.* Bir şans oyunu oynarken bir olayın olasılığını veya sıklığını hesap etmemizi sağlayan, düşünülebilirler ile olanaklıların işte bu *niceliksel* eşitliğidir: Çünkü yukarıda tarif ettiğimiz şartlar altında (bir zarın, bir madeni paranın atımının ya da dönen bir ruletin sonucu söz konusu olduğunda), iki olaydan birinin ortaya çıkmak için diğerinden *daha fazla* (tümüyle matematiksel bir "daha

1 *Critique de la raison aléatoire, op. cit.*, s. 45.

fazla"dır burada kastedilen) ortaya çıkma nedeni olmadığından, bunların fiilen meydana gelme şanslarının tamamen aynı olduğunu varsaymam gerekir. Ve bu varsayımdan yola çıkarak tümüyle bu başlangıçtaki eş-olasılıklılıktan müteşekkil karmaşık olayların (düşeş gelme şansı, rulette art arda üç kez "0" gelme şansı, vb.) olasılıklarıyla ilgili olarak, yine tümüyle hesaplanabilir olan tahminlere ulaşabilirim.

Şimdi, bir saattir oynadığınız zarın hep aynı yüzünün geldiğini varsayalım. Bu durumda, olanaklılığı eşit olayların eşit olasılıklı olduğu ilkesine dayanarak, söz konusu durumun sırf sahici bir rastlantının sonucu olma şansının çok zayıf olduğunu söylerdik kendimize. *Bir sebep* olmalı diye düşünürdük; *bu biricik sonucu zorunlu kılan* bir sebep (mesela zara *gizlice yerleştirilmiş* bir kurşun topçuk) halihazırda işlemekte olmalıdır. Gelin şimdi oynadığınız zarın aynı yüzünün bir saattir değil, bir ömürdür, hatta insanlığın hafızasının başlangıcından beri geldiğini varsayalım. Bu yetmiyormuş gibi, bir de bu zarın sadece altı değil, milyonlarca hatta trilyonlarca yüzü olduğunu varsayalım. Artık, Hume'un kafa yorduğu bilardo toplarına benzer bir durumla karşı karşıyayızdır: Deneyimde verili her olay için *a priori* olarak bunları izleyebilecek çok büyük sayılarda farklı ampirik sonucu tasavvur ederiz (o kadar devasa bir sayı ki tam olarak belirlemeye çalışmak boşunadır) ve bunların hepsi bize eşit olarak olanaklı görünür. Gelgelelim, bize hep aynı sonuçlar "düşmekte", yani aynı sebeplerden hep aynı etkiler çıkmaktadır. Öyleyse, Hume veya Kant, fizik yasalarının zorunluluğunu aşikârmış gibi kabul ederken, aslında tam olarak hileli bir zarla karşılaşan oyuncu gibi akıl yürütmektedir. Çünkü aslında Vernes'nin gün yüzüne çıkardığı çıkarımı örtük olarak geçerli saymaktadırlar: Eğer fizik yasaları gerçekten olumsal olsaydılar, bu olumsallığın hiç belirmemiş olması, şansı yöneten yasalar açısından 'normalden bir sapma' olarak görülürdü. *İşte bu yüzden*, gizlenmiş olsa bile sonuçların

kararlılığını açıklamaya muktedir, zorunlulaştıran bir neden –tıpkı kurşun parçasının zarın içinde "yuvalanmış" olması gerektiği gibi– *olmalıdır*.

Zorunlulukçu çıkarımı yöneten örtük ilke bizim için artık açıkça görünür hale geldi: Bu çıkarım, oyuncunun evrenimiz *içindeki* bir olaya (zar atımına ve sonucuna) uyguladığı *olasılıkçı akıl yürütmeyi evrenimizin bizzat kendisine* genişletmeye dayanır. Böyle bir akıl yürütme şu şekilde yeniden kurulabilir: Kendi fiziksel evrenimizi (çelişmezlik ilkesine aykırı olmayan evrenimizi) düşünülebilir muazzam sayıdaki –fakat farklı fizik yasalarıyla yönetilen– evrenlerden biri olarak yorumlarım. Öyle evrenler ki buralarda bilardo toplarının çarpışması sonucunda, toplar bizim kendi evrenimizin yasalarına uymak yerine, birbirlerinin üzerinden uçmaktadır, kaynaşmaktadır, beneksiz ama hırçın mı hırçın iki kısrağa veya kırmızı-gümüşi ama nazik mi nazik iki zambağa dönüşmektedirler vb. Öyleyse zihinsel olarak bir "Zar Evren" kurmuşumdur, tamamı yalnızca çelişmezlik ilkesine boyun eğen bir *evrenler Evreni*. Bu Zar-Evrenin her yüzü, belirli bir fizik yasaları kümesi tarafından yönetilen bir evrendir. Daha sonra, deneyimin belirli bir durumu için zihnimdeki bu Zar'ı sallayıp atarım (bu olayı izleyebilecek tasavvur edilebilir durumları düşünürüm). Fakat sonunda, (aynı şartlar için) hep aynı sonucun meydana geldiğini tespit ederim: 'Zar Evren' her zaman "benim" Evren-yüzüme düşmektedir, çarpışma yasalarına her defasında uymaktadır. Tüm durumlarda, bu 'Zar Evren' aynı fiziksel Evrene, yani gündelik olarak her zaman gözlemlediğim benimkine "düşmektedir." Kuşkusuz içinde yer alığım Evren-yüzü hakkında teorik fizik bana yeni ve beklemedik şeyler öğretebilir. Fakat bu, benim Evrenim hakkında daha derin bir bilgiden ibaret olacaktır; Evrenin kendisinin rastgele bir değişimi anlamına gelmeyecektir. Aslına bakılırsa, Evrenim tekbiçimlilik ilkesini asla çiğnememiştir: Aynı başlangıç koşulları için her zaman aynı so-

nucu vermiştir. Sonucun bu kararlılığının olasılıkdışılığı o kadar normalden-sapma gibi görünür ki bu sonucun sırf bir şans olgusu olabileceği hipotezi üzerinde artık hiç durmam. Sonuç olarak, *zorunlu* bir nedenin varolduğu çıkarımında –genellikle fark edilmeyecek kadar hızlı bir çıkarımdır bu– bulunurum; fakat bu zorunluluk, *mantık-haricidir* ve *matematik-haricidir*. Söz konusu zorunluluk, mantığın ve matematiğin ispat edici zorunluluğunun eksiğini kaçınılmaz olarak tamamlar; çünkü bu sonuncusu, *tersine,* bana sadece *homojen* bir Zar-Evren sunuyordu; yani her yüzü *eşit olarak tasavvur edilebilirdi*. Sonuç olarak, mantıksal-matematiksel sembolizmlerin zorunluluğunu *ikinci tip bir zorunlulukla* –gerçeğe dair, fiziksel bir zorunlulukla– astarlarım; çünkü sonuçlardaki besbelli "hile"yi (hileli zardaki kurşun topçuk gibi) açıklamaya muktedir tek zorunluluk budur. Sonrasında, bu ikinci zorunluluğun kaynağını (Vernes'nin yaptığı gibi) "madde" ya da "tanrısal öngörülmüşlük" diye adlandırmak tümüyle bana kalmıştır. Her iki durumda da kökene özgü ve gizemli bir olgu olarak kalacaktır.

Özetle: Humecu-Kantçı çıkarım, olasılık hesabına dayanan bir akıl yürütmedir; Evrenimizin içindeki bir olaya değil, olanaklı Evrenler Bütünü'nün olanaklı durumlarından biri olma vasfıyla Evrenimize uygulanır. Argümantasyonun belkemiği, tasavvur edilebilir olanaklılar ile fiili olarak deneyimlenen olanaklılar arasındaki muazzam sayısal uçurumun gözlenmesine dayanır. Buradan (sıklık çıkarımının meşruiyet kaynağı olan) şu olasıcı normalden-sapmaya varılır: Eğer yasalar *bir neden olmaksızın fiilen değişebilselerdi*, bunların –hadi dizginsiz biçimde demeyelim ama– *sıklıkla* değişmemeleri "sıra dışı bir şekilde" olasılık dışı olurdu. Ve bu sıklık öyle bir raddede olurdu ki bunu zaten bileceğimizi söylemek yetmezdi –burada Hume'dan Kant'a geçiyoruz– bunu bilmek için asla orada olamayacağımızı da söylemek gerekirdi; çünkü bu kaos, bir bilincin ve bir dünyanın korelasyona

girmesinin gerektirdiği asgari düzen ve sürekliliği imkânsız kılardı. Böylece zorunluluk, muazzam ölçüde olasılık-dışı bir kararlılık olgusuyla, yani doğa yasalarının devamlılığıyla ve bunun öznel öteki yüzünde bilime muktedir bir öznenin bilincinin devamlılığıyla ispat edilmiş olur. Zorunlulukçu argümanın, daha özel olarak ise bu argümanın altında yatan sıklık çıkarımının izlediği mantık işte budur.

***

Bu itirazın spekülatif çürütmesine geçmeden önce böyle bir argümantasyona verilmiş, oldukça iyi bilinen bir cevabın bulunduğuna dikkat çekmemiz gerekli. Söz konusu cevap, dünyamızın kararlı varoluşunun sadece şans eseri olabileceğini göstermeye dayanır. İlkesi, canlı varlıkların görünüşteki ereksel varoluşlarını açıklarken Epikürcülerin dayandıkları ilkeyle aynıdır: En karmaşık organizmaların ortaya çıkışı, yine epeyce olasılık dışı bir sonuçla (örneğin, verili bir yüzeye harflerin rastgele atılması ve sonuç olarak ortaya *İlyada*'nın çıkmasıyla) karşılaştırılır. Yeterli ve muazzam sayıda atış denemesi yapıldığı takdirde böyle bir sonuç şans yasalarıyla uyumlu olacaktır. Biraz önceki olasılıkçı itiraza da aynı şekilde cevap verilecektir: Son derece düzenli yapısıyla bizim dünyamız, devasa sayıdaki kaotik 'ortaya çıkışların' (*émergences*) nihayetinde bizim Evrenimizi yapılandırmak üzere kalıcılaşmasının bir sonucu olabilir.

Fakat zorunlulukçu argümana verilen böyle bir cevapla biz kendi adımıza tatmin olamayız, bunun da basit bir sebebi var: *Bu cevabın bizzat kendisi fizik yasalarının zorunluluğunu varsayar*. Doğrusu, şans mefhumunun kendisinin ancak fizik yasalarının değişmez olması şartı altında düşünülebilir olduğunu iyi anlamak gerekir. Paradigmatik zar atımı örneği bunu gayet iyi gösterir: Rastlantısal bir dizi, ancak zarın bir atımdan diğerine kendi yapısını koruması ve atımın gerçekleşmesini sağlayan yasaların birinden diğerine

değişmemesi şartıyla oluşturulabilir. Eğer bir atımdan diğerine, zar infilak etseydi, küresel veya düz bir hal alsaydı, yüzlerinin sayısı bin kat artsaydı vs. veya bir atımdan diğerine yerçekimi etkisini kaybetseydi, zar havalansaydı veya tersine yerin altına girseydi: Bu durumlarda hiçbir rastlantısal dizi hiçbir olasılık hesabı gerçekleştirilemezdi. Demek ki şans her zaman belli türden bir fiziksel sabitliği gerektirir, fizik yasalarının olumsallığını düşünmeyi sağlaması şöyle dursun, kendisi belli tipte, belirlenmezci denilen tipte bir fizik yasasıdır. Örneğin Epikür'de *clinamen*'in, yani atomların rastlantısal küçük sapmalarının, fizik yasalarının değişmezliğini baştan varsaydığını açıkça görüyoruz: Atomların özgül (pürüzsüz, pürüzlü vb.) şekilleri, farklı atom türlerinin sayısı, bu temel fiziksel birliklerin bölünmez karakteri, boşluğun varlığı vb. tüm bunlar *clinamen* ile asla değişmezler, çünkü bizzat onun gerçekleşme koşulları bunlardır.

Oysa zorunlulukçu itiraza bizim vereceğimiz cevap, yasaların kararlılığı olgusuyla uyumlu olabilecek *tüm* fiziksel zorunluluktan yoksun bir dünyayı tasavvur etmemize izin vermelidir. Öyleyse, bizim ortaya koyacağımız argümanların hiçbirinde çelişmezlik ilkesinin (Hume'un *a priori* doğruluk atfettiği bu yegâne ilkeyi biz yukarıda, olgulu-luk ilkesinden türettik) saf mantıksal zorunluluğunu, bir gerçek/fiziksel zorunlulukla, –yani eşitçe tasavvur edilebilen seçeneklerden biri için *ayrıcalık ilkesi* tesis edecek bir zorunlulukla– astarlamamalıyız. Oysa rastlantı kavramına dayanarak zorunlulukçu itiraza verilen cevap, işte böyle bir *ayrıcalık ilkesini* işin içine sokar, nitekim şansa dayalı bir sürecin gerçekleşmesine imkân veren belirlenmiş koşulların değişebileceğini çelişkiye düşmeden her zaman düşünebiliriz (örneğin: zarın şekli değişebilir, yüzlerinin sayısı değişebilir veya zarın atımında etkin olan yasalar değişebilir, vb.). Dahası rastlantıya dayalı bu cevap, hiç kimseyi ikna etmezdi, çünkü şimdiye kadarki "piyango çekilişleri"nin lehimizde olduğunu, dola-

yısıyla dönebilecek ve habire farklı bir sonuca yol açabilecek bir *şanstan* yararlandığımızı muarıza itiraf etmiş olurdu. Ve sonuçta, gerçekliğin düzensiz davranışlarından her an korkmamıza yol açacak, biraz önce abes olarak nitelendirdiğimiz bir dünya ilişkisinin içine dalmış olurduk.

Öyleyse, sıklık çıkarımının çürütülmesi, dünyanın kararlılığının şans yasalarına uygun olduğunu ispat etmekten ibaret olmamalı: Daha ziyade, doğa yasalarının olumsallığının *rastlantısal akıl yürütmeyle ulaşılabilir olmadığını* göstermeli. Epikürcü tarzda bir cevapta olduğu gibi, muarızımızın akıl yürütmesinin meşruluğunu teslim edip sonra bunu fiili deneyimle uyumlu kılma çabasına girmemeliyiz. Tersine, muarızımızın şans ve olasılık kategorilerini, meşru uygulama alanlarının dışında, haksızca kullandığını bizzat göstererek onun akıl yürütmesini devre dışı bırakmalıyız. Başka bir deyişle, bizim yapmamız gereken, bu kategorilerin fiziksel dünyanın yasalarına uygulanamayacağını, bu koşullarda kullanılan olasılıkçı akıl yürütmenin tüm anlamını kaybedeceğini göstermektir. Böylece yasaların kararlılığı ile bunların mutlak olumsallığının nasıl uyumlu olabileceğini, görünüşteki tüm "sağlıklı olasılıklara" karşı, göstermiş olacağız. Üstelik kesintisiz düzensizliğe karşı abes korkuyu devre dışı bırakarak yapmış olacağız bunu, zira bu korku aslında tam olarak fizik yasalarının rastlantısal tasavvuruna dayanır ve çünkü temsillerimizin hâlihazırdaki kararlılığını olağan üstü bir şans gibi değerlendirmemize neden olur. Başka bir deyişle, yasaların *olumsallığına* dair, *şans* kavramından özce ayrılan bir kavrayış geliştirmeliyiz.

Bu iki kavrayış arasındaki farkı, sadece şans üzerine biraz önce yaptığımız uyarının yardımıyla tesis edebilirdik. Buna göre, fizik yasalarının olumsallığı ile şans birbirine karıştırılamaz çünkü şans, etkin olmasını sağlayacak bir yasalar kümesini bir önkoşul olarak gerektirir. Böylece, fizik yasalarının olumsallığının şans kategorilerine tabi tutulamayacağı-

nı savunabilirdik, çünkü bizim bahsettiğimiz olumsallık tam da şansa dayalı olayların meydana gelmesine ve varolmasına izin veren koşullara etki edebilir. Sıklık çıkarımını bu şekilde devre dışı bırakımış olurduk, çünkü sıklık çıkarımı yasalar üzerine, sanki bunlar rastlantısal bir atımın sonucuymuş gibi akıl yürütür ama yasaların böyle bir atımın koşulu olduğunu göremez. Gelgelelim, bu tür bir cevap ilkece yanlış olmazdı olmasına ama umulanı da vermezdi. Çünkü bu cevap, belirli bir çürütmeye karşı olumsallığı korumaya almakla yetinirdi, fakat kavramı *derinleştirme* olanaklarının peşinden gitmezdi. Olumsallığın ne olmadığını (şans olmadığını) söylemekle yetinmiş olurduk; onun ne olduğunu daha net biçimde söylemek amacıyla zorunlulukçu itirazdan yararlanmış olmazdık. Fakat olgulu ontolojinin (*ontologie factuale*) "negatif ontoloji" olmak gibi bir hevesi yoktur: Olumsallığın bizim anladığımız haline şu veya bu tipte akıl yürütmenin erişemeyeceğini savunmakla yetinmek istemiyoruz; bu mefhumun mümkün olduğunca belirlenmiş, mümkün olduğunca zengin bir kavramını ortaya koymak istiyoruz. Şu halde, olgulu spekülasyonun karşılaştığı her güçlük, Kaos'a dair *herhangi türden olmayan bir koşulun*, yani engeli aşmamıza elveren bir koşulun belirlenmesinde bir araca döndürülmelidir. Yeter neden ilkesinden kurtulmuş bir aklın ilkesi budur; kendini adım adım açıp yayılması için, nedenin yokluğunun pozitif ve birbirlerinden farklılaşmış özelliklerinin ortaya çıkarılması gerekir. Şu halde, Hume probleminin bizi gerçekten tatmin edecek spekülatif çözümü, *Kaostaki belirgin kararlılığın kesin koşulunu neyin oluşturduğunu* açıklamalıdır. Bu koşul, gerçek/fiziksel zorunluluktan kurtarılmış bir zamansallığın doğasına daha derinlemesine nüfuz etmemizi sağlayabilecektir. Birazdan göreceğimiz gibi, aslında böyle bir koşul mevcuttur ve *matematik* bir doğaya sahiptir: Söz konusu olan sonlu-ötesidir (*transfini*).

***

Sıklık çıkarımına cevap verebilmek için onun temel ontolojik varsayımını tespit ederek işe başlamalıyız. Zira aslında bu çıkarım, sadece çok özel bir durum için ve kendi başına epey güçlü bir ontolojik hipoteze bağlı olarak doğrudur. Söz konusu hipotez, olanaklının varlığı ile Bütün'ün varlığını birleştirir. Nitekim bu olasılıkçı akıl yürütme, *a priori* olanaklıların bir *sayısal toplam* tarzında düşünülebilmesi koşuluyla ancak geçerlidir.

Kuşkusuz, sıklık çıkarımı, "iş görmek" ve meşruluğunu sürdürmek için, tasavvur edilebilir olanaklıların nicelliğini tam ve kesin olarak belirlemeye ihtiyaç duymaz: Tasavvur-edilebilir olanaklıların sayısı, fiili olarak deneyimlenen olanaklıların sayısını ne kadar fazla aşıyorsa, olasılık hesabındaki normalden sapma derecesi o kadar büyük olacaktır; ve her durumda tasavvur edilebilir olanaklıların, fiili olarak deneyimlenen olanaklılardan muazzam ölçüde fazla olduğu apaçıktır. Bu olanaklıların toplamının sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğunu bilmenin ise bir önemi yoktur, çünkü olasılık hesabının uygulanmasına sonsuzluk bir engel değildir. Herhangi bir nesne, deneyimde doğrudan verilmiş bir nesne bile, sonsuz üzerine olasılık hesabı yapma fırsatı verir bana. İncelenmekte olan nesnenin sürekliliğine bağlı olan bu sonsuzluk, araştırılan olayın pozitif bir değerlendirmesini yapma imkânını dışlamaz. Homojen bir halatı örnek alalım, uzunluğu belirli olsun ve her iki ucundan eşit kuvvetle çekiliyor olsun. Bu halatın, noktalarından birinden kopmasının pozitif olasılığını hesaplamam mümkündür; gerçi halat boyunca bu "kopma noktaları" (noktalar boyutsuz olduğundan) teorik olarak sonsuz sayıdadır ama bu, hesap yapmaya engel değildir. Halatın hiçbir noktasından kopamayacağı paradoksundan (halatın noktaları "boyutsuz" kabul edildiği için, her birinin kopma noktası olma şansı sonsuzda birdir) kurtulmak için yapılması gereken, sadece bu halatın ne kadar isteniyorsa o kadar küçük bir parçasını seçmektir.

Böylece olasılık hesapları, olanaklıların sayısının doğal bir tam sayı olduğu durumlardaki gibi, etkili biçimde bu duruma da uygulanabilir hale gelir.[1]

Sıklık çıkarımının işlevini yerine getirmek için tek ihtiyacı, çelişkisiz biçimde tasavvur edilebilen olanaklıların bir toplamının olduğunu varsaymak; sonra, nicelliği ne olursa olsun bu toplamın, fiziksel olarak olanaklı olaylar kümesinden muazzam ölçüde daha büyük olduğunu göstermektir. Öyleyse çıkarımın meşru olması için bir koşulun sağlanmış olması gerekir ve bu olmazsa olmazdır: *Tasavvur edilebilir olanaklıların bir toplamı vardır.* Bir olanaklı *dünyalar kümesinin* (deminki Zar-Evrenimiz), (görülemek mümkün olmasa da) fiilen tasavvur edilebileceğini varsaymak gerekir. İşte böyle bir küme varsayımıyla ancak, olasılıkçı akıl yürütmemizi Evrenimizin *içindeki* nesnelerden (zar, halat) Evrenin *bizzat kendisine* genişletebiliriz. Çünkü olasılıkçı bir akıl yürütmenin düşünülebilir olması için olanaklı tüm durumların bir toplamının düşünülebilir olması gerekir ki buna dayanarak istenilen durumların sayısı ile olanaklı tüm durumların sayısı arasındaki oranın belirlenmesi yoluyla bir sıklık hesabı yapılabilsin. Durumların kümesi mefhumunu ortadan kaldırın, yani analize konu olan olayların kendisinden çıkarıldığı bir Toplam-Evren fikrini yok sayın, rastlantısal akıl yürütme anlamdan yoksun hale gelecektir.

Rastlantısal akıl yürütme, yani sıklık hesabına tabi tutulması bakımından bizzat şans mefhumu, sayısal toplam fikrini bu şekilde baştan varsayar. Bu toplam, Evrenimizin içinde olduğunda, deneyim yoluyla bize (bir zarın yüzlerinin sayısı veya bir halatın parçalarının sayısı olarak) dolaysız verilir veya (verili bir fenomenin sıklığının gözlemlenmesi dolayı-

1 Hem süreksiz hem de sürekli dağılımları (veya sırasıyla olası durumların sonlu ve sonsuz sayıda oldukları dağılımları) kapsayan olasılık teorisine anlaşılır bir giriş için *cf.* J. L. Boursin (1989) *Comprendre les probabilités* (Paris: Armand Colin).

mıyla) dolaylı verilir. Fakat olasılık hesaplamaya dayalı akıl yürütmeyi bütün olarak Evrenimize uyguladığımda, tasavvur edilebilirlerin bir toplam durumlar kümesi teşkil ettiğini düşünmenin meşru olduğunu –deneyim içinde hiçbir şey hipotez olarak bana bunu kanıtlayamasa da– varsayarım. Tasavvur edilebilir üzerine matematiksel bir hipotez kurarım: Ne kadar büyük olursa olsun, ondan bir küme yaparım. Ondan olanaklı dünyalar kümesi yaparım, çünkü olanaklıları bir Bütün olarak düşünmenin meşru olduğuna *a priori* olarak hükmetmişimdir.

Gelgelelim tasavvur edilebilirlerin bu şekilde toplamlaştırılması (*totalisation*) *artık a priori olarak* garanti altında değildir. Çünkü Cantor'un kümeler kuramındaki devriminden beri biliyoruz ki tasavvur edilebilenlerin bir kümede *zorunlu olarak* toplamlaştırılabileceğini olumlamamıza hiçbir şey izin vermez. Çünkü bu devrimin temel unsurlarından biri *sayının toplamsızlaştırılmasıdır*; bu toplamsızlaştırmanın diğer adı 'sonluötesidir' (*transfini*).

Bu noktada, Alain Badiou'nun önemli eseri, özellikle de *Varlık ve Olay*'ı [L'Être et l'Événement][1] bizim için belirleyici oldu. Badiou temel tezlerinden birinde –kendine has yönergeleri izleyerek– Cantor teoreminin ontolojik kapsamını savunur ve '*varlık olmak bakımından varlık*'ın *toplamsızlığının matematiksel olarak düşünülebilirliğini* ortaya çıkarır. Bu toplamsızlığın ontolojik kapsamını her ne kadar Badiou gibi yorumluyor olmasak da, onun eşsiz projesi sayesinde zorunlulukçu çıkarıma içsel ontolojik koşullardan kendimizi kurtarmanın araçlarını bulduk. Çünkü *Varlık ve Olay*'ın güçlü taraflarından biri, hesap edici aklın sınırlarından bizzat matematik yoluyla özgürleşmenin yolunu açmasıdır; güya daha üstün bir felsefi düşünce rejimi adına dışarıdan yapılan bir hesap eleştirisinden daha kuvvetli bir tavırdır böylesi. Alain Badiou, düşüncesinin bu ve elbette başka veçheleriyle

1 Ed. du Seuil, Paris, 1988.

felsefenin başlangıç kararlarını güçlendirecek büyük adımlar attı, zira Platon'dan beri, felsefenin matematikle kökensel ittifakının yeniden yorumlanmasına dayanmayan mühim bir dönem felsefede yoktur. Ayrıca bize öyle geliyor ki Badiou bu hamlesiyle, herkesi bu iki söylem düzeni arasındaki ayrıcalıklı bağın anlamı üzerine ne düşündüğümüzü yeniden açıklamaya davet etti.

Kendi adımıza, böyle bir tavra ilk planda şu tez aracılığıyla sadık kalmaya çalıştık: Olumsallık ve şans arasında sağlam bir ayrım yapmaya elverişli matematiksel bir yol vardır ve bu, sonluötesinin yoludur.

Sonluötesi konusunda mümkün olduğunca veciz ve açık olmak için meseleyi şöyle formüle edebiliriz:[1] Cantor'un çalışmalarından yola çıkarak 20. yüzyılın ilk yarısında giderek ilerleyen bir şekilde tesis edilen kümeler teorisinin "standart" aksiyomatikleştirilmesi (veya Zermelo ve Fraenkel'e atıfla ZF denilen teori), en dikkate değer özelliklerinden biri olarak sonsuz niceliklerin kapatılamaz çoklaşmasını içerir. "Cantor teoremi" adını verdiğimiz teorem, görüsel/sezgisel olarak aslında şunu beyan eder: Herhangi bir kümeyi alın, elemanlarını sayın; sonra bu sayıyı, kümenin elemanlarını gruplandırma olanaklarının sayısıyla (ikili, üçlü vb. ayrıca "tekli" gruplamalar, veya kümenin toplamına özdeş "tümlü" gruplamayla) karşılaştırın. Bu durumda her zaman şu sonucu elde edeceksiniz: Bir *A* kümesinin gruplandırmalarından (veya parçalarından) oluşan *B* kümesi her zaman *A*'dan daha büyüktür; *A sonsuz olsa bile*.[2] Sonuç olarak,

1 *Varlık ve Olay*'ın şu meditasyonlarına başvurulabilir: 1'den 5'e kadar, 7, 12'den 14'e kadar ve özellikle sonsuz çoklukların çoklaşmasını konu alan 26. meditasyon.

2 Matematikçi olmayanların Cantor teoremi hakkında daha iyi bir fikir sahibi olması için basit bir örneği ele alalım. Küme teorisi aksiyomatiğinde, bir B kümesinin tüm elemanları aynı zamanda A kümesine aitse B kümesinin A kümesinin parçası olduğu düşünülür. A = (1, 2, 3) bir küme olsun, yani üç elemanı olan bir küme. Şimdi A'nın *tüm* parçalarını içeren B kümesini ele alalım, ayrıca P(A) olarak da gösterilebilir. Peki B'nin elemanları

sonsuz kümelerin sınırsız bir dizisi inşa edilebilir ve bu kümelerden her birinin niceliği, parçalarını gruplandırdığı kümeden her defasında daha fazladır. Bunlara alef dizisi veya sonluötesi nicel/kardinal sayılar dizisi adı verilir. Fakat bu dizinin kendisine gelince, o *toplamlaştırılamaz*, yani bir enüst "nicelikte" toparlanamaz. Aslında şunu anlarız: Böyle bir niceliksel toplamlaştırma –eğer var olsaydı– parçaların yeniden gruplandırılması yoluyla kendi ötesine geçilmesine sürekli izin vermesi gerekirdi. Tüm niceliklerin T kümesi (=Toplam), T'nin parçalarının kümesinden elde edilen niceliği "içeremezdi." Öyleyse, bu "tüm niceliklerin niceliği", düşünce tarafından kavranmak için "aşırı büyük" olarak değil, basitçe var olmayan bir şey olarak konur. Kümeler teorisinin standart aksiyomatiğinde, nicelenebilir olanlar ve daha genel olarak düşünülebilir olanlar –yani genellikleri bakımından kümeler veya tutarlılık lüzumuna uygun olarak inşa edilebilenler veyahut kanıtlanabilenler– bir Bütün

---

nelerdir? İlk olarak, B kümesi üç tekli küme içerir: (1), (2), (3). A'nın bu parçaları A'nın elemanlarıyla (yani 1, 2 ve 3) değil, bu elemanların gruplandırmalarının bunları ve yalnızca bunları içeren kümeleriyle özdeştir. Bu ilk verdiklerimiz, A'nın en küçük parçalarıdırlar – A'nın elemanlarından yalnızca birini içeren parçalar. Sonra terimin daha alışılmış anlamındaki parçalar gelir – A'nın üç elemanının ikisini içerenler: (1, 2), (1, 3), (2, 3). Son olarak, A'nın en büyük, A ile özdeş olan parçası gelir: (1, 2, 3). Küme teorisinin "parça" tanımına göre, A daima kendisinin parçasıdır, zira A'nın tüm elemanları gerçekten de A'ya aittir. A'nın parçalarının bu listesine son olarak boş kümeyi eklemek gerekir (standart küme teorisi bunun varlığını koyar ve biricikliğini ispatlar). Boş küme her kümenin parçasıdır, şu anlamda: Boşluk, hiçbir eleman içermediği için, aynı zamanda herhangi bir başka kümeye ait olmayan bir eleman da içermez (bu nokta için, *Varlık ve Olay,* yedinci meditasyon, s.100 ve devamı). Şu halde, basit bir hesap P(A)'nın A'nın kendisinden daha fazla eleman içerdiğini gösterir (3 değil artık 8 eleman söz konusudur).

Cantor'un teoreminin gücü; bir kümenin gruplandırmalarının sayısının, o kümenin eleman sayısını aşıyor olmasını, tüm kümelere, hatta sonsuz olanlara bile genelleştirmesinde yatar – sonsuzlukların devamlı çoğalmasının durmasının olanaksızlığı buradan ileri gelir; çünkü var kabul edilen herhangi bir kümenin, kendisinin parçalarından oluşan küme tarafından niceliksel olarak aşılacağını kabul ederiz.

meydana getirmez. Çünkü düşünülebilenlerin bu Bütün'ü fikrinin kendisi mantıksal olarak tasavvur edilemez: Çelişkiye neden olur. Biz kendi adımıza Cantorcu sonluötesinin tercümesi olarak şunu muhafaza edeceğiz: *Düşünülebilirlerin (nicelenebilir) Bütün'ü düşünülemezdir.*

Şu halde, Hume problemini çözme stratejimizi aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

Toplamsızlaştıran aksiyomatiğin (*non-totalizing axiomatic*) mümkün tek (yani düşünülebilir tek) aksiyomatik olduğunu iddia etmiyoruz. Bu nedenle, standart kümeler aksiyomatiği için böyle olsa bile, olanaklıların her zaman toplamlaştırılamaz olduğunu öne sürmüyoruz. Çünkü düşünülebilirlerin bir toplam oluşturmasının eşit derecede düşünülebilir olduğunu *a priori* olarak yadsıyamayız. Aslına bakılırsa, toplamsızlığın verili bir aksiyomatik içinde düşünülebiliyor olması, sıklık çıkarımının hâlâ geçerli olduğu başka bir aksiyomatik seçmekten kimseyi alıkoyamaz. Her zaman birden fazla aksiyomatik vardır ve standart kümeler teorisi, tanınırlığı bir yana, bunlardan yalnızca bir tanesidir. Öyleyse, olanaklı dünyaların belirli ve nihai bir sayısal toplam meydana getirdiği bir aksiyomatik seçme imkânını *a priori* olarak yok saymak imkânsızdır. Fakat en azından şu kabul edilmelidir: Olanaklıların toplamlaştırılamadığını düşünme imkânını sunabilen hiç değilse *bir* aksiyomatiğe sahibiz. Bu aksiyomatiğin doğruluğunu varsayabilecek olmamız, zorunlulukçu çıkarımı devre dışı bırakabilmemizi sağlar. Bu çıkarımla birlikte fiziksel yasaların zorunluluğuna –ve keza onunla gizemli biçimde iç içe geçen, yasaların kararlılığı zorunluluğuna– inanmanın da artık nedeni kalmaz.

Kümeler teorisi aksiyomatiği, olanaklıların toplamlaştırılabilirliği bahsinde hiç değilse temel bir belirsizlik olduğunu ispat eder. Fakat tek başına bu belirsizlik bile zorunlulukçu çıkarımın temel koyutlarından birini yok eder ve onun nihai bir eleştirisinin yapılabilmesini sağlar: Yasaların kararlılığından hemen onların zorunluluğuna

atlayabilmemizin sebebi, olanaklıların *a priori* olarak toplamlaştırılabileceğinden şüphe duymuyor olmamızdır. Fakat bu toplamlaştırmanın kendisi, en iyi ihtimalle belli aksiyomatiklerin sonucu olduğuna, yani tüm aksiyomatikler bu sonucu vermediğine göre, bu durumda, sıklık çıkarımının kesinlikle geçerli olduğunu savunamayız. Olanaklıları, tıpkı bir zarın yüzlerini toplamlaştırdığımız gibi toplamlaştırmanın mümkün olup olmadığını bilmemizin hiçbir yolu yoktur. Sadece bu cehaletimiz bile, *rastlantısal akıl yürütmeyi deneyimde halihazırda verilmiş bir toplamın dışına genişletmenin gayri meşruluğunu* göstermeye yeter. Bir olanaklılar toplamının olup olmadığına *a priori* biçimde (yani sırf mantıksal-matematiksel işlemlere başvurarak) karar veremeyeceğimiz için, rastlantısal akıl yürütmenin iddialarını sadece deneyim nesneleriyle sınırlamalıyız. Kant'ın kategorilerin nesnel çıkarsamasında örtük olarak yaptığı gibi bu iddiaları, evrenimizi yöneten yasalara, sanki bu Evrenin zorunlu olarak daha büyük bir Bütün'e ait olması gerektiğini biliyormuşuz gibi, genişletmemeliyiz. İki tez de (olanaklıların, sayısal olarak toplamlaştırılabilir olduğu ya da olmadığı tezi) *a priori* olarak düşünülebilir olduğu için; rastlantısal akıl yürütmenin geçerliliğini bize (bu akıl yürütmenin işlemesi için gerekli olan toplamın fiili varoluşu şartını temin ederek) sadece deneyim garanti edebilir ve bunu da ya homojen olduğu varsayılmış bir nesnenin doğrudan deneyimiyle (zar veya halat) ya da bir istatistik analiziyle (kayıt edilebilir bir fenomen için ortalama değerlerin ve uygun sıklıkların belirlenmesi yoluyla) yapabilir. Bu tür bir rastlantısal akıl yürütmeyi meşrulaştırmakta kullanabileceğimiz toplamlar, öyleyse bize Evrenimizin *içinden*, yani deneyim yoluyla verilmelidir. Sonuç olarak şunu görürüz: Kant'ın yasaların zorunluluğuna olan inancı; rastlantısal aklı, deneyimin sınırlarının dışına abartılı bir şekilde uygulamış olmasına dayanır ve bu nedenle geçersizdir.

Birinci *Eleştiri*'nin birçok yerinde Kant'ı yasaların olumsallığı hipotezinden bunların sık değişiminin zorunlu olacağı sonucuna vardıran, olasılık hesabını işte böyle gayri meşru bir şekilde deneyimimizin sınırları dışına uygulamış olmasıdır. Özellikle aşağıdaki pasajda, olumsallığın olması durumundan iş başında olmasının zorunlu sıklığına yapılan çıkarım açıktır: "Sentezin ampirik kavramlara göre birliği [yani özellikle de sebebiyet ilişkisinin fenomenlere uygulanması Q.M.] *tamamen olumsal olsaydı;* bu kavramlar, transandantal bir birlik ilkesi üzerine temellenmiş olmasalardı; *bir yığın fenomenin gelip ruhumuzu doldurması mümkün olurdu, ama bu asla deneyimle sonuçlanmazdı.* Evrensel ve zorunlu yasalara göre irtibat eksik olacağı için, bilginin nesnelerle tüm ilişkisi yitip giderdi. Sonuç olarak, fenomenler kuşkusuz düşüncesiz bir görü meydana getirirlerdi, fakat asla bir bilgiyi meydana getiremezlerdi; dolayısıyla bu ilişki bizim için sanki hiçmiş gibi olurdu."[1]

Bu şekilde Kant, fenomenlerin yasalarının fiili olumsallığı varsayımından gerçekliğin son derece düzensiz değişimler göstereceği sonucuna varır; hatta ona göre bu düzensizlik öyle bir raddede olacaktır ki bilginin ve bilincin imkânı dahi zorunlu olarak ortadan kalkacaktır. Peki Kant, olumsal olduğu varsayılan bu yasaların değişimlerinin *fiili sıklığını* belirlemeyi nasıl başarıyor? Bu sıklığın, bilimin hatta bilincin olanağını ortadan kaldıracak *ölçüde sıradışı* olması gerektiğini nasıl biliyor? Hangi hakla olumsal yasaların *nadiren* değişme *olanağını a priori* olarak dışarıda bırakabiliyor, henüz kimsenin gözlemleme fırsatına sahip olamadığı kadar nadir olamaz mı bu değişimler? Aslına bakılırsa, ancak olasılık hesabını dünyanın içindeki verili fenomenlere değil, bir bütün olarak dünyamıza uygulayarak böyle bir hakkı kendinde görebilir; yani Kant bu hakkı olanaklıların *a priori* toplamlaştırılmasından almıştır; oysa Cantor'dan beri biliyoruz ki

1 *Op. cit.*, s. 186; AK, IV, s. 83-84 [İtaliklerler yazarın –ç.n.]

böyle bir toplamlaştırma, mantıksal veya matematiksel bir zorunluluk –tamı tamına hiçbir *a priori* zorunluluk– iddiasında bulunamaz.[1]

***

Hume problemi karşısında nasıl bir yol izledik ve bir çözüm önerisinde bulunduğumuzu ne ölçüde söyleyebiliriz?

Problemin bir yeniden formülasyonundan yola çıktık: Hume'un hayali hipotezini –aynı sebep silsilesinden çıkabilecek "yüz farklı olay"– çürütülmesi gereken bir kuruntu gibi görmektense, bunun doğruluğuna inanmaktan bizi alıkoyanın tam olarak ne olabileceğini araştırdık; zira akıl tersine ve ısrarla bizi bu hipotezi kabul etmeye çağırır görünüyordu. Sonra, böyle bir varsayımın kaynağının, bizzat fiziksel yasalara uygulanan olasılık hesabına dayalı bir akıl yürütme olduğunu kavradık. Bu akıl yürütmenin koşulu –tasavvur edilebilir olanaklıların bir Bütün oluşturması koşulu– bir kesinlikten çok bir hipotezden ibaret olduğundan, hiçbir şey onun gerekçelendirilmesine izin veremez.

Bu şekilde, olanaklıların toplamlaştırılamaz olduğunu tam manasıyla ortaya koymuş olmadık, fakat iki seçeneği

---

1 Rastlantısal aklın meşru sınırlarının bu şekilde aşılması Kant'ın kehribar hakkında yazdığı ünlü pasajda açıkça ortadadır. Kant burada hipotetik olarak, doğa yasalarının zorunlu olmaması durumunda bu olumsallığın doğa açısından ne gibi sonuçları olacağını ortaya koyar: "Kehribar, eğer bazen kırmızı, bazen siyah; bazen hafif, bazen ağır olsaydı; bir insan bazen şu bazen bu hayvan biçimine dönüşseydi; çok uzun bir günde, arazi, bazen meyveyle bazen buz ve karla kaplı olsaydı, ampirik hayal gücüm kırmızı rengini temsil ettiğinde ağır kehribarı zihnime getirme olanağını asla bulamazdı (...)." *Saf Aklın Eleştirisi, op. cit.*; AK, IV, s. 78.
Burada *sık* bir değişim (birçok kaotik olayın meydana gelmesi için "çok uzun bir gün" yeterlidir) yasaların olumsallığının *sonucu* olarak ortaya konur, böylece kehribar argümanının amacı ortaya çıkar. Bu pasajda Kant için mesele; doğa yasalarının nesnel zorunluluğunu, Hume gibi, sadece öznel alışkanlıkla açıklamaya çalışmanın abesliğini kanıtlamaktır. Çünkü böyle bir nesnel zorunluluk, bizim öznel alışkanlığımızdan önce varolmasaydı; Kant'a göre, herhangi bir olaya alışmış hale gelemezdik; çünkü ampirik olarak verilenlerde *yeterince kararlı* bir düzenlilik olmazdı.

–yani olanaklıların bir toplam oluşturmalarını ve oluşturmamalarını– birer alternatif olarak tanımlayabildik. Bu iki seçenekten ikincisini seçmekte her türlü akli nedene sahibiz, zira tam olarak ikinci seçenek aklın işaret ettiği yolu izlememizi sağlar: Fiziksel yasaların hiçbir zorunluluğu yoktur. Ayrıca birinci seçeneğe özgü gizemlerle daha fazla uğraşmaktan böylece kurtulmuş oluruz. Çünkü olanaklıları toplamlaştıran kişi, sıklık çıkarımını ve dolayısıyla da akli zeminini hiç kimsenin hiçbir şekilde anlayamadığı gerçek zorunluluğa duyulan inancın kaynağını meşrulaştırır. Bu kişi, *hem* fiziksel yasaların zorunlu olduğunu *hem de* zorunlulukla varolan bu yasaların neden başkaları değil de *bunlar* olduğunu kimsenin bilemeyeceğini savunacaktır. Oysa bunun aksine, olanaklıları toplamsızlaştıran kişi yasaların kararlılığını, gizemli bir fiziksel zorunluluk ile astarlamaya ihtiyaç duymadan düşünebilir. Şu halde Ockham'ın usturasını gerçek zorunluluk hipotezine uygulayabiliriz: Bu zorunluluk dünyayı açıklamak için kullanışsız bir unsur haline geldiği için ondan vazgeçebiliriz, bir gizemden kurtulmuş olmaktan başka bir zararımız da olmaz üstelik. Hume probleminin çözümü, olgulu-luk ilkesini tümüyle benimsemenin önündeki temel bir engeli kaldırmamızı sağlıyor: Yasaların olumsallığından temsillerin fiili ve şansa dayalı düzensizliği sonucuna varan ve klişe bir sofizm olduğu artık ortaya çıkmış transandantal itirazı ıskartaya çıkarıyor.

***

"Hasard" [şans[1]] (Arapça: *az-zahr*) ve "aléatoire" [rastlantısal] (Latince: *alea*) terimlerinin yakın etimolojilere referansta bulunduklarını biliyoruz: "Zar", "zar atımı", "zar oyunu". Bu terimler, karşıt olmak şöyle dursun aslında ayrılmaz biçimde birbirine bağlı temaları, oyun ve hesap tema-

1 Fransızca *hasard*'ınkarşılığı olarak kullandığımız *şans* kelimesinin kökeni Latince *cadentia*'dır; "düşme, payına düşme, rast gelme" gibi anlamlara gelir – ç.n.

larını ve her zar oyununun bir parçası olan şans hesaplama temasını buluşturur. Varlığı şansla özdeşleştirmenin başat olduğu her düşüncede demek ki şu temalar ön plana çıkar: Zar-Bütün (yani olanaklıların sayısının değişmez şekilde kapatılması); oyunun bariz maksatsızlığı (hayatın ve üstün yüzeyselliğiyle kendini kabul ettiren dünyanın oyunsuluğu) ve ayrıca soğuk sıklık hesabı (hayat sigortalarının, ölçülebilir risklerin dünyası.). Olanaklıların kapatıldığı bu ontoloji, bir yandan sadece hesap tekniklerini ciddiye alırken bir yandan da yer çekiminden tiksinen bir dünyaya yerleştirir bizi kaçınılmaz olarak.

Buna karşılık, olumsallık (*contingence*) Latince *contingere* kelimesine gönderir: "İsabet etmek, başa gelmek, vuku bulmak; yani bir şeyin, başımıza gelmeye yetecek kadar vuku bulması." Olumsal özetle *nihayet vuku bulan bir şeydir*, *başka* bir şeydir; önceden sıralanıp kayda geçirilmiş tüm olanaklıların uzağına düşen o başka şey, her şeyin, olasılıkdışının dahi öngörülebildiği bir oyunun beyhudeliğine son noktayı koyarak vuku bulur. Bir şey başımıza geldiğinde, yenilik gelip boğazımıza sarıldığında, ne hesaplamaya ne de oyuna yer vardır artık, nihayet ciddi şeyler başlar. Fakat meselenin temel noktası –ve *Varlık ve Olay*'a rehberlik eden sezgilerden biri de buydu– hesaplanamaz ve oynanamaz olaya dair en kuvvetli düşüncenin sanatsal, şiirsel veya dinsel değil *yine hâlâ* matematiksel olmasıdır. Yeni olmanın gücüyle niceliklerı yolundan saptırıp oyunun sonunu ilan edecek olanı *bizzat matematik yoluyla* düşünmeyi nihayet başarabileceğiz.

***

Şimdiye kadar sözü edilenlerin ışığında olgulu yaklaşımın genel anlamını böylelikle kavrayabiliriz. Projemiz aslında şöyle formüle edilebilir: Amacımız, metafizik problemlerin çağdaş *çözünümünün* yerine, aynı problemlerin *metafizik olmayan çökeltilmesini* koymaktır. Bu yerine koymanın anlamını kısaca açıklayalım.

Birçok çağdaş filozof (sayıları gittikçe azalsa da), Hume problemiyle veya 'hiçbir şey yerine neden bir şeyler var' sorusuyla karşılaştığında ne yapacaktır? Genel olarak omuz silkmenin en etkili yolunu arayacaklardır. Sorunuzun hiçbir gizem barındırmadığını ispat etmeyi deneyeceklerdir, çünkü onlara göre böyle sorular sormaya artık gerek bile yoktur. Dolayısıyla dostane bir şekilde, bıkıp usanmadan Duchamp'çı-Wittgenstein'cı[1] tavrı tekrarlayarak, sizi bir gizem olmadığına, çünkü aslında bir problem olmadığına ikna etmeye çalışacaklardır. Bu tür filozoflar, böyle nafile bir sorgulamanın (dilsel, tarihsel, vs.) kaynaklarını göstererek sizin "naif"–metafizik, dogmatik vs.– probleminizi çözündürdüklerini iddia edeceklerdir. Son kertede onları ilgilendiren bu "sahte problemleri" sormanın nasıl mümkün olduğunu ve nasıl hâlâ mümkün olabildiğini (ki soruyu soran olarak siz bunun kanıtısınızdır) bilmektir.

Metafiziğin sonu, hâlâ geniş ölçüde bu tür bir çözündürme yaklaşımıyla özdeşleştirilir: Metafizik sorular sormak artık söz konusu olamaz, çünkü bunlar sadece soruların suretidir veya sadece vadesi çaresizce dolmuş sorulardır; gerekirse, ancak metafizik üzerine, onu konu alan sorular sorulabilir. Fakat artık biliyoruz ki metafizik soruların çözülmezliğine olan çağdaş inanç, *esasında yeter neden ilkesine süreğen bir inancın eseridir*: Çünkü spekülasyon yapmanın, şeylerin böyle-olmasının nihai nedenini keşfetme çabası olduğuna inanmayı sürdürenler metafizik soruların hiçbir çözüm umudu olmadığına inanırlar. Metafizik bir problemin cevabının esasında bir sebep, zorunlu bir neden bulmaya dayandığına inananlar sadece, bu problemlerin asla çözüm bulamayacağı tahmininde bulunabilirler ve bunda haklıdırlar. Düşüncenin sınırları hakkındaki bu söylemlerin, metafiziğin *bitmeyen*

1 Marcel Duchamp kastediliyor. Birbirlerini okumamış olsalar da Duchamp ve Wittgenstein arasında problemlere bakış açıları bakımından paralellik kuran bir okuma vardır – ç.n.

yadsınmasının bir sonucu olduğunu biliyoruz artık. Sonuç olarak, metafiziğin gerçek sonunu getirecek olan, bize göre, söz konusu çözündürmeden bu kadim soruların *çökeltilerini* ayırt etmek ve onlara egemen meşruiyetlerini iade etmektir. Çünkü metafiziğin esasının, temel koyutu terk edilmedikçe çözülemeyecek sorular üretmek olduğunu ancak metafizik soruları çözdüğümüz ölçüde anlayabileceğiz. Ancak metafiziğin temel koyutu olan yeter neden ilkesini terk ettikten sonra, bu problemleri anlamlandırmaya başlayabiliriz.

Şu halde, olgulu spekülasyon, artık vadesinin dolduğunu düşündüğü çözündürücü yaklaşımı terk etmeye dayanır. Çünkü bu çözündürme yaklaşımının koyutu (yani *metafizik* problemlerin aslında *problem* olmadıkları, sahte problemler oldukları ve bu sahte-soruların, bizzat oluşturulma tarzları nedeniyle bir çözümlerinin olabileceğini varsaymanın hiçbir anlamı olmadığı koyutu), biz yeter neden ilkesini reddedebildiğimiz ölçüde zayıflar. Metafizik soruların bilakis her zaman gerçek problemler oldukları, çünkü bir çözüm kabul ettikleri böylece ortaya çıkar. Fakat bir çözümleri olması son derece keskin ve zorlayıcı bir koşula tabidir: Şeylerin neden başka türlü değil de böyle olduklarını soran metafizik sorulara verilen "*hiçbir nedenle*" cevabının sahici bir cevap olduğunu kavramak. "Nereden geliyoruz?", "Neden varız?" gibi sorulara gülümsemek veyahut gülmek yerine, "Hiçbir şeyden. Hiçbir şey için" diye yanıt vermenin, gerçek cevaplar olduğu dikkat çekici olgusu üzerine kafa yormalı ve bunların gerçek anlamda sorular, hatta mükemmel sorular olduklarını fark etmeliyiz.

Bundan böyle bir gizem yoktur; artık bir problem olmadığı için değil, bir neden olmadığı için.

***

Hume problemine getirdiğimiz çözüm önerisine dönmemiz gerek, çünkü bıraktığımız haliyle bizi tamamen tatmin edemez. Gördüğümüz gibi, bu çözüm, ilke olarak Kantçılıktan ayrıdır, çünkü projesi doğa yasalarının fiili olumsallı-

ğının düşünülebilirliğini ortaya koymaktır. Öte yandan, sırf meselesi anti-transandantal diye bu çözümün kendi başına tamamen spekülatif olduğu söylenemez. Öne sürülen tez ontolojik olsa da, olanaklıların toplamlaştırılamayacağını savunması bakımından, sadece fenomenler üzerine değil, 'kendinde' üzerine konuştuğunu iddia etse bile yine de, ontolojik bir *hipotez* olarak öne sürüldü. Aslına bakılırsa, bu toplamsızlığın fiiliyatını ispat etmedik, onu sadece varsaydık, sonra böyle bir varsayımın mümkün olması olgusundan sonuçlar çıkardık. Başka bir deyişle, Hume problemine getirdiğimiz çözüm önerisi, olgulu bir spekülasyon fikrinin öylece reddedilmesini engellese de, bu çözümün kendisi, spekülatif bir akıl yürütmeden, bir doğruluk/hakikat olarak üretilmiş değildir henüz. Çünkü Hume probleminin tam anlamıyla olgulu bir çözümü için, olanaklıların toplamsızlığını *bizzat olgulu-luk ilkesinden* türetmemiz gerekirdi. Böyle bir çözüm ortaya koymak için, *Bütün-süz*'ü tutarlılık veya "mevcut" için taslağını verdiğimiz tarzda bir *Figür* olarak *türetmemiz* gerekirdi. Böyle bir türetme, sonluötesini, tutarlılığı mutlaklaştırdığımız tarzda mutlaklaştırmak olurdu; yani onu, 'olumsal varlığın' kati bir koşulu olarak düşünebilmemiz gerekirdi. Oysa böyle bir türetme yerine biz sonluötesini sadece matematiksel bir hipotez yaptık ve bunu spekülatif ile avantajlı bir şekilde destekledik. Anlaşılıyor ki böyle bir çözüm, mantıksal zorunluluk için yapmaya çalıştığımızı matematiksel zorunluluk için tekrar edebilmeyi gerektirir. Bunun için sadece Kantçı tipte değil, "Kartezyen" tipte bir kendinde'ye ulaşmamız gerekirdi. Dolayısıyla, matematiğin –sadece mantığın değil– düşünceden bağımsız addedilen bir gerçekliği tekrar önümüze koymasını sağlayan mutlaklaştırıcı kapsamının meşruluğunu ortaya koyabilmeliyiz. Kaos'un –yegâne kendinde'nin– fiili olarak muktedir olduğu olanaklıların ne sonlu ne de sonsuz bir sayı ile ölçülemeyeceğini; görünür dünyanın kusursuz kararlılığını sağlayanın, kaotik virtüelin bu süper-sınırsızlığı olduğunu ispat etmek gerekir.

Fakat böyle bir türetim, muhtemeldir ki, tutarlılıkla ilgili olandan çok daha karmaşık olmakla kalmayıp, çok daha cüretkâr da olacaktır; çünkü bu defa *logos*'un genel bir kuralını değil özgül bir matematik teoremini, olumsallığın mutlak koşullarından biri olarak göstermek söz konusudur. Sonuç olarak, Hume probleminin hipotetik çözümüyle şimdilik yetinmemiz ihtiyatlı bir tavır olabilirdi; çünkü bu çözüm, fiziksel kararlılığı öne süren itirazı –yeter neden ilkesinin her varyantını dosdoğru terk etmemenin tek "akılcı" gerekçesini– ortadan kaldırmak açısından yeterli görünür. Fakat *başka* bir problem bu tür bir ihtiyatlılığı bize yasaklar: Evveliyat problemi. Çünkü bu problemin çözümünün, matematiksel söylemin ***mutlaklığını*** kategorik olarak ispatlamayı gerektirdiğini yukarıda gördük. Henüz bulanık bir şekilde olsa bile, matematiğin mutlaklaştırıcı kapsamına bağlı iki problemin ortaya çıktığını görüyoruz: Fosil-madde problemi ve Hume problemi. Bizim için geriye, metafiziksel olmayan bir spekülasyonun görevinin ne olduğunu tam olarak formüle etmemizi sağlayacak şekilde, bu problemleri birbirlerine açıkça eklemlemek kalıyor.

5

Batlamyus'un İntikamı

İlk bölümde tarif ettiğimiz haliyle evveliyat problemi veya arkhe-fosil problemi şu genel sorunun içine dahildir: Dünya ile herhangi bir insani ilişki biçiminin öncesine tarihlenen bir veriyi konu alan bilimsel bir beyanı nasıl anlamalıyız? Veya şöyle soralım: Dünyayla (yaşayan ve/veya düşünen) bir ilişkiyi zamansallığın içindeki bir olgu olarak, onun içinde ve diğerleri gibi sıradan bir olay olarak kaydeden; bu ilişkiyi bir silsile içinde başlatıcı bir köken olarak değil, sadece bir aşama olarak konumlandıran bir söylemin anlamını nasıl düşünmeli? Bilim böyle beyanları zahmet çekmeden nasıl düşünebiliyor ve bunlara hangi anlamda muhtemel bir doğruluk atfetmek gerekir?

Bu sorunun formülasyonunu şimdi daha fazla aydınlatmamız gerekiyor. Doğrusu, daha yakından bakıldığında, arkhe-fosil problemi evveliyatla ilgili beyanlarla sınırlı değildir: Düşünce ve varlık arasında *zamansal bir farkı* anlamca içeren tüm söylemlere ilişkindir. Öyleyse, sadece insanın ortaya çıkışından önceki olayları değil, aynı zamanda insan türünün yok oluşundan *sonraki* olanaklı olayları konu alan beyanları da ilgilendirir. Örneğin yeryüzündeki tüm yaşam biçimlerini yok eden bir meteor çarpmasını izleyecek iklimsel

ve jeolojik değişikliklerle ilgili bir hipotezin anlam koşullarını belirlemek gerektiğinde de yine aynı problem söz konusu olacaktır. Dünyayla-dünyevi-ilişkinin ister öncesindeki ister sonrasındaki olaylara yönelik olsun, bu tür beyanları genel olarak nitelendirmek için *art-zamanlılık* (*dia-chronicité*) terimini kullanacağız. Bu terimle, bu tip bir söylemin bizzat anlamına içkin olan, dünya ve dünya-ile-ilişki arasındaki zamansal aralığı kastediyoruz. Şu halde bizim için önemli olan, genel olarak art-zamanlı beyanların anlam koşullarıdır.

Aslına bakılırsa, bu soruşturma bilimin *bazı* beyanlarıyla, örneğin tarihlendirme biliminin sırf belli tür araştırmalarıyla ilgili değildir sadece. Çünkü art-zamanlılıkta *genel olarak* deneysel/ampirik bilimin doğası söz konusudur. Aslında art-zamanlılık problemi, bilimin varlık ile dünyasal düşünce arasına *fiilen* zamansal bir mesafe koymuş olmasına bağlı değildir; *modern bilimin, ta en başından beri böyle bir imkâna anlam veriyor olmasıdır*. Bizim için önem taşıyan, olguda ne olduğu sorusu –art-zamanlı beyanların doğrulanması veya çürütülmesi olgusu– değil, 'hangi hakla' sorusudur: Yani bu tür beyanların doğrulanmasına *veya* çürütülmesine anlam veren söylemin yapısını ve koşullarını saptamaktır mesele. Esasında bilim, hak-olarak, insan ve dünyanın eş-zamanlılığını da keşfetmiş olabilirdi – işini matematikle gören bir fiziğin böyle bir hipotezle (kosmos kadar eski bir insan türü hipoteziyle) bağdaşırlığını hiçbir şey *a priori* yasaklamaz; fakat bu art-zamanlılık probleminin *yine de* ortaya konulmasına engel olmazdı. Çünkü esas mesele şudur: Bilim eş-zamanlılığı keşfetmiş olsaydı bile, bu tamı tamına bir *keşif olacaktı*. Yani modern bilim, işini matematikle yapıyor olması *bakımından*, düşünce ile varlık arasındaki zamansal mesafe olanağını *gündeme getirmeye* izin veriyordu; dolayısıyla, (ister çürütülsün ister doğrulansın) bu mesafe hakkında anlamlı bir hipotez kurmaya, ona bir anlam vermeye, onu incelenebilir kılmaya imkân tanıyordu. Bizim için önemli olan, bilimsel söylemin

bu yeteneğidir, art-zamanlılık *olanağına* anlam verebiliyor olmasıdır; bu olanağın ispat edilmesi veyahut çürütülmesiyle ilgilenmiyoruz. Evveliyatı bir problem haline getirerek, modern felsefenin, çağdaş bilimin belli bir söylem tipini düşünmekte güçlük çektiğini gösterme fırsatı bulduk: Ama ilgimizin esas konusu, bize *Galileciliğin* bir özelliği, temel bir niteliği gibi görünen bir şey, yani doğanın matematikselleştirilmesidir.

Bu özelliğin doğasını iyi kavramak için, Galileciliğin art-zamansal söyleme o güne dek eşi görülmemiş bir etki alanını ne bakımdan kazandırdığını anlamak gerekir. Kuşkusuz, insanın varolmasından önce ne olabileceği konusunda söylem üretmek için kimse deneysel bilimlerin gelişmesini beklemedi; tepegözler, devler ve tanrılar üzerine konuşuluyordu. Fakat modern bilimin ta en başından beri takdim ettiği temel unsur, bu beyanların artık bir *bilgi sürecine* dâhil edilebilmesi oldu. Bunlar artık mitlerden, teogonilerden veya bir yazarın fantezilerinden kaynaklanmaktan çıkıp gerçek deneylerle sağlamlaştırılmaya veya çürütülmeye elverişli *hipotezler* haline geliyordu. "Hipotez" terimini art-zamanlı beyanlara özgü bir tür doğrulanamazlığa referansla kullanmıyoruz. Art-zamanlı beyanların "dolaysız" doğrulanmasının tanım gereği imkânsız olduğunu, çünkü bunların konu aldığı olayların insan deneyiminden önceye veya sonraya konduğunu kast etmiyoruz. Bahse konu "dolaysız doğrulama" eksikliği, hepsi için olmasa bile, başka birçok bilimsel beyan için geçerlidir; çünkü doğrudan deneyimimizle ulaşabildiğimiz çok az bilimsel doğru vardır. Bilim, çıplak gözlemler üzerinde değil, son derece gelişkin ölçüm aletleri tarafından işlenerek hazır edilmiş ve sayısallaştırılmış veriler üzerinde temellenir. Öyleyse bu beyanları hipotez diye nitelendirerek, bilişsel değerlerini zayıflatmak şöyle dursun, tersine, bilgi değerlerini teslim etmiş oluyoruz. Aslında deneysel bilimler, insanın ortaya çıkışından önce neyin olup neyin olamayacağı hakkında ve ayrıca onu muhte-

melen neyin takip edebileceği hakkında akılcı bir *tartışma* fikrine ilk defa anlam veren söylemin ta kendisidir. Teoriler her zaman yetkinleştirilebilir, tadil edilebilirler, fakat böyle art-zamanlı teorilerin *var olabilmesi,* modernlerin bilgisinin mümkün kıldığı çarpıcı bir özelliktir. Biz henüz yokken neler olmuştur, biz artık yokken neler olabilir... Bunlar hakkında karşıt fikirlere sahip olmanın artık bir anlamı vardır; çünkü, bizsiz bir dünyanın doğasını konu alan bir hipotezin yerine bir başkasına ayrıcalık vermenin rasyonel araçları vardır.

Bilim eğer art-zamanlı bir bilgiyi bu şekilde mümkün kılıyorsa, bunun sebebi, beyanlarının *bütününü* –en azından inorganik âlemi konu alanları– art-zamanlı bir bakış açısından değerlendirmeye olanak sağlamasıdır. Gerçekten de, bir fizik yasasının doğruluğu veya yanlışlığı bizim kendimize özgü varoluşumuza göre ortaya konmaz: Biz varolmuş olalım veya olmayalım, bu onun doğruluğunu etkilemez. Kuşkusuz, kuantum fiziğinin bazı yasalarında olduğu gibi, bir gözlemcinin mevcudiyeti, yasanın gerçekleşme biçimine muhtemelen etki edebilir, fakat bir gözlemcinin yasaya etki edebilmesi bu yasanın kendisinin bir özelliğidir; yani yasa gözlemcinin varoluşuna bağımlı değildir. Tekrarlarsak, buradaki esas mesele, bilimin kendiliğinden gerçekçi olması değil –çünkü her söylem için aynısı söylenebilir– fakat bilimin biz var değilken ne olduğuyla ilgili bir *bilme usulünü* harekete geçirmesidir. Bu usul, bilimin özgünlüğünü meydana getiren şeyle, doğanın matematikselleştirilmesiyle bağlantılıdır.

Konu hakkında daha sarih olmaya çalışalım. Matematiği dünya ile birleştiren bağın anlaşılmasında Galileo'nun sağladığı temel değişiklik neydi? Fenomenlerin geometrik olarak betimlenmesinde açıkça hiçbir yenilik yoktu, sözgelimi Eski Yunan astronomisi gök cisimlerinin yörüngelerini geometrik terimlerle zaten betimliyordu. Fakat bu betimleme, fenomenin "doğrudan geometrik" kısmına ilişkindi: Bir yörüngenin değişmez şekli veya bir alanın belirli yüzeyi, yani

hareket barındırmayan uzamlar matematiğe tabi tutuluyordu. Galileo ise tersine, hareketin bizzat kendisini, özellikle de görünürdeki en değişken hareketi, yani cisimlerin düşmesini matematik terimlerle kavrar. Galileo, cismin konumundaki ve hızındaki değişimlerin ötesinde, hareketin matematiksel değişmezini, yani ivmeyi ortaya çıkarmıştır. O andan itibaren dünya *baştan sona* matematikselleştirilebilir hale gelir. Matematik, dünyanın temelde matematikselleştirilemez olan şeylerin (yani bir yüzeyin veya yörüngenin ki bunlar hareket eden cismin yüzeyi veya yörüngesi olmaktan ibarettir) içine gömülmüş bir kısmını betimlemeyi bırakır. Onun betimlediği artık özerkliğe muktedir bir dünyadır: Cisimlerin ve hareketlerinin duyusal niteliklere (tat, koku, sıcaklık vb.) hiç aldırmaksızın betimlenebildiği bir dünya... Kartezyen uzamın dünyasıdır bu. Töze bağımlılığından kurtulmuş bir dünya; onunla kurduğumuz somut, yaşamsal bağa tekabül eden her şeye kayıtsız olarak düşünebileğimiz bir dünyadır. Böylece *buz gibi* bir dünya modernlere örtüsünü açar. Burada artık ne yukarı ne aşağı, ne merkez, ne çevre vardır; ne de bu dünyayı insana hasredilmiş kılan bir şey. Dünya, ilk defa, somutluğunu teşkil eden hiçbir şey olmadan varlığını sürdürmeye muktedir bir şey olarak gösterir kendini.

Matematikselleştirilmiş bilimin, insandan *ayrılabilir* bir dünyayı önümüze sermekteki bu kabiliyetini bütün gücü içerisinde kuramsallaştıran kişi Descartes oldu. Bu kabiliyet ayrıca Galileci devrimle *Kopernikçi* devrim arasındaki temel yakınlığı sağlamış olan şeydir. Kopernik devrimi derken kastettiğimiz, güneş sisteminin içindeki yeryüzü gözlemcisinin merkez olmaktan çıkışını belirten astronomik keşif değil aslında. Daha ziyade, doğanın matematikselleştirilmesine önayak olan çok daha temel bir merkezsizleşmeyi, yani *dünyaya göreli düşüncenin bilgi elde etme sürecinde merkez olmaktan çıkışını* işaret ediyoruz. Galileci-Kopernikçi bir devrimden bahsedilmesinin sebebi, bu *iki* olayın –astrono-

mik merkez olmaktan çıkış ve doğanın matematikselleştirilmesinin– çağdaşları tarafından en derinde birbirinden ayrılmaz, birlik içinde iki olay olarak kavranmasıdır. Bu birlik, dünyanın matematikselleştirilmesinin kendi içinde, Pascal'ın ahlak dünyası adına endişeli bir şekilde teşhis ettiği gibi, sonsuz uzayın ebedi ve ürkütücü sessizliğini taşıyor olmasıydı; yani dünyanın, bizim varlığımızın ya da yokluğumuzun hiçbir şekilde etki etmeyeceği biçimde kendi varlığını sürdürme ve daim kılma gücü keşfediliyordu. Dünyanın matematikselleştirilmesi, insan varoluşuna ve dolayısıyla insanın sahip olabileceği bilgiye de hiç olmadığı kadar kayıtsız bir dünyanın bilgisinin önünü açma imkânını en başından beri içinde taşıyordu. Yani bilim, deneyimimizin tüm verilerini art-zamanlı bir nesneye –verilmiş olup olmamaya kayıtsız, neyse o olmak üzere bize kendini sunan dünyanın bir unsuruna– dönüştürme imkânını bünyesinde barındırmaktaydı. Galileci-Kopernikçi devrimin anlamı; düşüncenin, düşünce olsun veya olmasın, neler olabileceğini düşünmeye muktedir olduğunu paradoksal bir şekilde gün yüzüne çıkarmaktan ibarettir. İnsanın kendini ve kosmosu kavrayışına modern bilimin zerk ettiği kimsesizlik ve yüzüstü bırakılmışlık hissinin en temel sebebi şudur: Düşüncenin, dünya için olumsal olduğu düşüncesi; düşüncenin, düşünceye aldırmayan ve esasen düşünülüp düşünülmemekten etkilenmeyen bir dünyanın olanaklılığı haline gelmesi.[1]

1 Sıklıkla iddia edilenenin tersine, Batlamyus astronomisinin sonu, dünyanın merkezinde olduğu inancını terk etmek zorunda kalan insanın kendisini aşağılanmış hissetmesine yol açmadı. Aslına bakılırsa, yeryüzünün merkezde olması o zamanlar şanlı olmaktan çok, utanç verici bir konum (bir çeşit ayaltı çöplüğü) olarak değerlendiriliyordu. Bu konu hakkında bakınız Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999, s.219.
Doğanın matematikselleştirilmesinin ardı ardına getirdiği büyük değişimler, ayrıcalıklı her bakış açısının yitirilmesinin ve mekânın ontolojik hiyerarşisinin çözülmesinin sonuçları olarak değerlendirildiklerinde, daha iyi anlaşılır. İnsan, çevresini o zamana kadar iskân etmesini

Bu önermenin anlamını belirginleştirelim. Modern bilimin esasını art-zamanlı beyanların oluşturduğunu; modern bilimler bu beyanları mit ve dayanaksız önermeler alanından çıkarıp bilgi alanına taşıdığı oranda bunun geçerli olduğunu söyledim. Kuşkusuz bu art-zamanlı beyanlar, insanın dünya ile ilişkisinden başka türlü bir dünya-ile-ilişkinin olamayacağını olumlamaz: Art-zamanlı olayların, insani-olmayan bir ilişkinin bağlılaşıkları olarak meydana gelmediklerini (yani bir tanrının veya canlı bir mahlukun bunların evvelî tanıkları olmadıklarını) ispat edemeyiz. Fakat bu tür beyanlar, "tanık sorusunun" olayın bilgisi açısından etkisiz olduğunu varsayar. Daha açık olmak gerekirse: Radyoaktif cismin bozunumu veya yıldız ışığı emisyonunun doğası o şekilde betimlenir ki bir yandan bizim onlar hakkında düşündüklerimize tamuygun oldukları varsayılırken bir yandan da bir tanığın olup olmadığını bilmenin yapılan betimlemenin sağlamlığı açısından hiçbir önemi yoktur. Veya daha iyi bir ifadeyle: Bu bozunmanın ve emisyonun, bunları düşünecek bir insan düşüncesi hiç ortaya çıkmamış olsa bile, haklarındaki düşündüklerimizle özdeş oldukları tasarlanır. Bu hiç değilse, bilimin anlam verebildiği mümkün bir hipotezdir; bilen bir öznenin orada *varolması* sorusundan bağımsız olarak bilimin yasalar beyan edebilme genel kapasitesini ifade eder.

Öyleyse Galileci-Kopernikçi devrime özgü merkez olmaktan çıkış, Kartezyen bir tezin yolunda ilerler: *Matema-*

---

sağlayan anlam dünyasına yatırım yapamaz hale gelir: Dünya insansız yapabilir; insan, Sartre'ın dediği gibi, "fazlalık" haline gelir.

Şunu da ekleyelim: "Galilecilik" dediğimiz zaman Galileo'nun şahsi fikirlerinden çok, başlattığı ve doğanın matematikselleştirilmesine götüren genel hareketi kastediyoruz, zira bu fikirler Platoncu öğelerle doludur ve Antiklerin kosmos anlayışıyla tam bir kopuşu tek başına temsil etmez. Bu iki konu –modern çağda doğanın matematikselleştirilmesi ve Galileo'nun düşüncesi– üzerine Alexandre Koyré'nin yaptığı çalışmalar önemlerini koruyorlar: *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, ve *Du monde clos à l'univers infini*, çev. R. Tarr, Gallimard, 1973.

tiksel olarak düşünülebilir olan, mutlaken olanaklıdır. Fakat dikkat; burada mutlak derken, matematiğin, zorunlu ya da doğası gereği ideal olduğu varsayılan bir referansı işaret etme özelliğini anlamıyoruz. Burada bahsettiğimiz mutlaklık şöyle bir fikri ifade ediyor: *Verilmiş olanda* matematikle betimlenebilen her şey, biz onu "birine verilmiş" veya "belirmiş" haline getirmek üzere varolmuş olalım ya da olmayalım, varlığını sürdürebilir ve bunun böyle olduğunu düşünmek anlamlıdır. Böylece bu art-zamanlı referans/gönderge, *mutlak olarak konulmayı sürdürüken aynı anda olumsal olarak* değerlendirilebilir: Koşulsuzca zorunluymuş gibi gösterilmesine gerek olmadan –bu bizim ontolojimize zıt bir şey olurdu– bir olay, bir nesne veya süreçsel bir kararlılık olarak değerlendirilebilir. Fakat diğer taraftan, yeryüzündeki yaşamdan daha eski bir radyoaktif bozunmayı konu alan art-zamanlı beyanın anlamı, ancak onu tasarlayan düşünceye mutlak kayıtsızlığı içinde değerlendirildiğinde düşünülebilirdir. Öyleyse, matematikselleştirilebilirin mutlaklığı düşüncenin dışında zorunlu varoluş anlamına değil, düşüncenin dışında olgusal varoluşun olanaklılığı anlamına gelir. Matematikselleştirilebilir olan, hipotez sıfatıyla, bizden bağımsız olarak varolan ve ontolojik bakımdan yok olabilir bir olgu olarak konabilir. Başka bir deyişle, modern bilim, dünyamızla ilgili her matematiksel formülasyonun *hipotetik olmakla birlikte, spekülatif de olan kapsamını* keşfetmemizi sağlar. Şu halde, bilimin Galileci-Kopernikçi bir çerçevede merkez olmaktan çıkışı şöyle ifade edilebilir: Matematikselleştirilebilir olan, düşüncenin bir bağlılaşığına indirgenemez.

Fakat burada, doğrusu oldukça endişe verici olan bir paradoks beliriyor. Şöyle bir paradokstan bahsediyoruz: Filozoflar Kant'ın takdim ettiği düşünce devrimine "Kopernik devrimi" adını verdikleri zaman, kastettikleri devrimin anlamı *bizim yukarıda tanımladığımızın tam olarak zıttıdır*. Herkesin malumu olduğu üzere Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci önsözünde, kendi düşünce devrimini Kopernik devri-

mi ile birlikte anar.[1] Eleştirel devrim, bilginin nesneye göre değil, nesnenin bilgiye göre düzenlendiğini savunur. Fakat bugün artık, Kant'ın düşünce dünyasına tanıttığı devrimin daha ziyade "Batlamyusçu bir karşı-devrime" benzetilebileceğini biliyoruz. Çünkü Eleştirel devrimin öne sürdüğü şey, hareketsiz olduğunu düşündüğümüz gözlemcinin, aslında, gözlemlenen güneşin etrafında dolaştığı değildir; tersine, bilginin elde edilme sürecinde öznenin merkezde olduğudur.[2] Peki felsefedeki bu Batlamyusçu devrimin amacı neydi ve neyi başarmayı umut ediyordu? Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hangi temel soruya cevap verebilmek için felsefenin bütününe yeni bir düzen getirdi? Herkesin bildiği gibi, Kant modern bilimin düşünülebilirlik koşullarını, yani *kelimenin lafzi ve hakiki anlamıyla Kopernik devriminin koşullarını* keşfetmek istiyordu. Başka bir deyişle, modern bilimi mümkün kılan koşulları anlamayı projesinin merkezine yerleştiren filozof, aynı zamanda, bu gereksinime modern bilimin bizzat başlangıç koşullarını lağvederek cevap veren kişi oldu: *Modern bilimin bir parçası olan Kopernikçi-Galileci merkez olmaktan çıkış, felsefede Batlamyusçu bir karşı-devrime yol açtı.* Düşünce, modern bilimle birlikte ilk defa, dünya-ile-ilişkinin bütün biçimlerine kayıtsız bir dünyanın bilgisini fiili olarak ortaya koyma yeteneğini kendisinde keşfediyorken; transandantal felsefe, bu aynı dünyanın korelasyonel-olmayan her türlü bilgisinin azledilmesini, fizik biliminin düşünülebilirliğinin koşulu olarak gösteriyordu.

Böyle bir çelişkinin "şiddetini" iyi hissetmek, atmaya çalıştığı sıra dışı düğümü iyi kavramak gerekir. Kantçı devrimden beri, şöyle düşünmek her "ciddi" filozofun boynunun borcudur: *Modern bilimdeki Kopernikçi merkez olmaktan çıkışın düşünülebilirlik koşulu, aslında, düşüncenin Batlamyusçu şekilde yeniden merkeze taşınmasıdır.* Bilim düşünceye ilk defa,

1 *Op. cit.*, s. 78 (AK, III, s. 12)

2 Bu nokta üzerine, bakınız örneğin Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, *op. cit.*, s.68-69.

dünya-ile-ilişkisine kayıtsız bir dünyanın *bilgisine* erişebilme yeteneğini keşfettirirken; felsefe buna, kendi eskiye dayanan "dogmatizminin" naifliğini keşfederek karşılık verdi. Eleştiri-öncesi metafiziğin "realizminde" artık kesin olarak aşılmış kavramsal bir naifliğin paradigmasını görmeye başladı. Sonuç olarak, merkez olmaktan çıkışı getiren bilimsel çağa korelasyonun felsefi çağı cevap verir; hem de *onun çözümüymüş gibi*. Zira felsefenin korelasyonun çeşitli tarzlarına sarılması bilim olgusunun kendisine cevap olarak gerçekleşti: Bilimin dünyaya nazaran düşünceyi merkezden çıkartması olgusu; felsefeyi, aynı dünyaya nazaran düşünceyi benzeri görülmemiş bir şekilde merkezleştirmeye ve söz konusu merkezden-çıkışı bu merkezleştirme üzerinden düşünmeye götürdü. Birinci *Eleştiri*'nin ilk basım tarihi olan 1781'den beri bilimi felsefi olarak düşünmek şunu savunmak haline geldi: *Felsefi Batlamyusçuluk bilimsel Kopernikçiliğin derin anlamıdır*. Yani sonuç olarak, modern bilimin ön plana çıkan realist/gerçekçi anlamı sadece zahiri, ikincil, türetilmiş bir anlamdır. "Naif", "doğal" bir tavra karşılık gelir; elbette basit bir "hata"nın sonucu değildir, çünkü bizzat bilimin doğasında böyle bir tavır takınmak vardır; fakat, bir kez daha, bu ikincil bir tavırdır; dünya ile daha kökensel bir ilişkinin getirisidir ve bu kökeni gün yüzüne çıkarmak da felsefenin görevidir.

Kant'tan beri, bilimi filozofça düşünmek, bilimin bilim tarafından sunulandan başka bir anlamının olduğunu savunmaktır. Bu anlam daha derindir, daha kökenseldir ve bilimin hakikitini sunar bize. Bu daha kökensel anlam korelasyoneldir: Bizim dünya ile ilişkimize görünüşte kayıtsız olan unsurları bu ilişkiyle irtibatlandırır; bilimin getirdiği merkez olmaktan çıkışı, ona hakiki anlamını veren bir merkezleşme ile budar. Ve böylece filozof, Kant'ı takiben "Kopernik devrimi" denilen –ki bu aslında müthiş bir perdelemedir– bu devrimi kendisinin de gerçekleştirdiğini öne sürer. Felsefi jargonda Kopernik devrimi şu anlama gelir: Bilimin Kopernik devriminin derin anlamı felsefenin Batlamyusçu karşı-devrimidir. İşte

bu "tersine çevirmenin tersine çevrilmesi"ne bundan böyle modern felsefenin ayrışması (*schize*) adını vereceğiz. Bu ayrışma ise şu paradoksu ifade eder: Felsefe, modern bilimin ortaya çıkışının bilgi düzeninde meydana getirdiği devrimi sağlam bir şekilde düşünmeyi kendine iş edindiği anda, tam da bu devrimin özünü oluşturan şeye, yani bilimin sunduğu korelasyonel-olmayan bilme tarzına, bir başka deyişle bilimin *yüksek düzeydeki spekülatif karakterine sırtını döndü.*

Kantçı devrimin bu şaşırtıcı nevi şahsına münhasırlığı üzerinde biraz daha durmakta fayda var, zira filozoflar topluluğu üzerinde etkide bulunmaya hâlâ devam ediyor. Bu devrim, ilk olarak, bilimin, bilgi düzeninde metafizikten kesin olarak önce geldiği kararını vermeye dayanır. Kant, bilgi düzeninde bilginin ayrıcalıklı garantörü olarak metafizikten bilime geçiş üzerine kendisini önceleyenlerden çok daha radikal bir şekilde düşünür. "Bilginin itici gücü", bizzat Kant'ın da kabul ettiği gibi, artık metafizikçi değil bilim insanıdır. Çünkü metafizik, Kant'tan sonra, biliminkine benzer, hatta onunkinden daha üstün gerçekliklerle ilgili teorik bilgilere sahip olduğu iddiasını gözden geçirdi. Kant'tan beri genel olarak filozoflar, bilimin, ve sadece onun, doğanın teorik bilgisini sağladığını kabul ederler. Onlara göre, hiçbir spekülatif meta-fizik, deneysel bilimler yoluyla erişilebilir olanlardan güya daha üstün bir gerçekliğin (kosmos, ruh, veya Tanrı) bilgisi olarak artık kendini sunamaz.

Fakat bilginin garantörü olarak bilimin felsefenin yerine geçmesi, düşünce tarihinde eşi benzeri olmayan bir yanlış anlamaya, hatta bir yanlış savunuya yol açtı: Felsefe bilimsel bilginin başatlığını tüm sağlamlığıyla ilk defa düşündüğü anda bu bilginin devrimci karakterini oluşturan şeyden, *sepekülatif kapsamından* kendini men etti. Felsefe, bilgi âleminde bilimin kendisinin yerini aldığını kabul ettiği sırada, tam da kendinde'nin bilgisi bu bilim aracılığıyla potansiyel bilgi statüsüne ilk defa terfi ederken, "kendinde"yi düşünme kabiliyetini adeta "köhnemiş bir dogmatizm" gibi reddetti. Bilim mer-

kez olmaktan çıkarma gücü sayesinde düşünceye spekülatif gücünü keşfettiriyordu, ve felsefe tam da bahsettiğimiz devir teslimi onayladığı sırada düşünceyi her türlü spekülasyondan men etti; yani aslında bu devrimin doğasını düşünme imkânına sırt çevirdi. Metafizikten bilime söz konusu devir sırasında bir tür "felaket" gerçekleşti: Kopernikçi devrim, spekülatif metafiziği terk etmesi için felsefeye gerekli gücü sunuyordu; fakat bu terk ediş, felsefenin Kopernikçi bilimi Batlamyusçu bir şekilde yorumlamasıyla son buldu. Felsefe bilime özetle şunu söylüyordu: Bilginin dizginlerini artık (spekülatif metafizikçi değil) siz elinizde tutuyorsunuz; fakat, bu bilginin derin doğası size görünenin tam karşıtıdır. Başka bir deyişle: Bilim, spekülatif metafiziği yok etmesi için felsefeye güç sağlayarak, kendi özünün felsefe tarafından anlaşılma imkânını yok etti.

Üstelik bahsettiğimiz "ayrışma", Kant'tan sonra hafiflemek şöyle dursun gittikçe "ağırlaştı." Çünkü bilim, düşüncenin insanlığı önceleyen bir dünyanın giderek daha evveline uzanabildiğini fiili örneklerle gösterdikçe, "ciddi" felsefe de Kant'ın açılışını yaptığı korelasyoncu Batlamyusçuluğa giderek kuvvet veriyordu: Bağlılaşıklar yörüngesini devamlı sıkılaştırarak gittikçe daralttığı bu alanı bilimin gittikçe genişleyen alanının hakiki anlamı gibi sunuyordu. 'Bilim insanı', giderek daha eskiye uzanan art-zamanlı olayları açığa çıkararak bilimsel bilginin sağladığı merkez-olmaktan-çıkışı derinleştirirken, 'felsefe insanı' korelasyon alanını kısıtlıyor; onu kökensel olarak sonlu bir dünya-da-olma'ya, bir Varlık çağına veya dilsel bir topluluğa, yani gittikçe ufalan bir kuşağa, bir toprak parçasına veya bir yaşam ortamına doğru daraltıyordu. Fakat her durumda, bu alanın hâkimi ve sahibi her zaman, özgül bilgisinin güya eşsizliğiyle filozof olarak kalıyordu. Kopernikçi devrim, tüm potansiyelini ortaya koydukça, filozoflar kendi sahte-Kopernik devrimlerini derinleştirdiler; bilginin sınırlarını daha şiddetli bir şekilde insanlığın mevcut durumunun sınırlarına kadar sıkılaştırarak metafizikçi seleflerinin naifliklerini amansızca teşhir ettiler.

Ve bugün filozoflar, söz ettiğimiz Batlamyusçu kısıtlar konusunda birbirleriyle yarışırlarken, bugün hiç olmadığı kadar aşikâr ve geniş bir alana yayılan Kopernikçi merkezsizleşmenin hakiki anlamını aydınlatmayı umuyorlar.

Peki ne oldu da bu duruma geldik? Felsefede neler olup bitti de Kant'tan itibaren filozoflar *–ve anlaşılan sadece onlar–* bilimin Kopernik devrimini *hakiki* bir Kopernik devrimi olarak anlamaktan aciz hale geldiler? Neden felsefe transandantal veya fenomenolojik idealizmin tam tersi bir yola girmedi; neden *matematiğin korelasyonel-olmayan kapsamını* yani düşünceyi merkezlikten çıkartmak olarak gereğince anlaşılan bilimin ta kendisini *açıklamaya muktedir bir düşüncenin* izinden gitmedi? Neden felsefe bilimi düşünmek için, yapması gerektiği gibi, kararlı bir şekilde *spekülatif bir materyalizme* yönelmek yerine transandantal idealizm yoluna saptı? Bilimin felsefeden *en acil* cevap beklediği soru, felsefe için nasıl *lüzumsuz* soruların şahı haline geldi: *Düşünce, ortada düşünce yokken fiili olarak ne olabileceğini nasıl düşünebiliyor?*

Şu konuda aldanmamamız gerekir: Anti-öznelci retoriğinde ne denli ısrarcı olursa olsun hiçbir korelasyonculuk, art-zamanlı bir beyanı, hakiki anlamını *yok etmeksizin* düşünemez, ve tam da güya bu tür beyanların daha derin anlamını gün yüzüne çıkardığını öne sürdüğü anda yapar bunu. Aslına bakılırsa, art-zamanlı beyanın hakiki anlamı, daha önce gördüğümüz gibi, lafzi anlamıdır; bunun, aynı zamanda onun en derin anlamı gibi düşünülmesi gerekir. Art-zamanlı beyanın anlamı şudur: X olayı düşüncenin varoluşundan şu kadar zaman *önce* meydana geldi. Fakat vurgularsak, bu, X olayı düşüncenin varoluşundan şu kadar zaman önce *düşünce için* meydana geldi, demek değildir. Çünkü ilk beyan X olayının *düşünce için* düşünceden önce meydana geldiğini söylemez, tüm düşünceden önce ve düşünceye kayıtsız bir şekilde X olayının *fiili olarak meydana gelmiş olabileceğini* düşünce *düşünebilir,* der. Oysa hiçbir korelasyonculuk –Berkeley türünden bir öznel idealizmle karıştırılmaması gerektiğinde

istediği kadar ısrar etsin dursun– bu beyanın lafzi anlamının ayrıca onun en derin anlamı olduğu fikriyle uzlaşamaz. Ve şurası açık ki *olanın,* düşünen bir varlığa veriliş formlarından bağımsız olarak düşünülebileceğine inanmanın anlamsız olduğunu bir kez kabul eden biri, bilimin art-zamanlı beyanının aslında son ve nihai söz olduğunu kabul edemez. Sonuç olarak, felsefeden art-zamanlı beyanın içindeki nihai anlamı bilim için kavramasını beklemek, bu tür bir beyanın onun nihai anlamı *olarak* nasıl mümkün olduğunu bize açıklamasını istemek artık imkânsız hale gelir.

Aslına bakılırsa, korelasyonculuğun, bilimsel söylemin bu art-zamanlılığını açıklayabilmek için daha önce sınadığımız alternatiflere tekrar başvurmaktan başka seçeneği yoktur:

1. Ya bu öncelik, ampirik varoluşumuzla özdeş olmayan bir düşüncenin bağlılaşığı olmak bakımından insanlığımızdan *fiilen* öncedir ki böyle bir durumda korelasyon, Husserl'in transandantal *ego*'yu baki kılmasına –tüm ampirik *egolar* ölse dahi varlığını sürdüreceği varsayılır– benzer şekilde, baki olarak yorumlanır.[1]

2. Ya da bu önceliğin sahici anlamı; mevcut şimdideki düşüncenin, kendisini düşünceye düşünceden önceymiş gibi veren bir geçmişi geriye-yansıtmasından ibarettir.

Ve ilk seçenek (bağlılaşığın bakileştirilmesi) metafiziğe bir geri dönüş anlamına geleceği (çünkü öznelliğin başat olduğu

1 Husserl'in ego'yu baki kılmasına ilişkin, bakınız "L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature", in *La Terre ne se meut pas,* Ed. De Minuit, 1989, çev. D. Franck, D. Pradelle ve J.-F. Lavigne." Bu son derece anlamlı bir metindir; çünkü bilimin Kopernikçiliğinin Batlamyusçu bir indirgenişini, yani her tür korelasyonculuğun parçası olan o indirgemeyi açıkça gözler önüne serer. Özellikle, bir gök cismi çarpması sonucu yeryüzü üzerindeki tüm yaşamın yok olması hipotezinin fenomenolojik yorumunu konu alan bölümler okunmalı, s.28-29. "Kurucu yaşam ortadan kalktı diyelim; homojen ve a priori olan, mutlak olması bakımından önce gelen bir uzayda yıkılıp göçen kütlelerin nasıl bir anlamı olurdu? Doğrusu, böyle bir ortadan kalkmanın kendisi, eğer herhangi bir anlama sahip olacaksa, kurucu öznelliğin ortadan kalkmasının kurucu öznelliğin içinde gerçekleşmesi anlamına gelmez mi? Ego, tüm fiili varlıkları ve tüm olanaklı varlıkları yaşar ve önceler (...)", s.28.

varsayılan belirlenimlerini mutlaklaştırmış olacağı) için kati anlamda bir korelasyonculuk her zaman ikinci seçenekte karar kılacaktır. Buna göre, art-zamanlı geçmiş, verilişin yaşayan şimdisi temelinde bir geriye-yansıtmadan ibarettir. Sonuç olarak, modernitenin bahsettiğimiz ayrışması –buna göre düşüncenin Batlamyusçuluğu, bilimin Kopernikçiliğinin derin anlamını barındırır– düşüncenin türlü şekillerde yeniden kullandığı, tekrar tekrar servis ettiği bu türden "allak bullak" bir geçmiş anlayışıyla zirveye ulaşır. Ayrışmanın en yüksek ifadesidir bu: İnsan-öncesi geçmişin derin anlamı, tarihsel olarak konumlandırılmış bir insani şimdi temelinde geriye-yansıtılmış olmasıdır. Bilim, doğayı katiyetle matematikselleştirerek, kendisi bu durumdan hiç etkilenmeden insanlığı hem var etmeye hem de yok etmeye muktedir bir zamanı keşfetmemizi sağlarken felsefenin zaman anlayışı, aynı zamanı, kökensel olarak korelasyonel bir zamansallığın, dünya-da-olma'nın veya güya kökensel bir tarihselliğin "türetilmiş", "bayağı", "standartlaştırılmış" bir biçimine indirgedi.[1] Ve art-zamanlı geçmişin geriye-yansıtma aracılığıyla korelasyona dönüştürülmesi bugün düşünceye o kadar hâkim ki, bazen filozoflara kalan mütevazı bilginin özünü sanki o meydana getiriyormuş gibi geliyor. Önce gelenin önce geldiğini mi sanıyorsunuz? Ama öyle değil: Çünkü daha derin bir zamansallık var ve bu

1 Kuşkusuz burada ilk olarak aklımıza –ama sadece o değil– Heidegger'in zamansanllık anlayışı geliyor. Burada şunu da eklememiz gerekli: Heidegger'in fenomenolojiye olan bağımlılığı –ki asla tamamen aşılamamıştır– onu son derece problematik bir "sonluluk korelasyonculuğuna" itmiş görünür, zira dünya ile bize has dünya-ile-ilişkiyi, insan ile doğayı, varlık ile çobanını özsel olarak birbirinden ayrılamayan, birlikte "varlığını sürdürmeye" veya (belki?) birlikte "ölmeye" yazgılı terimler olarak yorumlar. Bu bakımdan şu gizemli fakat ayrıca etkileyici alıntıyı yapmanın tam sırası gibi görünüyor: "Kendime sık sık insansız bir doğanın ne olacağını sorarım (ki uzun zamandır temel bir soru olmuştur bu benim için), kendi gücüne tekrar kavuşmak için doğanın insandan geçerek tınlaması *(hindurchschwingen)* gerekmez mi?" Elisabeth Blochmann'a 11 Ekim 1931 tarihli mektup, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, çev. P. David, Gallimard, 1996, s. 256.

zamansallığın bağrında, dünya-ile-ilişkinin öncesi, dünya-ile-ilişkinin bir tarzından başka bir şey değildir. İşte bu ters-anlamlı zamansallık, en bilgilileri de dahil filozof-olmayanların benimsediği doğal ve naif tavır için birincil anlamı sağlar. Ve tüm bu meseleyle ilgili en şaşkınlık verici husus ise şu: Bağrında önce gelenin önce gelmeyi ve sonra gelenin sonra gelmeyi bıraktığı bu oluş, hakikatini kavrayan herkesin, bahse konu ters-anlamı çoğaltmasına; hem de yerleşik her düşüncenin altını oyarak bunu yapmasına olanak sağlar. Öncülerin onları takip edenlerden önce mi geldiğini düşünüyorsunuz? Pekâlâ yanılıyorsunuz: Çünkü öncü, önce gelen kişi değildir; sonradan takipçilerinin önce geldiğini iddia ettiği kişidir. Sonuç olarak, öncü *olmak bakımından* öncü takipçilerinden sonra gelir... Evet, filozofların kimi zaman bu tür sabuklamalara varan tuhaf bilgileri, bilimin zamanını tersi anlamıyla yansılayarak zamanı tersyüz eden tuhaf icatları olabiliyor demek ki. Bu tuhaf bilgi, bilimin sunduğu zamansallığın içinde gerçekten heyecan verici olan kısmı kavrama konusunda bizi aciz bırakıyor. Oysa bilim, *önce gelenin önce gelmesini – bizden önce gelenin bizden önce gelmesini* gayet iyi bir şekilde düşünebiliyor. Ve bilimin örtüsünü kaldırdığı olağanüstü *beliriş paradoksunu* işte tam olarak düşüncenin bu gücü oluşturur; felsefenin iki yüz yıldan beri tam da bunu düşünmeye dört elle sarılması gerekiyordu: Tüm deneyimden önce olan bir dünyanın ampirik bilgisi nasıl mümkündür?[1]

Şimdi baştaki sorumuza geri dönelim: Kant'tan sonra böyle bir yolun önünü tıkayan ne oldu? Spekülatif düşüncenin transandantal reddi bir bütün olarak felsefi düşünce âle-

1 Kuşkusuz bu analizlerimiz, Paul Ricœur'ün *Temps et Récit* (Ed. du Seuil, 1983, t. III) kitabının "L'aporétique de la temporalité" adlı dördüncü kısmında daha geniş çaplı olarak işlenen analizlerle benzerliklere sahip. Ne var ki, bu metne başvuracak okuyucunun kolayca görebileceği gibi iki perspektif arasında büyük farklar bulunuyor (özellikle Kant yorumları bakımından) ve en önemli fark ise en aşikâr olanı: Ricœur'ünki aporetik bir yaklaşım, oysa bizimki spekülatif.

mine neden hâkim oldu; üstelik bilim –daha önce görülmemiş şekilde– kendisini mümkün kılan koşulları ortaya koymaya muktedir bir spekülasyonun oluşturulmasını gerekli kılarken, bu nasıl gerçekleşti? Bu "Kantçı felaket"in ve onun şiddetlenmiş sonucundan ibaret olan mevcut korelasyonculuğun anlamı nedir?[1] Filozoflar bu kadar uzun süre böyle korelasyonel bir tuzağın içinde neden debelendiler, güya bu oltanın ipini takip ederlerse aslında söylediklerinin mütemadiyen tersini işaret eden bilimsel bir devrimin anahtarını bulacaklarına nasıl bu kadar uzun süre inanabildiler? Cevap için Kant'ı dinlemek yeterli: Kendi itirafıyla Kant'ı dogmatik uykusundan "uyandıran" kimdi?[2] Kant'ı ve onun ardından

1 Bahsettiğimiz felaketi bizzat Kant'ın eserlerinde, özellikle birinci *Eleştiri*'nin (1781) geçmişe yönelik olarak *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı*'nı (1755) anlama biçimimize getirdiği gerilim aracılığıyla incelemek gerekirdi. Eleştiri fikrinden önce kaleme alınan 1755 tarihli bu metinde Kant'ın kosmogonisi tüm tanıklardan –Tanrı ve melekleri hariç– önce gelen bir kosmos tarihini varsayıyordu. Ama Eleştirel dönemeçten sonra, Tanrı artık teorik bilginin bir nesnesi olmadığına göre, Kant böyle bir kosmos tarihinin hakikatini nasıl düşünebilir? Bu hakikatin basit bir düzenleyici Fikir (İdea) haline geldiğini söylemek hiçbir güçlüğü çözmez, çünkü bu Fikir'in anlam içeriği, hiçbir insan öznesinin tanık olmadığı bir dünyadır (zira dünyanın başlangıç dönemlerindeki maddenin ilk koşulları insanın varolmasını açıkça imkânsız kılar). Sonuç olarak, bu Fikir ya kendisi için zaman-mekânın bir görünün mümkün formu olacağı bir özne olmaksızın bir mekanik uzamsal-zamansal olaya (yani eleştirel felsefenin anlam veremeyeceği bir olaya) işaret ediyordur, ya da bizzat bu Fikir'in anlam içeriğinde ezeli ve ebedi bir tanığın mevcudiyeti zaten bulunmaktadır ve ona korelasyonel bir olay olma statüsünü bu veriyordur. Ne var ki 1781'den sonra bu tanık, teorik bilginin kapsamı dışında kaldığına göre; sadece Tanrı'nın varoluşunun ahlaki garantisi *pratik* akıl, yani *ikinci Eleştiri* bir kozmogoniye hâlâ anlam vermeye olanak sağlar. Ateist bir matematikçinin ispatlarından hiçbir zaman gerçek anlamda emin olamayacağını söyleyen Descartes'a benzer şekilde, Tanrı'ya inanmak için yeterli ahlaka sahip olmayan Kantçı bir astronomun da yaptığı bilimin geçerliliğini temellendiremeyeceğini söylemek gerekirdi...
Eleştiri ve *Genel Doğa Tarihi* arasındaki ilişkiler için, bakınız P. Clavier, *Kant. Les idées cosmologiques*, PUF, 1997.

2 *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, çev. J. Rivelaygue, in *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, La Pléiade, 1985, vol. II, s. 23.

tüm korelasyoncuları düşüncede tüm mutlaklık biçimlerini terk etmeye sevk eden kimdi? Kant bunu açıkça söyler: *David Hume*'dur, başka bir deyişle Hume'un ortaya koyduğu sebebiyet bağı problemidir. Ya da *daha genel olarak, yeter neden ilkesinin tüm mutlak geçerliliğinin yıkımıdır.*[1] Şimdi artık Kantçı "felaketin" üç temel dönemini ve bu felaketin kökenindeki tuzağın yapısını anlayabiliriz:

1. Kopernikçi-Galileci olay, doğanın –bu artık duyusal niteliklerinden soyulmuş bir doğadır– matematiksel bilgisi fikrini öğretir. Galileci olay, ilk olarak Kartezyen bir tarzda tasdik edilir. Descartes'ın yalnızca düşüncenin ilinekleri olarak değerlendirdiği *qualia*'ların[2] bilgisi ile doğanın matematik bilgisi arasında gerçekleştirdiği kati ayrım aracılığıyla fizik ile metafizik arasında bir ilk denge kurulur. Özetle Descartes doğanın hem düşüncesiz olduğunu (dolayısıyla ayrıca yaşamsız olduğunu çünkü bu ikisi ona göre birbirine denktir) hem de düşüncenin matematik *aracılığıyla* böyle öznesiz bir doğayı düşünebileceğini tasdik eder. Fakat matematiğin bu mutlak kapsamı, tamyetkin bir Tanrı'nın metafizik ispatı üzerine temellendirilir; bu Tanrı'nın yanıltmayacağı ve yeni bilimin doğruluklar üretme kabiliyetinin tek garantörü olduğu varsayılır.

2. Galileo-olayının yayılarak devam etmesi, bir taraftan metafizik bilginin tüm eski biçimlerinin yanlışlığını ispat ederken diğer taraftan, fiziği metafizik biçimde temellendirme çabalarının tümünün nafile olduğunu ortaya koydu. Aslına bakılırsa, Galileo-olayı, sadece dünyanın matematiksel öznesizleştirilmesine dayanmaz, dünyanın neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıkladığını ileri süren tüm

1 Böyle bir itirafın tarihsel değeri üzerine, felsefi anlamından hiçbir şey azaltmayan bir tartışma için, Michel Puech, *Kant et la Causalité*, Vrin, 1990.

2 Descartes'ın kabaca beden/cisim (yayılan şey) ve ruh (düşünen şey) diye ikiye ayırdığı töz düalizminde "qualia" gayrimaddi/gayricisimsel ruhun çeşitli hallerini ifade etmek için kullanılır, bunlar bedenle/cisimle sebebiyet ilişkisine girerler – ç.n.

a priori bilgi iddialarının yıkımı anlamına da gelir. Bu dünyada var olanları birer olgu olarak yeniden kurgulamakla yetinmeyip olanlara dair nihai ve zorunlu bilgiler edinebileceğimiz fikri, bilim eski bilgi biçimlerini (ki yeni bilim diye öne sürülen Kartezyen vorteksler de bunlar arasında yer alabiliyordu) yıkma gücünü ortaya koydukça aşındı. Sonuçta, her türlü metafizik akılcılık biçiminin, dolayısıyla yeter neden ilkesinin mutlaklığının geçersiz olduğunun gösterildiği Hume-olayı, felsefenin Galileo-olayına verdiği ikinci tasdik olmuştur. Buna göre, bilgi, kendini belli bir şekilde verenin zaten koşulsuz olarak öyle olması gerektiğini *a priori* ortaya koymayı amaçlayan her tür ispat çabasından vazgeçmelidir. Dünyanın olduğu gibi olması, ancak deneyim aracılığıyla keşfedilebilir, mutlak zorunluluğu ispat edilemez.

3. Kant-olayı, korelasyonel bilgiyi felsefi bakımdan meşru tek bilgi biçimi haline getirerek metafiziğin bu çöküşüne nihai ve kalıcı istikrara sahip olacak bir form kazandırır. Korelasyonculuk artık tek meşru felsefe yapma biçimi haline gelir: dünya-ile-ilişkimizin *koşullu* bilgisi olarak, spekülatif metafiziği tahtından indiren bilimi sadece o düşünebilir; ve bunu her türlü evrensellik biçiminden vazgeçmeden yapabilir. Artık Leibniz'in istediği türden koşulsuz zorunlu bir doğruluğa/hakikate (sonsuzca tamyetkin Tanrı'ya ya da olanaklı dünyaların en iyisine) erişilemeyeceğine göre teorik mutlakın her türünden vazgeçmek ve fenomenlerin genel veriliş koşullarını ortaya çıkarmakla yetinmek gerekir. Başka bir deyişle, *a priori* beyanlar ortaya koymanın imkânı kurtarılmak isteniyorsa *a priori*'yi mutlak hakikatlerle/doğruluklarla bağlantılandırmayı kesip temsilin evrensel koşullarının belirlenmesiyle ilişkilendirmek gerekir.

Ve bu felakete götüren aldatmacanın altında daha önce "mutlaksızlaştırıcı çıkarım" adını verdiğimiz şeyin olduğu ortaya çıkar: *Metafiziğin sonu, karşı çıkılamaz şekilde mutlakların da sonunu gerektirir*. Bilim tüm metafiziklerin yanıltıcı olduğuna bizi ikna ettiğine göre ve tüm mutlaklar

metafizik tipte olduğuna göre, o halde, bilimi düşünmek için her türlü mutlak biçimini reddetmek gerekir. Bu aynı akıl yürütme izlenerek matematiğin mutlak kapsamına inançtan vazgeçmek gerektiği sonucuna da varılır ki bu mutlak kapsam, esasında, modern bilimin düşüncede yarattığı devrimin tam da özünü oluşturur. Şu halde, hâlâ içinde soluk alıp verdiğimiz Kantçı felaket, metafiziğin her türlü biçimiyle birlikte mutlakın her türlü biçimini de terk etmeye dayanır.

Oysa modern bilimin gerçek talebi bu değildi. Kadim bilgilerin tümünün altını oyma kabiliyetiyle, modern bilimin buyruklarından biri kuşkusuz, belirli bir gerçekliğin, mutlak ve zorunlu, başka türlü değil de böyle olması gerektiğini herhangi bir bilginin ortaya koyabileceğine inanmayı bırakmamızdı. Gelgelelim, modern bilimin bir diğer buyruğu da Kopernikçi merkez olmaktan çıkışla tarihte ilk defa düşünceye tanıtılan başka bir mutlaklık tarzını düşünmemizdi. Tam da bu nedenle, bilimin önümüze koyduğu Galileci-Kopernikçi gerçeği, bu sefer doğasından saptırmadan düşünmek için, tıpkı Descartes gibi matematiğin spekülatif kapsamını düşünmeliyiz; ancak bu sefer Descartes tarzında tamyetkin bir Varlık'ın –hakiki anlamıyla bir doğruluğu garanti etmeye tek yetkili varlığın– varoluşunu ispatlamak gibi metafizik bir iddiaya başvurmadan bunu yapabilmeliyiz. Öyleyse felsefenin görevi Kopernikçi merkez olmaktan çıkışa (korelasyonculuğun tersine) sadık kalarak, matematiğin kapsamını yeniden mutlaklaştırmaktır; fakat bunu vadesi artık açıkça dolmuş metafizik tipte bir zorunluluğa başvurmaksızın yapacaktır. Sonuç olarak, matematikselleştirilebilir olanın mutlaklaştırılabileceği şeklindeki Kartezyen teze sıkıca tutunmalı, ancak bunu, yeter neden ilkesini tekrar canlandırmadan yapmalıyız. Ve olgulu-luk ilkesinin sadece mümkün değil acil görevinin de tam olarak bu olduğunu düşünüyoruz: Her matematiksel beyanın mutlaklaştırılabilir bir olanaklıyı formüle etme kabiliyetini, olgulu-luğun

bir Figürü olarak, hipotez tarzında da olsa, türetmek. Daha önce mantığı mutlaklaştırmayı denediğimiz gibi bu sefer de matematiği mutlaştırmak ve bunu, *her matematik ifadenin tam da temel kriteri içerisinde, varolanların olumsallığının zorunlu koşulunu yakalayarak yapmak*.

Şu halde, "Kant'ın problemi" adını vereceğimiz problemin *spekülatif* bir yeniden formülasyonunu açıkça yapabiliriz artık: Matematikleştirilmiş bir doğa bilimi nasıl mümkündür? Bu problem bize göre iki başka probleme ayrılır ve bunların her biri matematiklerin spekülatif kapsamını, farklı şekillerde mesele eder.

1. İlk olarak, Kant'ın probleminin spekülatif çözümü evveliyat probleminin (veya art-zamanlılık problemi) olgulu (factuale) çözümünü gerektirir; dolayısıyla şunu ortaya koyabilmeliyiz: Tüm matematiksel beyanlar –matematiksel olmaları bakımından– zorunlu olarak doğru değildirler, ama mutlaken olanaklıdırlar. Yani daha önce beyan ettiğimiz tezi olgulu-luk ilkesinden türeterek ispat edebilmeliyiz: Matematiksel olarak düşünülebilir olan mutlaken olanaklıdır.

2. Fakat dahası –ve burada sebebiyet bağı hakkındaki değerlendirmelerimize geri dönüyoruz– Kant'ın probleminin çözümü, Hume probleminin *artık sadece hipotetik değil* fakat spekülatif bir çözümünü gerektirir. Çünkü ayrıca şu varsayımın meşruluğunu ortaya koymak da zorunludur: Doğa yasalarının, tüm doğa biliminin koşulu olan kararlılığı *mutlaklaştırılabilirdir*. Deneysel bilimler gerçekten mümkünlerse, bunun sebebi, daha önce dediğimiz gibi, doğa yasalarının fiili kararlılığıdır. Fakat şimdi anlıyoruz ki çağdaş Batlamyusçuluktan kesin olarak kendimizi kurtarabilmek için bu kararlılık, düşünceden bağımsız bir olgu olarak ortaya konmalıdır. Dolayısıyla, doğa yasalarının olgusal kararlılıklarını, zamansallığın bizatihi mutlak olan bir özelliğinden, zamanın bizim varoluşumuza kayıtsız olan bir özelliğinden türetebilmemiz gerekir ki o da zamanın olanaklılarının top-

lamlaştırılamaması özelliğidir. Bu ise tekrar matematiklerin spekülatif kapsamını tesis etme ihtiyacına bizi geri getirir, ama önemli bir farkla: Artık burada herhangi bir matematik önermenin *hipotetik de olsa* mutlak kapsamından çok *tikel* bir teoremin (sonlu-ötesinin toplamlaştırılamazlığını savunmamızı sağlayan teoremin) mutlak *ve bu sefer koşulsuz olarak zorunlu* kapsamını türetmek söz konusudur.

Sonuç olarak, matematiğin çift yönlü mutlaklaştırılması gibi bir gerekle karşı karşıyayız. Bunun bir yönü art-zamanlılık probemine özgü olan ve her matematiksel ifadenin özünde olumsal olan ama insansız bir dünyada da var olabilecek bir şeyleri (ki bu bir dünya, yasa veya nesene vb. olabilir) tasvir ettiğini söylemekten ibaret bir mutlaklaştırmadır. Yani burada *ontik* diyebileceğimiz bir mutlaklaştırma söz konusudur: Olanaklı, olumsal olan ve fakat varoluşlarını düşünceden bağımsız olarak düşünebildiğimiz şeyleri ilgilendirir. Diğer taraftan, Cantor'da ifadesini bulan Bütün-süz'ün mutlaklaştırılması ise ontik değil, *ontolojik* bir mutlaklaştırmayı gerektirir; çünkü bu sefer şu veya bu olanaklı gerçeklik hakkında değil, *bizatihi olanaklıların yapısı* hakkında bir şeyler beyan etmek söz konusudur. Buradaki mesele, şu veya bu olanaklı varolandan ziyade, *bizatihi* olanaklıların *zorunlu olarak* toplamlaştırılamaz olduğunu ortaya koyabilmektir. Bu ise bizden şunu yapmamızı talep eder: Sonlu-ötesini hükümsüz kılan ya da bütün-kümelerin-bir-kümesinin olanaksızlığını kabul etmeyen matematiksel aksiyomatikler düşünülebilir olsa bile, Bütün-süz'ün, diğer olanaklılar arasında herhangi bir olanaklı olmadığını ortaya koyabilecek, olgulu bir türetimini gerçekleştirmemiz gerekir. Öyle ki buradan, olanaklıları toplamlaştırılabilir dünyaların yanı sıra bunun olmadığı başka dünyaların da olabileceği anlamı çıkmasın. Burada ispat edilmesi gereken, matematik teorileri arasında sadece Bütün-süz'ü tasdik edenin ontolojik bir kapsamı olduğudur. Öte yandan, diğerlerinin, yani Bütün'ün bir şekilde

düşünülebilmesine izin veren teorilerin sadece ontik bir kapsamı olabilir; çünkü bir toplam hakkında konuşabilir olmaları veya toplamsızlığın tasdikinden kaçınabiliyor olmaları, aslında toplamlaştırılabilir bir varolanı ya da toplamlaştırılabilir bir dünyayı betimliyor olmalarını açığa vurur; dünyaların toplamlaştırılamaz varlığını betimliyor değildirler.

Öyleyse şurası açık: Kant'ın probleminin spekülatif çözümü, *hem* art-zamanlılık problemini *hem de* Hume problemini çözmeye muktedir olan matematiğin mutlaklaştırıcı kapsamının türetilmesi yolundan geçmek zorunda. İlk problemi çözmenin koşulu, genel problemin spekülatif çözümünden geçer ki bu yapılmadan bilim kendine has Kopernikçi anlamını kaybeder. İkinci problemin çözümü, genel problemin metafiziksel-olmayan çözümünü gerektirir ki bu yapılmadan bilim, gerçek zorunluluğun gizemleri içinde kendini kaybeder. İkisi de problemin olgulu bir çözümünü gerektirir, çünkü olgulunun tanımı tam da, tüm metafizikten kendini sıyırmış bir spekülasyonun *mekânı* olmaktır.

Kuşkusuz, bu formülasyon içinde soru muğlak kalıyor. Gelgelelim buradaki amacımız, bizzat bu çözümü ele almak değildi. Amacımız okuyucuyu, düşüncenin mutlaklaştırıcı kapsamını yeniden keşfetmenin mümkün olduğuna ikna etmek ve ayrıca bunun yapılmasının acil bir görev olduğunu göstermekti. Nitekim bilimin Kopernikçiliği ve felsefenin Batlamyusçuluğu arasındaki uçurum öylesine derinleşti ki, bunu tüm yadsıma girişimleri sözünü ettiğimiz ayrışmayı sadece derinleştirmeye hizmet ediyor. Hume problemi, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştı; umalım ki evveliyat problemi de düşünce ile mutlakı uzlaştırmaya teşvik ederek bizi korelasyonel uykumuzdan uyandırsın.

"Quentin Meillassoux'nun felsefe tarihinde yeni bir yol açtığını; bu yolun, Kant'ın standartlaşmış 'dogmatizm', 'skeptisizm' ve 'eleştiri' tanzimine sığdırılamayacak bir yol olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır." Alain Badiou

Kant'ın muazzam Eleştiri projesiyle başlattığı ve çağdaş felsefe tarafından büyük ölçüde benimsenen metafizik eleştirisi *mutlak*ın bilinemeyeceği ve düşünülemeyeceği kararını vererek düşünceyi sonluluğa mahkûm etmiştir. Güncel felsefenin önde gelen isimlerinden Meillassoux ise *Sonluluğun Sonrası*'nda dogmatik ve metafizik olmayan bir *mutlak* anlayışı ortaya koymaya çalışıyor:

"Aydınlanmanın fanatizm adını verdiği şeye karşı savaşı, bugün tümüyle bir ahlakileştirme girişimi haline geldi: Fanatizm, asla içeriğindeki muhtemel yanlışlıklarla değil, sadece pratik, etik ve politik etkileri gerekçe gösterilerek mahkûm edilebiliyor. Çağdaşlar bu noktada tümüyle din adamlarına teslim oldular (...) çünkü herhangi bir *mutlak* düşünülebilir değilse, sadece birkaç seçilmişin erişimindeki aşkınlık adına, şiddetin en vahşi biçimlerinin gerçekleştirilmesi önünde bir engel kalmayacaktır."

Quentin Meillassoux, 1967 doğumlu Fransız filozof. Bernard Bourgeois ve Alain Badiou gibi filozofların öğrencisi olmuştur. Şu an Paris I Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermektedir. Yaptığı çalışmalarla yaşayan en etkili filozoflardan biri olarak anılmaktadır.



18 TL