

SPEKÜLATİF GERÇEKÇİLİĞİN ÇIKMAZLARI VE HETEROBİLİM ELEŞTİRİSİ

İmdat Demir — Filozof Kirpi

ÖZET

Spekülatif Gerçekçilik, insan düşüncesinden bağımsız bir gerçekliği yeniden felsefenin merkezine taşımaya çalışır. Meillassoux, Harman ve Brassier; Kant sonrası korelasyonculuğun insan ile dünya ilişkisini mutlaklaştırmasına itiraz eder. Bu çıkış, gerçekliğin insanın semantik mülkü olmadığını hatırlatması bakımından değerlidir. Ancak hareket, bilginin dilsel, tarihsel, bedensel ve toplumsal dolayımını küçümseyerek haklı başlangıcını metafizik taşkınlığa dönüştürür. Meillassoux, bütün varlık ve yasaların olumsal olduğunu savunurken "olumsallığın zorunluluğu"nu yeni bir mutlak hâline getirir; matematiği kendinde gerçekliğin ayrıcalıklı dili sayarak yeni bir dogma kurar. Harman, nesneleri insan kullanımına indirgenmekten kurtarır; fakat "geri çekilmiş nesne" anlayışıyla ilişkiyi, tarihi, iktidarı ve sorumluluğu ikincilleştirir. Brassier, evrenin insanî teselliler sunmadığını haklı biçimde belirtir; ancak kozmik anlamsızlığı ahlâkî ve toplumsal anlamın aşınmasına kadar genişletir. Bu üç düşünürü birleştiren ortak bir ontoloji değil, korelasyonculuğa karşı ortak muhalefettir. Matematiksel olumsallık, nesnenin erişilmezliği ve bilimsel nihilizm birbirleriyle çatışır. Okulun bilimle ilişkisi de tutarsızdır: Bilim kimi yerde hakikatin dili, kimi yerde indirgemeci tehdit, kimi yerde insanî anlamı tasfiye eden araçtır. Sınanamayan hiper-kaos, erişilemeyen nesne ve her itirazı yanılsamaya çeviren nihilizm, teorilere metafizik bağışıklık kazandırır. Heterobilim Okulu, bu teorileri fail, ilişki, bedel, haysiyet, çocuk, cem ve sınanabilirlik ölçütleriyle eleştirir. Gerçeklik yalnızca nesnenin varlığı değil, onun ilişkilere, bedenlere ve hayata dağıttığı sonuçlardır. Önerilen Praksiyomik Gerçekçilik; insanı ontolojik merkezden indirirken sorumluluktan çıkarmaz, nesneyi ilişkisinden koparmaz, bilimi putlaştırmaz ve spekülasyonu hesap vermeye zorlar. İnsan evrenin efendisi değildir; fakat verdiği zararın sorumluluğundan da kaçamaz. Böylece hakikat, yalnızca neyin var olduğunu değil, neye dönüştüğünü, kimi koruduğunu, kimi ezdiğini ve hangi müşterek geleceği mümkün kıldığını da zorunlu olarak sürekli sorgulayan sorumlu bir arayışa dönüşür.

1

1. Korelasyonculuğa Karşı İsyan: Haklı Bir Başlangıcın Metafizik Taşkınlığı

Spekülatif Gerçekçilik, çağdaş felsefenin uzun süredir kapalı tuttuğu bir kapıya omuz atarak sahneye çıktı: İnsan düşüncesinden bağımsız bir gerçeklik hakkında konuşmak mümkün müdür? Bu soru, ilk bakışta şaşırtıcı değildir. Ne var ki modern felsefenin önemli bir bölümü, özellikle Kant sonrasında, insanın gerçeklikle ilişkisinin sınırlarını tartışırken giderek gerçekliğin kendisini tali bir meseleye dönüştürmüştü. Varlık, çoğu zaman bilincin, dilin, anlamın, temsilin veya tecrübenin ufku içinde ele alınıyor; insan ile dünya arasındaki ilişki, dünyanın kendisinden daha belirleyici hâle geliyordu. Quentin Meillassoux'nun "korelasyonculuk" adını verdiği bu eğilim, düşünce ile varlık arasındaki ilişkinin dışına çıkılamayacağını savunan geniş bir felsefi damarı hedef alıyordu.

Buradaki itiraz bütünüyle haksız değildir. İnsan bilgisinin sınırlarını tartışmak başka, gerçekliği yalnızca insanın erişebildiği biçimlere indirgemek başkadır. Bir yıldızın doğumu, bir gezegenin oluşumu, bir okyanus

tabanındaki jeolojik kırılma veya insan türü ortaya çıkmadan milyonlarca yıl önce yaşanan biyolojik dönüşümler, insan zihni bunları düşünmeden önce de meydana gelmiştir. Dünya, insanın bakışını bekleyerek varlığa çıkmamıştır. Kaya, insan ona “kaya” demeden önce de oradadır; ölüm, insan onu anlamlandırmadan önce de canlılığın sınırında durur. Spekülatif Gerçekçiliğin en güçlü çıkışı, felsefeye bu sıradan fakat unutulmuş hakikati hatırlatmasıdır: Gerçeklik, insanın semantik mülkü değildir.

Ne var ki haklı bir başlangıç, yanlış bir aşırılığa dönüşebilir. Spekülatif Gerçekçiliğin ilk büyük problemi tam da burada belirir. Korelasyonculuğu eleştirirken, bilginin aracılı yapısını küçümsemeye başlar. Oysa insanın gerçeklikle ilişkisinin dil, kavram, tarih, beden, ölçüm, kültür ve toplumsal deneyim aracılığıyla kurulması, gerçekliğin insan tarafından icat edildiği anlamına gelmez. Aracılık, zorunlu olarak kapatma değildir. Harita arazi değildir; fakat bu, haritanın bütünüyle keyfi olduğu anlamına gelmez. Mikroskop hücre değildir; fakat hücreyi görünür kılan teknik bir dolayım olarak bilgi üretir. Dil gerçeklik değildir; fakat dil olmadan gerçeklik üzerine ortak, denetlenebilir ve eleştirilebilir bir yargı kurmak mümkün değildir.

Üstelik “korelasyonculuk” kavramının kendisi de tartışmasız değildir. Kant’tan fenomenolojiye, dil felsefesinden yapıbozumculuğa kadar birbirinden son derece farklı düşünce geleneklerini tek bir torbaya doldurmak, eleştiriye kolaylaştırır; fakat hedefi kabalaştırır. Kant’ın bilginin sınırlarını araştırması, dünyanın insan zihni tarafından yaratıldığını söylemek değildir. Fenomenolojinin tecrübeyi incelemesi de varlığın tecrübeye indirgenmesini zorunlu kılmaz. Dilin hakikat üzerindeki etkisini araştırmak, dil dışında hiçbir şey bulunmadığını ileri sürmekle eş anlamlı değildir. Spekülatif Gerçekçilik, rakibini zaman zaman olduğundan daha homojen, daha kapalı ve daha saf biçimde insan-merkezci göstererek kendi devrimci görüntüsünü büyütür. Bu, felsefî polemiğin eski numarasıdır: Önce rakibi tek boyutlu hâle getir, sonra onu görkemli bir hamleyle devir.

2

Oysa daha kuvvetli bir gerçekçilik, modern düşüncenin bütün dolayım analizlerini çöpe atmak yerine onları yeniden işlevlendirmelidir. İnsan bilgisinin sınırlı, tarihsel ve düzeltilebilir oluşu, gerçekliğin bağımsızlığını tehdit etmez; tam tersine, gerçeklik karşısındaki sorumluluğumuzu artırır. Çünkü yanılabilceğimizi kabul etmek, araştırmayı kapatmaz; araştırmayı ahlâkî ve epistemik bakımdan disipline eder.

Spekülatif Gerçekçilik, çoğu zaman bu ayrımı yeterince titizlikle kuramaz. Bilginin dolayımını, gerçekliğe ulaşmanın kusuru gibi görmeye meyleder. Böylece “insan-merkezcilikten kurtulma” arzusu, epistemolojinin tarihsel ve toplumsal koşullarını ihmal eden bir metafizik cesarete dönüşür. Felsefe, insanın erişim biçimlerini eleştirirken insanın erişim araçlarını bütünüyle değersizleştiremez. Çünkü insan gerçekliğe çıplak bir zihinle değil, ölçü aletleriyle, kavramlarla, dillerle, kurumlarla, arşivlerle, laboratuvarlarla, hafızayla ve başkalarının tanıklığıyla yaklaşır. Hakikat, tek bir zihnin dünyaya doğrudan teması değil; çoğu zaman cem hâlinde yürütülen, hataya açık, düzeltilebilir bir arayıştır.

Heterobilim Okulu açısından mesele tam burada keskinleşir. Heterobilim, hakikati yalnızca özneye kapatılmış bir bilinç ürünü saymaz; fakat onu bağlamsız, tarihsiz ve bedelsiz bir metafizik nesneye de dönüştürmez. Bilgi, gerçekliğe yönelmiş bir çabadır; ama bu çabanın kim tarafından, hangi araçlarla, hangi iktidar ilişkileri içinde ve kimin bedeli üzerinden yürütüldüğü sorulmalıdır. Bir maden rezervinin “nesnel gerçekliği” ile o madenin çıkarılması sırasında yok edilen köyün gerçekliği aynı ontolojik ciddiyetle ele alınmalıdır. Bir algoritmanın insan bilincinden bağımsız işleyişi kadar, o algoritmanın kimi görünür, kimi görünmez kıldığı da hakikatin parçasıdır. Gerçeklik, yalnızca nesnenin orada oluşu değildir; nesnenin ilişkilere, bedenlere, kurumlara ve hayata dağıttığı sonuçlardır.

Korelasyonculuk eleştirisinin zayıf noktalarından biri, “insan”ı fazla yekpare bir kategori olarak ele almasıdır. Hangi insan? Sarayda yaşayanla sınırda bekleyen aynı dünyayı mı tecrübe eder? Laboratuvarı finanse edenle deneyin konusu olan aynı epistemik konumda mıdır? Erkek ve kadın, sömürgeciyle sömürgeleştirilen,

yetişkinle çocuk, merkezle çevre aynı "korelasyon" içinde mi yaşar? İnsan-merkezcilik eleştirisi, insanlığın kendi içindeki eşitsizlikleri görünmez kılsa, felsefî olarak cesur fakat siyasî olarak saf bir pozisyona düşer. Çünkü gerçekliği yalnızca "insandan bağımsız varlık" diye kurmak yetmez; bazı insanların başkalarının gerçekliğini tanımlama, ölçme ve yönetme gücüne sahip olduğunu da görmek gerekir.

Spekülatif Gerçekçilik, insanı ontolojik tahtından indirmekte haklıdır; fakat tahtın kendisini ortadan kaldırdığını sanmakta acelecidir. İnsan merkezden çekildiğinde iktidar otomatik olarak ortadan kalkmaz. Tersine, nesnelerin eşit ontolojik ciddiyeti üzerine kurulan bir söylem, tarihsel eşitsizlikleri perdeleme riski taşır. Bir taş, bir şirket, bir çocuk ve bir savaş makinesi "vardır"; fakat bunların varoluş tarzları, etkileri ve ahlâkî ağırlıkları aynı değildir. Ontolojik eşitlik, ahlâkî eşdeğerlik değildir. Spekülatif Gerçekçilik bu ayrımı yeterince koruyamazsa, varlık felsefesi adına sorumluluk fikrini buharlaştırır.

Burada daha temel bir soru ortaya çıkar: İnsan düşüncesinden bağımsız gerçeklik hakkında konuştuğumuzu nasıl bileceğiz? Spekülatif Gerçekçilik, korelasyonculuğun duvarını yıkmak isterken yeni bir sorun üretir. Gerçekliğe dair her cümle yine insan diliyle, insan kavramlarıyla ve insan muhakemesiyle kurulmaktadır. Bu durum, gerçekliğin yalnızca dil olduğu sonucunu doğurmaz; fakat felsefenin kendi erişim sınırlarını dürüstçe hesaba katmasını gerektirir. "Kendinde gerçeklik" hakkında konuşmak mümkündür, fakat bu konuşma mutlak erişim iddiasıyla değil, eleştirel tevazu ile yürütülmelidir. Tevazu, hakikatten vazgeçmek değildir; hakikatin bizim elimizde tamamlanmış bir mülk olmadığını kabul etmektir.

Meillassoux'un isyanı, felsefeyi antropolojik narsisizmden uyandırmıştır. Harman, nesneleri yalnızca insan kullanımının araçları olmaktan çıkarmıştır. Brassier, evrenin insanî teselliler üretmek zorunda olmadığını hatırlatmıştır. Fakat bu üç çıkışın ortak tehlikesi, insanın ayrıcalığını reddederken insanın sorumluluğunu da zayıflatmalarıdır. İnsan varlığın efendisi değildir; ancak yaptığı şeylerin faili olmaktan da kaçamaz. Doğa insana kayıtsız olabilir, fakat insanın insana kayıtsızlığı ontolojik bir zorunluluk değil, ahlâkî bir suçtur.

Korelasyonculuğa karşı isyan bu nedenle yarım kalmış bir devrimdir. Felsefeyi insan ile dünya arasındaki aynalı odadan çıkarmıştır; fakat onu bu kez tarihsiz nesnelerin, ilişkisiz varlıkların ve bedelsiz spekülasyonların salonuna sokma tehlikesi taşımaktadır. Heterobilim açısından gerçekçilik, insanı merkeze koymadan insanî sorumluluğu koruyabilen; nesneyi ciddiye alırken ilişkiyi küçümsemeyen; bilginin aracılı yapısını kabul ederken hakikati keyfiliğe teslim etmeyen bir düşünce olmalıdır.

Filozof Kirpi: "Gerçeklik insandan önce vardı; fakat zulüm, insan sorumluluktan kaçtığına başlar."

2. Meillassoux: Olumsuzluğun Mutlaklaştırılması ve Matematikle Kurulan Yeni Dogma

Quentin Meillassoux, Spekülatif Gerçekçilik içinde en berrak, en cüretkâr ve aynı zamanda en riskli hamleyi yapan düşündürdür. Onun temel iddiası, felsefenin Kant'tan sonra insan ile dünya arasındaki ilişkiye kapanarak "kendinde gerçeklik" hakkında konuşma cesaretini kaybettiğidir. Meillassoux bu kapanmayı aşmak, insan düşüncesinden bağımsız bir hakikati yeniden mümkün kılmak ister. Fakat bunu yaparken yalnızca korelasyonculuğu eleştirmekle kalmaz; bütün zorunluluk fikrini parçalamaya yönelir. Ona göre doğa yasaları, varlığın dokusuna kazınmış değişmez ilkeler değildir. Her şey başka türlü olabilir. Dünya yarın bambaşka bir düzen içinde işlemeye başlayabilir. Nedensellik, süreklilik, fizik yasaları, hatta dünyanın düzenli görünmesini sağlayan bütün yapılar mutlak bir temele sahip değildir.

Bu düşüncenin merkezinde "olguşallık" ve "olumsallığın zorunluluğu" kavramları yer alır. Meillassoux'ya göre var olan her şey olumsaldır; yani başka türlü olabilirdi ve başka türlü olabilir. Fakat bu olumsuzluğun kendisi zorunludur. Hiçbir varlık, hiçbir yasa, hiçbir düzen zorunlu değildir; buna karşılık her şeyin olumsal olması zorunludur. İlk bakışta bu, metafiziğin dogmatik zorunluluklarını ortadan kaldıran radikal bir özgürlük ilanı

gibi görünür. Fakat neşter biraz daha derine indiğinde, Meillassoux'nun kovduğu zorunluluğu başka bir kapıdan içeri aldığı görülür. Bütün zorunluluklar reddedilir; yalnızca olumsuzluğun zorunluluğu korunur. Böylece "hiçbir şey zorunlu değildir" önermesi, kendisi zorunlu bir ilkeye dönüşür.

Bu noktada Meillassoux'nun düşüncesi, kendi kendisini ısırarak bir metafizik yılanı andırır. Zorunluluğu tasfiye etmek için zorunlu bir olumsuzluk ilkesi kurar. Dogmayı yıkmak isterken, dogmanın biçimini korur. Değişen yalnızca içeriğidir. Eski metafizik "varlık zorunludur" diyordu; Meillassoux "olumsallık zorunludur" der. Eski sistemler Tanrı'yı, tözü, ideayı veya akli mutlaklaştırıyordu; Meillassoux ise mutlak olanı hiper-kaos olarak yeniden adlandırır. Varlığın tahtına bu kez düzen değil, düzensizliğin sınırsız imkânı oturtulur.

"Hiper-kaos" kavramı, Meillassoux'nun düşüncesindeki en sarsıcı fakat en sorunlu unsurlardan biridir. Hiper-kaos, yalnızca düzensizlik değildir. Bildiğimiz kaos sistemlerinde dahi birtakım yasalar, başlangıç koşulları ve örüntüler bulunur. Meillassoux'nun hiper-kaosu ise bütün yasaların değişebileceği, hiçbir düzenin kalıcı güvenceye sahip olmadığı mutlak bir olumsuzluk alanıdır. Doğa yasaları yarın değişebilir; nedensellik ortadan kalkabilir; nesneler sebepsizce ortaya çıkabilir veya yok olabilir. Hatta mantıksal ve fiziksel beklentilerimizin bütünü anlamsızlaşabilir.

Buradaki soru şudur: Böyle bir hiper-kaos nasıl bilenebilir? Eğer her yasa değişebiliyorsa, hiper-kaosun kendisinin değişmeyeceğini nasıl söyleyebiliriz? Eğer hiçbir ilke zorunlu değilse, olumsuzluk ilkesinin zorunluluğu hangi temele dayanır? Meillassoux bu sorulara mantıksal bir zorunluluk üzerinden yanıt vermeye çalışır. Ona göre zorunlu bir varlığın düşünülmesi çelişkilidir; çünkü var olan her şeyin var olmama imkânı bulunmalıdır. Fakat bu akıl yürütme, ontolojik bir hakikati mantıksal bir çıkarımdan üretir. Düşünceye çelişkili görünen bir şeyin varlıkta imkânsız olduğunu varsayar. Bu ise ironik biçimde, insan aklının yapısını varlığın yapısına taşımaktır. Korelasyonculuktan kaçarken başka bir korelasyon kurular: Mantığın imkânları ile gerçekliğin imkânları özdeşleştirilir.

Meillassoux'nun ikinci büyük dayanağı matematiktir. Ona göre matematik, insan düşüncesinden bağımsız gerçekliğin özelliklerini ifade etme gücüne sahiptir. Özellikle insan ortaya çıkmadan önce meydana gelen "atasal" olaylar —Dünya'nın oluşumu, yıldızların yaşı, canlılığın başlangıcı— bilimsel ve matematiksel ifadelerle dile getirilebilir. Bir kaya örneğinin yaşı, insan zihninin deneyiminden bağımsız bir olguyu işaret eder. Meillassoux bu noktada haklıdır: Bilim, yalnızca insan deneyiminin biçimlerini anlatmaz; insanın yokluğunda da gerçekleşmiş olaylara dair bilgi üretir.

Fakat matematiğe tanınan bu ayrıcalık sorgulanmadan kabul edilemez. Matematik, gerçekliğin yapısını kusursuzca kopyalayan ilâhî bir dil değildir. Matematiksel modeller insan tarafından kurulur, seçilir, sınanır ve değiştirilir. Aynı olgu farklı matematiksel modellerle açıklanabilir; modellerin başarısı ise gözlem, deney, ölçüm ve karşılaştırma süreçlerine bağlıdır. Matematik güçlüdür, çünkü gerçeklikteki ilişkileri soyutlayabilir; fakat bu soyutlama, gerçekliğin bütününe tüketmez. Bir depremin büyüklüğünü matematiksel olarak hesaplayabiliriz; ancak yıkılan evin, kaybolan çocuğun veya yerinden edilen ailenin gerçekliği yalnızca sayıdan ibaret değildir.

Heterobilim Okulu açısından matematiğin değeri inkâr edilemez; fakat onun epistemik iktidarı sınırlandırılır. Matematik bir hakikat aracıdır, hakikatin tamamı değildir. Sayı, varlığın ritmini ölçebilir; fakat bedelin sesini tek başına duyuramaz. Bir toplumdaki gelir dağılımını istatistikle göstermek mümkündür; ancak yoksulluğun haysiyet kırıcı deneyimi yalnızca grafikte kavranamaz. Meillassoux, matematiğin nesnel gerçekliğe açılan ayrıcalıklı kapı olduğunu savunurken, bilginin tarihsel, toplumsal ve ahlâkî boyutlarını ikincilleştirir.

Üstelik matematiğin insan dışı gerçekliği ifade edebilmesi, onun insan dışı olduğu anlamına gelmez. Matematiksel semboller, kavramlar ve yöntemler tarih içinde gelişmiştir. Geometri, cebir, olasılık ve kalkülüs, farklı toplumların bilgi üretimlerinin sonucudur. Matematik evrensel ilişkileri ifade edebilir; fakat matematiğin

tarihsel üretimi insanîdir. Heterobilim tam burada iki aşırılığı da reddeder: Matematiği yalnızca kültürel bir kurguya indirgemek yanlıştır; matematiği tarihsiz ve insanüstü bir hakikat makinesi saymak da yanlıştır.

Meillassoux'nun olumsuzluk düşüncesi, teolojik açıdan da dikkat çekicidir. Geleneksel teoloji zorunlu bir Tanrı fikrine dayanırken, Meillassoux zorunlu hiçbir varlığın bulunmadığını savunur. Fakat onun hiper-kaosu, tuhaf biçimde teolojik bir işlev görür. Her şeyin mümkün olduğu, hiçbir yasanın kalıcı olmadığı mutlak güç alanı, kişisel olmayan bir ilâhlık görünümü kazanır. Hiper-kaos karar vermez, amaç taşımaz, merhamet etmez; fakat bütün düzenleri değiştirme kudretine sahiptir. Bu nedenle Meillassoux'nun sistemi, Tanrı'yı reddeden fakat mutlak kudret fikrini koruyan seküler bir teolojiye yaklaşır.

Bu yaklaşımın ahlâkî sonucu daha da sorunludur. Eğer her düzen mutlak biçimde olumsalsa, adaletin zorunlu bir temeli var mıdır? İnsan haysiyeti neden korunmalıdır? Zulüm neden yanlış sayılmalıdır? Meillassoux'nun ontolojisi bu sorulara doğrudan yanıt vermez. Çünkü onun amacı ahlâk kurmak değil, varlığın zorunluluktan bağımsız yapısını göstermektir. Fakat her ontolojinin siyasî ve ahlâkî bir gölgesi vardır. Dünyanın bütün düzenlerini olumsal saymak, mevcut düzenleri eleştirme imkânı sunabilir; fakat aynı zamanda adaletin de yalnızca geçici bir tercih olduğu sonucunu doğurabilir.

Heterobilim açısından olumsuzluk, gerçekliğin önemli bir boyutudur; fakat mutlaklaştırılmaz. İnsan tarihi, kurumlar, iktidarlar ve kültürler değişebilir. Hiçbir toplumsal düzen ebedî değildir. Bu, özgürleştirici bir bilgidir. Fakat bazı ahlâkî ilkeler yalnızca tarihsel tercihlere bırakılamaz. Çocuğun haysiyeti, işkencenin reddi, adalet talebi, masumun korunması ve insanın araçlaştırılmaması, hiper-kaosun keyfine teslim edilemez. Ontolojik olumsuzluk, ahlâkî keyfîlik üretmemelidir.

Meillassoux, felsefeyi Kant sonrası çekingenlikten kurtarmaya çalışırken düşünceye yeniden metafizik cesaret kazandırmıştır. Fakat cesaret, sınır duygusunu kaybettiğinde kibire dönüşür. O, olumsuzluğu keşfetmekle yetinmemiş; onu mutlaklaştırmıştır. Matematiği kullanmakla yetinmemiş; onu kendinde gerçekliğin ayrıcalıklı tercümanı hâline getirmiştir. Zorunlulukları yıkmakla yetinmemiş; olumsuzluğun zorunluluğunu yeni bir temel olarak kurmuştur.

Bu nedenle Meillassoux'nun felsefesi, metafiziğin cenaze töreninden çok, yeni bir metafiziğin tahta çıkış merasimidir. Eski kral devrilmiştir; fakat taht boş kalmamıştır. Tahta hiper-kaos oturmuştur.

Filozof Kirpi: "Her şeyi olumsal ilân eden düşünce, kendi cümlesini zorunlu saydığı anda dogmanın yeni üniformasını giymiştir."

3. Harman: Nesnenin İç Kalesi ve İlişkisiz Gerçekliğin Çıkması

Graham Harman'ın Nesne Yönelimli Ontolojisi, Spekülatif Gerçekçiliğin en popüler, en kolay dolaşıma giren ve aynı zamanda en fazla kavramsal sis üreten koludur. Harman'ın felsefî hamlesi ilk bakışta son derece çekicidir: Felsefe yalnızca insanın dünyayla ilişkisini incelememeli; taşları, masaları, ağaçları, makineleri, hayvanları, şirketleri, şehirleri, yıldızları ve kurgusal varlıkları da ontolojik ciddiyetle ele almalıdır. Nesneler yalnızca insanın kullandığı, adlandırdığı veya anlamlandırdığı şeyler değildir. İnsan onlara bakmadığında da vardır; insanın amaçlarına indirgenemeyecek bir gerçekliğe sahiptirler.

Bu itiraz, modern düşüncenin güçlü bir hastalığına yönelmiştir. İnsan, uzun süre kendisini varlığın ölçüsü saymış; hayvanı kaynak, toprağı mülk, nehri enerji, ormanı kereste ve taşı inşaat malzemesi olarak görmüştür. Nesneler, ancak insanın kullanımına girdikleri ölçüde felsefenin konusu olmuştur. Harman bu tahakkümcü bakışı kırmaya çalışır. Bir çekiç yalnızca çakma işlevinden ibaret değildir; bir ağaç yalnızca gölge,

kereste veya meyve değildir. Her nesne, kendisiyle kurulan ilişkilerin toplamından daha fazla bir şeydir. İnsan, bir nesneyi ne kadar ayrıntılı incelerse incelesin onun bütün gerçekliğini tüketemez.

Harman'ın ontolojisinin merkezinde "geri çekilme" düşüncesi bulunur. Ona göre nesne, hiçbir zaman ilişkiye bütünüyle açılmaz. Bir nesne başka bir nesneyle veya insanla karşılaştığında yalnızca belirli niteliklerini görünür kılar; geride her ilişkiden kaçan, tüketilemeyen bir çekirdek kalır. Ateş pamuğu yaktığında pamuğun bütün gerçekliğiyle değil, yanabilir özellikleriyle ilişkiye girer. İnsan bir ağacı gördüğünde ağacın tamamına değil, görünüşüne, kokusuna, dokusuna veya kullanım imkânlarına erişir. Nesne, her temasta kendisinden bir kısmını saklar. Böylece Harman, varlığı ilişkiler içinde eriten düşüncelere karşı nesnenin iç kalesini savunur.

Bu yaklaşımın önemli bir hakikati vardır: Hiçbir varlık, ona ilişkin bilgimizle veya işlevsel tanımımızla tamamen örtüşmez. Bir insan, mesleğinden; bir hayvan, biyolojik sınıflandırmasından; bir şehir, haritasından; bir kitap, özetinden daha fazladır. Nesnenin tükenmezliği düşüncesi, indirgemeciliğe karşı güçlü bir direnç oluşturabilir. Bilimsel, ekonomik veya teknik tanımların varlığı bütünüyle ele geçirdiği yanılsamasını sarsar.

Ne var ki Harman'ın felsefesi, nesneyi ilişkiden korurken ilişkiyi neredeyse ontolojik bir ikinci sınıfa indirir. Asıl gerçeklik, geri çekilmiş nesnedir; ilişkide beliren şey ise nesnenin eksik, duysal veya yüzeysel tezahürüdür. Böylece nesne derinleşirken ilişki sığlaşır. Varlığın hakikati, karşılaşmalarda, dönüşümlerde ve tarihsel süreçlerde değil, hiçbir ilişkinin ulaşamadığı kapalı bir iç bölgede aranır.

Buradaki temel sorun şudur: İlişkilerinden bağımsız bir nesne hakkında ne söyleyebiliriz? Eğer gerçek nesne her türlü erişimden geri çekiliyorsa, onun var olduğunu hangi gerekçeyle ileri sürüyoruz? Harman, nesnenin tüketilemezliğini göstermek isterken onu kavramsal olarak dokunulmaz hâle getirir. Her eleştiri karşısında nesne biraz daha geri çekilir; her açıklama girişimi, gerçek nesneyi kaçırdığı gerekçesiyle eksik sayılır. Böylece teori, doğrulanması da yanlışlanması da zor bir metafizik bağışıklık kazanır. Nesne oradadır; fakat ne olduğu söylenemez. İlişkilere girer; fakat ilişkileri tarafından belirlenmez. Etki üretir; fakat bu etkinin nasıl gerçekleştiği karanlıkta kalır.

Harman bu sorunu "vekâleten nedensellik" kavramıyla çözmeye çalışır. Nesneler birbirlerine doğrudan temas etmez; duysal görünümeler veya aracı düzlemler üzerinden ilişki kurarlar. Fakat bu açıklama nedenselliği aydınlatmaktan çok şiirselleştirir. Bir nesnenin başka bir nesne üzerinde etkide bulunması, açıklanması gereken temel meseleyken, "vekâlet" sözcüğü bu karanlığı kavramsal bir perdeyle örter. Metafor, burada açıklamanın yerini almaya başlar.

Harman'ın gerçek nesne, duysal nesne, gerçek nitelik ve duysal nitelik arasında kurduğu dörtlü yapı, varlığın farklı görünme biçimlerini ayırmak için işlevsel olabilir. Ancak sistem, kavramların çoğalmasıyla birlikte hayatın somut yoğunluğundan uzaklaşır. Bir mülteci kampındaki çadır, bir silâh fabrikasındaki füze, bir oyuncak ve bir çocuk bedeni, Harman'ın düz ontolojisinde birer nesne olarak aynı ontolojik zeminde bulunur. Bu, hepsinin aynı değerde olduğu anlamına gelmez; Harman da doğrudan böyle bir eşitlik iddiasında bulunmaz. Fakat ontolojinin ahlâkî ve siyasî farklara kayıtsız kurulması, önemli bir körlük üretir.

Bir taş ile bir şirket aynı biçimde "nesne" sayılabilir; fakat bir şirketin karar alma, ücret belirleme, çevreyi tahrip etme, insanları işten çıkarma ve siyaseti finanse etme kapasitesi taşın varoluş tarzından radikal biçimde farklıdır. Bir sınır duvarı yalnızca beton ve metalden oluşmuş bir nesne değildir; hukuk, korku, egemenlik, coğrafya ve insan hareketliliği arasındaki ilişkilerin maddî yoğunlaşmasıdır. Bir silâh, kullanımından geri çekilmiş gizemli bir nesne olmaktan önce öldürme amacıyla tasarlanmış tarihsel ve siyasî bir aygıttır. Nesneyi ilişkilerinden ayırdığımızda onu özgürleştirmeyiz; çoğu zaman sorumluluktan arındırırız.

Heterobilim Okulu açısından nesnenin gerçekliği, ilişkilerinden kaçan kapalı bir özde değil; ilişkiler içinde tamamen tükenmeden varlığını sürdüren dinamik bir yapıda aranmalıdır. Nesne yalnızca kendisi değildir;

oluştugu maddeler, dâhil olduğu ağlar, ürettiği etkiler, taşıdığı hafıza ve dağıttığı bedellerle birlikte gerçektir. Bir fabrika binası, tuğla ve makine toplamından ibaret değildir. İşçinin bedeni, patronun kararı, devletin mevzuatı, çevredeki su, üretilen mal ve ortaya çıkan atık, fabrikanın gerçekliğine dâhildir. Nesnenin hakikati yalnızca iç kalesinde değil, dokunduğu hayatlarda da açığa çıkar.

Harman'ın düz ontolojisi, insanı varlığın merkezinden indirmek bakımından değerlidir. İnsan ile insan dışı varlıklar arasında mutlak bir ontolojik uçurum kurmamak, çevre etiği ve hayvan düşüncesi açısından önemli imkânlar taşır. Fakat ontolojiyi düzleştirmek, farkları dümdüz etmek anlamına gelmemelidir. İnsan ontolojik olarak ayrıcalıklı olmayabilir; fakat ahlâkî sorumluluk taşıyabilen bir faildir. Bir fırtına evi yıktığında trajedi meydana gelir; bir müteahhit malzemedan çaldığı için bina çöktüğünde ise suç ortaya çıkar. Doğal nesne ile ahlâkî fail aynı varlık düzleminde bulunabilir, fakat aynı sorumluluk rejimine tâbi değildir.

Harman'ın nesne sevgisi, bazen insanın somut acısına karşı tuhaf bir soğukluk üretir. Felsefe, masanın bizden bağımsız gerçekliğini konuşurken masayı üreten işçinin görünmezliğini unutmamalıdır. Akıllı telefonun kullanıcıya indirgenemeyecek nesnel varlığını savunurken, onun madenlerinde çalışan çocukları, montaj hattındaki emeği ve elektronik atığa dönüşen geleceğini hesaba katmalıdır. Nesnenin çekirdeğini korumak adına nesnenin dolaşımındaki sömürüyü silmek, ontolojik derinlik değil, ahlâkî yüzeysellik üretir.

Daha önemlisi, Harman'ın nesneleri ilişkilerden ontolojik olarak bağımsızlaştırması, tarihsel değişimi açıklamakta yetersiz kalır. Devlet, millet, para, üniversite veya dinî kurum gibi varlıklar, ilişkilerinin dışında korunmuş sabit çekirdeklere sahip değildir. Bunlar pratikler, inançlar, hukukî düzenlemeler, hafızalar ve iktidar ilişkileri içinde yeniden üretilir. Para, insanlar ona değer atfetmediğinde yalnızca kâğıt veya dijital kayıttır. Devlet, kurumlarından, yurttaşlarından, sınırlarından ve zor kullanma kapasitesinden bağımsız geri çekilmiş bir öz değildir. Toplumsal nesnelerin gerçekliği, tam da ilişkisel oluşlarında bulunur.

7

Harman, indirgemeciliği önlemek için nesneye ontolojik bir fazlalık verir; fakat bu fazlalığı neredeyse kutsal bir mahremiyete dönüştürür. Nesne, eleştirinin, bilginin ve ilişkinin erişemediği gizemli bir mabede çekilir. Böylece varlık felsefesi, nesnelerin aristokrasisine dönüşür: Her nesne kendi şatosunda oturur, ilişkiler ise surların dışında dolaşır.

Heterobilim'in itirazı nettir: Nesne ilişkiye indirgenemez; fakat ilişkiden bağımsız da anlaşılamaz. Gerçeklik ne yalnızca içsel özdür ne de yalnızca dışsal bağdır. Varlık, direnç ile ilişki, süreklilik ile dönüşüm, özgüllük ile cem arasında oluşur. Bir nesnenin ne olduğunu anlamak için yalnızca "kendinde ne taşıdığını" değil, "neye dokunduğunu, neyi dönüştürdüğünü, kimin hayatına girdiğini ve hangi bedeli ürettiğini" de sormak gerekir.

Harman insanı tahtından indirirken doğru bir hamle yapar; fakat nesneleri tahtlara oturatarak aynı hiyerarşik zihniyeti başka bir biçimde sürdürür. İnsan varlığın efendisi değildir, nesne de gizemli bir hükümdar değildir. Gerçeklik, birbirine değmeden yaşayan kapalı kalelerin toplamı değil; hiçbir unsurun tamamen tükenmediği, fakat hiçbir unsurun ilişkilerinden masum kalamadığı müşterek bir oluş alanıdır.

Filozof Kirpi: "Nesne, ilişkilerinden daha fazlasıdır; fakat sebep olduğu bedellerden daha masum değildir."

4. Brassier: Aklın Buz Odası, Nihilizm ve Yok Oluşun Ontolojisi

Ray Brassier, Spekülatif Gerçekçiliğin en karanlık, en disiplinli ve en az teselli dağıtan düşünürüdür. Meillassoux olumsuzluğu mutlaklaştırırken, Harman nesneleri insan bakışından kurtarmaya çalışır; Brassier ise felsefenin insanın anlam ihtiyacına hizmet etmek zorunda olmadığını savunur. Ona göre düşüncenin görevi, hayatı katlanılır kılacak mitler üretmek değil, gerçekliğin insanî beklentilerden bağımsız yapısıyla yüzleşmektir. Evrenin bize bir amaç vermediğini, varoluşun bizi merkeze almadığını ve insanlığın nihayetinde

yok oluşa mahkûm olduğunu kabul etmek, Brassier açısından felsefî bir çöküş değil, entelektüel olgunluğun başlangıcıdır.

Bu yaklaşımın ilk bakışta inkâr edilemeyecek bir gücü vardır. İnsan, tarih boyunca kendi korkularını ve arzularını kozmosa yansıtmıştır. Doğaya niyet, tarihe yön, evrene amaç ve ölüme anlam yüklemiştir. Brassier, bu büyük antropomorfik yansıtmayı reddeder. Evren insan için kurulmuş değildir. Yıldızlar bizim kaderimizi göstermek için doğmaz; doğa felâketleri ahlâkî bir mesaj taşımaz; kozmik süreçler insanın mutluluğunu gözetmez. Gerçeklik, insanın psikolojik ihtiyaçlarına göre biçimlenmek zorunda değildir.

Bu tespit, felsefî bakımdan değerlidir. Hakikat, teselliyle özdeş değildir. Bir düşüncenin rahatsız edici oluşu, onun yanlış olduğu anlamına gelmez. Bilimsel bilgi, çoğu zaman insanın kendisi hakkında kurduğu kibirli masalları yıkmıştır. Dünya evrenin merkezi değildir; insan biyolojik hayatın dışından gelmiş ayrıcalıklı bir varlık değildir; zihinsel süreçler beden ve sinir sisteminin dışında işleyen saf bir ruhun eseri olarak açıklanamaz. Brassier bu büyük yaralanmaları geri çevirmeye çalışmaz. Tam tersine, düşüncenin insanî gururu incitme kapasitesini felsefenin erdemlerinden biri sayar.

Fakat burada çok ince ve çok tehlikeli bir kayma meydana gelir. İnsan-merkezci tesellilerin eleştirisi, insanî anlamın bütün biçimlerinin değersizleştirilmesine dönüşür. Evrenin anlam taşıyamaması ile insanın anlam üretememesi birbirine karıştırılır. Kozmosun bizi umursamaması, bizim birbirimizi umursamamamız gerektiği sonucunu doğurmaz. Brassier'in düşüncesi bu sonucu açıkça savunmasa da, kurduğu ontolojik ve epistemolojik iklim ahlâkî kayıtsızlığa fazlasıyla elverişlidir.

Brassier nihilizmi aşılması gereken bir hastalık olarak değil, düşüncenin gerçeklik karşısındaki çocukluk evresinden çıkışı olarak görür. Ona göre nihilizm, dünyanın insanî anlamlardan arındırılmasının sonucu değil, bu arındırmanın doğru biçimde düşünülmesidir. Bu tavır, Nietzscheci anlamda yeni değerler yaratma çağrısından da ayrılır. Brassier için mesele boşluğu yaratıcı biçimde doldurmak değildir; boşluğun kendisini düşüncenin nesnesi hâline getirmektir.

Ne var ki nihilizmi bir tür epistemik temizlik olarak görmek, hayatın müşterek ve tarihsel yapısını ıskalar. Anlam yalnızca metafizik bir yanılsama değildir. İnsanlar anlamı ölüm korkusunu bastırmak için değil, birlikte yaşayabilmek, söz verebilmek, yas tutabilmek, adalet talep edebilmek ve geleceğe yönelmek için üretirler. Bir annenin kaybettiği çocuğun ardından tuttuğu yas, kozmik bir hakikat iddiası değildir; insanî bağlılığın biçimidir. Bir toplumun işkenceyi reddetmesi, evrende yazılı bir yasa bulduğu için değil, acının tanıklığını ciddiye aldığı için mümkündür. Anlamı bütünüyle yanılsama saymak, insanın metafizik kibirini değil, ahlâkî imkânını da yaralar.

Brassier'in bilimsel gerçekçiliği de burada eleştirilmelidir. Bilim, insanî sezgileri düzelten, yanılsamaları dağıtan ve gerçekliğin bağımsız yapısı hakkında güçlü bilgi üreten vazgeçilmez bir faaliyettir. Ancak bilimsel açıklama, gerçekliğin bütün biçimlerini tüketmez. Beyindeki kimyevî süreçleri açıklamak, acının yaşantısını ortadan kaldırmaz. Yasın nörolojik karşılığını göstermek, kaybın ahlâkî ağırlığını hükümsüz kılmaz. Sevginin biyolojik ve evrimsel kökenlerini bilmek, sevginin verilen bir söz içindeki anlamını iptal etmez.

Heterobilim Okulu, bilimi reddetmez; bilimin felsefî imparatorluğa dönüştürülmesine itiraz eder. Bilim, "nasıl" sorusunda olağanüstü güçlü olabilir; fakat "hangi bedel kabul edilebilir", "hangi hayat korunmalıdır", "hangi eylem adildir" sorularına tek başına cevap veremez. Bir silâhın öldürme kapasitesi bilimsel olarak hesaplanabilir; fakat o silâhın kullanılmasının meşru olup olmadığı deneysel bir ölçümle belirlenemez. Bir algoritmanın davranışı tahmin edilebilir; ancak insanların mahremiyetini ihlâl etmenin ahlâkî niteliği yalnızca veri bilimiyle kararlaştırılmaz.

Brassier'in insan zihnini ve benlik tecrübesini doğalcı açıklamalara açması önemlidir. Fakat eliminativizme yaklaşan her düşünce, tecrübenin dilini açıklama adına tasfiye etme riski taşır. "Benlik" dediğimiz şeyin biyolojik, toplumsal ve dilsel olarak kurulduğunu göstermek, benliğin tamamen sahte olduğu anlamına gelmez. Acı çeken öznenin metafizik olarak bağımsız bir töz olmaması, çektiği acıyı hayalî kılmaz. Kişilik bir süreç olabilir; fakat süreçlerin de korunması gereken bir haysiyeti vardır.

Brassier'in yok oluş fikrine verdiği merkezî rol de çift yönlüdür. İnsan türünün ebedî olmadığını bilmek, kibri kırabilir. Bireysel ve toplumsal varoluşun sonlu oluşu, sorumluluğu artırabilir. Fakat yok oluşu düşüncenin nihai ufkı hâline getirmek, hayatı yalnızca gecikmiş bir sona indirger. Her şey yok olacaksa hiçbir şeyin önem taşımadığı düşüncesi, mantıksal bir zorunluluk değildir. Tam tersine, sonluluk değeri artırabilir. Bir hayatın sınırlı olması, onu değersiz değil, korunmaya daha muhtaç kılar. Bir çocuk ölümlü olduğu için önemsiz değildir; tam tersine, kırılgan olduğu için ahlâkî dikkatin merkezine yerleşir.

Heterobilim açısından Brassier'in temel hatası, kozmik ölçüyü ahlâkî ölçünün üzerine bindirmesidir. Kozmik bakış açısından bir insan ömrü önemsiz görünebilir. Fakat ahlâk, galaksilerin zaman ölçeğinde kurulmaz. Ahlâk, acıya maruz kalan bedenin yakınlığında doğar. Evrenin insanı önemsememesi, insanın değersizliğinin kanıtı değildir. Değer, bir gök cisminde bulunan doğal özellik değil; sorumluluk taşıyan varlıkların ilişkilerinde kurulan ahlâkî bir hakikattir.

Brassier'in soğukluğu, zaman zaman düşünsel cesaret gibi görünür. Fakat her soğukkanlılık erdem değildir. Bazen soğukluk, hayatın karmaşıklığını keskinlikle ayırır; bazen de yarayı görmemek için geliştirilmiş bir mesafe yaratır. Felsefe teselli dağıtan bir vaaz kürsüsü olmamalıdır; fakat morg görevlisinin kayıtsızlığına da özenmemelidir. Hakikatin sertliği, insanî duyarlılığın iptali değil, sınanması olmalıdır.

9

Brassier'in nihilizmi ayrıca siyasî bakımdan da tehlikeli bir boşluk üretir. Eğer anlam, değer ve amaç bütünüyle bilişsel yanılsamalar olarak görülürse, zulmü eleştirecek dil hangi zeminde kurulacaktır? Bir rejimin insanları araçlaştırması neden yanlış olsun? Bir şirketin kâr uğruna doğayı tahrip etmesi hangi ilkeye dayanarak reddedilecektir? Brassier'in felsefesi bu sorulara yeterli cevap vermez; çünkü onun asıl hedefi normatif bir düzen kurmak değildir. Fakat normatif sessizlik de masum değildir. İktidar, felsefenin sustuğu yerde boşluk bırakmaz; o boşluğu kendi zorunluluk diliyle doldurur.

Heterobilim burada açık bir ayrım yapar: Anlam evrenin hazır armağanı değildir; fakat bu, anlamın sahte olduğu anlamına gelmez. İnsan anlamı keyfî bir süs olarak değil, müşterek hayatın devamı için üretir. Adalet, gökyüzünde yazılı olmayabilir; fakat bu durum adaleti hayalî kılmaz. Haysiyet, fiziksel bir parçacık değildir; ama bir insanın aşağılanması gerçektir. Merhamet ölçü aletinde görünmeyebilir; fakat yokluğu toplumları çürütür.

Brassier bize önemli bir uyarı verir: Evren, insanın arzularına göre düzenlenmemiştir. Heterobilim ise bu uyarıya ikinci bir cümle ekler: Tam da bu nedenle insan, kendi dünyasını adaletle kurmak zorundadır. Kozmosun sessizliği ahlâkın ölümü değil, sorumluluğun başlangıcıdır.

Brassier düşünceyi teselliden kurtarmak isterken onu anlamdan, anlamı değerden, değeri de insanî ilişkiden koparma tehlikesi taşır. Nihilizm, safsataları temizleyen bir asit olabilir; fakat ölçüsüz kullanıldığında düşüncenin canlı dokusunu da yakar. Aklın görevi yalnızca yanılsamaları parçalamak değildir; parçalanmış dünyanın içinde hangi hayatın korunacağını da sormaktır.

Filozof Kirpi: "Evrenin bize kayıtsız oluşu, birbirimize kayıtsız kalmamız için mazeret değil; merhamet için son uyarıdır."

5. Aynı Bayrak Altında Üç Ayrı Savaş: Okulun İç Çelişkileri

Spekülatif Gerçekçilik, dışarıdan bakıldığında insan-merkezci felsefeye karşı birleşmiş güçlü bir cephe izlenimi verir. Quentin Meillassoux, Graham Harman ve Ray Brassier, düşüncenin insan ile dünya arasındaki ilişkiye hapsedilmesine itiraz eder; gerçekliğin insan bilincinden, dilinden ve tecrübesinden bağımsızlığını yeniden felsefenin gündemine taşırlar. Bu ortak itiraz, onları aynı başlık altında toplamaya yeterli görünür. Fakat biraz yaklaşıldığında, aynı bayrağın altında yürüyen bu üç düşünürün aynı savaşı vermediği anlaşılır. Hatta çoğu noktada birbirlerinin felsefî zeminini dinamitlemektedirler.

Onları birleştiren şey, ortak bir hakikat anlayışı değil, ortak bir düşmandır: korelasyonculuk. Fakat bir düşünce geleneğini yalnızca karşı olduğu şey üzerinden tanımlamak, onun kendi iç tutarlılığını güvence altına almaz. Bir binanın yıkılması konusunda anlamak, yerine ne yapılacağı konusunda anlamak değildir. Spekülatif Gerçekçiliğin temel açmazı tam burada belirir. Üç düşünür de insan-merkezçiliği aşmak ister; fakat insan sonrası gerçekliğin ne olduğu, nasıl bilinebileceği ve hangi yöntemle açıklanacağı konusunda birbirleriyle uzlaşamazlar.

Meillassoux için gerçekliğin insan düşüncesinden bağımsız yapısına ulaşmanın temel aracı matematiktir. Matematik, ona göre, insanın yaşantısına bağlı olmayan özellikleri ifade edebilir. Evrenin yaşı, gezegenlerin oluşumu veya insan türünden önce gerçekleşmiş olaylar matematiksel biçimde dile getirilebilir. Bu nedenle Meillassoux, gerçekliğin düşünülebilirliğini radikal biçimde savunur. İnsan gerçekliğin merkezi değildir; fakat akıl, özellikle matematik aracılığıyla, insan-dışı varlığın yapısına erişebilir.

Harman ise tam bu noktada Meillassoux'nun önünü keser. Ona göre hiçbir bilgi, hiçbir ilişki ve hiçbir matematiksel açıklama nesneyi bütünüyle tüketemez. Nesne, her türlü erişimden geri çekilir. Bilim nesnenin ölçülebilir özelliklerini açıklayabilir; fakat nesnenin gerçekliğini bütünüyle ele geçiremez. Bir nesne, onu oluşturan parçaların, işlevlerin ve ilişkilerin toplamından daha fazlasıdır. Dolayısıyla Meillassoux matematiği kendinde gerçekliğe açılan kapı gibi görürken, Harman bu kapının hiçbir zaman nesnenin iç kalesine ulaşamayacağını savunur.

Burada açık bir çatışma vardır. Eğer nesne her türlü ilişkiden geri çekiliyorsa, matematik onu nasıl ifade edebilir? Eğer matematik insan-dışı gerçekliğin özelliklerine erişebiliyorsa, nesnenin mutlak geri çekilişi nasıl korunabilir? Meillassoux, gerçekliğin düşünülebilirliğini büyütür; Harman, gerçekliğin bilgidan kaçışını büyütür. Biri aklın erişim alanını genişletirken diğeri nesnenin erişilmezliğini ontolojinin temel ilkesi hâline getirir.

Brassier ise bu iki düşünürden farklı bir cephe açar. O, bilimsel bilginin insanî görünüşleri aşma kapasitesini ciddiye alır ve gerçekliğin bilimsel açıklamasına felsefî öncelik tanır. Fakat Brassier'in bilim anlayışı, Meillassoux'nun matematiksel mutlakçılığından daha doğalcı, Harman'ın nesne metafiziğinden ise daha indirgemecidir. Brassier açısından nesnenin gizemli bir iç kalesini varsaymak, bilimin açıklayıcı gücünü zayıflatan romantik bir jesttir. Bir şeyin açıklanamaz bir fazlalığa sahip olduğunu ileri sürmek, çoğu zaman cehâleti ontolojik erdem gibi sunmaktır.

Harman'ın gözünde Brassier'in bilimsel gerçekçiliği, nesneyi maddî parçalarına veya işlevlerine indirgeyen bir yaklaşım olarak görülebilir. Brassier'in gözünde ise Harman'ın geri çekilmiş nesnesi, bilimsel araştırmanın ilerleyişinden etkilenmeyen metafizik bir dokunulmazlık alanıdır. Meillassoux'nun hiper-kaosu da Brassier'in rasyonalist doğalcılığı açısından problemli görünür; çünkü fizik yasalarının hiçbir neden olmaksızın değişebileceği fikri, bilimsel açıklamanın süreklilik varsayımını aşındırır.

Üç düşünürün nedensellik anlayışları da birbirleriyle uyuşmaz. Meillassoux, doğa yasalarının zorunlu olmadığını ve her an değişebileceğini savunur. Harman, nesnelerin birbirleriyle doğrudan değil, dolaylı veya

“vekâleten” ilişki kurduğunu söyler. Brassier ise nedenselliği bilimsel araştırmanın açıklayabileceği maddî süreçler içinde ele almaya daha yakındır. Birinde nedensellik mutlak olumsuzluğun tehdidi altındadır; diğerinde nesneler arasındaki erişilemez ilişki gizemine dönüşür; üçüncüsünde bilimsel modellemenin konusu olur.

Bu tablo karşısında Spekülatif Gerçekçiliği tutarlı bir okul saymak güçleşir. Ortada tek bir gerçekçilik değil, birbirleriyle rekabet eden üç gerçekçilik vardır: Meillassoux’nun matematiksel ve olumsalcı gerçekçiliği, Harman’ın nesneci ve geri çekilmeci gerçekçiliği, Brassier’in bilimsel ve nihilist gerçekçiliği. Bunların her biri “insandan bağımsız gerçeklik” ifadesine farklı bir anlam verir.

Meillassoux için insan-dışı gerçeklik düşünülebilir; Harman için hiçbir ilişki tarafından tüketilemez; Brassier için bilimsel açıklamayla insanî yanılsamalardan arındırılabilir. Bu üç önerme aynı sistem içinde kolayca bir arada tutulamaz. Eğer gerçeklik düşünceye matematiksel olarak açılıyorsa mutlak biçimde geri çekilmiş değildir. Eğer mutlak biçimde geri çekilmişse bilimsel açıklamanın ayrıcalığı sınırlıdır. Eğer bilimsel açıklama gerçekliği insanî görünüşlerden arındırabiliyorsa, Harman’ın estetik ve metaforik dolayımına niçin ihtiyaç vardır?

Spekülatif Gerçekçiliğin “okul” görüntüsü bu nedenle büyük ölçüde dışarıdan kurulmuş bir sınıflandırmanın ürünüdür. Düşünürleri bir araya getiren ortak bir yöntem, epistemoloji, ontoloji veya ahlâk teorisi yoktur. Ortaklıkları negatiftir: Kant sonrasındaki insan-dünya bağına karşı çıkmak. Fakat negatif birlikler, uzun ömürlü felsefî sistemler kuramaz. Ortak düşman ortadan kalktığında veya farklı biçimde tanımlandığında ittifak da çözülür.

Heterobilim Okulu açısından bu iç dağınıklık yalnızca akademik bir sınıflandırma sorunu değildir. Bir okul, sadece neyi reddettiğini değil, hakikati nasıl sınıadığını, kavramlarını hangi ölçütlerle düzelttiğini ve düşüncesinin hayatta nasıl ilişkilendiğini açıklamalıdır. Spekülatif Gerçekçilikte ise her düşünür kendi metafizik dokunulmazlık alanını kurar. Meillassoux olumsuzluğun zorunluluğunu, Harman geri çekilmiş nesneyi, Brassier ise bilimsel aklın insanî anlam karşısındaki üstünlüğünü merkezîleştirir. Üçü de eski mutlakları reddederken kendi mutlaklarını üretir.

Meillassoux’nun mutlağı hiper-kaostur. Harman’ın mutlağı nesnenin erişilemez çekirdeğidir. Brassier’in mutlağı ise gerçekliği insanî tesellilerden temizleyen bilimsel akıldır. Böylece mutlak karşıtı bir hareket, üç ayrı mutlağın rekabet sahnesine dönüşür. Metafizik kovulmamış; yalnızca parçalara ayrılmıştır.

Bu iç çelişkiler, okulun toplumsal ve ahlâkî meseleler karşısındaki sessizliğini de derinleştirir. Meillassoux’nun olumsuzluğu adaletin temeline cevap vermez. Harman’ın nesne ontolojisi güç ve sorumluluk farklarını açıklamakta zorlanır. Brassier’in nihilizmi ise değer nasıl kurulacağını belirsiz bırakır. Üç düşünür de gerçekliğin insan-dışılığını güçlü biçimde vurgular; fakat insanın bu gerçeklik içinde neye karşı sorumlu olduğunu yeterince açıklamaz.

Heterobilim için bir düşüncenin gücü, yalnızca kavramlarının özgünlüğünde değil, farklı bilgi alanları arasında kurduğu hesap verilebilir ilişkidedir. Ontoloji epistemolojiye, epistemoloji ahlâka, ahlâk toplumsal hayata dokunmalıdır. Spekülatif Gerçekçilikte ise bu alanlar çoğu zaman birbirinden kopar. Varlık hakkında büyük iddialar kurulur; fakat bu iddiaların bilgi üretimine, siyasal ilişkilere ve ahlâkî sorumluluğa nasıl çevrileceği belirsiz kalır.

Bu nedenle Spekülatif Gerçekçilik, tamamlanmış bir okuldan çok, çağdaş felsefenin insan-merkezci kapanmasına karşı açılmış üç ayrı kaçış tüneldir. Fakat tüneller aynı yere çıkmaz. Biri matematiksel mutlağa, biri nesnenin karanlık mahzenine, diğeri kozmik nihilizmin buzlu düzlüğüne ulaşır. Ortak çıkış levhası, ortak bir istikamet bulunduğu yanılsamasını üretir.

Okulun tarihî önemi inkâr edilemez: Gerçeklik sorusunu yeniden felsefenin merkezine taşımıştır. Fakat gerçekliği geri çağırmak, onun hakkında tutarlı bir düşünce kurmak anlamına gelmez. Spekülatif Gerçekçilik insanı merkezden indirmiş, fakat merkezin yerine ne koyacağı konusunda kendi içinde parçalanmıştır.

Filozof Kirpi: "Aynı düşmana taş atanlar, aynı evi kurmuş sayılmaz; bazen yalnızca aynı enkazın başında buluşurlar."

6. Bilim mi, Metafizik Kostümlü Spekülasyon mu?

Spekülatif Gerçekçilik, kendisini çoğu zaman modern felsefenin insan-merkezci kapanışına karşı bilimle yeniden temas kuran cesur bir hareket olarak sunar. Quentin Meillassoux matematiği insan-dışı gerçekliğe açılan ayrıcalıklı bir kapı kabul eder; Ray Brassier bilimsel akli insanî tesellileri dağıtan en güçlü araçlardan biri sayar; Graham Harman ise bilimin nesneyi parçalarına, işlevlerine veya ölçülebilir özelliklerine indirgeyerek gerçekliğin derinliğini ıskaladığını savunur. Böylece aynı başlık altında bilim, bir düşünürde hakikatin imtiyazlı dili, diğerinde indirgemeci tehdit, üçüncüsünde ise nihilist arınmanın motoru hâline gelir.

Bu çelişki, Spekülatif Gerçekçiliğin bilimle ilişkisinin sistemli bir bilgi felsefesine değil, düşünürlerin kendi ontolojik ihtiyaçlarına göre kurulmuş seçici bir ittifaka dayandığını gösterir. Bilim, teoriyi desteklediği yerde baş tacı edilir; teoriyi sınırlandırdığı yerde yetersiz, indirgemeci veya korelasyoncu sayılır. Böyle bir tutumda bilim, hakikati sınavan bağımsız bir yöntem olmaktan çıkar; metafiziğin kendi iddialarına ödünç aldığı bir meşruiyet kostümüne dönüşür.

Meillassoux'nun matematiğe verdiği ayrıcalık bunun en açık örneğidir. İnsan ortaya çıkmadan önce meydana gelmiş kozmolojik ve jeolojik olayların bilimsel olarak tarihlendirilebilmesi, gerçekliğin insan bilincinden bağımsız olduğuna güçlü bir kanıt sunar. Bu son derece makul bir sonuçtur. Fakat buradan matematiğin kendinde varlığın doğrudan dili olduğu sonucuna geçmek, bilimsel gerçekçilikten metafizik sıçramaya yönelmektir. Bilim, yalnızca matematiksel tutarlılık sayesinde işlemez; gözlem, deney, ölçüm, karşılaştırma, tekrar, hata payı ve kurumsal eleştiri süreçlerine dayanır.

Bir denklemin zarif olması, gerçekliği zorunlu olarak doğru açıkladığını göstermez. Bilim tarihi, matematiksel bakımdan güçlü fakat deneysel olarak yanlışlanmış modellerle doludur. Dolayısıyla matematiğin gerçeklikle ilişkisi doğrudan bir aynalama değil, sürekli sınanan bir temsil ilişkisidir. Matematik gerçekliği kavramada son derece güçlüdür; fakat bu güç, onu metafizik vahiy diline dönüştürmez.

Meillassoux'nun hiper-kaos fikri de bilimle kurulan bu gerilimli ilişkinin merkezindedir. Doğa yasalarının zorunlu olmadığını savunmak, onların mantıksal olarak başka türlü olabileceğini söylemek bakımından felsefî bir imkândır. Fakat fizik yasalarının sebepsiz biçimde değişebileceğini ileri sürmek, deneysel olarak nasıl sıvanacaktır? Eğer yasalar yarın değişirse teori doğrulanmış sayılabilir; değişmezse bu da teoriyi yanlışlamaz. Çünkü hiper-kaos, değişimin gerçekleşmesini değil, her an mümkün olmasını iddia eder.

Bu durumda teori her sonuçla bağdaşabilir. Doğa yasaları sürerse olumsuzluk henüz gerçekleşmemiştir; değişirse hiper-kaos görünür olmuştur. Bir iddianın mümkün olan her gözlemle uyumlu olması, onun büyük bir açıklama gücüne değil, sıvanamazlığına işaret eder. Spekülasyon burada hakikat araştırmasının başlangıcı olmaktan çıkıp eleştiriye kapalı bir metafizik sığınağa dönüşür.

Harman'ın bilim eleştirisi farklı bir yoldan aynı soruna ulaşır. Ona göre bilim nesneyi maddî bileşenlerine, fiziksel özelliklerine veya neden olduğu etkilere indirgeyerek nesnenin gerçekliğini tükettiğini sanır. Harman bu indirgemeciliğe karşı haklı bir itiraz taşır. Bir şiir, kâğıt ve mürekkebin kimyevî birleşiminden ibaret değildir;

bir insan, sinir sistemindeki elektriksel faaliyetlere indirgenemez; bir şehir, binalarının toplamından daha fazladır.

Fakat indirgemeciliğin eleştirisi, nesnenin her türlü açıklamadan geri çekildiğini söylemeyi gerektirmez. Harman'ın yaptığı tam da budur. Nesnenin bütünüyle bilinmeyeceği yönündeki ihtiyatlı önerme, nesnenin özünün ilke olarak erişilemez olduğu iddiasına dönüşür. Bu iddia da bilimsel araştırmanın ilerlemesinden etkilenmeyen dokunulmaz bir bölge yaratır. Bilim bir nesne hakkında ne kadar çok şey açıklarsa açıklasın, gerçek nesnenin her zaman geri çekildiği söylenebilir. Teori böylece hiçbir keşif tarafından tehdit edilemez. Çünkü açıklanan her şey zaten "gerçek nesne" değil, onun ilişkisel görünüşüdür.

Bu yaklaşım, cehâleti ontolojik bir ilkeye dönüştürme tehlikesi taşır. Bir şeyi henüz bütünüyle açıklayamıyor oluşumuzla, onun ilke olarak açıklanamaz oluşu aynı değildir. Bilimin sınırlı olması, varlığın metafizik bir sır perdesi arkasında bulunduğunu kanıtlamaz. Bilginin eksikliği, nesnenin mistik derinliğinin belgesi değildir. Bazen bilmediğimiz için "geri çekilmiş" dediğimiz şey, daha iyi yöntemlerle anlaşılabilir sıradan bir süreçtir.

Brassier ise bilimin tarafında daha sert bir pozisyon alır. İnsan tecrübesinin, benlik duygusunun ve anlam üretiminin bilimsel açıklamalar tarafından dönüştürülmesini düşünsel ilerleme olarak görür. Onun güçlü tarafı, bilimi insanî sezgilerin hizmetkârı hâline getirmemesidir. Gerçeklik, bizim görmek istediğimiz şeye uymak zorunda değildir. Fakat Brassier'de bilimsel açıklamanın başarısı zaman zaman başka bilgi biçimlerinin değersizliği olarak okunur.

Bir insanın acısını nörobiyolojik olarak açıklamak, onun tanıklığını gereksizleştirmez. Bir toplumsal çatışmayı ekonomik verilerle çözümlemek, tarihsel hafızayı hükümsüz kılmaz. Bilimsel açıklama, yaşantısal ve ahlâkî gerçekliği ortadan kaldırmaz; onun belirli bir düzeyini açıklar. Bütün bilgi biçimlerini tek bir açıklama rejimine indirgemek, bilim savunusu değil, bilimciliktir.

Heterobilim Okulu açısından bilim, ne kutsal metindir ne de felsefenin düşmanıdır. Bilim; denetlenebilir, düzeltilebilir, müşterek ve yöntemli bilgi üretme biçimidir. Onun gücü, yanılmazlığından değil, yanılığıyı teşhis edip düzeltme kapasitesinden doğar. Spekülatif Gerçekçiliğin birçok iddiası ise bu düzeltilebilirlik ilkesinden uzaktır. Kavramlar empirik sınamaya açık olmadığı gibi, çoğu zaman kavramsal itirazlar karşısında da esnek biçimde yeniden yorumlanabilir.

Hiper-kaos gerçekleşmediği için yanlıştır; gerçekleşirse zaten doğrulanmış sayılır. Geri çekilmiş nesneye erişilemediği için teori başarısız olmaz; erişilememesi teoremin kanıtı olarak sunulur. Kozmik anlamsızlık, insanın anlam üretmeye devam etmesiyle çürütülmez; bu anlam üretimi evrimsel veya bilişsel bir yanılsama olarak yeniden açıklanır. Böylece teoriler yalnızca gerçekliği açıklamakla kalmaz, kendilerine yönelen itirazları da önceden etkisizleştiren bir bağışıklık sistemi kurarlar.

Bilimsel yöntem ile metafizik spekülasyon arasındaki ayrım, felsefenin spekülasyonu bütünüyle terk etmesini gerektirmez. Felsefe, henüz deneysel olarak sınamamayan ihtimaller düşünebilir; kavramsal sınırları zorlayabilir; bilimin varsayımlarını sorgulayabilir. Fakat spekülasyon, kendi statüsünü açıkça belirtmelidir. Bir ihtimal, kanıtlanmış gerçeklik gibi sunulmamalıdır. Kavramsal zarafet, empirik destek yerine geçirilmemelidir. Metafor, nedensel açıklamanın vekili hâline getirilmemelidir.

Spekülatif Gerçekçiliğin önemli bir sorunu, kullandığı dilin zaman zaman açıklama ile büyüleme arasındaki sınırı silmesidir. "Hiper-kaos", "geri çekilmiş nesne", "vekâleten nedensellik" ve "yok oluşun hakikati" gibi ifadeler güçlü bir estetik etki üretir. Fakat kavramın çarpıcılığı, açıklama değerini garanti etmez. Felsefede karanlık, her zaman derinlik değildir; kimi zaman yalnızca ışığın yetersizliğidir.

Heterobilim, felsefî kavramlara dört temel sınaıa uygular: Kavram neyi açıklıyor? Hangi olgularla sınanabilir? Yanlış olduğu nasıl anlaşılabilir? Hayatın hangi somut düzlemine dokunuyor? Bu sorulara cevap veremeyen teori, entelektüel açıdan kıskırtıcı olabilir; fakat epistemik bakımdan güvenilir değildir.

Bir teörının bilimsel görünmesi için matematikten, fizikten veya kozmolojiden sözcükler ödünç alması yetmez. Bilimsel ciddiyet, kavramın sınırlarını belirlemek, kanıt ile yorum arasındaki farkı korumak ve itiraz karşısında geri çekilmek yerine kendisini düzeltmeye açık olmaktır. Spekülatif Gerçekçilik çoğu yerde bilimin sonuçlarından yararlanır; fakat bilimin özündeki tevazuya aynı ölçüde yaklaşmaz.

Asıl tehlike de burada yatar: Felsefe bilimin otoritesini kullanırken bilimin denetiminden kaçarsa, ortaya bilimle beslenen fakat bilimsel olmayan bir metafizik çıkar. Bu yapı, eski dogmalardan daha çağdaş görünür; fakat epistemik bakımdan aynı hastalığı taşır. Eskiden hakikat ilâhî zorunlulukla korunuyordu; şimdi matematiksel mutlaklık, geri çekilmiş öz veya kozmik nihilizmle korunmaktadır.

Heterobilim'in hükmü açıktır: Spekülasyon yasaklanmamalı, fakat hesap vermelidir. Bilim putlaştırılmamalı, fakat yöntemi ciddiye alınmalıdır. Gerçeklik insan düşüncesinden bağımsız olabilir; ancak gerçeklik hakkında kurulan her cümle eleştiriye, sınaıaya ve düzeltmeye açık olmak zorundadır. Eleştiriden geri çekilen teori, nesneyi değil, kendi dogmasını korur.

Filozof Kirpi: "Bilimin kelimelerini giyen her metafizik bilim olmaz; bazen yalnızca cehâlet, laboratuvar önlüğüyle dolaşır."

7. Heterobilim'in Neşteri: Bedelsiz Ontoloji ve Cemsiz Epistemoloji

14

Spekülatif Gerçekçilik, insanı varlığın merkezinden indirme iddiasıyla çağdaş felsefede önemli bir gedik açtı. İnsanın bakmadığı yerde de taşın var olduğunu, evrenin insanî anlam üretimine göre biçimlenmediğini ve nesnelerin insan kullanımına indirgenemeyeceğini hatırlattı. Fakat bir teörının yalnızca neyi yıktığına değil, yıktığı şeyin yerine ne koyduğuna bakmak gerekir. Heterobilim Okulu açısından Spekülatif Gerçekçiliğin esas sorunu, insan-merkezciliği eleştirirken varlığı bedelden, bilgiyi cemden, nesneyi ilişkiden ve hakikati sorumluluktan koparmasıdır.

Heterobilim, gerçekliği insan zihninin icadı saymaz. Fakat gerçeklik hakkında konuşmanın tarih dışı, araçsız ve masum bir faaliyet olduğu düşüncesini de reddeder. Her bilgi, bir konumdan üretilir; bir dil, kurum, yöntem ve iktidar ağı içinde dolaşıma girer. Bu durum hakikati göreceli hâle getirmez. Tam tersine, bilgi üretimini daha sıkı bir hesap verme rejimine bağlar. Çünkü soru yalnızca "Bu doğru mudur?" değildir. Aynı zamanda "Kim söylemektedir, hangi yöntemle söylemektedir, hangi sonucu üretmektedir ve bedeli kime ödetmektedir?" soruları da hakikatin ahlâkî ve toplumsal anatomisine dâhildir.

Spekülatif Gerçekçilik bu soruların çoğunu tali sayar. Meillassoux için temel mesele, insan-dışı gerçekliğin matematiksel olarak düşünülebilmesi ve olumsuzluğun mutlaklaştırılmasıdır. Harman için nesnenin her ilişkiden geri çekilen çekirdeği merkezîdir. Brassier ise bilimin insanî tesellileri tasfiye eden kudretine yaslanır. Üçünde de varlık güçlüdür; fakat cem zayıftır. Ontoloji büyür, insanî ve toplumsal sonuçlar küçülür. Gerçeklik düşünülür, fakat gerçekliğin dağıttığı yara çoğu zaman düşüncenin dışında bırakılır.

Heterobilim'in ilk sorusu şudur: **Fail kimdir?** Bir savaş uçağı yalnızca nesne değildir. Onu tasarlayan mühendis, finanse eden devlet, satan şirket, kullanma emri veren siyasetçi ve altında yaşayan çocuk vardır. Nesneyi ontolojik olarak insandan bağımsızlaştırmak, fail ilişkilerini görünmez kılmamalıdır. Bir füzenin maddî gerçekliği kadar, hangi iradenin onu hangi coğrafyaya yönelttiği de gerçektir. Eğer felsefe nesneyi ciddiye alırken faili belirsizleştiriyorsa, suçun ontolojisini kurmak yerine suçun izlerini siler.

İkinci soru şudur: **İlişki nedir?** Harman'ın ontolojisinde nesne ilişkilerinden fazladır. Bu önerme belirli ölçüde doğrudur. Fakat Heterobilim açısından nesne, ilişkilerinden masum değildir. Bir şirketi üretim araçlarından, çalışanlarından, hukukî imtiyazlarından ve çevre üzerindeki etkilerinden ayırarak düşünmek, onu açıklamak değil sterilize etmektir. Bir devlet, bayrak veya bina değildir; yurttaş, zor, vergi, hukuk, sınır, hafıza ve rıza ilişkilerinin yoğunlaşmasıdır. İlişkidен koparılan nesne, tarihten ve siyasetten arındırılmış metafizik bir makete dönüşür.

Üçüncü soru en sertidir: **Bedeli kim öder?** Meillassoux'nun hiper-kaosu evrenin bütün yasalarını olumsallaştırabilir; fakat depremde yıkılan evin altında kalan insan için asıl mesele ontolojik olumsuzluk değildir. Mühendislik hatası, denetimsizlik, rant ve siyasî sorumsuzluk vardır. Felâketin doğallığı ile yıkımın siyasî üretimi birbirinden ayrılmalıdır. "Her şey başka türlü olabilirdi" demek, neden başka türlü olmadığını açıklamaz. Heterobilim, olumsuzluğun arkasına saklanan iradeyi ve ihmalin dağıttığı bedeli görünür kılar.

Bedel sorusu, nesnelerin ahlâkî tarafsızlığı meselesini de dağıtır. Petrol, maden, veri, algoritma, silâh ve para yalnızca nesne değildir. Her biri tarihsel ilişkiler içinde belirli hayatları güçlendirir, bazılarını kırılganlaştırır. Bir teknoloji, kullanıcı deneyimi kadar maden sahasındaki işçinin bedeni ve elektronik atığın döküldüğü toprakla da birlikte düşünülmelidir. Nesne, yalnızca geri çekilen çekirdeğiyle değil, ardında bıraktığı izlerle hakikate çıkar.

Heterobilim'in dördüncü sorusu **haysiyet** üzerinedir. Spekülatif Gerçekçilik, insanın ontolojik ayrıcalığını yıkmakta haklıdır; fakat buradan insan haysiyetinin önemsizleştiği sonucu çıkarılamaz. İnsan varlığın hükümdarı değildir. Ne var ki aşağılanabilen, işkence görebilen, sömürülebilen ve sorumluluk taşıyabilen bir varlıktır. Taşın ontolojik gerçekliği vardır; fakat taş aşağılanmaz. Şirket nesne olarak düşünülebilir; fakat şirketin kararı bir insanın hayatını parçalayabilir. Ontolojik düzlem ile ahlâkî düzlem arasındaki fark korunmadığında, varlıkların eşitliği güçlerin eşitliği yanılışına dönüşür.

Beşinci soru Heterobilim'in en sert mihengidir: **Çocuk nerede duruyor?** Bir teori, çocuğun haysiyetini, güvenliğini ve geleceğini düşünemiyorsa hayatın ahlâkî merkezini kaçıır. Spekülatif Gerçekçiliğin evreninde çocuk çoğu zaman yoktur; nesne vardır, kaos vardır, yok oluş vardır, fakat kırılgan hayatın sesi yoktur. Oysa bir madenin, fabrikanın, savaş makinesinin veya dijital platformun gerçekliği, çocuğun hayatında bıraktığı etki hesaba katılmadan kavranamaz. Çocuk, edebî bir motif değil; teorinin ahlâkî doğruluk testidir.

Altıncı soru **cem** hakkındadır. Bilgi tek başına üretilmez. Laboratuvar, arşiv, dil, hafıza, tanıklık ve eleştiri müşterek yapılarıdır. Brassier'in bilimsel aklı, bilimin toplumsal ve kurumsal gövdesini zaman zaman görünmez kılar. Bilim yalnızca doğru önermeler toplamı değildir; güven, tekrar, eleştiri ve kurumsal denetim rejimidir. Bilgiyi cemden koparmak, hakikati dâhî zihnin soğuk mülküne çevirmek demektir. Heterobilim için hakikat, bireysel sahiplik değil müşterek emanet biçimidir.

Yedinci soru şudur: **Hakikat nasıl sınanır?** Spekülatif Gerçekçilikte birçok kavram sınımadan kaçan bir yapıdadır. Hiper-kaos gözlenmese de var sayılır; geri çekilmiş nesneye ulaşılamaması teorinin kanıtına dönüşür; kozmik anlamsızlık insanın anlam üretmesiyle sarsılmaz. Böylece teori, itirazı kendi lehine çeviren bir bağışıklık kazanır. Heterobilim ise hakikati düzeltilebilirlik üzerinden değerlendirir. Yanlış olma ihtimali taşımayan teori, bilgi değil inanç sistemi üretir.

Bu nedenle Heterobilim, Meillassoux'nun hiper-kaosuna karşı **Bedel Ontolojisi**ni öne çıkarır. Varlık yalnızca başka türlü olabilme imkânıyla değil, fiilen ürettiği sonuçlarla düşünülmelidir. Harman'ın geri çekilmiş nesnesine karşı **İlişki ve Emanet Ontolojisi**ni savunur. Nesne, ilişkilerine indirgenemez; fakat ilişkilerinin bedelinden de kaçamaz. Brassier'in kozmik nihilizmine karşı ise **Haysiyet ve Cem Epistemolojisi**ni kurar. Evrenin amaçsızlığı, insanî sorumluluğu ortadan kaldırmaz; tersine, onu zorunlu hâle getirir.

Spekülatif Gerçekçilik, varlığı insandan kurtarmıştır; fakat onu hayatın müşterek sahnesine geri döndürememiştir. Heterobilim'in neşteri tam burada işler. Gerçeklik yalnızca insanın dışında bulunan şey değildir. Gerçeklik, nesnelerin ilişkiler içinde neye dönüştüğü, kimin hayatını genişlettiği, kimin bedenini ezdiği ve hangi geleceği mümkün kıldığıdır. Bedeli görünmeyen ontoloji eksiktir; cemi hesaba katmayan epistemoloji ise güvenilmezdir.

Filozof Kirpi: "Bir teori nesneyi görüp bedeli görmüyorsa hakikate yaklaşmamış, yalnızca vicdandan uzaklaşmıştır."

8. Praksiyomik Gerçekçilik: Nesneden İlişkiye, Spekülyasyondan Sorumluluğa

Spekülatif Gerçekçiliğin otopsi, yalnızca bir felsefi hareketin kusurlarını teşhir etmekle tamamlanamaz. Bir düşünceyi eleştirmek, onun bütün iddialarını çöpe atmak değildir. Asıl mesele, hangi itirazının haklı, hangi kavramının verimli, hangi sonucunun ise metafizik taşkınlık olduğunu ayırabilmektir. Heterobilim Okulu açısından yapılması gereken budur: Meillassoux'nun, Harman'ın ve Brassier'in insan-merkezci felsefeye karşı açtığı gedikleri korumak; fakat bu gediklerden içeri giren ilişkisizlik, bedelsizlik ve ahlâkî soğukluğu dışarıda bırakmak.

Spekülatif Gerçekçiliğin en güçlü mirası şudur: Gerçeklik, insan zihninin mülkü değildir. Dünya, insanın onu düşünmesiyle başlamamıştır. Taş, ağaç, hayvan, yıldız, okyanus ve virüs, insanın anlamlandırma faaliyetinden bağımsız bir varlığa sahiptir. Bu önerme korunmalıdır. Heterobilim, insanı yeniden ontolojik tahtına oturtmaz. İnsan, varlığın efendisi, ölçüsü veya nihâi amacı değildir. Fakat insanın ontolojik ayrıcalığının reddedilmesi, onun ahlâkî sorumluluğunun da ortadan kaldırılması anlamına gelmez.

16

İşte Praksiyomik Gerçekçilik bu ayrım üzerine kurulmalıdır. "Praksiyomik" sözcüğü burada gerçekliğin yalnızca var olan şeylerden değil, eylem, ilişki, sonuç, bedel ve dönüşümden oluştuğunu ifade eder. Gerçeklik, kapalı nesnelerin donmuş toplamı değildir. Varlıklar birbirine dokunur, birbirini değiştirir, birbirine zarar verir, birbirini korur ve müşterek bir hayat alanı kurar. Nesne, ilişkilerine indirgenemez; fakat ilişkilerinden bağımsız düşünüldüğünde de anlaşılır.

Meillassoux'dan alınması gereken ilk ders, doğa yasalarının ve toplumsal düzenlerin mutlaklaştırılmaması gerektiğidir. Hiçbir siyasal rejim, ekonomik düzen veya kültürel hiyerarşi ebedî değildir. İnsanların "doğal", "kaçınılmaz" veya "değişmez" diye sunduğu birçok yapı tarih içinde kurulmuş ve yine tarih içinde değişmiştir. Bu bakımdan olumsuzluk düşüncesi özgürleştiricidir. Zulüm zorunlu değildir. Yoksulluk kader değildir. Devletin mevcut biçimi varlığın değişmez kanunu değildir. Toplumsal hayat başka türlü kurulabilir.

Fakat Meillassoux'nun hatası, olumsuzluğu mutlaklaştırmasıdır. Praksiyomik Gerçekçilik, "her şey başka türlü olabilir" önermesini, "her şey keyfidir" sonucuna götürmez. Bazı yapılar tarihsel olarak değişebilir; fakat bu, her tercihin ahlâken eşit olduğu anlamına gelmez. İşkence ile merhamet, sömürü ile adalet, çocuk emeği ile çocuk haysiyeti aynı olumsuzluk düzlemine yerleştirilemez. Ontolojik imkânların çokluğu, ahlâkî hükmün askıya alınmasını gerektirmez. Tersine, başka türlü yaşamının mümkün oluşu, adaletsiz düzenlere karşı sorumluluğu artırır.

Harman'dan alınması gereken ders, hiçbir varlığın kullanım değerine indirgenemeyeceğidir. Bir orman yalnızca kereste değildir; bir nehir yalnızca enerji kaynağı değildir; bir hayvan yalnızca gıda değildir; bir insan yalnızca iş gücü değildir. Her varlık, ona yüklediğimiz işlevlerden daha fazla bir gerçekliğe sahiptir. Bu düşünce, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü sınırlamak açısından değerlidir.

Fakat Praksiyomik Gerçekçilik, Harman'ın nesneyi ilişkilerden geri çeken iç kalesini kabul etmez. Nesnenin gizemi, ilişkisel gerçekliğin üzerine çıkarılamaz. Bir şirketin "kendinde varlığı"ndan çok, çalışanları, müşterileri, çevreyi ve siyaseti nasıl etkilediği önemlidir. Bir silâhın ontolojik derinliği, öldürme kapasitesinden bağımsız değildir. Bir baraj, yalnızca beton ve mühendislik yapısı değil; su, köy, göç, ekoloji, enerji, sermaye ve devlet ilişkisidir. Nesnenin hakikati, yalnızca kendinde taşıdığı niteliklerde değil, dünyaya dağıttığı sonuçlarda açığa çıkar.

Brassier'den korunması gereken ders ise hakikatin insanı teselli etmek zorunda olmadığıdır. Felsefe, insanın hoşuna giden hikâyeler üretmek için kurulmuş bir meslek değildir. Evrenin insan için yaratıldığı, tarihin otomatik biçimde iyiliğe ilerlediği veya doğanın ahlâkî bir düzen taşıdığı iddiaları eleştirilebilir. Gerçeklik, umutlarımızdan bağımsızdır.

Ancak Brassier'in yaptığı gibi, kozmik kayıtsızlıktan insanî anlamsızlık sonucu çıkarılamaz. Evrenin amaç taşımaması, insanın amaç kuramayacağı anlamına gelmez. Bir yıldızın merhamet göstermemesi, merhameti yanılısma yapmaz. Adalet fizik kanunu değildir; fakat yokluğu gerçek yaralar üretir. Haysiyet atomlardan oluşmaz; fakat bir insanın aşağılanması ontolojik ve toplumsal bir vakadır. Praksiyomik Gerçekçilik, anlamı kozmosa yansıtmaz; fakat insanın müşterek hayat içinde ürettiği ahlâkî anlamı da inkâr etmez.

Bu yaklaşımın merkezinde beş kavram bulunmalıdır: **ilişki, bedel, fail, haysiyet ve cem.**

İlişki, varlıkların birbirinden yalıtılmış olmadığını gösterir. Bedel, her eylemin ve düzenin birileri üzerinde sonuç ürettiğini hatırlatır. Fail, bu sonuçların sorumluluğunu anonim yapılar içinde eritmeye izin vermez. Haysiyet, ontolojik eşitliği ahlâkî kayıtsızlığa dönüştürmeyi engeller. Cem ise hakikatin tek kişinin mülkü değil, müşterek biçimde sınanan ve korunan bir emanet olduğunu kabul eder.

17

Praksiyomik Gerçekçilik için hakikat üç düzeyde sınanmalıdır. İlk olarak, önerme gerçeklikle uyumlu; gözlem, kanıt ve tutarlılık taşımalıdır. İkinci olarak, bilginin üretim koşulları açıklanmalı; kimin konuştuğu, hangi araçların kullanıldığı ve hangi çıkarların etkili olduğu sorgulanmalıdır. Üçüncü olarak, bilginin hayat üzerindeki sonuçları değerlendirilmelidir. Bu üçüncü ölçüt, hakikati faydaya indirgemez. Doğru olan bir bilginin rahatsız edici sonuçları olabilir. Fakat bilgi üretiminin sonuçlarını düşünmek, onun ahlâkî sorumluluğunu üstlenmektir.

Bir nükleer silâhın çalışma ilkesini doğru bilmek epistemik başarıdır; fakat bu bilginin nasıl kullanılacağı ahlâkî ve siyasî bir meseledir. Bir algoritmanın insan davranışını doğru tahmin etmesi teknik başarı olabilir; fakat bu tahminin insanları manipüle etmek için kullanılması ayrı bir hükümdür. Bilgi doğru olabilir; kullanım biçimi zulüm üretebilir. Bu nedenle hakikat ile sorumluluk birbirine indirgenmemeli, fakat birbirinden de koparılmamalıdır.

Heterobilim'in gerçekçiliği insanı yeniden merkeze yerleştirmeyi; insanı sorumluluk çemberine yerleştirir. İnsan, varlığın hükümdarı değildir; fakat eylemlerinin hesabını verebilen bir faildir. Bir hayvanın, ağacın veya nehrin ontolojik gerçekliği insanın kullanımından bağımsızdır. Fakat onları tahrip eden irade insana aitse, sorumluluk da insana aittir.

Praksiyomik Gerçekçilik bu nedenle nesne-merkezci değil, ilişki-duyarlı; insan-merkezci değil, haysiyet-merkezli; bilim karşıtı değil, bilimci olmayan; metafizik düşmanı değil, metafizik iddiaları hesap vermeye zorlayan bir yaklaşım olmalıdır. Spekülasyona izin verir; fakat spekülasyonun kanıt yerine geçmesine izin vermez. Nesneye saygı duyar; fakat faili görünmez kılmaz. Kozmosun sessizliğini kabul eder; fakat insanın zulüm karşısında susmasını meşrulaştırmaz.

Spekülatif Gerçekçilik önemli bir felsefî kapıyı yeniden açmıştır. Fakat kapıdan geçmek, onun gösterdiği bütün yollara teslim olmak değildir. Meillassoux'nun hiper-kaosu, Harman'ın kapalı nesneleri ve Brassier'in

kozmetik nihilizmi, gerçekliği insanın elinden kurtarmış; fakat çoğu zaman onu hayatın, tarihin ve ahlâkın dışına taşımıştır. Heterobilim'in görevi, gerçekliği tekrar insanın mülkü yapmak değil; onu bütün varlıkların müşterek, ilişkisel ve bedelli alanı olarak kavramaktır.

Gerçeklik bizden bağımsızdır; fakat bizim eylemlerimizden etkilenir. Nesneler bizsiz var olabilir; fakat bizim kurduğumuz düzenler masum değildir. Evren bize anlam sunmayabilir; fakat bu, zulmün anlamsız olduğu anlamına gelmez. İnsan varlığın merkezi değildir; fakat sorumluluğun kaçamayacağı bir adresidir.

Filozof Kirpi: "İnsan evrenin efendisi değildir; fakat verdiği zararın yetimi de değildir."