

JYX



This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Backman, Jussi

Title: Spekülatif Materyalizmde Hümanizm Ve Post-Hümanizm

Year: 2018

Version: Published version

Copyright: © the Author & Sabah Ülkesi, 2018

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Backman, J. Spekülatif Materyalizmde Hümanizm Ve Post-Hümanizm. Sabah Ülkesi : Üç Aylık Kültürsanat Ve Felsefe Dergisi, (57), 20-25. <http://www.sabahulkesi.com/sayi.php?no=57>

SPEKÜLATİF MATERYALİZMDE HÜMANİZM VE POST-HÜMANİZM¹

Jussi Backman*

Çağdaş düşüncede genellikle “post-hümanizm” olarak adlandırılan durumun ana saiki Michel Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler* (*Les mots et les choses*, 1966) kitabından gelir. Çeşitli modern “epistemeler”i veya beşerî bilimlerdeki bilgi biçimlerini incelediği bu çalışmada Foucault, Immanuel Kant’ın “İnsan nedir?” sorusuna işaret etmesiyle resmen başlayan, 18. yüzyılın antropolojik paradigmasını eleştirel tarzda inceler. Zira Kant’ın bu soruyu eleştiri felsefesinin diğer tüm asli sorularını (“Neyi bilebilirim?” “Ne yapmalıyım?”) toplayan bir merkezdir. Kant sonrası, insana yönelik felsefi analitik Foucault’ya göre her şeyden evvel *sonluluğun* analitiğidir. Bu yaklaşım bir yandan insana bilginin ve anlamlı deneyimin transandantal öznesi olarak bakarken diğer yandan ampirik araştırmanın maddi, cisimleşmiş nesnesi olarak insanın sonlu, yerleşik gerçekliğini hesaba katmaya ve insanın özüne dair bilgi için beşerî bilimlere dönmeye mecbur kalmıştır.³

İnsanın kendinde şeyleri bilme yeteneğine Kant’ın koyduğu eleştirel sınırdan, sol Hegelciler Ludwig Feuerbach ve Karl Marx’ın materyalist antropolojileri ve Søren Kierkegaard’ın dinsel imanın hususi bireyselliğine verdiği önem üzerinden, Heidegger’in olumsal [*factual*], yerleşik, ölümlü *Dasein*’a yönelik varoluşsal analizine kadar sonluluk felsefesi insana “çifte öğeli: ampirik-transandantal” bir şey olarak -yani dünyanın *bir* varlığı olarak ve kendisi için her şeyden evvel anlamlı bir dünya söz konusu olan *varlık* olarak- bakar.⁴ Bununla beraber Foucault’ya göre bu çift öğeli varlığın içsel gerilimleri ve çelişkileri artık aşılabilir hâle gelmekte ve felsefi antropoloji, yani “Kant’tan bugüne felsefi düşüncenin yolunu denetleyen ve ona hükmeden temel düzenleme belki de” artık “gözlerimizin önünde dağılmaktadır.” Transandantal özne ve felsefi Arşimet noktası olarak “insanın sonu”nun eli kulağında. Friedrich Nietzsche yeni bir yapısal analiz türünün kapısını aralamıştı; söz konusu analiz, Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu* (*Surveiller et punir*, 1975) ve *Cinselliğin Tarihi*’nde (*L’histoire de la sexualité*, 1976-2018) kullandığı soykütükel (*genealogical*) analiz türüdür. Soykütük çalışmaları, tüm insan deneyimini belirleyecek asli veya sabit bir insan özünü aramak yerine dinamik tarihsel kuvvetlerin belirli deneyim



Soykütük çalışmaları, tüm insan deneyimini belirleyecek asli veya sabit bir insan özünü aramak yerine dinamik tarihsel kuvvetlerin belirli deneyim türlerinin öznelere olarak ve belirli güç kümelenmelerinin öznelere olarak değişik insan tiplerini nasıl ürettiğini araştırır.

türlerinin öznelere olarak ve belirli güç kümelenmelerinin öznelere olarak değişik insan tiplerini nasıl ürettiğini araştırır.⁵

Foucaultcu bakış açısına göre, modern felsefeyi “antropolojik uykusundan” uyandırmaya yönelik “post-hümanist” girişimler bu nedenle özünde Kant’ın transandantal idealizm mirasına meydan okumalardır. Son 10-15 yılda, -Alain Badiou’nun “sonluluğumuzun, bu felaket getiren konunun mucidi”⁶ olarak resmettiği- Kant’a farklı biçimlerde saldırıldı, ama bu saldırılar öncelikle *spekülatif realizm* diye bilinen Anglo-Amerikan felsefi hareketi tarafından gerçekleştirildi.⁷ Bu yeni Kant-karşıtı yaklaşımın en önemli ilham kaynağı genç Fransız filozof Quentin Meillassoux’un 2006’da yayımlanan eseridir; *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Fransızcası: *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*).⁸ Kitaba giriş yazısında, Meillassoux’un en önemli akıl hocası olan Badiou esere mühim bir başarı atfeder; buna göre eser çağdaş düşüncede tamamen yeni bir caddeye giriş, yerleşik Kantçı üçlemeyi -dogmatik, şüpheli ve eleştirel felsefe- aşan bir entelektüel seçenektir.⁹ Meillassoux’un iddiasına göre kendi yolu, “kendinde şeylere,” mutlak anlamda gerçekliğe tek başına saf akılla erişim bağlamında David Hume’un şüpheli yaklaşımına ve Kant’ın eleştirel yaklaşımına karşıt olması bakımından *spekülatif* bir yaklaşımdır. Meillassoux’un durduğu yer “naif,” tarihsel ve fizikselci materyalizmlerin yanı sıra J. G. Fichte’nin, G. W. F. Hegel’in ve F. W. J. Schelling’in *spekülatif* idealizmlerine de karşıt olarak *spekülatif materyalizmdir*.

Spekülatif materyalizm her şeyden önce, Kant’ın “Kopernik devrimi”nden beri Batı düşüncesinde hâkim olan ve Meillassoux’un mütekabilyetçilik (*correlativism*) dediği felsefi yaklaşımla yüzleşme olarak anlaşılmalı. Meillassoux bu tabirle, “düşünme ve varlık arasında ancak bir mütekabilyete [yani yapısal bir karşılıklılığa ve iz düşüme] erişebiliriz ve bunlardan birine, diğerini dikkate almaksızın asla erişemeyiz”¹⁰ görüşünü öyle veya böyle onamayı kasteder. Mütekabilyetçilik idealizmden daha geniş bir terimdir, zira bu görüşe bağlı olan biri varlığı öz-

nellığın etkinliğine indirgemek gibi bir zorunluluk olmaksızın şunu iddia edebilir; varlığın düşünceyle olan yapısal mütakabiliyetini -mümkün olan en geniş anlamda; öznelliği, bilinci, deneyimi, dili, istemi içerecek şekilde- hesaba katmayan herhangi bir naif realist varlık mefhumu ya bilişsel açıdan erişilemezdir ya da basitçe tutarsızdır. Bu görüşün taraftarları söz konusu itirazın ayrıca tersten de uygulanabileceği konusunda; yani varlıkla içsel, yönelimsel mütakabiliyeti hesaba katılmamış her “düşünce” mefhumuna da uygulanabileceğinde ısrar ederler. Meillassoux’ya göre mütakabiliyetçi için, kendisine erişebildiğimiz ölçüde “varlık” anlamlı verilmişliktir (düşünmeye verilmişliktir) ve aynı şekilde “düşünme” özsel olarak (varlığın anlamlı verililiğiyle) karşılıklıdır. Kant’ın eleştirel idealizmi mütakabiliyetçiliğin “zayıf” bir türevidir ki bu idealizme göre bizler varlığa ancak onun, anlama ve duyu yetilerimizin transandantal yapılarıyla uyumuyla ölçüsünde erişebiliriz. Bununla beraber mutlak ve [düşünceyle] mütakabil olmayan “kendinde şeyler” bölgesi -yani bizim deneyimimizden ve söylemsel izahımızdan bağımsız olarak gerçeklik- mefhumu Kant’a göre tutarlı ve hatta zorunludur; bu alan her ne kadar sezgisel, deneyimsel içerikten mahrum olarak kalmak durumunda olsa da.¹¹ Bu zayıf mevzi hızlıca diyalektik bir hareket sergileyebilir ki bu hareket sayesinde spekülative idealizm yapısı bakımından çelişkili bir kavramsal soyutlama olarak gördüğü, erişilemez “kendinde şeyler” kavramından vaz geçer ve düşünceyle varlık arasındaki bu mütakabiliyeti, düşünceyle varlığın, tinle doğanın nihai özdeşliği şeklinde mutlaklaştırır.¹²

Meillassoux’ya göre, bunun aksine mütakabiliyetçiliğin “katı” türevi Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein’in hakkıyla temsil ettiği bir gelişmedir. Bu gelişme de tıpkı spekülative idealizm gibi Kantçı kendinde şeylerden vaz geçer; katı mütakabiliyetçiye göre “varlık”ın “düşünceyle mütakabil olmak”tan daha makul bir anlamı olamaz. Heidegger’e göre anlamlılık *Ereignis*’i, yani “hadisesi” varlıkla (*Sein*) insanın (*Mensch*) karşılıklılığı veya birlikte olmağıdır; Wittgenstein’a göre dilimin sınırları (anlamlı) dünyanın sınırlarıdır.¹³ Öte yandan katı mütakabiliyetçilik şeylerin anlamlı verililiğine dair mutlak olarak

zorunlu herhangi bir şeyin olduğunu inkâr eder ve şeylerin anlamlı verililiğini daha ziyade herhangi bir mutlak ilkedен türetilemez temel olgu olarak görür.¹⁴ Varlıkla düşünme arasındaki mütakabiliyetin bu şekilde *mutlaklıktan arındırılması* felsefeyi her türden “mutlak” referans noktasından mahrum bırakır. Katı mütakabiliyetçilik, eski metafiziğe ait bir ideal olarak mutlak geçerli hakikatleri veya mutlak zeminleri arayan, temelci olmayan (*non-foundational*) veya temelcilik sonrasına ait (*post-foundational*) bir konumdur. Tıpkı spekülative idealizmin Kantçı kendinde şeyler kavramında örtük bir çelişki bulması gibi Meillassoux da katı mütakabiliyetçiliğe atfettiği mütakabiliyetin olumsuzluğu [*facticity*] tezinin ta kendisinde temel bir uyumsuzluk keşfeder. Bu uyumsuzluk özellikle Heidegger’in ölümlülük izahında ortaya çıkar (gerçi Meillassoux doğrudan buna gönderme yapmamıştır.) *Varlık ve Zaman*’da Heidegger Dasein’in zamansallığının sonluluğunu “imkânsız imkânı” -kişinin bütün imkân ufkunun mümkün yokluğu olarak ölümün daimi imkânı şeklinde tanımlar. Bu imkân Dasein’in nihai “imkânıdır,” şu anlamda ki ölüm, diğer tüm imkânları sınırlandırıp kapatır ve böylece varoluşsal bir zamanda gerçekleşemez. Ölümün fenomenolojik gerçekliği tüm fenomenal anlamlılığın daimi mümkün sınırı olmak durumundadır.¹⁵ Öte yandan tıpkı Kant’a karşı Hegel’in bir sınırı bizzat sınırın içinden, sınırın ötesinde ne olduğuna dair bir kavrayış olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğunu iddia etmesi gibi Meillassoux da ölümü bir *imkân* olarak, kişinin zamansal ufkunun uç sınırı olarak kavramayabilmek için ölümü fiili bir *gerçeklik* olarak kavramayabilmenin de zorunlu olduğunu iddia eder.¹⁶ Başka deyişle kendimi esasen ölümlü olarak deneyimlemem için şeylere yönelik bakış açımın; zamansal açıdan yerleşik ve bana özel olarak anlamlı bakış açımının tümünden, *fiili* yokluğunu kavramam gerekir. Yine bir başka deyişle olumsal olanla [*factual*] sonlu olan arasındaki mütakabiliyeti, kendi mümkün yokluğu tarafından esasen sınırlanmış olarak kavramak için katı mütakabiliyetçi *gerçek* bir imkân olarak, yani salt yapısal sınırın rolüne indirgenemez bir imkân olarak söz konusu mütakabiliyetin yokluğunu eninde sonunda ikrar etmelidir. Meillassoux’ya göre katı mütakabiliyetçi böyle yaparak fenomenal anlamlılığın mütakabil alanını zaten aşır

Foucaultcu bakış açısına göre, modern felsefeyi “antropolojik uykusundan” uyandırmaya yönelik “post-hümanist” girişimler bu nedenle özünde Kant’ın transandantal idealizm mirasına meydan okumalardır.

“kendinde”nin mütakabil olmayan, mutlak gerçekliğine geçmiştir.¹⁷ Beri yandan düşünmenin mütakabiliyet olmaksızın, deneyimsel anlamlılık olmaksızın herhangi bir deneyimsel anlamlılık tarzında gerçekliğe erişemeyeceği açıktır. Badiou’nun, ontolojiyle matematiğin bir ve aynı şey olduğunu iddia eden tezini takip eden Meillassoux’a göre “kendinde”ye erişim tarzımız tam da bu yüzden çok katmanlılığın biçimsel yapıları üzerine salt *matematikselsel* refleksiyondan meydana gelecektir.¹⁸

Meillassoux’nun argümanının ana dayanağı katı mütakabiliyetçiyi, mütakabiliyeti “mutlak zorunlu olarak verilmemiş” anlamında, bu fenomenolojik anlamda yalnızca *nedensiz/olumsal [factual]* olarak tasarlamakla kalmadığını ayrıca mütakabiliyeti tam da olduğu şekilde olmayabilecek, *rastlantısal* bir olgu olarak tasarladığını kabul etmeye zorlamaktır. Ancak metafizik mutlakların sonuncusu olan bu mütakabiliyeti olumsal olarak, yani “var olmayan” olarak da düşünülebilecek bir şey olarak kabul edersek aklın hiçbir şeyde mutlak zorunluluk iddiasında bulunamayacağı, yani *her şeyin* olumsal olduğu sonucuyla karşı karşıya kalırız. Öte yandan Meillassoux, *bizzat* tüm şeylerin bu bütüncül olumsallığını olumsal bir olgu olarak kavramanın mantıksal açıdan olanaksız olduğunu öne sürer, zira böyle bir kabul bazı zorunlu şeylerin -olumsal olarak- pekâlâ var olabileceği gibi mantıksız bir sonuca varacaktır. Olumsallık adına, bütüncül olumsallık ilkesi mutlak zorunlu olmalıdır. Başka deyişle, herhangi bir varlığın zorunlu olmasının *mutlak olarak imkânsız* olduğunu söylemeliyiz.¹⁹ Meillassoux, bu mutlak ilkenin bir başka “nedensizlik (*irraison*)” ilkesini -*hiçbir şeyin*, olduğu hâliyle var olmasını zorunlu kılacak bir nedeni yoktur- ayrıca bir “olgusalılık (*factualité*)” ilkesini -*olmak [to be]*, olumsal bir olgu olmaktır- gerektireceğini göstermiştir.²⁰

Meillassoux’a göre bu mütakabiliyetçi olgusalılık/nedensizlik ilkesinin spekülâtif olumsallık ilkesine dönüşü felsefede “sonluluğunun bitişine” işaret eder. Bu dönüşüm, aynı zamanda anlamlı deneyimin kurucu öznesi olan insanı çifte öğeli; ampirik-transandantal bir şey olarak ve dünyada sonlu bir varlık olarak gören post-Kantçı yaklaşımın sonunu gösterir. Katı mütakabiliyetçiliğin mutlaklıktan arındırma tasarısı tamamlanamaz; mütakabiliyetin mutlaklığının terk edilmesi nihayetinde tüm şeylerin *olumsallığının* mutlaklaştırılmasıyla sonuçlanacaktır. Dolayısıyla, spekülâtif idealizmin çöküşünden sonra geriye kalan hakikaten tutarlı tek konumun spekülâtif materyalizm olduğunu düşünür Meillassoux. Katı mütakabiliyetçilik gibi spekülâtif materyalizm de temelcilik sonrasına ait bir duruştur; buna göre mutlak artık belirli bir varlık veya töz değil tüm varlıkların yapısal bir özelliğidir (onların olumsallığı). Spekülâtif ma-

teryalizm bu yüzden eleştiri öncesi, dogmatik metafiziğe basit bir geri dönüş değildir; o, klasik metafizik sona erdiğini kabul eder ancak post-metafiziksel düşünmenin kendi mutlaklığına ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Felsefe herhangi türden bir mutlak olmaksızın varlığını sürdürmez. Hegel’in düşündüğü gibi, akıl son sözü olarak sonluluğa razı gelemez, gelmeyecektir.²¹

Dolayısıyla spekülâtif materyalizme göre Foucaultcu “insanlığın sonu,” antropolojik bakış açısının sonu aslında sonluluk bakış açısının sonudur. Nasıl ki Hegel Kantçı “zayıf” sonluluğun sonuna işaret ediyorsa Meillassoux da kendini Heideggerci “katı” sonluluğun sonu olarak görür. Sonluluğun bu şekilde sona ermesinin asla modernliğin sonu ve post-modernliğe giriş anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. Aksine sonluluğun sonu, modernliğin asli tasarısını geç modern dönemin “mutlaklıktan arındırma” açmazından kurtardığını iddia eder. Meillassoux’a göre modernliğin özü Galileo kökenli, doğa bilimlerinin matematikleştirilmesi ve ardından insan aklının söylemsel ve kavramsal yapısından ayrılması tasarısıdır. Doğanın artık insanca bir anlam taşıması beklenmez, aksine artarak soyutlaşan matematiğin koyduğu biçimsel, niceliksel ilkelere uygun olması beklenir. Kant’ın “Kopernik devrimi” aslında hakiki, bilimsel Kopernikçiliğin antiteziydi; o, felsefi girişimin tam kalbine yeniden insanı yerleştiren ve bilimle geç modernlik felsefesi arasında derin bir “bölünmeye (*schize*)” yol açan “Batlamyusçu bir karşı devrim”-di.²² Meillassoux’a göre bu bölünmenin derinliğine en çok işaret eden tehlike çanı “zaman”ın öznelliğinin, bilincin ve insan deneyiminin bir biçimi veya yapısı olduğunu düşünen fenomenoloji ve hermenötik gibi felsefi ekollerin doğa bilimlerinin “kadim” beyanlarını -tanımı gereği hissi yaşamı, düşünce ve deneyimi önceleyen olaylar hakkındaki kozmolojik ve jeolojik kuramlar- mecazi tahminler olarak değil de sınırsız, kozmolojik zamandaki fiili olaylara dair öne sürümler olarak, *kelimesi kelimesine* kabul etmedeki yetersizlikleridir.²³ “İnsan türünün feshetmesinden ötede olan olanaklı olaylar”la mütakabiliyetçiliğin de benzer bir sorunu olduğunu düşünür Meillassoux.²⁴ Doğayı ve zamanı, düşünce olmadan kavramanın olanaklı olduğunu iddia eden spekülâtif realizme göre ölümüm, tıpkı *herkesin* ölümü gibi -insanlığın sonu, anlamlılığı ve amacı deneyimleyebilme ve düşünebilme yeteneğindeki her varlığın ölümü- pekâlâ kavranabilir, zamana ait imkânlardan biri olabilir. Bu durumun sonuçları, spekülâtif realizmle ilişkilendirilen bir başka önemli isim, Ray Brassier tarafından *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (2007) kitabında incelenmiştir. Bu kitap, yeni post-hümanist nihilizmin ana konusu olarak insan türünün hatta yeryüzündeki tüm yaşamın biyolojik ölümüne vurgu

yapar. “Düşünmenin” der Brassier, “yaşamınla örtüşmeyen çıkarları vardır.”²⁵

Hâl böyle olunca Meillassoux'nun *Sonluluktan Sonra* kitabı çok daha geniş bir felsefi tasarının ilk parçası ve *İlahî Var Olmayış* [*Divine Inexistence*] (Fransızcası: *L'inexistence divine: essai sur le dieu virtuel*) adını taşıyan, daha sonra yayımlanacak *Şaheserinde*²⁶ geliştirilecek bir girişim olarak tasarlanmıştır. Henüz gelişim hâlindeki bu parmak ısırtan eserin el yazması nüshasından alınarak basılan pasajlarda Meillassoux aslında çarpıcı bir yeni *hümanizm* biçiminin ana hatlarını sunuyor. İnsan varlığının olumsuzluğu, insani varoluşun özsel bir gayesi olmadığı sonucunu doğurur, ancak Meillassoux bu durumun insan varlığına önemli bir itibar veya değer yüklenilemeyeceği anlamına gelmediğini belirtiyor; zira tüm olumsal varlıklar içinden insan mutlak olumsuzluk şeklindeki bu ebedî hakikatin (spekülatif materyalizmin takdiminden sonra) ilk farkına varandır.²⁷ Üstelik, diğer hadiseler gibi olumsal olarak düşünülmesi zorunlu olsa da, hissi insani yaşamın ortaya çıkışı doğadaki niteliksel bir dönüşümden, madde ve biyolojik yaşamın ortaya çıkışıyla kıyaslanabilecek bu mucizevi dönüşümden başka bir şey değildir.²⁸

Öte yandan, dinlerin ve klasik felsefelerin her zaman vurguladıkları gibi, ölümlülük -ani, beklenmedik ve adaletsiz ölüme açıklık- bu insan haysiyetiyle çatışma hâlinindedir ve insan onuruna aykırıdır. Bu yüzden, diyor Meillassoux, “adalet dünyası” bugünkü dünyaya nazaran özsel, niteliksel bir gelişimi temsil eden ve ahlaki aklımızın kendisini umut ettiği, ahlaki açıdan bir ideal olan bu dünya “içkin ölümsüzlük” dünyası ve bugün ölmüş olanların yeniden dirileceği bir dünya olmak durumundadır. Meillassoux'nun “ilahî var olmayış” teolojisinin, bu nevi şahsına münhasır teolojinin kendine yüklediği görev, zikredilen umudu katı rasyonel terimlerle meşrulaştırmaktır.²⁹ *Şaheserini* önceden haber veren, 2006'daki “Spektral İkilem” [*Spectral Dilemma*] (Fransızcası: “*Deuil à venir, dieu à venir*”) adlı denemesinde Meillassoux şunu iddia eder; spekülatif materyalizm geleneksel bir mesele olan teodise, adaletsizliğin varlığı problemine -özellikle

Dinlerin ve klasik felsefelerin her zaman vurguladıkları gibi, ölümlülük -ani, beklenmedik ve adaletsiz ölüme açıklık- bu insan haysiyetiyle çatışma hâlinindedir ve insan onuruna aykırıdır.

de adaletsiz ve korkunç ölümler problemine- tümünden yeni bir yaklaşım teklif eder. Spekülatif materyalizmin olumsuzluk, nedensizlik ve olgusalıktan oluşan üç katmanlı tezinin ana sonucu şudur; doğa yasaları (bugüne kadar doğada gözlemlenmiş düzenlilikler anlamıyla doğa yasaları) bile katı bir “zorunlu olmayış” olarak ve geleceğe yönelik hiçbir *a priori* dayanak noktası olmaksızın dikkate alınmalıdır. Mucizeler -yani önceden gözlemlenmiş fenomenlere göre istisnai ve asla umulmadık görünen olaylar- aslında meydana gelebilirler ve onları akli olarak umut etmeye (inanmaya olmasa da) hakkımız var. Bu yaklaşım bize “tanrısal adaletin” -dünyaya mükemmel bir ahlaki düzen getirmeye, hatta ölümleri diriltmeye gücü yetecek tanrısal bir failin- (tamamıyla nedensiz, rastlantısal ve mucizevi olarak) ortaya çıkmasına yönelik umudu akli bir şekilde meşrulaştırma hakkı verir. Böyle bir fail “gelmek üzere olan Tanrı (*Dieu à venir*)” olarak -henüz “var olmamış” veya “virtüel” olsa da diğer sayısız olumsal olasılıklar arasından biri olan ve en az, tutarlı olarak tasarlanabilir diğer senaryolar kadar makul olan, mükemmelen ahlaki ve adil olan bir tanrısallık olarak- görülmelidir.³⁰

Bu öneriler karşısında, Meillassoux tarafından tasarlandığı şekliyle spekülatif materyalizmin, insani açıdan anlamlı deneyime yönelik post-Kantçı vurguyu terk etse de bunun yerine bir post-hümanizmden ziyade adalet dünyasına dair umuda -spekülatif ve ahlaki akılla donatılmış varlık olarak insan onuruna derinden uygun olan bir umut- odaklanan, yeni, keskince ahlaki ve hatta “mesihçi” bir hümanizmi benimsediğini söylemek bize cazip geliyor. Ancak bu aceleci bir yargı olacaktır; zira Graham Harman’ın tarif ettiği üzere spekülatif materyalizm henüz “oluşmakta olan bir felsefe”dir ve çok daha tuhaf, beklenmedik yönlere doğru gelişmesi mümkündür. ◀

*Prof. Dr., Jyväskylä Üniversitesi, Felsefe Bölümü

1 Bu makalede işlenen konuların daha ayrıntılı bir izahı için bkz. Jussi Backman, “The End of the World after the End of Finitude: On a Recently Prominent Speculative Tone in Philosophy,” *The End of the World: Contemporary Philosophy and Arts*, (ed.) Marcia Sá Cavalcante Schuback ve Susanna Lindberg (Londra: Rowman & Littlefield International, 2017), 105-23.

2 Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, vol. 9: *Logik; Physische Geographie; Pädagogik* (Berlin: de Gruyter, 1923), 25; *Lectures on Logic*, (İng. çev.) J. Michael Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 538.

3 Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1990), 323-29; *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, (İng. çev.) Alan Sheridan (London: Routledge, 2002), 340-47.

4 Editörün notu: Almanca’da ve özellikle de Heidegger’in kavramsallaştırmasında, “Tatsache” ve “Fakt/Faktisch” ayrımını, ilkinin “olgu” ikincisini ise “olum/olumsal” veya makalenin bağlamına göre “nedensiz” olarak karşılamayı uygun gördük.

5 Foucault, *Les mots et les choses*, 351-54; *The Order of Things*, 371-74. Foucault’nun Nietzscheci soykütük yorumu için bkz. Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], *Dits et écrits*, vol. 1: 1954-1975, (ed.) Daniel Defert ve François Ewald (Paris: Gallimard, 2001), 613-28; “Nietzsche, Genealogy, History,” (İng. çev.) D. F. Bouchard ve Sherry Simon, *The Foucault Reader*, (ed.) Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 76-100.

6 Alain Badiou, *Logiques des mondes: l’Être et l’événement*, 2, (Paris: Seuil, 2006), 561; *Logics of Worlds: Being and Event*, 2, (İng. çev.) Alberto Toscano (Londra: Continuum, 2009), 535.

7 “Spekülatif realizm” terimi 2007 Nisanında Londra Goldsmiths Üniversitesi’nde bu adla gerçekleştirilen toplantıdan beri kullanımda. Spekülatif realizm genellikle, bu toplantıya katılan başlıca katılımcıların - Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant ve Quentin Meillassoux- dâhil olduğu bir yaklaşım olarak görülür. Bkz. <https://www.urbanomic.com/event/speculative-realism-a-one-day-workshop/>.

8 Çağdaş yeni gerçekçi yaklaşımların geniş sahnesinde benzer bir Kant eleştirisini de *Goodbye, Kant! What Still Stands of the Critique of Pure Reason* [2004], (İng. çev.) Richard Davies (Albany, NY: State University of New York Press, 2014) kitabıyla Maurizio Ferraris temsil eder.

9 Alain Badiou, Quentin Meillassoux’nun *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence* kitabına Önsöz, (Paris: Seuil, 2006), 11; Quentin Meillassoux’nun *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* kitabına Önsöz, (İng. çev.) Ray Brassier (Londra: Continuum, 2008), vii.

10 Meillassoux, *Après la finitude*, 18; *After Finitude*, 5.

11 Meillassoux, *Après la finitude*, 42-43, 48-49; *After Finitude*, 30-31, 35-36. Zira Kant’ın kendinde şeyler mefhumunun anlaşılabilirliği ve meşruluğu için öne sürdüğü argüman şunu iddia eder; bu mefhumun geçerliliği kuramsal açıdan bilinemez olsa da pratik bir temelde haklı çıkarılabilir, bkz. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], (ed.) Jens Timmermann (Hamburg: Meiner, 1998), 27-28; *Critique of Pure Reason*, (İng. Çev.) Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 115-16 [B xxvi-xxvii].”

12 Meillassoux, *Après la finitude*, 26-27, 51-52, 71; *After Finitude*, 10-11, 37-38, 51-52.

13 Martin Heidegger, *Identität und Differenz* [1957], 12. Baskı, (Stuttgart: Klett-Cotta, 2002), 24-27; *Identity and Difference*, (İng. çev.) Joan Stambaugh (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 36-39. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [1921], (İng. çev.) C. K. Ogden (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1922), 74 [5.6].

14 Meillassoux, *Après la finitude*, 42, 50-67; *After Finitude*, 30, 36-48.

15 Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], 18. Baskı, (Tübingen: Niemeyer, 2001), 261-62; *Being and Time*, (İng. çev.) Joan Stambaugh, çeviriyi gözden geçiren Dennis Schmidt (Albany, NY: State University of New York Press, 2010), 250-51.

16 Bkz. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], (ed.) Wolfgang Bonnsien ve Hans Christian Lucas (Hamburg: Meiner, 1968), 97-98; *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, vol. 1: *Science of Logic*, (İng. çev. ve ed.) Klaus Brinkmann ve Daniel O. Dahlstrom (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 106-07 [§60].

17 Meillassoux, *Après la finitude*, 74-82; *After Finitude*, 54-60. Meillassoux’un güçlü mütakabiliyetçilik karşıtı argümanının daha ayrıntılı bir okuması için bkz. Jussi Backman, “Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude,” *Phenomenology and the Transcendental*, (ed.) Sara Heinämaa, Mirja Hartimo ve Timo Miettinen (Londra: Routledge, 2014), 276-94.

18 Meillassoux, *Après la finitude*, 141-42, 155-62; *After Finitude*, 103-04, 112-17. Ayrıca bkz. Alain Badiou, *L'être et l'événement* (Paris : Seuil, 1988), 7-27; *Being and Event*, (İng. çev.) Oliver Feltham (Londra: Continuum, 2005), 1-20.

19 Meillassoux, *Après la finitude*, 78-82; *After Finitude*, 57-60.

20 Meillassoux, *Après la finitude*, 82-83, 107-08; *After Finitude*, 60-61, 79-80.

21 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. 21: *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik*, vol. 1: *Die Lehre vom Sein* [1832], (ed.) Friedrich Hogemann ve Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1985), 117; *Science of Logic*, (İng. çev. ve ed.) George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 102.

22 Meillassoux, *Après la finitude*, 162-65, 171; *After Finitude*, 117-19, 123-24.

23 Meillassoux, *Après la finitude*, 13-38; *After Finitude*, 1-27.

24 Meillassoux, *Après la finitude*, 155; *After Finitude*, 112.

25 Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), xi.

26 Meillassoux, *Après la finitude*, 67 dipnot1; *After Finitude*, 132 dipnot15.

27 Quentin Meillassoux, “Excerpts from *L’Inexistence divine*,” (İng. çev.) Graham Harman, Graham Harman’ın *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* kitabında (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 208-14.

28 Meillassoux, “Excerpts from *L’Inexistence divine*,” 175-87.

29 Meillassoux, “Excerpts from *L’Inexistence divine*,” 187-93.

30 Quentin Meillassoux, “Deuil à venir, dieu à venir,” *Critique* no. 704-5 (2006): 105-15; “Spectral Dilemma,” (İng. çev.) Robin Mackay, *Collapse*, vol. 4 (2008), 261-76. Hume’un tümevarım problemine ve olasılık kavramı eleştirisine yönelik bir çözüm olarak Meillassoux’nun doğal düzenliliklerin olumsallığı hakkındaki kapsamlı tartışması için bkz. Meillassoux, *Après la finitude*, 111-53; *After Finitude*, 82-111.