

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 25 | SAYI: 99 | KASIM, ARALIK, OCAK 2021-22 | ISSN: 1303-7242



GELECEĞİ
DÜŞÜNMEK

DOĞUBATI

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://rantey.org>

DOĞUBATI

D Ü Ş Ü N C E D E R G İ S İ

GELECEĞİ DÜŞÜNMEK

99

DOĞUBATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yaygın süreli hakemli yayın.

ISSN: 1303-7242

Sayı: 99

Doğu Batı Yayınları

adına sahibi

ve

Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Taş

Sayı Editörü: Özgür Taburoğlu

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın

Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak

Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır

Onursal Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu

Oğuz Adanır, Ali Akay, Güçlü Ateşoğlu, Simten Coşar, Özcan Doğan,
Kurtuluş Kayalı, Ahmet Özcan, Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu,
Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.

Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklâm kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları

Yönetim Yeri

Kültür Mah. Becerikli Sok.

No: 20/5 Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65

e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı:

Tarcan Matbaacılık

1. Basım: 2000 adet

1 Mart 2022

Sertifika No: 48847

Ön Kapak Resmi: *İki Yüzlü Janus*, geç 18. yüzyıl, Hermitage Müzesi.

Arka Kapak Resmi: Nicholas Roerich, *Kabramanın Yıldızı*, 1936.

İÇİNDEKİLER

GELECEĞİ DÜŞÜNMEK

CEMAL BÂLİ AKAL 11
Geleceği Geçmişte Düşünmek

BOĞAÇ BERKMEN 31
Yaşama ve Geleceğe Dair
Bir Felsefe: Alagmatik

SENEM KURTAR 61
İnsanlık Mucizesinin Çöküşü/
Yeryüzünün Kadim Bilgeliği
Ekofenomenoloji'ye Doğru

ÖZGÜR TABUROĞLU 83
Yeni Medya Sözlüğünden Parçalar:
Algı Yönetimi,
Yankı Odaları, Troller

NECATİ ERBİL ERTÜRK &
ERDEM TEZBAŞARAN 95
“Akılsız Başa” Övgü
Epimetheus'u Hatırlamak...

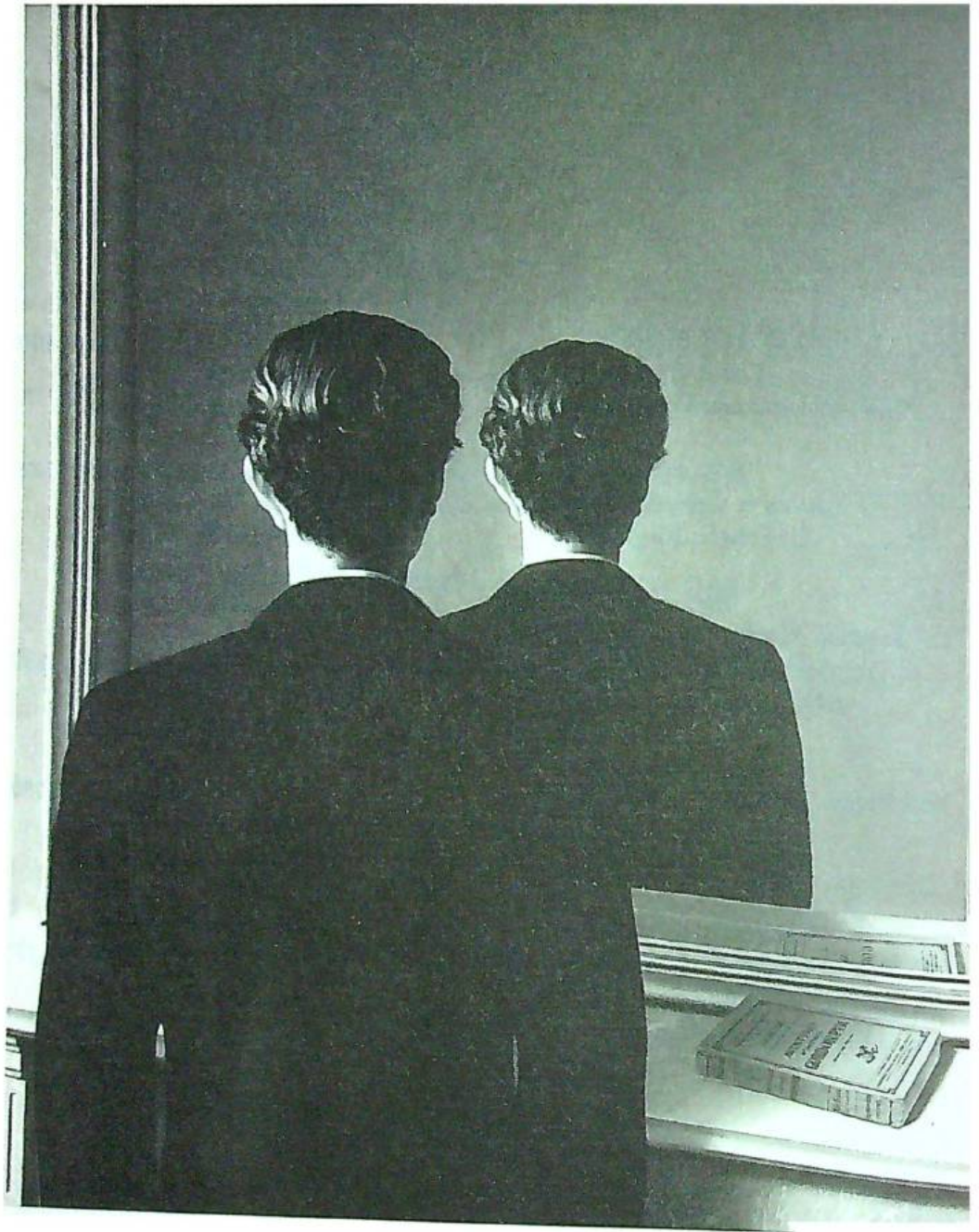
BİLGİN SAYDAM'LA SÖYLEŞİ 109
Geleceği Psiko-Mitoloji
İçinden Düşünmek

ERIC J. W. ORLOWSKI 121
Evrım, Devrim ve Yeni İnsan
Mikroçipleme, İnsan Gelişimi ve
Yeni Gelecekler İnşa Etme Üzerine
Etnografik Bir Araştırma

FRED BAUMANN 139
Hümanizm ve
Transhümanizm

EZGİ BURGAN 157
Rüyanın Öte Yakası'nda
Birlikte Yaşam: Düşmanlık,
Başkalık ve Konukluk

OĞUZ KARAYEMİŞ 173
Hakikat Sonrasında
Muhakeme Yetisi:
Bilgi ve Öğrenim



Resim: René Magritte, 1937. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

GELECEĞİ DÜŞÜNMENİN DÜĞÜM NOKTALARI

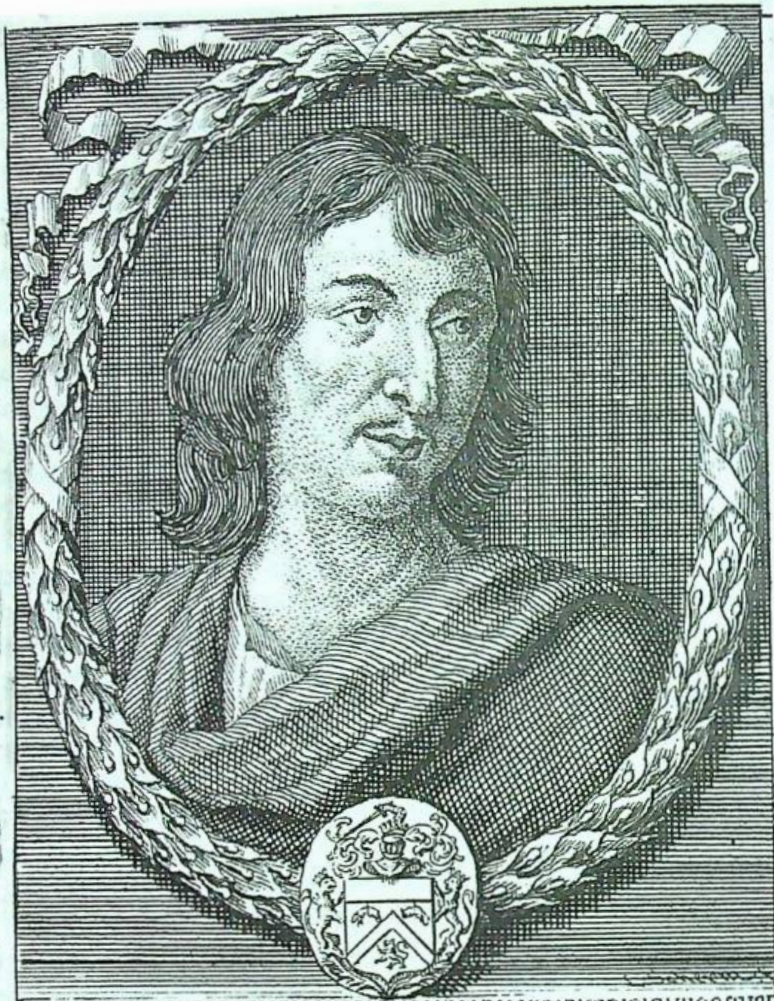
İlerleyen sayfalarda, *Geleceği Düşünmek* dosyası kapsamında yer alan yazılar, geçmiş, şimdi ve geleceğin, aralarında sayısız düğüm olsa da, tam olarak birbirinden kopmadıklarını bize anlatıyorlar. Düğüm, ayırmanın ve bir arada tutmanın ortak ifadesidir. Geleceği düşünmeyi, geçmişe dönmekten, şimdimize bakmaktan çok da ayrı görmeyen, gelecekle ilgili düşünceleri sadece avangard veya bilim-kurgu yapıtlara, teknoloji havarilerine terk etmeyen yazılar bunlar. Geleceği, geçmiş ve şimdiyi muhafaza ederek aşan bir yere ve zamana yerleştirme çabasında bu denemelerin değerli yazarları, zamanın bilinen uğraklarının birbiriyle konuşma koşullarını aralamaya çalışıyorlar.

Dosyanın giriş yazısında Cemal Bâli Akal, geçmiş ve gelecek arasına yerleştirdiği bir düğümden söz ediyor. Bu düğüm en eski geçmişle, nihai son arasında da bir bağlantının ifadesidir. Orada üst üste binen mitolojiyle bilimkurgunun birbirinden çok farklı anlatılar olmadığını anlıyoruz. Geçmişin de gelecek kadar kurgu olduğu açığa çıkıyor. Gelecek ne tam olarak geçmişte saklıdır ne de bütünüyle onun dışındadır. Geçmişin hatırlanması, geleceğin kurgulanmasıyla eşbiçimlidir. Boğaç Berkmen de farklı bir bitişme olanağı, düğüm üzerinde durarak, organik ve mekanik varlıklar arasındaki “alagmatik” ilişkilere değiniyor. Canlılık, makineden ayrı biyolojik bir kendilik gibi okunamaz. Canlı sibernetik, veri işleyen, mekanik bir uzuvlaşma içerisinden de anlaşılabilir. Bilimkurgu eserlerde karşılaştığımız gibi, organik ve mekanik bünyeler her zaman diğerini bütünleyerek, “alagmatik bir bireyleşme” içerisine girerler. Bu sayede yeniden yapılaşan, farklı özneler ve nesneler üreten bir dinamik oluşur. Geleceği düşünmek, böyle bağlantıların doğası ve imkânları üzerine düşünmek ve düşlemek gibi de anlaşılabilir. Senem Kurtar, Heidegger’e göndermelerle derin ekolojik bir tartışmayı geleceği düşünmenin ayrılmaz parçası sayıyor. Bu tartışma bir kez daha insanın öznelliğini sorguluyor, onun diğer canlılarla paylaştığı yaşam küresindeki ayrıcalığını tartışmaya açıyor. İnsanın bir zamanlar yarattığı “dünya resmine meydan okuma” çabası derin ekolojik yönsemenin

başlangıç eylemidir. Kendisini odağına yerleştirdiği bu resmi aradan çıkardığında, başka varlıklarla “karşılıklı sorumluluk esaslı bağdaştırıcı” bir ilgiyi harekete geçirmiş olur. Kurtar’ın Heidegger’den ilhamla sınırlarını çizdiği “ekofenomenoloji” de başkasına “özen göstermek” gibi kökensel bir yüklemde temelleniyor. Özgür Taburoğlu, geleceği düşünmenin yeni medya sözlüğü içerisinde imkânlarını araştırdığı yazısında, yine geçmiş ve gelecek arasındaki düğümlü ayrışma ve devamlılık ilişkisini ortaya koymaya çalışıyor. Özellikle geleceği hakikat sonrası bir tabloya yerleştirmenin yersizliği üzerinde duruyor. Geleceğe dönük çoğu zaman karamsar cümleler kurmamızın sebebinin hakikat rejimlerine kaydolmak konusundaki gönülsüzlüğümüz olduğunu belirliyor. Geçmiş ve gelecek arasındaki bir tabiat farkından ziyade, nicelik ve yoğunluk farkları üzerine düşünüyor. Geleceği algı yöneticilerinin, teknoloji havarilerinin veya trollerin kurguladığı bir zaman parçası gibi görmemenin yollarını arıyor. Necati Erbil Ertürk ve Erdem Tezbaşaran ortak yazılarında, geleceği düşünmeye çalışanların uzak duramayacakları “kibir” üzerinde duruyorlar. Onlara göre geçmiş ve geleceğin şimdide düğümlendiği varoluş içerisinde yol olarak, geleceğe dönük kibirli ve “müphem” cümleler kurmaktan biraz olsun uzak durabiliriz. Varoluşun geleceğe doğru “açımlanması” teknik bir imgelem içerisinde araştırılmaz. Prometheus ve Epimetheus gibi iki zıt kardeşten, zamanı “plan ve proje” kapsamında okumaktan uzak duran Epimetheus gibi geleceğe dönmekten yana olduklarını ifade ediyorlar. Ayrıca geleceğin tahayyülünde her zaman unutuşun payı hesaba katılmalıdır. Geçmişin önümüzde açtığı kadar unutturdukları da geleceğe şekil verir. Bilgi Saydam, kendisiyle yaptığımız söyleşide, insan ruhunun “gri ve karanlık” bölgelelerini geleceğe dönük yeni “öykülerle” anlatmayı gerekli görüyor. İnsan ruhunun ve bilinçdışının öyküsünü psiko-mitolojik bir katmanda aramaktan yana olduğunu söylüyor. Ona göre teknolojik çerçeveye sıkışmış ruhlarda saklı “karmaşa” her zaman mitik öykülerle sarmalanmış olarak karşımıza çıkıyor. “Ruhsuzlaşma” geleceğin kaybı, tarihin sonu demektir; yeni ve yaratıcı öyküler anlatma noksanlığıdır. Gelecek ötede olsa da mitik öykülerde saklı olmaya devam ediyor. Eric J. W. Orlowski’den yaptığımız çeviride, geleceği düşünmekle yeni insanlık kiplerinin bağdaşıklığını fark ediyoruz. Böyle bir insanlık, teknik protezler, mikroçiplerle biyolojik bir yapıçözümün nesnesi olduğu kadar farklı bir faillige de yer açar. Fred Baumann’dan tercüme edilen metin de bu izleği sürdürerek, geçmiş ve gelecek bağlantısını, hümanizm ve transhümanizm ilişkisi üzerinden aralıyor. Ona göre transhümanizmin belirtisi olarak teknik ve organik kendiliklerin bitişmesi olgusu, yeni sınırlar, denetim olanakları kadar farklı özgürlük alanları da açabilir. Ezgi Burgan, Ursula Le Guin’in *Rüya’nın Öte Yakasında* metnini

yorumlayarak, gelecekteki muhtemel düşmanlık ve dostluk temaları üzerinde duruyor. Düşmanlık, ben ve başkası arasındaki sınırlarla ilişkilidir. Levinas'a göndermeyle "başkasının yüzünün çağrısını duyarak" düşmanlığımızı konukseverliğe ve dostluğa dönüştürmenin olanaklarını araştırıyor. Sadece başka insanların değil, sayısız başka türlerin de yüzlerinin karşımızda belirdiği türler arası karşılaşmaların yüzeyinde düşmanlıklardan uzak durmanın zorluklarını ayırt ediyoruz. Oğuz Karayemiş, dosyanın son yazısında hakikat sonrası zamanlarda, özellikle de pandemi ertesi sahnede yalanın yaygınlık kazanması üzerine düşünüyor. "Muhakeme yetisi"ndeki belirgin geri çekilmenin izlerini takip ediyor. Doğuştan değil de sonradan kazanılan bir meleke olarak muhakeme etmeyi öğrenme zemininin kaybolmasından söz ediyor. Bu yeti hayatımızdan çekildikçe, doğru ve yanlış, yalan ve gerçek gibi ayrımları da yapamayacak duruma geliyoruz. Karayemiş, bu çözülmeyi sadece tasvir etmekle kalmıyor, böyle bir tabloya karşı neler yapabileceğimiz üzerine düşünerek yazısını tamamlıyor.

Doğu Batı



*La terre me fut importune ,
Je pris mon effort vers les Cieux ,
Iy vis le soleil, et la lune ,
Et maintenant Iy vois les Dieux .*

Cyrano. Bergerac.

Cyrano de Bergerac'in Portresi, Rijksmuseum.

GELECEĞİ GEÇMİŞTE DÜŞÜNMEK

Cemal Bâli Akal

*Onu sınırlayan dağların ardında yalana dönişen
bu hakikat neyin hakikatidir?*

Montaigne

Montaigne'den seksen dokuz yıl sonra Pascal de *Düşünceler*'inde hemen hemen aynı şeyi söyler: "Bir nehrin ya da bir dağın sınırladığı şu adalet pek hoş! Pireneler'in bu yanında hakikat, öteki yanında yanılgı."¹ Epigrafın "gerçek" yazarı, hukukçu ve yargıç Montaigne ise *Denemeler* II-12'de şöyle devam etmiştir:

Yasalara belli bir kesinlik kazandırmak istedikleri zaman bunlardan bazılarının istikrarlı, sürekli, vazgeçilmez ve özleri gereği insanoğlundan doğuştan var olduğunu söyleyen şu filozoflar hoş insanlar doğrusu! Aralarından birileri bu yasalardan üçünü, başkaları dördünü ya da bazen daha azını veya çoğunu sayarlar; oysa bu, saydıkları yasaların da geri kalanlar kadar kuşkulu olduğunun bir işaretidir. Aslında bu filozof-

¹ Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*. Misère, éditions eBooksFrance, s. 16. Montaigne *Denemeler*'inin "Deneyim Üstüne" başlıklı bölümünde yasaların âdil oldukları için değil salt yasa oldukları için geçerli olduğunu söyler ve yasaların otoritesinden ne anladığını ekler: "Otoritelerinin mistik temeli budur; başka temel de yoktur" ve çoğunlukla onları budalalar yapar (Montaigne, *Essais* III, Librairie Gamier Frères, Paris 1925, s. 228). Pascal epigraftaki cümleyi almakla da yetinmez, dünyaya Montaigne gibi hiç bakmadığı halde "otoritenin mistik temeli" deyimini ezbere tekrarlar; çok sonra Derrida'nın da *Yasa Gücü*'nde yapacağı gibi.

lar pek bahtsızdır; çünkü bahtsızlık diye adlandırılmayacaksa, sonsuz sayıda yasa içinde şans ya da rastlantı sonucu tüm halklar tarafından evrensel biçimde tanınmasına izin verilen bir tek yasanın bile bulunamamasına ne demeli? Bence öyle bahtsızdırlar ki seçtikleri üç ya da dört yasa arasında, yalnızca bir halk tarafından değil, ama birçok halk tarafından reddedilmemiş tek bir yasa bile yoktur. Oysa tabii yasaların varlığının dayandırılabilceği biricik inandırıcı ölçüt evrensel açıdan tanınmaları olurdu; çünkü tabiat gerçekten bir şeyi bize zorunlu kıldığında, kuşkusuz onu ortak bir kabulle izlerdik. Ve bunu sadece bütün bir halk değil, bu yasayı ona çiğnettirmek isteyenin uygulayacağı güç ve şiddeti hisseden her insan yapardı. Bana bu tür bir yasa göstersonlar öyleyse!²

Kaldı ki “her hukuk, adaletin hakikatini yasal kurgular üstüne oturtur” diyen ve herhangi bir yargının asla nesnel olamayacağını düşünen Montaigne’e göre, kurgular üstüne oturtulmayan hemen hiçbir şey yoktur. İnsanların tabiat hakkında ve tabiat denen şu aile içindeki farklı canlılar hakkındaki yargıları da asılsızdır. Tabii hukuk karşısı bu yargıç, karşıtlığıyla kesinlikle tutarlı biçimde cadı avı, işkence ve ölüm cezası kadar, hayvanların avlanmasından da nefret eder. Onun için masum bir hayvanın takip edilip öldürülmesi kadar rahatsız edici bir manzara yoktur ve böyle bir hayvan canlı eline geçerse onu mutlaka tabiata geri salar.³ Birlikte yaşadıkları ve “tabiatın, varlıklarını sürdürmek üzere her türlü imkânla donattığı” diğer canlıları anlamaya çalışmaktansa, “yabancı bulduğu her şeyi hemen mahkûm etmeyi” ve yok etmeyi tercih eden insanlar, filozof olanları da dâhil, daha karmaşık bütünleri kavramaktan acizdir. Tek yapabildikleri, Tanrıya ya da tanrılara kendi kusurlarını atfederek onları arzulu, öfkeli, intikamcı, kıskanç sanmak, karşılığında ise kendilerini –ruhlarını– ölümsüz sanarak, onlar için yaratıldığını iddia ettikleri sahte bir kozmosun merkezinde bulunduklarını varsaymaktır. Ama “skolastik bilimin tanrısı” Aristoteles’in⁴ ve Aquinolu Tommaso’nun uydurma evreninin yerini artık Copernicus’un kapısını araladığı yeni ve bilinmeyen bir evren almaktadır:

Evrenden pay almış bir parça olan aklımız onunla nasıl boy ölçüşebilir? Onun özü ve koşulları, bildiklerimize nasıl tâbi kılınabilir? Gök cisimlerinde gördüğümüz her şey bizi şaşkınlığa çeviriyor –böyle muazzam bir kubbeyi hangi araçlar, hangi kaldıraçlar, hangi makineler, hangi işçiler yapmış olabilir? (Cicero)– Neden o cisimleri ruhtan, hayattan,

² Montaigne, “Apologie de Raimond Sebond”, *Essais* II, s. 348, 349.

³ Montaigne, *Essais* II, s. 158.

⁴ Montaigne, “Apologie de Raimond Sebond”, *Essais* II, s. 295.

dilden mahrum bırakıyoruz? Kabul etmek dışında onlarla hiçbir ilişkisi olmayan bizler, onlarda durağan ve duyarsız herhangi bir saçmalık mı bulduk? İnsandan başka hiçbir yaratıkta mantıklı bir akla başvurulduğunu görmediğimizi mi söyleyeceğiz? Ne yani? Güneşte böyle bir şey gördük mü? Böyle bir şey göremeyince o var olmuyor mu? Hiç benzeri yok diye hareketi de mi olmuyor? Görmediğimiz şey yok sayılacaksa, bilimimizin yolu olağanüstü kısalmış demektir –Ah. Aklımızın sınırları ne dar! (Cicero)–. Anaksagoras’ın yaptığı gibi ayı gökteki bir dünya saymak ve orada dağlar, vadiler bulunduğunu tahmin etmek, Platon ya da Plutharkos’un yaptığı gibi oraya yerleşkeler ve evler kondurmak, orayı bizim yararımıza iskân etmek, yerküremizin de parlak ve ışıltılı bir gezegen olduğunu düşünmek insani kibre özgü hayaller mi kurmak olur?⁵

Epikuros dünyaların çokluğundan *Herodotos’a Mektup*’unda söz eder: “Sonsuz sayıda dünya vardır; bazıları buna benzer, diğerleri benzemez.”⁶ Lucretius da *De rerum natura* II’de onu tekrarlar: “Kabul etmek gerekir ki başka yerlerde başka dünyalar, çeşitli ırklardan insanlar ve vahşi hayvanlar vardır.”⁷ *Denemeler*’in yalnızca II-12. bölümünde Lucretius’a tam 76 gönderme yapan Montaigne’in, Aristoteles ve Aquinolu Tommaso’nun tabii hukukçu resmî Kilise felsefesi karşısında, öncelikle Epikuros ve Lucretius çıkışlı olan natüralist, göreci, kuşkucu bir “yeraltı akıntısı”nı izlediği açıktır. Bu çizgiye Seneca da uzak değildir.

⁵ Montaigne, “Apologie de Raimond Sebond”, *Essais* II, s. 180. Bu aykırı hukukçunun hukuk ve hukukçular üstüne ne düşündüğünü görmek için gene *Denemeler* II-12’de gönderme yaptığı Ariosto’nun *Orlando Furioso*’sunun dizelerindeki şu tanımlama yeterlidir: “Üstleri başarı, elleri dilekçeler, açıklamalar, vekâletnameler, erteleme talepleriyle dolar taşar; şerhler, danışma ve yargılama usulüne ilişkin metinlerle tıka basa şişmiş çantalar taşırlar. Onlar sayesinde, zavallı kent halkı asla güvenlik içinde olamaz; noterler, savcılar, avukatlardan oluşan bir kalabalık onu önden arkadan, her iki yandan kuşatmıştır” (Montaigne, “Apologie de Raimond Sebond”, *Essais* II, s. 240). İleride görüleceği gibi, dünyanın deliliğine başka dünyalardan bakmayı tercih eden Fontenelle de Ariosto’nun bu şiirine gönderme yapacaktır. Şiirin kadınlara da farklı bir yerden baktığı söylenir. Montaigne’in *Denemeler* II-17’de büyük bir sevgi ve saygıyla andığı Marie de Gournay ile entelektüel ve belki bunun da ötesindeki ilişkisi onun –*Kadınların ve Erkeklerin Eşitliği Üzerine İnceleme*’nin yazarı Gournay’in 16. ve 17. yüzyılın erken feministlerinden olduğu hatırlanırsa– dünyanın ataerkil deliliğine kadınların dünyasından da baktığını düşündürtebilir. Sırada, dünyanın sıradanlığından kaçanlar arasında Nietzsche de vardır: Alman düşüncesi içinde istisnai bir yere oturttuğu Schopenhauer’la kıyaslayabileceği tek düşünür –Plutharkos’a da bu vesileyle gönderme yapmayı unutmaz– Montaigne olacaktır (Charles Gagnebin, “Nietzsche: lecteur des *Essais* de Montaigne”, *Etudes de Lettres: Revue de la Faculté des lettres de l’Université de Lausanne*, <https://www.e-periodica.ch/› cntmng>, 2021).

⁶ Epicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, çev. Jean-François Balaudé, Librairie Générale Française, Paris 1994, s. 156.

⁷ Lucrèce, *De la nature. De Rerum natura*, çev. José Kany-Turpin, Flammarion, Paris 1997, s. 173.

Kehanette bulunarak ya da artık unutulmuş eski coğrafi bilgilerin sağladığı öngörüyle *Medea*'da Yeni Dünya'nın keşfini ve fethini tam on beş yüzyıl önce haber veren⁸ Seneca'nın bu kurgusunu oyunun izleyicileri herhalde hiç ciddiye almıyorlardı. Ama onlar bir kurgu olmadığını sandıkları kısacık hayatlarını sürdürürken, Okyanus'un ötesinde, kendi kısacık kurgusal hayatlarını sürdüren ve Roma'dan da habersiz olan insanların bulunduğu kıta Seneca'nın işaret ettiği yerde, üstelik insanlar üstünde var olmadan önce de duruyordu. Aynı kıtanın kuzeyinde, dünyanın en yaşlı ve büyük canlı organizması Pando korusunun en az on beş bin yıldır, bir iddiaya göre de seksen bin yıldır orada durduğu gibi; uydurma anlamlar yüklediğimiz kısacık hayatlarımıza kayıtsız kalarak.

Yeni Dünya'nın keşfi bu dünyanın ötesindeki dünyaların keşfinin ya da uzayın gelecekte sömürgeleştirilmesinin neye benzeyeceğini haber verir: Bu açıdan *Misión* ve *Encomienda* deneyimlerinin⁹ soruna ilgi duyabilen hukukçular için çok öğretici olduğu kanısındayım. Seneca Moderniteyle at başı giden bir sömürgeciliğin yeni kıtada ne tür bir yıkıma yol açacağını tahmin edemezdi. İlk modernlerin, karşılaştıkları bu tanımlanamaz, anlaşılamaz dünyanın sunduğu aynada kendilerine yeniden bakacaklarını, yeni bir şey göreceklerini ve kendilerini yeniden düşüneceklerini de ummazdı. Karşılaşmaların olumsuz da olabilecek yanlarına karşın farklı dünyaların sunduğu bir ayrıcalık vardır; konuları “farklılıklarla karşılaşma” olan Antropolojiyi ve Bilimkurguyu yan yana getiren bir ayrıcalık: Yeni dünyalar hakikatleri yıkar, yerine yeni hakikatler oturtur. İçinden çıkılan değerlerin de içine girilen farklı değerlerin de sonsuz olmadığını gösterir. O dünyalara merak da sözde hakikatlerin tutsağı olmak istemeyen aykırı kafaları sarar. Onlara gitmek, görmek, farklılığı deneyimlemek, her şeyden önce de onlardan, evrende bir toz parçası üstündeki bir toz parçasından başka şey olmayan dünyaya bakmak isterler. Sayısız cevabı olan ve soyut “İnsan nedir?” sorusunu sormaktansa, sonsuz evrenin parçalarından biri olarak “Ben neyim?” sorusunu sormayı seçerler: Kurgusal kimlikleri programlayan her şeye uzaktan, dışarıdan bakmak, dikkatle bakını yansızlaştırır. Onu yeniden değerli kılar, ama ondan değersiz olmayan diğer parçalar arasındaki sınırlılığını da gösterir. Onların da kendisini nasıl gördüğünü, ne hissettiğini düşünmeye çalışır ve bu onu her türlü yok etme tutkusundan, ayırmıcılıktan başışık tutabilir; zenginlik-itibar-haz tutkusunun boşluğunu da ona eski küçük dünyaasında hissettiğinden daha iyi hissettirebilir.

⁸ S  n  que, *M  d  e*,   ev. Eug  ne Greslou, Hachette et Cie, Paris 1834, s. 16; “Yıllar, yüzyıllar geçip öyle bir zaman gelecek ki, Oceanus     cek dünyanın zincirlerini, yeryüzü yayılacak yayılabilirdi  nce, Tethys a  acak yeni dünyaların kilitlerini, Thule artık olmayacak dünyanın bir köşesi” (Seneca, *Medea*,   ev. Çiğdem D  r    en, T.     Bankası,   stanbul 2007, s. 23).

⁹ Cemal Bâli Akal, *Modern D     eninin Doğuşu*, Dost, Ankara 2016, s. 124-129, 149-157.

Samosatalı (Samsatlı) Lukianos elbette bunu ilk düşünenlerden biri olmasa da ilk yazarlardan biridir. Yeni dünyalarda yeni sözde hakikatlerin var olacağını bilenlerin kinik, alaycı, eleştirel bakışıyla hem *Gerçek Bir Hikâye*’si hem de *Icaromenippe*’sinde aya ve güneşe giden dünyalılardan biri olur. Yolculuğunu anlatmaya başlarken de önce okurunu uyarır: Gerçek hikâyesi, gerçek diye hikâye anlatan yazarların, örneğin Homeros’un-kiyle kıyaslanırsa, kurgu karşıtı bir kurgudur.

Bilimkurgu’yu salt teknolojik unsurlarla sınırlamak isteyenler Lukianos’un hikâyesini kategori dışı sayarlar. Çünkü hikâyenin kahramanı aya yedi gün yedi gecede şiddetli bir rüzgârın havalandığı teknesiyle gider. Orada gene dünyadan gelmiş olan ay kralıyla karşılaşır onun güneş kralıyla savaşa hazırlandığını öğrenir ve bu savaşa ay sakinlerinin safında katılır. Dünyadaki savaşlardan daha saçma ve daha az kanlı olmayan, ama Lukianos’un şaşırtıcı hayal gücünün ürünü çeşitli fantastik yaratıklarla çok zenginleşen bu savaş sonunda ay krallığı yenilgiye uğrar. Güneş krallığı da onu cezalandırıp ayla güneş arasına, ayı karanlıkta bırakan bir duvar çeker. Bunun üzerine dize gelen ay kralı güneş kralının üstünlüğünü kabul ederek barışa razı olur.¹⁰ Lukianos’un aydan ayrılma zamanı gelmiştir. Ay kralının ayda kalması için ısrarına, hattâ ona oğlunu verme gibi cazip bir teklife direnen Lukianos –ayda kadın yoktur ve bazı çocuklar, 25 yaşından sonra “kendileri evlenen” ve 25 yaşından önce “kendileriyle evlenen” erkeklerin bacaklarından doğar–,¹¹ yola koyuluşunu anlatmadan önce bu Yeni Dünya’nın gariplik sayılmaması gereken farklılıklarını hikâye ederken, dünyayı, akrabalarını bile görebileceği kadar iyi gösteren bir aynadan söz eder.¹² Bunun teleskobun çok erken bir tanımlaması olabileceği düşü-

¹⁰ Lucien de Samosate: *Histoire véritable, Livre Un, Livre 2. Les Voyages dans la lune*, çev. Eugène Talbot, Editions de Londres, 2014; Loukianos, *Gerçek Bir Hikâye*, çev. Emre Poyraz, Pinhan, İstanbul 2020, s. 15-25.

¹¹ Bu dünyada bir başka erkek türü ise sağ testisin ekilmesiyle büyüyen fallus görünümüne bir ağaç meyvelerinden dünyaya gelir (Lucien de Samosate: *Histoire véritable, Livre Un, Livre 2*, Loukianos, *Gerçek Bir Hikâye*, s. 27). Foigny ise 1676 tarihli kitabında ütöpik toplumunu bütünüyle hermafrodit üyelerden oluşturur. Lukianos’u da hatırlatan bu geleneksel yöntemle, içinde yaşadığı sosyal düzeni ve değerleri bu toplum aracılığıyla eleştirirken ideal bir toplumun asla varolamayacağını söyler. Ama hurafenin ve saçmalığın hakimiyeti eleştirel bir zihniyetle aşılabılır. Romanın, rastlantı sonucu bu ütopya ülkesine düşen hermafrodit kahramanı, kendilerini iki organa da sahip oldukları için “tam insan” diye adlandıran ülke insanlarından, özellikle de bir bilgeden natüralist dersler alacaktır: Her şeyden önce, akılla bedeninin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Sonra “tam insan”ı tam yapan şey, tutkuların kendisini arındırmış olmasıdır. Oysa tek organlı “yarım insan”lar, gerçek istek ve yararlarının nerede olduğunu göremeyecek biçimde, ilkel ve yanıltıcı bilgilere sahiptirler. (Gabriel de Foigny, *La terre australe connue* (1676), S.T.F.M., Paris 1990, s. 83-124).

¹² Lucien de Samosate: *Histoire véritable, Livre Un, Livre 2. Les Voyages dans la lune*; Loukianos, *Gerçek Bir Hikâye*, s. 31.

nülürse, *Gerçek Bir Hikâye*'yi teknolojik unsurlardan yoksun olduğu için kategori dışı sayanların, zaten geçerli olmayan bu varsayımları açısından da haksız çıktıkları kanısındayım.

Lukianos'un geleceği düşünen kitabı hak ettiği biçimde geleceğe uzanır ve "bilimsel-kurgusal" esin kaynağı olur. Örneğin kahramanın dünyaya varmadan önce geçtiği ve orada evindeki fenerden yakınları hakkında bilgi aldığı Lychnopolis ya da Fenerler Şehri¹³ Rabelais'den Calvino'ya birçok yazarı etkilemiştir.¹⁴ Lukianos'un ardından ele alacağım adlardan Kepler *Somnium* ya da *Ay Astronomisi*, Godwin *Aydaki Adam* ya da *Domıngo Gonzales'in Yolculuğu*, Wilkins *Aydaki Dünyanın Keşfi*, Cyrano de Bergerac *Güneş Devletleri ve İmparatorlukları*, Voltaire de *Micromégas*'ıyla onu izler. Ayrıca *Gerçek Bir Hikâye*'nin birinci kitabının sonlarına doğru, içinde insanların yaşadığı, her daim saçma savaşların orada da çıktığı muazzam bir dünya olan Balina'nın Lukianos'u yutması, *Kutsal Kitap*'tan *Pinokyo*'ya uzanan sayısız metni hatırlatır. Genel olarak da natüralist bir karşı-düşünce hattı üzerinde hâkim düşüncenin sahte kozmosunu ve tabii hukukçu görüşün uydurma tabiatını reddeden düşünürler¹⁵ Lukianos'un eleştirel ve alaycı üslubunu benimseyeceklerdir.

Gerçek Bir Hikâye aya, güneşe ve diğer gezegenlere bu kez Menippe adlı kahramanın yaptığı yolculuğu anlatan *İkaromenippe*'yi hak etmediği biçimde gölgede bırakmıştır. Oysa o da Lukianos'un bu dünyaya dışarıdan nasıl baktığını bir kez daha gösteren, üstelik *Gerçek Bir Hikâye*'yi gerçek düşünsel temelleri üstüne oturtan bir erken bilimkurgu metnidir. İkarus mitosundan esinlendiğini kahramanının adı Menippe ile İkarus'u kaynaştırarak kanıtlayan Lukianos bu kez onu İkarus kanatlarıyla uçurarak aya, güneşe taşır. Yolculuğun nedeninin, dünyaya her açıdan mesafeli bakılabilmek olduğunu –Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'sinin başlangıcını neredeyse aynı üslupla hatırlatıp– anlatarak:

¹³ Lucien de Samosate: *Histoire véritable*, Livre Un, Livre 2. *Les Voyages dans la lune*; Loukianos, *Gerçek Bir Hikâye*, çev. Emre Poyraz, Pinhan, İstanbul 2020, s. 32, 33.

¹⁴ Lukianos yalnızca Fenerler Şehri'yle değil, ama *Gerçek Bir Hikâye*'nin İkinci Kitap'ındaki benzersiz şehirleriyle de *Görünmez Kentler*'in yazarı Calvino'yu etkilemiş olmalıdır. Tabii Calvino'nun esin kaynağı yalnızca Lukianos değil, gözünü dünyanın ötesine dikmiş olan tüm düşünürler-yazarlardır. *Kozmokokmik Öyküler*'in ilk öyküsüne de bir tür ay yolculuğuyla başlanır (Italo Calvino, *Cosmicomics*, çev. Jean Thibaudeau, Seuil, Paris 1968, s. 5-28). Hayali görseelliği etkileyici olan Fenerler Şehri'ne Rabelais'nin *Dördüncü* ve *Beşinci Kitap*'larında Pantagruel de rastlar (François Rabelais, *Le quart livre*, Bölüm 5: "Comment Pantagruel rencontra vne nauf de voyageurs retourmans du pays Lantemois", Michel Fezandat, Paris 1552; *Le cinquième livre*, Bölüm 32: "Comment nous descendismes au port des Lichnobiens, et entrasmes en Lantemois": Bölüm 33: "Comment nous arrivâmes à l'oracle de la Bouteille", Jouaust, Paris 1877).

¹⁵ Örneğin Giulio Cesare Vanini (Cemal Bâli Akal, "İnsanın ya da Mezarındaki Bir Kurtçuğun Farksız Maddesine Övgü", *Natüralizm ya da Yitirken Doğayı Hatırlamak*, ed. Eylem Canaslan & Cemal Bâli Akal, Dost, Ankara 2021, s. 194).

İnsanın hayatına göz atmak bana hemen şu dünyadaki her şeyin, yani zenginlik, itibar ve gücün gülünç, sefil, boş olduğunu öğretti. Gerçekten özen göstermemize degecek olanın incelenmesini engelleyecek şekilde peşlerine düşülen bu şeylerden nefret ettim ve kendimi evrenin temasına verdim. Her şeyden önce de filozofların dünya dedikleri şeyi bakınca büyük bir tedirginliğe kapıldım. Onun nasıl oluşturulduğunu, yaratıcısının kim olduğunu, ilkesini, amacını kavrayamıyordum. Sonra ayrıntılı biçimde onu inceleyince kuşku larım arttı. Gökyüzüne öylesine serpiştirilmiş gezegenleri ve özellikle güneşi görünce, onların tabiatı konusunda edinmem gereken bilgiyi şiddetle arzulamaya başladım.¹⁶

Bu arzu Menippe'yi evren ve dünya konusunda önce filozoflara danışmak zorunda bırakmış, ama sonuçta o her birinin bu konudaki farklı fikirlerinin aslı astarı olmadığını görmüştür. Menippe'ye göre onlar da dünya üstünde sürünen şarlatanlardır. En şaşırtıcı bulduğu –“Yoklukta irade olabilir mi?” diye soran İbn Rüşd'ün de sorguladığı¹⁷– filozoflar ise, “bize her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrıdan söz edip, bütün bunları yaratırken onun nereden geldiğini, nerede olduğunu söyleyemeyenlerdir. Oysa –der Menippe– evrenin varoluşundan önce ne zamanı ne de mekânı hayal etmek mümkün olabilirdi”. Birilerinin “evren sonsuzdur” derken diğerlerinin “evrenin sonlu olduğunu” söylediği, birileri “dünyaların çokluğu”ndan dem vururken diğerlerinin “tek bir dünyanın varlığı”nı savunduğu, birileri çoktanrılı bir inancı överken diğerlerinin tek bir Tanrı'ya inandığı düşünsel kargaşada, Menippe en doğru yolun “şeylerin gerçek nedeni”ne kişisel gözlemle ulaştıran yol olduğunu düşünür ve kanatlarını takıp aya uçar. İlk yaptığı şey de onu dünyadaki hiç kimsenin yapamayacağı şekilde gerçek haliyle görmek için dönüp yerküreye göz atmak olacaktır. Yunanistan'ı, İran'ı, Hindistan'ı yukarıdan bir bakışta kucaklar ve dünyanın da üstündeki canlı cansız varlıkların da ne denli sıradan olduklarını anlar; bunun farkına varamayan şu küçücük, acınası ve komik insanların –krallar kadar ve belki onlardan da çok gönüllü kullarının– bir cinayet, tuzak, haydutluk, sahtekârlık, kıyım, ihanet sarmalında ömür tükettiklerini kavrar. “Sahnesi evren olan yüz perdelik uzun bir komedi”de sahneden fırlatılıp atılacakları günü bekleyen –aralarında yöneticiler ve din adamları da olan– bu biçare karıncalar, yukarıdan bakınca son derece önemsiz olduğu apaçık görülen, Epikuros'un atomlarından da büyük olmayan topraklar, sınırlar, zenginlikler ardında hırsla koşar, mücadele ederler. Metin bir kez daha filozofların, Stoacıların, Akademiacıların, –dünyaların çokluğu fikrini savundukları

¹⁶ Lucien, *Icaroménippe ou le voyage au-dessus des nuages*. <http://remacle.org> , Lucien.

¹⁷ İbn Rochd [Averroës], *Traité Décisif*, çev. Léon Gauthier, Vrin, Paris 1983, s. 16.

halde– Epikürosçuların, Peripatetisyenlerin ve diğerlerinin acımasızca alaya alınmasıyla sona erer.¹⁸

Lukianos, Plutharkos’a gönderme yapmasa da onu okumuş olmalıdır.¹⁹ Plutharkos’un *Ayda Görünen Yüz*’ünde ay ve onunla bağlantılı unsurlar üstüne farklı görüşleri sergilenen Aristoteles, Empedokles, Parmenides, –Plutharkos’un “konuya uygunsuz” Platonculuğu unutulmadan– Platon, Anaksagoras, Sokrates ve çeşitli okullara dağılan diğer filozoflar arasındaki çekişme,²⁰ “gidip görmeden ve orada dönüp dünyaya bakmadan ne olduğu bilinemez” diyen Lukianos’u da belirlemiş gibidir. Teleskopla özdeşleştirilebilecek “aydaki ayna” fikrinin esin kaynağı da yukarıdaki tartışmalarda savunulan bir görüş olabilir. *Ayda Görünen Yüz*’ün sonlarındaki, aya yönelen ruhlar ve Daimonlara ilişkin tanımlamalar da Lukianos’un ay sakinlerini elbette çok daha zengin biçimde düşünmesine ve anlatmasına yolu açmış olmalıdır.

Kepler’in *Somnium ya da Ay Astronomisi*²¹ ise Lukianos’tan çok Plutharkos etkisi taşır. Zaten Kepler de *Ayda Görünen Yüz*’e duyduğu ilgiyi yazışmalarında ve kitabında açıkça belirtir. Rüyasında kahramanı Duracotus’a ayı anlatan da Plutharkos’un aydan dünyaya gidip gelen Daimon’larını hatırlatan bir Daimon’dur. Ölümünden dört yıl sonra basılabilen *Somnium ya da Ay Astronomisi*’nin kahramanı İzlandalı Duracotus’un annesi Fio-bxhide’nin de bir cadı olması boşuna değildir.²² 1593’te dünyanın aydan nasıl görüldüğüne ilişkin bir *dissertatio* yazan ve 1608 ya da 1609’da kitabın *Ay Sakinleri İçin Yeni Bir Astronomi ve Bir Ay Coğrafyası* başlıklı ön metnini kaleme alan Kepler’in annesi de 1515’te cadılıkla suçlanır. Bu da gökbilimcinin yazdığı metnin hem olumlu hem olumsuz anlamda ünlenmesine ve Kepler’in altı yıl boyunca annesine yöneltilen bu suçlamayla boğuşmasına yol açar. O dönemde Kepler’in bilimsel arayışına kurgusal bir boyut eklenecektir. 1623’te Mathias Bernegger’e yazdığı ve *Somnium ya da Ay Astronomisi*’ni haber veren mektubunda “yeniden ay astronomisi üstüne çalışmaya başladığını, Plutharkos’un *Ayda Görünen Yüz*’ünün söz verildiği halde Viyana’dan ona hâlâ gönderilmediğini, bu arada teleskopuyla ayı incelerken harika bir şey gözlemlediğini, orada şehirleri çeviren duvarları gördüğünü, bunun açık bir kanıt olduğunu, Campanella nasıl bir

¹⁸ Lucien, *Icaroménippe ou le voyage au-dessus des nuages*. <http://remacle.org> › Lucien.

¹⁹ Alain Billault, “Une biographie singulière: Alexandre ou le faux prophète de Lucien”, *Revue des Etudes Grecques* 123, Société d’Edition “Les Belles Lettres”, Paris 2010, s. 630.

²⁰ Plutarque, *De la face qui paraît sur la lune 1-2. Œuvres Morales*, çev. D. Ricard, Chez Lefèvre, Paris 1844.

²¹ *Somnium, seu opus postlunum De astronomia lunari*.

²² Johannes Kepler, *Somnium ya da Ay Astronomisi*, çev. C. Cengiz Çevik, Kırmızı Kedi, İstanbul 2018, s. 18, 29, 33.

Güneş Ülkesi yazdıysa kendisinin de bir “Ay Ülkesi” yazabileceğini, ama bunun için de –Lukianos’un dediği gibi– “dünyadan ayrılıp aya gitmek gerektiğini” bildirir. Gene de ihtiyatı elden bırakmamak şarttır. “Erasmus *Deliliğe Övgü*”sünde sansürden korunmaya çabalamıştı” diyen Kepler’e göre, “siyasetin kararsızlığından uzak durup felsefenin taze ve yeşil çayır-larında kalmak en iyisidir.”²³

Kepler’in rüyasında Duracotus aya gitmez. Daimon aya giderken uygun insanları oraya nasıl taşıdığını ona anlattıktan sonra, ayı tanımlamaya başlar. Aya giden bir Daimon olduğuna göre, teknolojik açıdan Kepler’in kitabının da bilimkurgu kitabı olamayacağını söyleyenler çıkacaktır; ama burada daha önce sözü edilen kategorik sıkıntıya bir yenisi eklenir. Copernicus’tan Newton’a uzanan bilimsel hat üzerinde Tycho Brahe –kitabında o da vardır– ile çalışan Kepler kurgu da oluşturan bir bilim insanıdır ve onun adı “kurgu” ile “bilim” sözcüklerini kaynaştırır. Kitabı da bunu yapar: Daimonların aya gidiş gelişleri ve ayın (Levania) görünen yüzü olan Subvolva’nın sakinleri ile görünmeyen yüzü Privolva’nın çok farklı sakinleri hakkında anlatılanlar kitabın kurgusal yanına aittir. Kurgusal olmayan ise, Copernicus’un izleyicisi Kepler’in, dünyadan aya bakarak aydan da dünyanın nasıl görüleceğini düşünerek, günün yeni astronomik verileri ışığında yaptığı bilimsel tanımlamalar, hesaplardır. Yalnızca dünyaya göre ayı ve güneşi ya da aya göre dünyayı ve güneşi değil, hepsine göre, görülebilen tüm gezegenlerin bir haritasını çizmeye çalışır ve hiç kurgusal olmayan biçimde düşünsel bir gerçekliği vurgular: Ay bize göre neyse, aydan bakan için de dünya aynı şeydir. Ay bize neyi ifade ediyorsa dünya da aydan bakana aynı şeyi ifade eder.

Hakikatimiz başka dünyalarda yalana ya da başka hakikate dönüşür ve üstelik geride tüm değerlerimizi un ufak eden sonsuz bir bütün vardır. Evrende kaç milyar galaksi ve her galakside kaç milyar yıldız vardır acaba? Ve bir o kadar da hakikat? Ve onlardan bakılınca bir tek dünya bile kim bilir kaç sayısız görünüm ve hakikat sunar? Cehalet-ahmaklık-bağnazlık üçgeni ise sunduğu o tek hakikatiyle, şeylerin gerçek nedenini tabiatın sonsuz gerçekliğinde arayan herkesi kuşatıp boğar. Kepler ve hattâ çok daha ağır biçimde bedelini canlarıyla ödeyen birçok düşünür bunu yeterince deneyimlemiştir.²⁴

²³ William Poole, *Le Songe de Kepler et L’Homme dans la lune de Godwin: naissances de la science-fiction 1593-1638*, çev. Christophe Miquieu & Sophie Vasset, Presses Universitaires de Paris Nanterre, Nanterre 2010, s. 73-86; Michèle Ducos, “Un voyage dans la lune au XVIIe siècle: ‘Le songe’ de Kepler”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, 1985, s. 64-71.

²⁴ Eylem Canaslan, “Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porète”; Eylem Canaslan & Cemal Bâli Akal, “Bir Karşı-Düşünce Hattında Natüralistler ve Natüralizmler”, *Natüralizm ya*

Dünyaların çokluğunu savunan Bruno'nun²⁵ derslerini dinleyen, resmi felsefenin dayanaklarından biri olan Aristoteles kozmolojisine karşı çıkan ve özgür düşünceyi savunan Hereford piskoposu Godwin de ahmaklığa mesafeli bakmayı seçenlerdendir. O da kahramanını *Aydaki Adam* ya da Domingo Gonzales'in yolculuğunda aya yollar. Godwin dönemin aykırı düşüncesinin gözde ismi Kepler'den ve onun izlediği Copernicus'tan açıkça etkilenmiştir, ama Bacon'ın *Sylva Sylvarum* adlı natüralist eserine de çok gönderme yaparak *Yeni Atlantis* eserin ekidir– önemli bir esin kaynağı daha olduğunu göstermiştir. Elbette Lukianos'u, Plutharkos'u tanıması da mümkün değildir. Kaldı ki kitabında Lukianos'u anmasa bile bir kez Plutarkhos'tan, üç kez de Copernicus'tan söz eder.²⁶

Godwin *Aydaki Adam*'ın başında bir yandan –Lukianos'u hatırlatıp– yazdıklarının bir kurgudan başka şey olmadığını söyleyerek okurunu uyarır, ama hemen sonra Yeni Dünya'nın keşfinin ayın keşfinden farklı olmadığını belirterek kurgudan gerçekliğe kayar. Hem dünya haritasının hem kozmos haritasının değiştiği Modernite başlangıcında, bir kez daha Eski Dünya'dan Amerika'ya ve Amerika'dan da Eski Dünya'ya bakmanın, bakmayı bilen algisını nasıl etkilediğini ve değiştirdiğini gösterir. Zaten

da Yitirken Doğayı Hatırlamak, ed. Eylem Canaslan & Cemal Bâli Akal, Dost, Ankara 2021, s. 109-127, 9-22.

²⁵ Giordano Bruno, *De l'infinito universo et Mondi*. Epikuros, Lucretius ve Bruno'ya gönderme yapan Flammarion, Anaksagoras'ın felsefi inancının bir unsuru olarak ayda yaşanabileceğine inandığını, Anaksimandros ve Anaksimenes'in de dünyaların çokluğunu savunduğunu söyler. (Camille Flammarion, *La pluralité des mondes habités*, Mallet-Bachelier, Paris 1862, s. 10, 13).

²⁶ Francis Godwin, *L'Homme dans la lune* (*The Man in the Moon: or a Discourse of a Voyage Thither by Domingo Gonsales*), çev. Jean Baudoin, *Les voyages dans la lune*, Editions de Londres, 2014. Ayrıca dönem yalnızca düşünürlerin ve bilim insanlarının değil, gerçek dünyayı olduğu gibi görebilmek isteyen şairlerin ve tiyatro yazarlarının da gözlerini aya diktiği dönemdir: Benjamin Johnson'ın *Ayda Keşfedilen Yeni Dünyadan Öyküler*'i (*News from the New World Discovered in the Moon*) ilk kez 1620'de James I'in huzurunda sahnelenir ve ay bu oyunda denizleri, nehirleri, ormanları, çayırları ve işaret diliyle anlaşılan sakinleriyle tanımlanır. Shakespeare'in *Fırtına*'sında birçok kez "aydaki insan"a değinilir: Perde II-2'de Antonio "çok yavaş olan ay adamı"ndan söz ederken, Caliban da Stephano'ya "Gökten düşmemiş miydin?" diye sorar ve ondan "Evet, gerçekten de aydan. Ben zamanında ayda görünen insandım" cevabını alır. Trinculo da söze karışıp "ay adamı denen zavallı canavar"ı hakaret eder. Prospero ise Perde V-1'de "aya kafa tutacak kadar güçlü bir kadın büyücü"ye gönderme yapar (Shakespeare, *La Tempête*, Editions du groupe "Ebooks libres et gratuits", s. 49, 59, 107). Henry More *Somnium ya da Ay Astronomisi*'nden etkilenerek *Insomnium Philosophicum* adlı şiiri yazar. Samuel Butler da şiiri *The elephant in the moon*'da ay üstüne fikir yürütenleri Lukianos gibi alaya alır (Nicolas Corread, "But from the over-curious and vain / Distempers of an artificial brain: La satire de la curiosité vaine chez Samuel Butler [1612-1680]", *Etudes Epistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVI-XVIII siècles)*, 27-2015). Kaldı ki yalnızca ay değil başka dünyalar da merak edilmektedir: Cizvit rahip Athanasius Kircher 1656 da *Itinerarium exstaticum quo mundi opificium*'da, bir konserde kendinden geçip gezegenler arasında nasıl yolculuk yaptığını anlatır. Gezegenleri Tycho Brahe etkisiyle tasavvur eden Kircher Satürn'de "melankolik", Venüs'te "sevimli" sakinler bulunduğunu yazar; ancak bunlar insan olamayacağına göre olsa olsa meleklerdir.

kitabında aya giden de Yeni Dünya'ya ilk gidenlerin ülkesinden, Sevilleli bir *hidalgo* olacaktır.

Domingo Gonzales eğittiği kuğuların taşıdığı bir araçla önce Kanarya adalarından Tenerife'deki Pico del Teido'ya, bu zirveden de aya uçar –bu da bir bilimkurgu kehaneti sayılabilir, çünkü Mars'a gönderilen aracın denemeleri 2010'da tepeyi çevreleyen ve tabiatı çok şaşırtıcı olan bu ortamda yapılmıştı. İlk hedef ayın “Yeni Dünya”sını doğrudan gözlemlemek ve Lukianos'u ya da Plutarkhos'u izleyerek, çeşitli okullardan inatçı ve kör filozofların, matematikçilerin onun hakkındaki hayali ve değişken öğretilerini çürütmektir;²⁷ ayrıca “Ayın Görünen Yüzü”ne kabaca “Aydaki Adam” ya da “Ay Adamı” diyenlerin sandıklarının tersine, ayın son derece zengin ve çeşitli bir tabiatı olduğunu kanıtlamaktır. Örneğin Gonzales burada algılarını aşan, görmeyene tarif de edemeyeceği bir renkle karşılaşır –tıpkı Amerika'ya giden Avrupalılar orada alışık olmadıkları bir renkler gamıyla ve algılarını aşan gerçeklerle nasıl karşılaşmışlarsa–. O renkte elbiseler giyen ay sakinleri de bambaşka varlıklardır ve onların da kendi hakikatleri olacaktır. Gene de bu hakikatler dünyanın hakikatlerinin olumsuz yanlarını gösterebilir. Onlar yalanı ve sahtekârlığı bilmezler, cinayet denen şey tabiatlarına bütünüyle yabancısıdır, hiçbir şeyin bozamayacağı sakin ve huzurlu bir hayat sürerler. Burada ne yargıç ne polis vardır, çünkü suç denen şey olmayınca hem onlara hem de dava ve yaptırıma gerek kalmaz. Bu nedenle ahlâki olarak da bedensel olarak da son derece sağlıklı olan bu canlılar yasakoyucuya ihtiyaç duymadıkları gibi hekime de duymazlar. Buna rağmen ortama aykırı haylazlar çıkarsa, herhangi bir suç işleyemeden hemen meşreplerine pek uygun olan Dünya'ya, Amerika'nın kuzeyindeki yüksek tepelere gönderilirler.²⁸

Çok ufak tefek bir insan olan Gonzales'in bunları kendisine göre birer dev olan ay sakinleri arasında yaşadığı düşünülürse, Jonathan Swift'in akrabası da olan Godwin'den etkilenmiş olduğu düşünülebilir. *Gulliver'in Yolculukları*'ndan önce, olumsuz bir dünyaya bir başka dünyadan bakan bu eleştirel kurgunun geleceğin gerçeğine dönüştüğü de olur: Gonzales ya da yazar, insanların bir gün kanatsız uçacaklarını, istedikleri yere mesajlarını hemen ulaştıracaklarını, cevaplarını kısa sürede alacaklarını, ister dağ başında ister kalabalık bir şehirde ve ne denli uzakta oturlarsa otursunlar düşündüklerini dostlarına anında iletebileceklerini, üstelik buna benzer birçok harika şey yapabileceklerini haber verir.²⁹

²⁷ Francis Godwin, *L'Homme dans la lune. Les voyages dans la lune*.

²⁸ *Age*.

²⁹ *Age*.

Cyrano de Bergerac da muhtemelen 1650-1655 arasında yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan *Güneş Devletleri ve İmparatorlukları*'nda Demokritos, Epikuros, Copernicus, Kepler, Cardano'ya gönderme yaparak, bir yandan dogmatizm nefretini, materyalizmini, ruhun ölümsüzlüğü kadar mucizeleri de reddedişini ve özgür düşünce yanlılığını, öte yandan böyle muhafazakâr olmayan bir bakışa özgü alaycılığı sergiler. Savaşan sakinleri ve hareketli şehirleriyle Lukianos'u, Daimonuyla ise Plutharkos ve Kepler'i akla getiren yazarın, evrenin sonsuzluğu, dünyaların çokluğu konularında özellikle Godwin'den etkilendiği açıktır. Kaldı ki romanın kahramanı ayda Domingo Gonzales'ten başkası olmayan çok kısa boylu bir İspanyolla karşılaşacak ve onları maymun sanarak türlerini çoğaltmak isteyen ay kralının emriyle bu iki dünyalı çiftleştirilecektir. Kahramanın "tam anlamıyla gerçekleşti" dediği ve Lukianos'un yalnızca erkek olan ay sakinlerini hatırlatan ilişkide, koca sayılan Gonzales'tir. Kendilerine göre ay olan dünyayı bağınazlıkta hiç aratmayan ay sakinleri bu karı-koca erkek maymunların akıl sahibi olup olmadıkları konusunda birbirlerine girince, romanın kahramanı felsefe sınavından geçirilir ve muhafazakâr şeyler söylemenin ihtiyatlı olacağına karar verip Aristoteles'in ilkelerine sarılır. Ama bu ihtiyatlı savunma da işe yaramaz ve ay sakinleri Aristoteles'i birkaç sözcükle çürütüverirler: Onun, felsefesini ilkelere uygun kılmaktansa, ilkeleri felsefesine tâbi kıldığını hemen anlamışlardır. Üstelik bu ilkelerin en azından başka okullarınkine göre daha akla yatkın olduğunu kanıtlaması gerekirken, düşünür bunu da becerememiştir.³⁰ Kısacası Aristoteles felsefesi dünyada işe yarasa bile, ayda bu felsefenin ve onu savunan kahramanın maymunluktan çıkmasını sağlayamaz.

Güneş Devletleri ve İmparatorlukları'nın aya gidiş de dâhil teknolojik boyuttan yoksun olduğunu söyleyecek olanlara karşı öne sürülebilecek en iyi kanıt, bir tür "konuşan kitap"tır: Kurulduğunda, hangi bölüm isteniyorsa ona göre, ay sakinlerinin dili olan bir tür müzik duyulmaktadır. Güneş Devletleri'ne gidemese de Daimonun kendisine verdiği *Güneş Devletleri ve İmparatorlukları* adlı bu "müzik-kitap"ı dinleyen kahraman aya düştüğü hızla ve hiç de "teknolojik olmayan biçimde" kendini birdenbire dünyada bulur.³¹

Fontenelle ise 1686 tarihli *Dünyaların Çokluğu Üstüne Konuşmalar*'ın Önsöz'ünde sahte bir retoriğe başvurarak hem dünyaların çokluğundan hem de o dünyalarda yaşayan insanlardan söz etmenin *Kutsal Kitap*'ın

³⁰ Savinien Cyrano de Bergerac, *L'autre monde ou les Etats & Empires de la lune*, Boucher, Paris 2002, s. 31-39, 49-69, 76-85; *Güneş Devletleri ve İmparatorlukları*, çev. Mustafa Emin Demirkan, YKY, İstanbul 2014.

³¹ Savinien Cyrano de Bergerac, *L'autre monde ou les Etats & Empires de la lune*, s. 77, 90.

otoritesini savunanları kızdıracağını, bu nedenle o dünyaların sakinlerine “insan” diyemeyeceğini belirtir. Gördüklerine asla inanmayan ve göremediklerini tahmin etmeye çalışanların gerçek filozoflar olduğunu söyleyen Fontenelle’e göre, öteki dünyaların varlığı da sıradan insanların ulaşamayacağı bir gerçektir ve tabiatın görünmeyen bu mekanizmasının ardına filozoflar düşer ya da onların felsefesi artık teolojiden kopmuş, bilimle özdeşleşmiştir. Dünyayı gördükleri ve ifade ettikleri gibi sananların anlamak zorunda oldukları şey şudur: Görmek için dünyada yaşamak yetmez, onu uzaktan seyredebilmek gerekir. Aydan dünyayı böyle görmek isteyenlerin ortak temaları, örneğin Cristóbal Colón göndermesiyle Yeni Dünya ile ayın karşılaştırılması Fontenelle’i de etkilemiştir. Aslında merak edilen ayın sakinlerinden çok, bu sakinlerin gözüyle bakılabilecek olan Eski Dünya ve onun eskimiş sakinleridir: Ay sakini olsaydık şu dünya denen yerde yaşayan garip yaratıkları merak eder miydik? diye sorar. Böylesine çılgın tutkulara eşlik eden bilgece düşüncelere, böylesine kısa hayatlara eşlik eden uzun vadeli görüşlere, yararsız şeyler hakkında böylesine boş bilgiye ve çok önemli şeyler hakkında böylesine cehalete, özgürlüğe ilişkin böylesine ateşli bir tutkuya ve aynı zamanda böylesine gönüllü bir köleliğe şaşırmaz mıydık? Ama dünyada aya tapınan ahmaklar nasıl varsa, ayda da dünyaya tapınan ahmaklar olmalıdır. Evrenin tek ahmak türü insan olamaz, çünkü ahmaklık ve cehalet pek yaygın özelliklerdir. Sonsuzun içindeki herhangi bir toz parçası üstünde yaşayanlar, genelde başka toz parçaları üstünde hayat olabileceğini hayal etmez ve birisi bunu iddia edince de hemen herkesin alay konusu olur. Ne yazık ki bu kadar yaygın olmayan şey ise bilgeliktir; bu da evrenin merkezi olamayacağını kavrayan herhangi bir insanın, farklı dünyaların ve sakinlerinin onu da kapsayan “sonsuz ve tüketilemez çeşitliliği”ni idrak etmesidir –ya da dünyasındaki diğer canlıların sakin bilgeliklerinden insanı ayıran tam da bu bilgeliktir–. Fontenelle romanda, herhangi bir dünyanın sakinlerinin insanların ürettiği biçimde üremeyebileceğini duyunca şaşıran muhatabına, arılardan örnek vererek, bunda şaşılabilecek bir şey olamayacağını kanıtlar. Ona göre de başka dünyalar bize bu dünyada aklımızı nasıl kaybettiğimizi ve onu yeniden nasıl bulabileceğimizi gösterir: Ariosto 16. yüzyıl başında yazdığı epik şiirde, kahramanlarından Astolfo’nun Aziz Yahya tarafından aya götürüldüğünü anlatır. Astolfo orada nehirler, göller, dağlar, şehirler ve Orlando’nun aklı da dâhil, kendi çılgın dünyasında kaybolan her şeyin bulunduğu bir dünyayı deneyimler (Ariosto, *Orlando Furioso*, Canto 34). Tabii, Fontenelle’e göre, aya ileride böyle ilkel bir yöntemle değil, uygun bir araçla da gidilebilecektir. Wilkins’in Fransızcaya çevrilen *Aydaki Dünya*’sından yararlandığı belli olan Fontenelle, kitabını ayla sınırlamayıp Venüs, Mer-

kür, Mars, Jüpiter –örneğin Jüpiter’den bakılan bir teleskopla küçücük bir gezegen ya da dünya keşfedilecektir–, Satürn ile bunların sakinlerini tanımladığı son bölümlerde bir nebze özgünleşir. Ancak kitabının beşinci bölümünde “yıldızların her birinin bir dünyayı aydınlatan güneş” olduğunu anlatırken, “Aristoteles’in İskender’i üzmemek için dünyaların çokluğu tezini reddettiğini” söylemekten kendini alamaz.³² Aynı olayı daha önce anlatan Wilkins’e göre, akli savunan bir filozof olmasına rağmen Aristoteles’i bu akıl dışı sava iten muhtemelen siyasi nedenlerdir. Söylentiye göre, İskender başka dünyaların olabileceğini duyunca henüz kendi dünyasına hâkim olamadığını düşünüp ağlamaya başlamış, hocası da tek bir dünya olduğunu söyleyerek onu avutmuştur. Bu pasajı Wilkins’ın kitabından hatırlayanlar ister istemez Fontenelle’in kitabının o kitaba pek benzediğini de bir kez daha hatırlar.

Bunu *Micromégas*’da Voltaire de hatırlar ve birinci bölümün sonunda “gerçekte hiçbir şey keşfetmemiş olan, ama başkalarının keşfini çok iyi anlatan Satürn Akademisi sekreteri” göndermesiyle üstü kapalı olarak Fontenelle’i hatırlatır. Bununla da kalmaz, beşinci bölümün sonunda sekretere –aslında Fontenelle’e– “tabiatı eylem üzerinde yakaladım” dedirtir. Amacı mikroskoplu ya da mikropsuz, görünüşün aldattığı³³ sözde bilim insanlarını ya da felsefecileri bu iddialı yanılgı üstünden alaya almaktır. Talihsiz Fontenelle’e kitabın ya da yedinci bölümün sonunda, bu kez dolaylı yoldan Satürn Akademisi’nde değil, doğrudan Paris’te, Fransız Akademisi’nde son darbe indirilir: *Micromégas*’nın dünyalılara armağan ettiği felsefe kitabını –belki Cyrano de Bergerac’ın “müzik-kitabı” ya da Atahualpa’nın konuşmasını beklediği³⁴ *Kutsal Kitap* gibi, okunması değil duyulması gereken kitabı– açan yaşlı sekreter hiçbir şey göremeyince –aslında duyamayınca– bilgiç bir edayla “kuşkulandırmıştım zaten” der. Ama Homeros’a göre tanrılara özgü şu bastırılamaz kahkaha sadece Fontenelle’i hedef almaz; Voltaire’e de özgü bu hınzır kahkaha evrendeki toz parçası üstünde “felsefeleri”ni yapmaya kalkışanlara yönelir; Aristoteles’e, Aquinolu Tommaso’ya,

³² Bernard le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes, Oeuvres de Fontenelle*, Eugène Didier, Paris 1853, s. 36-43, 68-71, 73-76, 87-96, 98-100, 110-120; Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, www.liberliber.it, s. 1429-1439.

³³ Samuel Butler’ın *The elephant in the moon*’unda bilim insanları teleskopa giren bir farenin aydaki fil olduğunu sanırlar (Nicolas Corneille, “But from the over-curious and vain / Distempers of an artificial brain: La satire de la curiosité vaine chez Samuel Butler [1612-1680]”).

³⁴ 16 Kasım 1532’de Cajamarca’da fatihlerin tuzağına düşürülecek olan İnka İmparatoru Atahualpa’yı Dominiken din adamı Vicente Valverde karşılar ve hemen geleneksel biçimde, ona kendi imparatorluğundan ve dininden söz eder, sonra *Kutsal Kitap*’ı gösterir. Kitabı kulağına götürür Atahualpa “Konuşmuyor bu!” diyerek onu yere atacaktır. Sonrası ise, sözde din adına gerçekleştirilen sömürgeci kıyımlardan bir başkasıdır (Cemal Bâli Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, s. 112).

Malebranche’a, Leibniz’e, Locke’a, Descartes’a ve onların peşinde koşanlara. Micromégas Aristoteles’ten söz eden bir ‘feylosof’a “Neden Yunanca cümleler kuruyorsunuz?” deyince, bu Aristotelesçi “En iyi yol, hiç anlamayan birine en az anlaşılan dilde gönderme yapmaktır” cevabını verir. Feylesofların en komiği ve dev Micromégas’ı çılgın kahkahalarla güldüreni ise, Aquinolu Tommaso’ya sırtını dayayıp sonsuz evrenin insan denen şu küçücük nokta –Micromégas’ya göre, mikroskopsuz görülemeyecek şu atomcuk– için yaratıldığını iddia eden “Sorbonneli âlim” olacaktır. Ve bu âlimler çok az konuda anlaşır birçok konuda nasıl birbirine giriyorsa, aynı ahmaklıkla birbirini boğazlayan Hristiyan ya da Müslüman sayısız küçücük yaratık da vardır dünyada. Üstelik bunu hiç karşılaşmadıkları şu ya da bu yönetici adına ve Micromégas’nın ancak ayak tabanına denk düşen, o yöneticilerin de hiç görmediği, kazanılır kazanılmaz kaybedilen toprak parçacıkları uğruna yaparlar.³⁵ Ve Voltaire dünyaya, değerlere, siyasete, hukuka, insancıkların her türden küçük kavgalarına yukarıdan böyle bakmanın en görkemli örneklerinden birini *Gulliver’in Yolculukları*’nın³⁶ verdiğini unutmaz ve dünyanın sahte anlamlarını muazzam cüssesiyle un ufak edecek bir devî toz parçasına getirir. Sanki *Micromégas*’da onun amansız alaycılığından kurtulan ve hak ettiği saygıyı gören de yalnızca Swift’tir; Voltaire’i hiç aratmayacak hınzır kahkahasıyla küstahlığın arkasına gizlenmiş cehalet ve açgözlülüğü hedef alan kara mizah ustası.

Artık Fontenelle ve Voltaire öncesine gidip Wilkins’ın çok önemli kitabı sayesinde, Lukianos’tan Voltaire’e uzanan bu bilimkurgu *Gerçek Hikâye*’sinin belli başlı unsurlarını bir araya getirebilirim:

³⁵ Voltaire, *Micromégas. Histoire philosophique. Oeuvres Complètes de Voltaire*, Garnier, Paris 1877, s. 107, 115, 117-120; *Micromégas*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Alfa, İstanbul 2015.

³⁶ Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, çev. Jacques Pons, Gallimard, Paris 1964. Swift’in kitabında herkes birbirine güler. Gülmün olanın zengin olmak, yönetmek için uğruna mücadele verdiğimiz şeyler olduğunu unutarak. Swift bunu unutmaz ve her türlü yanlış anlamayı engellemek için Gulliver’i devlerin yanına da gönderir. Onlar da boyuna posuna bakmadan böbürlenerek kendi “kavgalar dünyası”nı anlatan bu çelimsiz varlığa acıyarak bakacaklardır. “Sizin yurttaşlarınızın tamamı tabiatın yeryüzünde sürünmesine izin verdiği en tiksindirici böcek türünü oluşturmuş” diyen kralları gibi. Ama hukukçular için daha önemlisi, kralın bunu, Gulliver ona ülkesindeki hukuk düzenini anlatıktan sonra söylemesidir. Devler ülkesinin efendisi, Gulliver’a vatanında haklıyı haksızdan ayırmanın ne kadar zaman aldığını, siyasi partilerin ve dinsel hiziplerin hukuk işlerine karışıp karışmadıklarını, hukukçuların adalet nosyonuna sahip olup olmadıklarını, yargıçların yasaları keyfî biçimde yorumlayıp yorumladıklarını, farklı zamanlarda aynı konuda farklı kararlar verip vermediklerini, zenginleşip zenginleşmediklerini sorar. Gulliver’i dinledikten sonra da şöyle der: “Küçük dostum Grildrig, vatanınız hakkında hayranlık verici bir övgü dinlettiniz bize; açık bir biçimde, cehalet, tembellik ve ahlâk düşkünlüğünün kanun adamlarınızın temel nitelikleri olduğunu, yasaların özellikle onları saptırmaktan, karıştırmaktan ve dolanmaktan çıkarları olanlar tarafından açıklandığını, yorumlandığını ve uygulamaya koyulduğunu kanıtladınız” (Cemal Bâli Akal, “Hukuka Aşağıdan ve Yukarıdan Bakmak”, *Hukuk ya da Kükla Tiyatrosu*, Zoe, İstanbul 2021, s. 146-158).

Chester piskoposu Wilkins piskopos Godwin’i *Aydaki Dünyanın Keşfi*’yle izler, ama kitabında bulunabilecek Godwin etkisini de reddeder: Kitabını bitireceği sırada rastlantı sonucu eline bir kurgu, “yakınlarda ölen bilgin bir piskopos”un Domingo Gonzales takma adıyla yazdığı hayali öykü geçmiştir. Metinler karşılaştırıldığında –Henry Oldenburg’la– Royal Society’nin kurucu sekreterlerinden biri olan Wilkins’in Godwin’den çok da esinlenmiş olamayacağı açığa çıkar; kaldı ki kitabı Godwin’inkinden çok daha hacimli ve ayrıntılıdır. Gene de gerçek bilimkurguya yakışan biçimde, özgür düşüncenin ve hoşgörünün savunucuları olarak benzeşen bu iki aykırı piskopos, genelde kurulu düzen yanlısı olan din adamlarına hiç benzemezler. Wilkins’in 1638’de basılan kitabı 1640’ta “ayın, sakinleri de olabilecek yaşanılır bir dünya” olduğuna ilişkin ekle yeniden basılır.³⁷

Wilkins kitabına, “Plutarkhos, Galilei ve Kepler’i okuyunca ayda yaşanabilir bir dünya olduğu konusundaki ilk fikrinin güçlendiğini” anlatarak başlar. Burada öncelikle çürütülmesi gereken iki filozofun, dünyanın tek olduğunu ısrarla savunan Platon ve Aristoteles olduğunu da ekler. Platon’a açık ara tercih ettiği Aristoteles bile gerçeği söylemediğine göre, gerçeği arayan filozofların kanılarını artık o belirlememelidir; ki Aristoteles de aynı şeyi Platon’a karşı çıkarken söylemiştir. Wilkins de sahte retoriğe başvurarak, Aristoteles’in dünyanın tekliği görüşünü reddetmenin sapkınlık olduğunu söyleyenlere bizzat Aristoteles’in “sapkın” iddialarıyla karşı çıkar: Dünyanın sonsuzluğu, Tanrının dünyevi işlerle ilgilenmediği, ölümden sonra ödül ve ceza olamayacağı vb. Ayrıca filozoflar ne kadar yetkin olurlarsa olsunlar dönemlerinin verileriyle sınırlanmışlardır ve her şeyi keşfetmeleri, gerçeğe tümüyle ulaşmaları mümkün değildir. Aristoteles’in ilkelerine körü körüne bağlananlar ancak mucizelerin onları çürütebileceğine inanırlar; oysa doğru olan ilkelerimizi şunun ya da bunun otoritesine değil, tekrarlanan deneylere dayandırmaktır. *Kutsal Kitap*’ta dünyaların çokluğundan söz edilmediğini savunanlara ve “göğün bozulmaz” olduğunu iddia eden Papalık gökbilimcisi Giulio Cesare la Galla ile yüce hamisine gelince, onlara karşı çıkılırken Eski Ahit için Musa, Yeni Ahit için de Aquinolu Tommaso hedef alınır. Bunların tek bir dünya olduğuna ilişkin görüşlerini reddeden piskoposun başvuracağı son sav *Kutsal Kitap*’ın “Yerküre Fiziği” konusunda bilgi vermeyi amaçlamamasıdır. *Kutsal Kitap*, çocuklara seslenircesine halkına basit bir dilde seslenen Musa’nın yaptığı gibi, genelin anlayışına uygun dogmalar sunar ve Fizik ya da Mate-

³⁷ John Wilkins, *The Discovery of a World in the Moon ve A Discourse Concerning a New Planet*. Önsözde “dünyaların çokluğu” tezinden yana olduğunu belirten Jean de la Montagne’ın *Aydaki Dünya* başlığıyla Fransızcaya çevirdiği kitap bu baskıdır: John Wilkins, *Le monde dans la lune*, çev. Jean de la Montagne, Jacques Cailloué, Rouen 1656.

matik öğretmez. Astrolojiye ya da diğer bilimlere özgü üst düzey ve kolay anlaşılabilen bilgilere *Kutsal Kitap*'ta değil, başka yerde ulaşılabilir. Bu nedenle Felsefenin temelini dinde arayanlar, Teolojiyi Felsefi gerçeklerden ayıramayanlar birbirinden saçma fantezilere savrulmuştur.³⁸ Öteki dünyalar konusunda *Kutsal Kitap*'ın suskun kalması ne onların varolmadığını kanıtlar ne de akla aykırı olduklarını; gerçekliğe *Kutsal Kitap*'la değil, Akılla ulaşılır. Ay konusundaki skolastik yorumların tamamına çekimser kalan Wilkins'e göre, Dünya sözcüğünün iki anlamı vardır: Sözcük ilkinde dünyanın da içinde bulunduğu Evreni, ikincisinde ise üstünde yaşadığımız dünyayı ve dolayısıyla her iki anlamda da dünyaların çokluğunu anlatır. Eski ve yeni birçok filozof ve matematikçi de ayın bir dünya olduğuna inanmıştı: Pythagoras, Ksenofanes, Anaksagoras, Demokritos, Herakleitos, Plutharkos, Plotinos, İbn Rüşt, Scaliger, Cardano, Kepler, Galilei, vb. Kepler'in Levania, Volva, Subvolva ve Privolva kurgularının ardında bilimsel bir gerçek yatıyordu. Galilei'nin sunduğu gözlükler sayesinde de dünyanın gezegenlerden biri olduğu, etrafında gök cisimleri dönen güneşin de bunların merkezinde durduğu kanıtlanmıştı. Dünya bir gezegense neden bir başka gezegen ya da ay dünya olmasın, diye sorar Wilkins. Ayda hayatı kolaylaştıran unsurlar olduğu gösterilirse orada yaşanabileceği de kanıtlanacaktır. Simyacılar ve Yahudi teologlar bu konuda Tevrat'ı tanıklığa çağırırlar; ama bir gerçeği anlatmak için olsa bile *Kutsal Kitap* fantezilere alet edilmemelidir. Felsefi gizleri *Kutsal Kitap*'ın Söz'ünden, özellikle de onun kapalı anlamlarından çıkarmak doğru değildir; benzer biçimde Kabalacı yorumların da hiçbir geçerliliği yoktur. Felsefi gerçekler ele alınırken aklın sınırlarından çıkılmamalıdır. Tabiat olağan akışından uzaklaşmayı hiç sevmeyen ve mucizelere gönderme yapıp tabiata hakaret etmek kendisini filozof sayan insana yakışmaz. Tembel bir cehaletin sığınağı olan mucizeye güvenmek kapsamlı bir bilimsel incelemeden kaçanların başvurduğu bayağı bir yöntemdir. Ancak bu muazzam evren hakkında da çok az bilgi vardır. Dünya denen şu küçücük noktanın üstündeki küçücük varlıklar, en yakındaki ay hakkında bile hangi bilgiye sahip olabilir ki? Anlaşılacak şeyler bu dünyaya ilişkin olanlardır. Başka dünyalarda canlılar olabilir, ama bunlar asla tanımlanamayacak kadar farklıdır. Gene de "gizli olan şeyler gelecekte ortaya çıkacak" diyen Seneca haklıdır. Zaman yeni gerçekliklerin babasıdır ve eskilerin bilmediği birçok şeyi öğretir. Geçmiştekilerin göremediği şimdi nasıl apaçık görülüyorsa, şu sırada görülemeyeni de gelecektekiler görecektir. İzlandalılar dünyadaki tek insan türü olduklarını sanıyorlardı; ta ki cesur bir gemici uçsuz bucaksız sulara yelken açmayı göze alıncaya dek. Wilkins de ayı düşünebilme konusunda o İzlandalılardan farkı olma-

³⁸ Bunu kısa süre sonra *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza da savunacaktır.

diğını söyler. Ama bu konuda, Yeni Dünya'ya giden Cristóbal Colón gibi, günün birinde bir "astronom" çıkacak ve öteki dünyalara nasıl uçulacağını keşfedecek, orada canlılar varsa onlarla iletişim kuracaktır. İstanbul'da kanat takıp uçan Türkün kanatlarıyla oralara uçmak mümkün olmasa bile, icat ettiği bir araçla gidecek, hattâ belki birçok insan bu araçta oturacaktır. Ve bunu gerçekleştirenler ne mutlu olacaklardır; "Yerküreyi kaplayıp ruhları boğan ve gözleri kör eden şu sisin çok ötesine gidebildikleri" için.³⁹

Hem geçmişin hem de şu ânın sonsuz hakikat sayılan hurafelerine göre kurgu sanılanı ve reddedileni geleceğin gerçeğine dönüştürdükleri için.

KAYNAKÇA

Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, www.liberliber.it.

Alain Billault, "Une biographie singulière: *Alexandre ou le faux prophète de Lucien*", *Revue des Etudes Grecques* 123, Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris 2010.

Italo Calvino, *Cosmicomics*, çev. Jean Thibaut, Seuil, Paris 1968.

Eylem Canaslan, "Felsefi Teolojinin Unutulmuş İsmi: Marguerite Porète"; Eylem Canaslan & Cemal Bâli Akal, "Bir Karşı-Düşünce Hatında Natüralistler ve Natüralizmler", *Natüralizm ya da Yitirirken Doğayı Hatırlamak*, ed. Eylem Canaslan & Cemal Bâli Akal, Dost, Ankara 2021.

Nicolas Corneille, "But from the over-curious and vain / Distempers of an artificial brain: La satire de la curiosité vaine chez Samuel Butler [1612-1680]", *Études Epistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVI-XVIII^e siècles)*, 27-2015.

Savinien Cyrano de Bergerac, *L'autre monde ou les Etats & Empires de la lune*, Boucher, Paris 2002.

Michèle Ducos, "Un voyage dans la lune au XVII^e siècle: 'Le songe' de Kepler", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1985.

Epicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, çev. Jean-François Balaudé, Librairie Générale Française, Paris 1994.

Camille Flammarion, *La pluralité des mondes habités*, Mallet-Bachelier, Paris 1862.

Gabriel de Foigny, *La terre australe connue* (1676), STFM, Paris 1990.

Bernard le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, *Oeuvres de Fontenelle*, Eugène Didier, Paris 1853.

Charles Gagnebin, "Nietzsche: lecteur des *Essais* de Montaigne", *Études de Lettres: Revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, <https://www.e-periodica.ch/contnmg>, 2021.

Francis Godwin, *L'Homme dans la lune. Les Voyages dans la lune*, çev. Jean Baudoin, Editions de Londres, 2014.

Ibn Rochd [Averroès], *Traité Décisif*, çev. Léon Gauthier, Vrin, Paris 1983.

³⁹ John Wilkins, *Le monde dans la Lune*, s. 21-31, 36-42, 65-76, 88-98, 102-106, 120-142, 168-174, 189-198, 208-211, 225, 227-230, 256-269.

- Johannes Kepler, *Somnium ya da Ay Astronomisi*, çev. C. Cengiz Çevik, Kırmızı Kedi, İstanbul 2018.
- Loukianos, *Gerçek Bir Hikâye*, çev. Emre Poyraz, Pinhan, İstanbul 2020.
- Lucien, *Icaroménippe ou le voyage au-dessus des nuages*. <http://remacle.org> › Lucien.
- Lucien de Samosate: *Histoire véritable, Livre Un, Livre 2. Les Voyages dans la lune*, çev. Eugène Talbot, Editions de Londres, 2014.
- Lucrece, *De la nature. De Rerum natura*, çev. José Kany-Turpin, Flammarion, Paris 1997.
- Montaigne, *Essais II*, Librairie Gamier Frères, Paris 1925.
- Montesquieu, *Histoire véritable*, G. Gounouilhou, Bordeaux 1802.
- Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Misère*, éditions eBooksFrance.
- Plutarque, *De la face qui paraît sur la lune 1-2. Oeuvres Morales*, çev. D. Ricard, Chez Lefèvre, Paris 1844.
- William Poole, *Le Songe de Kepler et L'Homme dans la lune de Godwin: naissances de la science-fiction 1593-1638*, çev. Christophe Miqueu & Sophie Vasset, Presses Universitaires de Paris Nanterre, Nanterre 2010.
- François Rabelais, *Le quart livre*, Michel Fezandat, Paris 1552; *Le cinquième livre*, Jouaust, Paris 1877.
- Seneca, *Medea*, çev. Çiğdem Dürüşken, T. İş Bankası, İstanbul 2007.
- Sénèque, *Médée*, çev. Eugène Greslou, Hachette et Cie, Paris 1834.
- Shakespeare, *La Tempête*, Editions du groupe "Ebooks libres et gratuits".
- Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, çev. Jacques Pons, Gallimard, Paris 1964.
- Voltaire, *Micromégas, Histoire philosophique. Oeuvres Complètes de Voltaire*, Garnier, Paris 1877.
- John Wilkins, *Le monde dans la Lune*, çev. Jean de la Montagne, Jacques Cailloué, Rouen 1656.



YAŞAMA VE GELECEĞE DAİR BİR FELSEFE: ALAGMATİK

Boğaç Berkmen

YAŞAMIN AKTÜALİTESİ

*İnsanlar yaşamı hapsetmekten asla vazgeçmezler,
insanlar yaşamı öldürmekten asla vazgeçmezler.*

—Gilles Deleuze,
“L'Abécédaire de Gilles Deleuze”

Henri Bergson'un *Yaratıcı Zihin*'indeki sisteme dayalı felsefenin yaşamdan uzaklığına, *bu dünyadan* kopukluğuna olan vurgusu mühimdir. Buna göre sistemci herhangi bir felsefe, içinde yalnızca insanı barındıran ve gerçekliğe *geniş* kalan bir felsefedir. Zihinlerimizin başıboş bırakılmadığı, yemeden içmeden, uyumadan ve hattâ rüya görmeden yaşadığımız, enerjimizin zayıflamasının aksine sürekli arttığı, yıpranmış olarak gelsek de “kundakta bir bebek” olarak öldüğümüz bir dünyadır karşılaştığımız. Burada, her şeyin kolayca tersine dönüp altüst olabileceği bir yerde, insandan başka hiçbir canlıya yer yoktur. Ne hayvanla ne de bitkiyle karşılaşılabılır. Bu sistemin kendi kendine yetmesindeki rahatsızlık, kavramlarının oldukça soyut ve geniş olmasının yanında olasılık dâhilinde olan ya da olmayan her şeyin içerilmesidir. Buraya dâhil edilmeyen ve sistemsel felsefenin

uzak kaldığı şey *gerçekliktir*. Bergson bu sorgulamayı yaparken felsefenin kesinlikten yoksun olduğu fikrinden yola çıkmıştı. Bu bağlamda kesinlik üzerine konuşmanın şartı ancak ve ancak nesneye birebir uyan, bol gelmeyen ve bir aralık bırakmayan, âdeta nesnesine nokta atışı uyan, adrese teslim kavramlarla mümkündür.¹ Bergson'un ele aldığı kesinlik, İdealar ya da mümkün dünyaların aksine yaşadığımız dünyayla, yalnızca insanlarla değil ama insan-dışı canlıların varoluşlarıyla ve bir çokluk içerisinde ele alınabilir. Bergson'un sistemci felsefe özelinde ve kavram üzerinden sunduğu eleştirisini dikkate alarak şu soruyu sorabiliriz: Dünyaya dair deneyimimizi, somut edimlerimizi karşılayacak, yaşama dâhil olacak ya da bizzat yaşayan bir kavram ne demektir ve bu neden gereklidir? Sistemci bir felsefenin yerine somut, yaşama dair ve geleceğe yönelik bir felsefe mümkün mü? Bu sorular şu andan itibaren geleceğin içerisinde yer alacak, hatta geleceği bizzat şekillendirecek bir felsefe için yanıtlanması elzem sorular olarak karşımızda duruyor. Öyleyse çıkış noktası olarak bir kavramın ne olduğundan başlayabiliriz.

Aynı düzlemde yer alan diğer kavramlarla ilişkisiyle ele alındığında bir kavram, eklemleme, birbirlerini destekleme, sınırlarını kontrol etme ve hatta aynı felsefeye ait olma bakımından bir *oluşa* sahiptir. Burada söz konusu olan, kavramların bir arada yaşamaları ve *ortak-yaratım* süreçlerine dâhil olmalarıdır. Kavramların başka kavramlara doğru dallanıp budaklanması, birbirleriyle ilişkili problemlere yanıt vermeye çalışan ortak bir yaratımı işaret eder. Dolayısıyla burada basit kavramdan ziyade bir *sentezleme* işi söz konusudur. Kavram, çoklu bileşenlerden oluşur ve esasen kavramın tanımlanması onlar vasıtasıyla yapılır. Burada bir çokluk (*multiplicité*) söz konusudur.² Felsefe Gilles Deleuze'e göre tam olarak budur; "kavram bir hayvandır" ve "felsefe bir tür kavram sentesayzıdır."³ Kökenden ziyade *köksapın* olduğu ve rastlantısallığın söz konusu olduğu durum, ister evren ister zihin ister düşünce ve hatta ister kavram için olsun, geçerli olan *düzen* şu şekilde ifade edilir: *Kaosmos*: "Bu ne tam bir kosmostur ne de tam kaos. Bu Kaosmos'tur; yani parçalı bütündür. Evrenin düzeni Kaosmos olduğu ölçüde zihnin ve düşünmenin de düzeni Kaosmos olmalıdır".⁴ Coşkulara ve yönelimli bileşenlere sahip olması bakımından kaos, içerisinde ortamları (*milieus*) ve ritimleri barındırır; *ortamlar ve ritimler kaostan doğar*.

¹ Henri Bergson, *The Creative Mind: Introduction to Metaphysics*, çev. Mabelle L. Andison, New York: Dover Publications, 2007, s. 6.

² Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *What is Philosophy?*, çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchill, New York: Columbia University Press, 1994, s. 15; 18.

³ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008, s. 35.

⁴ Can Batukan, "Bir Kavram Sintesayzısı Olarak Felsefe", *Cogito*, 82 (2016), s. 69.

Her türlü ortam, bileşenleri tarafından tanımlanır ve kendi aralarında bir dinamizm yaratırlar: “Her ortam titreşimlidir, başka bir ifadeyle, bileşenlerin periyodik tekrarından oluşan bir uzay-zaman bloğudur”. Ortam ve kaos ilişkisinde kaos tehdit eder, tüketir ve izinsiz girer. Bu ortamların kaosa açıklığından ileri gelir. Ortamın kaosa tepkisi ya da yanıtı ise *ritimdir*. Ritim ve kaosun ortaklaştığı şey bir tür arasındalıktır (*in-between*); “iki ortam arasında, ritim-kaos ya da kaosmos”. Bu arasındalık kaosa bir şans bıraksa da onu doğrudan ve merhametsizce ritme dönüştürür: “Kaos ritmin karşısı değil ama tüm ortamların ortamıdır. Bir ortamdan diğerine *transkodlanmış* bir geçiş, ortamlar arası bir iletişim, heterojen uzay-zamanlar arasında koordinasyon varsa orada ritim vardır. ... Ritim, ritmi olanla asla aynı düzlemde değildir.”⁵ Kaosa vasfını kazandıran *sonsuz hızdır*; belirlenimlerin biçim alıp yok oldukları sonsuz bir hız. Belirlenimler arası bağlantının mümkün olmayışı, ancak ve ancak biri varken diğerinin olamayışından ya da bir belirlenimin var olmasının diğerinin yok olmasına bağlı oluşundan ileri gelir: “... biri ortadan kaybolma olarak görünürken diğeri taslak [outline] olarak kaybolur”. Sonsuzdaki her bir tutarlılık ya da dayanıklılık kaos tarafından bozguna uğratılır. Görüldüğü gibi kaosun işi tamamıyla kaotik hale getirmekten başka bir şey değildir. İşte burada kaostan bir kesit olarak iş gören ve kavramların yaratılmasını şart koşan *içkinlik düzlemidir*. İçkinlik düzleminden bahsettiğimizde kendine içkinliği ele alırken bu, düzlemin herhangi bir *Bir* ya da *Özne* ile ilişkilendirilemeyeceği anlamına gelir.⁶ Bir tür kompozisyonu, dayanıklılığı ifade eden, doğal-yapay arasındaki ayırımın söz konusu olmadığı, sınırsızca artabilen boyutlarıyla, enleme, boylama ve hıza dair bir düzlemidir içkinlik düzlemi. Kaosun yaşamın en derindeki anlamsızlığı imlemesine karşın içkinlik düzlemi anlamı ortaya koyar.⁷ Kavramların yaratılmasını talep eder, dolayısıyla bir kavram değildir. Kavram olmadığı gibi düşünülebilir bir şey de değildir. O yalnızca “düşüncenin imgesi”dir: “... düşünmenin, düşünceden istifade etmenin, düşünce içinde yolunu bulmanın ne anlama geldiğine dair düşüncenin kendisine verdiği bir imge.”⁸ İçkinlik düzlemi bir harekete dairken bu bütün uzay-zaman bloklarını kuşatan bir harekete işaret eder. Mutlak bir ortam (*absolute milieu*) olarak içkinlik düzlemi, kavramların geliştiği yerdir.⁹

⁵ Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, London: University of Minnesota, 2005, s. 313.

⁶ Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 42; François Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 69-70.

⁷ *Age*, s. 69; s. 74.

⁸ Deleuze ve Guattari, *What is Philosophy?*, s. 37.

⁹ Eugene B. Young, Gary Genosko ve Janell Watson, *The Deleuze-Guattari Dictionary*, Bloomsbury, 2013, s. 240-241.

Düşüncenin yaşamdaki dinamizmle, hareketle buluşmaması onun etkinlikten yoksun olması demektir. Yaşam süregendir; akışlar ve karşılaşmalar gerçekleşir. Bu dinamizm durduğunda düşünce de etkinliğini yitirir. Durağan bir düşünce hareketsiz bir yaşam demektir. Deleuze özelinde bu problematik, Bergson'da da bulabileceğimiz kavramın yaşamla uyumuna işaret eder. Bergson'un sistemci felsefe eleştirisinde altını çizdiği gibi kavramları gerçekliğe oturmayan kavramlar yaşama, yaşadığımız dünyaya anlamını veremez. Bu durumda kavram, yaşama uymaz. Yaşam dinamiktir ve bu onun açık bir sisteme tekabül etmesi demektir. Açık bir sistemin aksine kapalı sistemler, hesap edilebilen ve öngörülebilir sistemler olarak belirlenmiş ve tanımlanmış hareketlerle zamanı kendilerine göre düzene sokarlar. Buradaki hareketin asıl hareket olmadığını belirtmek gerekir çünkü burada bir yaratım yoktur. Yeni yaratımları sağlayan, öngörülemeyen yeni biçimleri, duygulanımları ve kavramları yaratan şey *gerçek* harekettir. Yaşamda yeni yönleri, farklı hayatlar sürme olanağını bize sunan ve aynı zamanda kapalı sistemlere sırtımızı dayadığımızda kapalı kaldığımız şeyin *gelmekte-olan* olduğunu bize söyleyen bu hareketlerdir; bu “yaşamsal atılım”dır. Bu hareketlere açık olmak ve bu hareketleri olumlamak, onları anlamak kadar değerlidir. Başka bir ifadeyle bu, “yaşamı yakalamak”, “yaşamın hareketine katılmak” demektir. Aşkınlığı düşünce ile yaşam arasındaki irtibatın kesilmesi olarak ele alırsak içkinlik düzleminin denk düştüğü şey “kavramın yaşamla özdeşliği” olacaktır. Deleuze de Bergson da yaşamın bu dinamizmine kendi kavramsallıklarıyla dâhil olurlar. Her şey kavramın yaşama olan mesafesinin kapanması, ikisinin birbirlerine yakınlaşmasıyla ilgilidir.¹⁰

Bergson felsefesinde kesinliğin sağlayıcısı olarak *sezgi*, bir felsefi yöntemdir ve bunu yöntem haline getiren *süredir*. Spinoza'dan devralarak *natura naturans* yani oluşturan/yaratan doğa (*nature naturante*), süreye teka-bül ederken *natura naturata* yani oluşturulan/yaratılan doğa (*nature naturee*) *maddeye* denk düşer. Spinoza'dan farklı olarak Bergson için oluşturan doğa Tanrı değil *élan vital* yani yaşamsal atılımdır. Maddeyle ilişkisinde yaşamsal atılım eğer ki dinamizmini kaybederse, başka bir ifadeyle sabitleşir ve hareketsizleşirse –ki bu statiklik maddede olur– bu oluşturulan doğa anlamına gelir. Maddenin en daralmış, sıkışmış derecesi süreyi ifade ederken sürenin olabilecek en açık, geniş derecesi maddeyi ifade eder. Tek bir Doğa içerisinde ve tek bir Zamanda bütün dereceler varlık gösterir; Doğa hem tür farklarında hem de derece farklarında ifade edilir, Zaman ise *kendinde doğadır*. Yalnızca ve yalnızca *virtüel* olan bir *bir-arada-oluştur*;

¹⁰ Hakan Yücefer, “Deleuze’ün Bergsonculuğuna Giriş”, *Bergsonculuk*, yaz. Gilles Deleuze, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010, s. 8-10.

“bütün derecelerin, bütün düzeylerin bir-arada-oluşu”.¹¹ Yaşama dair atılımından bahsettiğimizde genel olarak bu, nesiller arasında iletişimi kuran ve gelişmiş organizmaların sağladığı bir aktarıma dayanır.¹² Yaşamın içerisindeki oluşu işaret eden yaşamsal atılım, *gerçekliği* imler. Yaşamın birliği, kendi içindeki farktır. Bütünün parçalanması, basitliğin farklılaşmaya gidişi ve tabii virtüelin aktüelleşmesi... İşte yaşamsal atılım budur. Türler parçalara ayrılır, aktüelleşerek/edimselleşerek saçılırlar; süre, maddeyle ilişkisinde ve maddileşmesinde –ve hattâ içsel olarak da– farklılaşır ve artık *yaşam* olarak anılır. Farklılaşma olarak aktüelleşmeden bahsettiğimizde virtüel bütünlüğün gerekli olduğunu gözetmek gerekir:

Bu birlik, bu bütünlük farklılaşma çizgilerine göre ayrışır, ama her çizgide varlığını hâlâ sürdüren birliğine, bütünlüğüne de işaret eder. Böylece yaşam bitki ve hayvan olarak bölündüğünde, hayvan içgüdü ve zekâ olarak bölündüğünde, bölmenin her kısmı, her dallara ayrılma, bütünü de, belli bir yönüyle, kendine eşlik eden, bölünmemiş kökenine tanıklık eden bir sis bulutu gibi, kendiyle taşır. Ve zekâda bir içgüdü halesi, içgüdüde bir zekâ parçacığı vardır; bitkilerde hayvansal bir şey, hayvanlarda bitkisel bir şey vardır. Farklılaşma, her zaman, ıraksayan edimsel çizgiler boyunca direnmeyi sürdüren bir virtüelliğin edimselleşmesidir.¹³

Burada aktüel ve virtüel öğelerin varlığı ışığında bir çokluktan bahsedebiliriz. Virtüelin ve onun aktüelleşmesinin içerildiği içkinlik düzleminde, aktüel-virtüel ilişkisindeki oluşturulan devreler bulunur. Bu şöyle açıklanabilir: Aktüel olandan bahsettiğimizde onu her zaman virtüelin çevrelediğini ve bunun da hep yenilendiğini akılda tutmak. Hattâ Deleuze “virtüel bulutunun merkezinde daha üst bir düzeye ait bir virtüel vardır” diyecektir.¹⁴ Aktüelleşmenin bir ürünü imlediğini düşünürsek aktüel, nesneye tekabül eder. Burada virtüel ise yegâne bir özne olarak aktüelleşmenin öznesidir. Dolayısıyla virtüele ilişkin olan şey aktüelleşmedir. *Tekillik*, virtüelin aktüelleşmesi olarak ortaya çıkarken *kurulu bireysellik* aktüelin kendisidir. Aktüel-virtüel ilişkisinde ikisinin bir arada var olduğu bir devre, edimsel nesnenin ve virtüel imgenin birbirlerine doğru eğildiği, sürekli değiştikleri bir iç devreyi, aktüelin ve virtüelin birbirlerine yaklaştıkları ve ayırt edilemezliğin ortaya çıktığı bir durumu ifade eder. Burada bahsedilen bir

¹¹ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2010, s. 53; s. 133; s. 133/n.*.

¹² Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. 122.

¹³ Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 135.

¹⁴ Gilles Deleuze, “Edimsel ve Virtüel”, *Cogito*, 82 (2016), s. 13.

tekillik değil bir *bireyleşme*; aktüelleşme yerine *kristalleşmenin* söz konusu olduğu, bir süreci imleyen, aktüel ve aktüelin virtüel şeklinde ifade edilebilecek olan bir bireyleşme.¹⁵

Aktüelin temeli olması bakımından virtüel, *transandant bir diyardan* ziyade “aktüelin aktüelleştiği” bir temeldir. Maddenin hilomorfik olmayan, başka bir ifadeyle kendi kendini organize eden fikrini bize açan, ek boyutu olmayan bir içkinlik olarak kaosmos, kendinde virtüeldir.¹⁶ Virtüel gerçekliği haizken onun yoksun olduğu şey aktüelleşmedir. Olanaklı olan ile arasındaki fark gerçekliği elinde bulundurmalarıdır. Virtüel, aktüelleşmek doğrultusunda, kendi yaratımını kendi sağlar. Başka bir ifadeyle olumlu eylemler, edimler sergileyerek aktüelleşeceği *çizgiler* ortaya koyar. Burada ortaya çıkan şey, olanaklı olanın imgesi olarak gerçekten ziyade virtüel ile ortaklığı olmayan bir aküeldir. Dolayısıyla bir süreç olarak aktüelleşmede ortaya çıkan şey *fark* olacaktır. Sürecin başındaki virtüel, aktüele erdiğinde artık başta olduğundan farklıdır. Aynı zamanda aktüelleşme yolunda ortaya konan çizgilerin de birbirlerine olan farkını göz ardı etmemek gerekir. Virüelden aktüele doğru uzanan bir hatta gerçekleşen şey *evrimdir*. Dolayısıyla aktüelitenin bir evrim, bir yaratma olduğundan bahsedebiliriz.¹⁷ İlk hareketin sağladığı ve durmaksızın devam eden bir yaratım olarak evrim...¹⁸ Deleuze’un ontolojisinden devralarak söylersek bir süreç olarak fark ve farkın aktüelleşmesi, yaşamın kendisidir. Yaşamın farklı düzeylerini ve bunları düşünmemizi sağlayan, geleceğin çeşitliliğiyle birlikte kendimizi bu düzeylerde türlü türlü görmemizi sağlayan bu fark kavramıdır. İnsana dair ya da ait olması gerekmeyen bir farkla birlikte kişi zorunluluğundan ayrılan bir şey, hümanizme düşmeden düşünmemizi de mümkün kılacaktır.¹⁹ Böylece Bergson’un da kesinliğinde belirttiği gibi hayvan ve bitkilerin –hattâ bir ileri giderek buna isimsiz ve cisimsiz türler de eklenebilir– dâhil olduğu çok fazlî bir ontolojiye erişilebilir ve bu çok fazlî ontoloji organik-mekanik karşıtlığını bertaraf eder. Çoklu türleri ve onların bir-arada-varoluşunu düşünmek *organik bir felsefe* ile değil ama sibernetiği ve otomasyonu içeren mekanik bir felsefeyle mümkün olacaktır.

¹⁵ *Age*, s. 13-17.

¹⁶ Simon O’Sullivan, “Guattari’s Aesthetic Paradigm: From the Folding of the Finite/Infinite Relation to Schizoanalytic Metamodelisation”, *Deleuze Studies*, 4.2 (2010), s. 265.

¹⁷ Deleuze, *Bergsonculuk*, s. 136-138.

¹⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 143.

¹⁹ Todd May, *Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*, çev. Sercan Çalıcı, İstanbul: Kolektif Kitap, 2017, s. 42-43.

ORGANIĞE KARŞI MEKANİK

Hiçbir sosyal, insani veya manevi gerçek, modern dünyamızda teknik gerçeği kadar önemli değildir. Ancak yine hiçbir konu da teknik kadar az anlaşılmamıştır.

—Jacques Ellul, “Teknoloji Toplumu”

Yaşam ve düşüncenin birbirlerine paralel ilerlemesi gerekir. Hem yaşamın hem düşüncenin hareketi, etkin bir biçimde ve birbirleriyle paralel olduğu müddetçe anlam kazanır. Dinamik olan yaşam, eğer ki düşünce etkinliğini yitirirse, âdeta durur. Süregelen yaşamın hareketi, akışkan bir biçimde bize yeni olanı, tecrübe edilecek olanı sunar. Yaşam bir form kazanırsa, başka bir ifadeyle “katılaşır” sunacağı imkânları da yitirir. Düşünce, yaşamın katılıkta yitirdiği hareketini özgürleştirir: Yaratıcı düşünce ilk olarak imkânlarla uzanacak, sonra da yaratacaktır. Yaratıcı düşünce, yaşamı kısıldığı bu formdan yaratarak kurtarır.²⁰ Canlılar, kavramlar ve cisimsiz türler de tıpkı “aktüel ve virtüel olan her şey gibi” bir yaşama sahiptir.²¹ İster teknik aletler insan fiziksel veya kolektif bireyler olsun yaşam, bireyleşme demektir. Bunun ifadesi ise çok fazlı bir ontolojiyle mümkündür ve Gilbert Simondon’un *Form ve Bilgi Kavramları Işığında Bireyleşme* (L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information) kitabının önemi, kurduğu ontolojide saklıdır. Bu ontolojide varlık, *Bir* olmadığı gibi metastabl yani yarı-kararlı bir *birden-fazla*, üst üste bindirilmiş ve kendiyi eş-zamanlıdır. Bu, varlığın *birey-öncesine* tekabül eder. *Çok-fazlıdır*, bundan ötürü de bireyleşmiş (*individuated*) olarak çokludur (*multiple*): Bu “yeni operasyonlara yol açacak bir oluş fazı”dır.²²

İnsanın ve dünyanın oluşturduğu bütün varoluş modları iki temel faza sahiptir ve bunlardan biri de teknisitedir (*technicity*). Faz, bir başkasının devraldığı ya da yerine geçtiği zamansal bir moment değildir. Fazın bir yön, taraf (*aspect*) olarak ortaya konması varlığın ikiye bölünmesinden ve başka bir yönle olan karşıtlığından kaynaklanır. Faz kavramı olarak hep çoğuldur ve bir faz her zaman bir ya da birkaç fazla olan ilişkisiyle düşünülebilir. Denge ve karşıtlık ilişkileri fazlar sisteminde mevcuttur. Her aşamanın kendi içindeki değil ama bütün fazların ele alındığı tam bir gerçeklik mevcuttur. Fazdan bahsedebilmenin koşulunu her zaman diğer fazlarla ilişkisi sağlar. Başka bir ifadeyle bir faz, ancak diğerleriyle ilişkisinde bir

²⁰ İlke Karadağ, “Deleuze ve Aptallık”, *Cogito*, 82 (2016), s. 66-67.

²¹ Batukan, *Bir Kavram Sintesayzısı Olarak Felsefe*, s. 73.

²² Gilles Deleuze, “Review of Gilbert Simondon’s *L’individu et sa genèse physico-biologique* (1966)”, *Pli*, 12 (2001), s. 49.

faz olarak anılır. Bu ilişki, cins ve tür kavramlarından kendisini tamamen bağımsız bir tarzda diğerlerinden ayırdığı bir ilişkidir. Çok sayıda fazın varlığı bizi *faz-kaymasıyla* karşılaştıracaktır. Faz-kaymasıyla ortaya çıkan, nötr bir denge merkezinin gerçekliğinin tanımlanmasıdır. Buradaki şema diyalektik bir şemadan ne zorunlu ardışıklığı ne de bir ilerleme motoru olarak olumsuzluğun müdahalesini ima etmesi bakımından ayrılır. İki-fazlı bir yapının özsel durumunda ortaya çıkan ise fazlar şeması içerisindeki karşıtlıktır.²³ Faz-kayması fazların oluşturulduğu bir süreci ifade eder. Varlık, tözsel değil faza daırdır ve burada *bütün varolanların olanaklı fazlarından* bahsedilebilir.²⁴ Simondon'un çok fazlı ontolojisinin kapsayıcı vasfının açtığı kapı insandan hayvana, bitkiye, teknik nesnelere, robotlara ve siborglara kadar geniş bir yelpazenin imkânıdır. Burada bir hiyerarşiden ziyade açık olan bir erişim vardır. Örneğin Simondon için *bireyleşmenin psiko-sosyal rejimi* insanı haiz bir ayrıcalık olsa da insan bazen sadece ve sadece yaşayan bir bireydir; psiko-sosyal ya da birey-ötesi kişiliğe doğru bireyleşen bir öznenen ziyade yaşayan bir birey... İnsan öznesi için hal böyle olabilecekken Simondon bir hayvanın da –oldukça kısa ömürlü de olsa– gerçek anlamda psiko-sosyal veya birey-ötesine/transbireyleşmeye erişebilme durumunu da saklı tutar.²⁵ Bireyleşme, bireyleşmenin bilgisi, yaşamı ve yaşamın içerisindeki felsefeyi kapsar. Temelini dışsallaştırma-içselleştirme arasındaki ilişkisinin kurduğu psişik ve kolektif bireyleşmeyi birbirine bağlayan teknik bireyleşmedir ve insan yaşamı, kendimi dışsallaştırarak olanaklı kıldığım bir bireyleşme meselesidir.²⁶ Teknik ve insanın birbirinden ayrılmasından ziyade iç içe geçtiği bir durum söz konusudur. Aidiyeti çok fazlı ontolojiye dair olan bu durumda önemli bir nokta insan-makine karşıtlığıdır ve buradan organik felsefeye ve oradan da bunun karşısında konumlanan mekanik felsefeye varılabilir.

Dışsal bir nesne olarak ele alındığında makine, tekniğin temsilcisi konumundadır. Jacques Ellul bu sayede “insan ve makine”den bahsetmenin mümkün olduğunu söylerken tekniğin insana dair dışsal bir obje değil onun âdeta *özü* olduğunu belirtir. Dışsal olan makineden farklı olarak teknik, insana içseldir. Teknik, otonom karakteriyle toplumdaki değişimi sağlar. Dolayısıyla makinenin mekanizasyon bakımından pratik beceri bilgisine

²³ Gilbert Simondon, *On the Mode of Technical Objects*, çev. Cécile Malaspina ve John Rogove, Minneapolis: Univocal Publishing, 2017, s. 173.

²⁴ Jean-Hugues Barthélémy, “Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon”, *Gilbert Simondon: Being and Technology*, der. Ame De Boever, Alex Murray, Jon Roffe ve Ashley Woodward, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, s. 221; s. 226.

²⁵ *Age*, s. 226.

²⁶ Pieter Lemmens, “This System Does Not Produce Anymore –An Interview with Bernard Stiegler, *Krisis*, 1 (2011), s. 36.

(*know-how/savoir-faire*) sahip olduğunu söylersek tekniğin “kendi başına bir mekanizasyon” oluşu, böyle bir becerinin makinenin bütün alanlarına uygulanışı olarak özetlenebilir. Bütün bu alanlarda teknik –bu alanlarda makinenin rolü olmasa bile– şekil verir. Nesiller boyu bir miras olarak süregelen teknik, oldukça yavaş gelişip evrilir. Burada teknik biçimle bütünleşen otomatizmler de yaratılır ve “teknik otomatizmin ilk boyutudur.”²⁷ Otomasyon kelime anlamı ve öneki itibarıyla kendini konumlandırma ve özerklik anlamı taşıırken bu bağlamlarda da varoluş koşulu itibarıyla kendi üzerine derin bir *refleksiyonu* talep eder. Otomasyon, aklın kendi kendini belirlemesi olarak düşünüldüğünde özerklikle bir bağ kurar. Burada modern felsefenin organik operasyonlar zinciri çevresinde aklın özerkliğini kurma girişimini de düşünmek gerekir ve karşılaşacağımız şey organik felsefeye karşı kurulan ve sibernetiğin içerildiği mekanistik felsefedir.²⁸ 21. yüzyıl teknolojisinden bahsederken bunun 17. ve 18. yüzyıllardaki analog mekanik makineler ve mekanizasyon biçiminin güncellenmiş olduğunu söylemek, teknolojik ve organik karşıtlığında organik olanın âdeta “güvenilir bir arka bahçe” olarak görülmesiyle eş değerdir. Organik olana güven arttıkça teknolojik olandan da kaçma isteği ve teknolojinin güvenli olmayışı perçinlenir. Organik ve mekanik arası karşıtlık, organikliğin ideal bir felsefe, sanat ya da politika modeli olarak görüldüğü *politik natüralizme* bizi götürebilir. Fakat şunun altını çizmek gerekir ki 21. yüzyılda birlikte yaşadığımız makineler analog makinelerden oldukça farklı olan, herhangi bir şekilde teknolojik girişim ya da materyalizm kanıtı olarak ele alınamayacak olan ve oldukça organik bir işletmeye sahip makinelerdir ve bunlar *dijital özyinelemeli makineler*²⁹ (*digital recursive machines*) olarak adlandırılır. Burada söz konusu olan şey organik ya da doğal nesne haline gelmedir (*becoming organic/becoming natural objects*). Bu durum bizi Ellul’un *otomasyon ya da bütünleştirici teknik sistemler* dediği şeyle yüz yüze getirecektir. 17. ve 18. yüzyıllardaki organik düşüncüyü ve organikliği

²⁷ Jacques Ellul, *Teknoloji Toplumu*, çev. Musa Ceylan, İstanbul: Bakış Yayınları, 2003, s. 16-17; s. 23; s. 94.

²⁸ Yuk Hui, “Introduction: Philosophy After Automation?”, *Philosophy Today*, 65 (2) (2021), s. 217-219.

²⁹ Döngüsel bir hareket olarak özyineleme basitçe bir tekrardan ziyade spiral bir hareketi işaret ederken sona doğru ilerleyen bir süreçte her döngü farklılaşır. Kavram, Kartezyen düşüncedeki mekanik dünya görüşüne dair *epistemolojik bir kopuşu* temsil eder ve bu kopuşun önemli temsilcisi doğrusal olmayan, kendi kendini meşrulaştıran ve Kartezyen karşıtı olan reflektif bir yargı öneren Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* görülebilir. Yuk Hui’nin Kant’tan ve genel anlamda özyineleme kavramından yola çıkarak ortaya koyduğu şey organik kavramıyla birlikte çıkış noktasını incelediği kavramlar biyoloji felsefesine dair olan *organiklik* ile yaşam felsefesine dair olan *organolojik*. Bu iki kavramı Hui günümüz teknik realitesini göz önünde bulundurarak bağlamalarını yeniden kurnaya çaballıyor.

makinelere birlikte düşünmek, bu organikliğin ötesine geçmemize yani sınırlarda düşünmemize olanak tanır.³⁰ Organik ve mekanik karşıtlığını yeniden düşünmek, ikisi arası *indirgenemezliği* ortaya koyma imkânı vereceği gibi aynı zamanda da sibernetiğin dâhil olduğu yeni bir felsefe yapma modelini bize sunacaktır.

Simondon'a göre yanlış ve temelsiz olarak konumlandırılan kültür-teknik ve insan-makine karşıtlığı bir reddetme ve içerleme sonucu ortaya çıkarken aynı zamanda basit (*facile*) bir hümanizmden doğar. Bu hümanizm, insan çabalarının ve doğal güçlerin yer aldığı bir gerçekliği örterken insan ve doğa arasında aracı görevi gören *teknik nesneler dünyasını* da görmezden gelir. İnsanın bir yabancıya karşı tavrının ilkel bir yabancı düşmanlığı olduğu gibi kültür de teknik nesneye yabancılaşır ya da bu tavırda olabilir. Yeniye ya da bilinmeyene yönelik bir korku olarak *misoneizm*, makineler söz konusu olduğunda tuhaf bir gerçekliği inkâr etme olarak belirir ve bu yeniliği reddetme demek değildir. Tuhaf olan makine, kültürün yabancı olanı keşfetmemizi sağlaması bağlamında düşünüldüğünde insan olarak anılır. Kültürle bu yabancı olan bir insanmış gibi keşfedilir. İçerisinde bir insanın hapsedilmesine, yanlış anlaşılmasına, maddileştirilmesine ve köleleştirilmesine rağmen makine, *bir insan olarak* yabancıdır. Simondon'a göre çağdaş dünyadaki yabancılaşmanın en güçlü nedeni makinenin sebep olduğu değil aksine makinenin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir yabancılaşmadır; makinenin doğası ve özü hakkında bilgi sahibi olunmaması ve makinenin, anlamı ve kültürü oluşturan değerler ve kavramlar tablosundan çıkarılması... Estetik nesneleri tanıması ve teknik nesne gibi diğer nesneleri sadece kullanım ve fayda üzerinden değerlendirdiği için kültür, dengesizliğiyle oradadır. Böylesi bir ortamda teknik nesneye hak ettiği değeri veren teknik nesnenin bilgisine sahip olandır. Buradaki teknizizm (*technicism*) ölçüsüz, makine putperestliğine dayanan ve teknokratik koşulsuz bir iktidarı işaret eder. Makinenin modern bir filtre konumunda olduğu bu durum, onu bir üstünlük aracı haline getiren “güç arzusu”na dayanır: “Akranlarına hükmetmek isteyen insan android makineyi var eder.”³¹ İnsanlık burada feragat edilerek makineye teslim edilir. İnsanın amacı artık düşünen, yaşayan, istence sahip olan bir makine icat etmektir. Böylece korkularından sıyrılıp hiçbir kaygı duymadan arkasında durabileceği ve tüm tehlikeleri kucaklayabileceği, zayıf hissetmeyeceği bir makine aracılığıyla bir *zafer* kazanacaktır. İçselliği haiz olmayan hayal gücüne dayalı bir robot olarak makine yalnızca efsanevi ve hayalî bir ürün olarak kalır. Simondon bunun var olmayan bir makine ve yalnızca hayale daya-

³⁰ *Age*, s. 223; 227; 228.

³¹ Simondon, *On the Mode of Technical Objects*, s. 16.

nan bir fabrikasyon olduğunu göstermek isterken kültürde içerilen makine kavramının bu mistik robotla da büyük ölçüde uyuştuğunu belirtir. Kültür bir yandan teknik nesneleri “maddi asamblajlar” olarak ele alıp anlamdan yoksun halde değerlendirirken diğer yandan da onları robot olarak değerlendirip insanlığa karşı düşmanlık beslediklerinden ötürü bir saldırganlık ve isyan tehlikesi temsiliyle ele alır. Komik ve trajik bir şekilde teknik nesnelerin ikinci ele alınışının en ufak bir tezahürünü silmek için insan, teknik nesneleri anlamdan yoksun olarak ele alırken insanlığın hizmetine sunarak da, olası bir isyanı önleyeceği sanısına kapılır. Otomatizme dair çelişkiler bu fikirleri besler. Makine putperestliğindeki unsur makinenin, daha doğrusu otomasyonun mükemmelliğine olan inançtır. Buna göre makinenin kusursuzluğunun ve yetkinliğinin ölçüsü otomasyondur. Buradaki düşünce otomasyonun mükemmelliğini arttırmaya yöneliktir. Çünkü eğer bu sağlanırsa *makinelere makinesi* oluşturulabilecek ve tüm makineler bu sayede birleştirilip kendi aralarında bağlantı sağlanabilecektir. Simondon’a göre teknik anlamda mükemmellik ve kusursuzluk söz konusu olduğunda bunun en alt derecesini otomasyon oluşturur. Çünkü otomasyon teknikten ziyade ekonomik ve sosyal bir ifade biçimine sahiptir. Makinenin aşamalı kusursuzlaştırılması yani *makinenin teknisitesinin* artışı otomasyonunla ölçülmez. Makinede işleyişi bakımından belli bir “belirsizlik marjı” vardır ve makinenin dış bilgilere karşı hassasiyetini bu marj sağlar. Makinedeki bilgiye yönelik bu hassasiyet teknik bütünü (*technical ensemble*) mümkün kılan şeydir. Kendi içerisinde kapalı bir sistem olarak *tam otomatik makine* yalnızca baştan savma, yarım yamalak bilgiler verir çünkü çalışması önceden belirlenmiş sınırlarda işler. Buna karşın açık makine, yüksek teknisiye ile donatılmış bir makinedir. Birlikte ele alındıklarında açık makineler için insan, daimi bir düzenleyici ve bütün makinelerin yaşayan yorumcusu olarak oradadır. Teknik nesneler daimi düzenleyici olarak insana âdeta ihtiyaç duyar. Artık insan kölelerin gözetmeni olmaktan çok bir orkestranın şefi gibi iş görür: “İnsanın makineler karşısındaki mevcudiyeti” ile ortaya çıkan şey aralıksız süregelen bir icattır. Teknik nesnenin diğer gerçeklikler ile olan irtibatı onun oluş (*genesis*) üzerinden tarifine dayanır. Değer yargısı üzerinden dikkate alındığında teknik nesnenin âdeta kışkırtıcı bir tavrı olduğu gibi bu tavır onun unsur, birey ya da topluluk (*ensemble*) olarak ele alınmasıyla değişir. Aletlerin olduğu dünyayı ve buradaki insanın teknik bireyselliği merkezileştirmesini düşündüğümüzde *teknik bireysel varoluş* bir düşman ve rakip olarak görüldü. Eskiden insanın yaptığı işi makinelere devretmesiyle alet taşıyıcısı olarak insan ile makine yer değiştirmiş oldu. Böylesi bir faz doğanın ve enerjilerin sömürülmesi ve dünyanın fethedilmesine yönelik bir ilerlemeyle örtüşür ve böylesi bir güç istencinin kendi

ortaya koyduğu yer “termodinamik çağın teknofil ve teknokratik aşırılıkları”dır. Bu durum normatif, düzenleyici, dengeleyici bir bilgi teorisiyle yerini değiştirdiğinde ise teknik, gelişimi bakımından “istikrarın garantisi” olarak görülürken makine, teknik bütünün bir ögesidir; nitelikli bilgiyi ve negentropiyi artırırken aynı zamanda bozulan enerjiye de karşı durur. Burada makine bir organizasyon ve bilgi işi olarak görülürken “yaşamın kendisi gibi yaşamla birlikte”dir; hem düzensizliğe hem de evrendeki değişimi engelleyici olan eşitliğe karşıdır. Makinenin üstlendiği rol bozulan enerjinin yavaşlatıcısı ve evrenin düzenleyicisi olarak “insanın evrenin ölümüne karşı savaştığı” şeydir. Teknik nesnenin ele alış şeklinin değişikliğinin Simondon için “teknik varlığı kültüre tanıtmaya olanağı” olarak ortaya çıkar. Bu birleşme pek tabii unsurlar ya da bireyler düzeyinde gerçekleşmeyecek olsa da topluluklar düzeyinde olan şansı bu ikisine nazaran daha fazladır. Günümüzde teknisitenin topluluklar içerisinde bulunma eğilimini düşündüğümüzde bu birleşme, unsurlarında teknisitenin bulunduğu ya da teknisitenin teknik bireylerde bulunduğu/ait olduğu devrimsel bir çağda gerçekleşebilir.³²

Bernard Stiegler’in gösterdiği gibi tekniği felsefeyle birlikte ve ilk felsefe olarak okumak, Heidegger’in gösterdiği gibi tamamlanan ve sona eren bir felsefeyi işaret etmesinden önce sibernetiği ve felsefeyi tekniğe dayalı durumu içerisinde ele alma imkânı sağlarken organik ve mekanik karşıtlığının da ötesinde düşünmemize fırsat tanır. Simondon için tekniğin mükemmeliyet düzeyindeki en alt derecesi otomasyonken bunun en yüksek derecesi sibernetik ve felsefeyle tanımlanan *refleksiyondur*.³³ Dolayısıyla yeni bir felsefe yapma biçimi ya da geleceğin, yaşamın felsefesi için organik-mekanik karşıtlığının ötesinde bir indirgenemezlik olarak sibernetiği felsefenin merkezine yerleştirmek katı bir gereklilik sunar.

ORGANİKLE BİRLİKTE MEKANİK: SİBERNETİĞİN EVRENİ

... [Sibernetik] iki ucu keskin bir kılıç ve er ya da geç seni derinden kesecek.

—Norbert Wiener, “God & Golem”

Norbert Wiener’e göre teknikte yansıması bulunan şey o çağın düşüncesidir. Tekniğin her aşamasında göz kamaştırıcı olan ve ilgi çeken üreticilerin “yaşayan bir organizmanın işleyen simulakrını üretme yeteneği”ne

³² Age., s. 15-18; 20-21.

³³ Hui, *Introduction: Philosophy After Automation?*, s. 218.

sahip olmasıydı. Çağının içinde yaşayan tekniğin ifadesi bu tür otomatların üretimi ve incelenmesi bağlamında oldu. Kilden yapılma, harekete sahip olan ama *anima*'ya sahip olmayan *Golem* bize tam da bunu gösteriyor.³⁴ Golem'den Antikçağ'ın otomatlarına kadar yaşayan organizmanın simülakrını yapma ve bunu işletme amacı çağlar boyu değişerek devam etti çünkü her çağın kendine ait bir otomatı vardı. Newton'ın yaşadığı dönemde saatli bir düzeneğe sahip müzik kutusu olan otomat 19. yüzyılda insan kaslarından ziyade yanıcı bir yakıtla çalışan bir ısı motoruna ve buradan da otomatik açılan kapılardan diferansiyel denklem çözen bilgisayarlara evrildi. Mekanik ve organik arasındaki çizgi çağın teknik düşüncesiyle ve zaman kavramıyla da ilgiliydi. Fiziğin dünyasındaki zaman kavramına dair Newtoncu tersinir (*reversible*) zamandan Gibbs'in ele aldığı tersinme kapasitesine sahip olmayan (*nonreversible*) zaman arasındaki geçiş felsefi olarak Bergson'da kendini gösterir. Newton'ın ele aldığı ve hareketin mekanik ve zamanın simetrik ve tersinir olan zamana nazaran Bergson'un zamanı *yaratıcı* ve tersinir olmayandır. Bu aynı zamanda biyoloji ve fizik arasındaki ayrımı da vurgular. Fiziğin zamanında yeni bir şey olmazken yeni şeylerin olduğu zaman biyolojinin ve evrimin zamanıdır. Burada vitalist-mekanik karşıtlığındaki köklü tartışmalardan biri karşımıza çıkar ve bu, Newton fiziğinin biyoloji için uyumsuz olması tartışmasıdır. Fizikle hayat arasında örülen bir duvardan ziyade vitalizmdeki kapsayıcılık duvarın âdeta bir pusula gibi yaşamı ve maddeyi çevrelemesidir. Bergsoncu zamanın kapsayıcılığı şudur; *modern otomasyon ve canlı organizmanın aynı zamanda var oluşu...* Wiener, Bergsoncu düşüncede işeyiş bakımından canlı organizmayla otomasyonun farklı olmasının bir nedeni olmadığını vurgular. Mekanik ve vitalist tartışmasında ortaya konan soruların kötülüğü bu tartışmayı arafa sürükledi. Mekanizma söz konusu olduğunda zaman yapısı olarak vitalizmin zaman yapısına tekabül ettiği söylenebilir.³⁵ Eğer ki *mekaniğe karşı vitalist* tartışmasının üstesinden gelmek isteniyorsa bunu mekaniğin vitalist olduğu şekliyle değil bu ikiliğin aşılması olarak yapmak gerekir ki bu şu anlama gelir: *Sibernetiğin mekanik olarak kavrandığı bir organikçilik tarafından aşılması...*³⁶

Dünya 17. yüzyıl sonundan 19. yüzyıl sonuna kadar Newton fiziğinin merceğinden izlendi ve bu perspektif doğrultusunda mekanize edildi. Bu perspektiften dünya dar ve sıkı sıkıya organize edilen katı bir yapı sunuyordu ve deneye kanıtlanabilmesinden ziyade oldukça evrensel bir görüş

³⁴ Can Batukan, "Yapay Zekâ ve Ölümsüzlük Üzerine", *Simya Galerî Seminer Dizisi*, 2021.

³⁵ Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge: The MIT Press, 1985, s. 39-40; s. 37-38; s. 44.

³⁶ Hui, *Introduction: Philosophy After Automation?*, s. 225.

sunmuştu. Norbert Wiener –bilim insanı Gibbs’ten devralarak– dünyanın herkes için indirgenebilecek bir evrensellikten ziyade farklı dünyaların bulunduğu, buradaki sorunlara yönelik çözümlerin ise başka “dünyalar dizisi”ne bağlanacağını belirtirken yıllar geçtikçe bu olasılığın artma eğiliminde olduğunu vurgular. Eğilimi her zaman yukarı doğru olan ve bu “olasılığın ölçüsü” olarak entropi evrende sürekli artış halindedir. Dolayısıyla bu evrende düzenden ziyade kaos hâkimdir. Entropinin artışının azaldığı ve *anti-entropinin* üretildiği alanlarda yaşam belirir ve bütün bunlarla bağlantısı olan ve Wiener’e göre “yeni bir bilim dalı” olarak ortaya çıkabilecek olan *sibernetiktir*. Wiener için sibernetik bir kontrol ve iletişim problemine işaret eder. Bu bağlamda geliştirilecek dil ve teknikler, elde edilecek sonuçlar ve bunların kavramlar aracılığıyla sınıflandırılması ve uygulanması sibernetiğin alanıdır. Bu bağlamda toplumun anlaşılması mesajların ve iletişim araçlarının bilinebilirliğiyle orantılıdır. İnsan-makine, makine-makine, makine-insan arasındaki iletişim ve emirler arasında pek de fark yoktur. Çevrenin kontrolü amacıyla verilen komutlar da Wiener için bilgiyi işaret eder ve kontrol ve iletişim entropiye karşı verdiğimiz savaştır.³⁷ Hem Wiener’in sibernetik ile ilgili söylediklerine hem de 17. yüzyıldaki teolog ve mühendislerin Tanrı vergisi doğaya karşın insan yapımı aletler üzerine tartışmalarıyla şekillenen Martin Heidegger’in sibernetik düşüncesi Batı metafiziğinin hem sonunu hem de tamamlanışını ifade eder. Araçsal akıl tarafından tasarlanan ve belli bir amaca yönelik olan makinelerin insanı kopyalayabileceği düşüncesi ve ilk otomatların yapımıyla birlikte yapay insanların hayali de kurulur oldu. Bu bağlamda maddeye dökülen ve onu dönüştüren tinin evrimi, Heidegger’in zamanındaki sibernetik anlayışını ortaya koyar. Ruh ile nesneden tin ile maddeye, özne ile nesneden özgürlük ile tekniğe kadar kurulan klasik ayrımı düşündüğümüzde hem tinsel hem de maddi olan *hibrit* bir varlığa karşı bu ayrımın işlemez olduğunu görürüz. Burada eski soruların tekrar karşımıza çıkışı hem “akıllı makinelerin ve biyolojinin teorisi ve pratiği” hem de “sistem-çevre birimlerinin incelenmesi” olarak sibernetik, metafiziğin eski sorunlarını tekrar gün yüzüne çıkarır. Kültüre ait olan bütün eserlerin şart koştuğu şey tinin tanınmasıdır. Tıpkı akıllı makinelerin olduğu gibi: “Refleksiyon ve düşünce maddeye aşılır ve yeniden-bulunmak ve daha fazla işlenmek üzere orada kalır. O halde makineler ve insan ürünü nesneler [artificies] nesnel hale gelmiş anılar ya da refleksiyonlardır.”³⁸

³⁷ Norbert Wiener, *Emek, Sibernetik ve Toplum*, çev. İbrahim Keskin, İstanbul: Özgün Yayınları, 1975, s. 25-26; 31-32; 35-36.

³⁸ Peter Sloterdijk, *Co-Immunity In The Age Of Pandemics And Climate Change*. <https://www.noemamag.com/co-immunity-an-ethos-for-our-age-of-climate-change/> (erişim 23.11.2021).

Sibernetik Heidegger'in bakış açısıyla bilimleri güden, dili değiştiren bir yapıya sahipken teknolojiye dairdir ve düşünme bağlamında da hesaplayıcı olduğu gibi tasarımsaldır.³⁹ Yine Heidegger'e göre bilim felsefenin rolünü âdeta üzerine alırken felsefe de bir bilim olarak bölünerek etkinliğini yitirir. Felsefenin yerine geçen fakat felsefeye ait olmayan sibernetik,⁴⁰ *Gestell*'i bir çağ olarak ortaya koydu. Heidegger'in modern teknoloji bağlamında ele aldığı *Gestell* ile Félix Guattari'nin öznellik üretimi bağlamındaki *öznellik içeriklerinin belirleyicisi olarak makinesel sistemlerin çokluğu* ifadesi aslen yaşadığımız çağda kendine ifade bulan ve *teknolojik bir epokhē* olarak okunabilecek olan Antroposen'dir. Stiegler yaşadığımız çağın Antroposen olduğunu belirtirken bir olasılık olarak *Gestell*'in dönüşebileceği şeyin *transhümanist bir proje* olabileceğini de saklı tutar. Öznellikten arzuya kadar geniş bir yelpazede yoğun entropi üretimi olarak tanımlanabilecek olan Antroposen entropi-negentropi ilişkisi üzerinden okumak mümkündür. Burada önemli bir mesele Hegel'den Marx'a Nietzsche'den Husserl'e, Heidegger'den Derrida'ya kadar hiçbir düşünürün kozmolojik ve genetik (*cosmo-genetic*) boyuttaki âni değişiklikleri (*upheaval*) hesaba katmama-larıdır. Bu âni ve büyük değişikliklerin kaynağı entropi ve negatif-entropi ilişkisidir. Stiegler'e göre bu teorileri düşünen Bergson'dur.⁴¹ Tıpkı *élan vital*'de olduğu gibi farmakolojik olan yaşam, entropiyi de negentropiyi de içerir. Wiener'in iddiası sibernetik makine tasarımının bağlantılı olduğu şey Bergson'un organizmayı vitalist perspektiften tanımlamasıdır. Bu ikisi birbirinden ayıramaz vaziyettir. Wiener'in ortaya attığı bu durum Yuk Hui için *dijital vitalizm* kavramının ateşleyicisi konumundadır. Organik mekanik karşıtlığında organığın bir ideal olarak görüldüğü fikrine karşın dijital vitalizm bir tür algoritma üretimidir. Buna göre tüm varlık biçimlerinin indirgeneceği şey dijital algoritmalarla bu aynı zamandan kendimizi bizden çok daha iyi tanıyabilecek olan bir algoritmanın da üretebileceği fikrini yansıtır. Bu aslında Wiener'in kavramsallaştırmasının başka bir tür anlatımı şeklinde okunabilir. Bir bardak suyu alıp ağzımıza götürmek gibi bir eylem çoklu *geri bildirim* döngülerini ve değerlendirilen bilgilere göre bir düzenlemeyi içerir. Burada geri bildirim *refleksiyona* karşılık gelirken yalnızca teknik nesneler ya da organizmalarla sınırlı kalmayan ekonomik analizleri ve toplumsal fenomenleri de kapsayan bir içerik sunar. Refleksiyon vasfı taşıyan geri bildirim, varlık ve çevresi arasında döngüsellliği işa-

³⁹ Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kandı, Ankara: A Yayınları, 2001, s. 83-84.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşi*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 32.

⁴¹ Bernard Stiegler, *The Neganthropocene*, çev. Daniel Ross, Londra: Open Humanities Press, 2018, s. 92-93.

ret ederken bu, *doğrusal olmayan bir kendini-ayarlama (self-adjustment) hareketidir*. Bu hareket *telosa* doğrudur ve amaç bütünü tanımlar. Burada oluşturulan organik ve mekaniğin ortak *telosudur* ve bu eğilimi sürekli artmaya yönelik olan entropiye karşı direniştir.⁴²

Yaşamın ayırıcı niteliğini onun dinamizmiyle kuran Erwin Schrödinger, kapalı bir sistemi hareketsiz ve ölü olarak tanımlarken bu sistemi gözlemlemenin de imkânsızlığından bahseder. Hareketin sıfır noktasında olması, *termodinamik denge* başka bir ifadeyle *maksimum entropidir*. Bu durma noktasına doğru hareket geciktirilmek için sürekli çabalanır; metabolizmaya ait tepkimeler ile hareketsizlik hep ötelenir. Organizmanın büyüğü bir etkisidir bu. Çünkü maksimum entropi, ölüm anlamına gelir. Bütün süreçlerde ve doğa içerisinde olan ya da meydana gelen her şey tamamıyla entropi üretimidir. Organizmanın hayatta kalmaya çabalayışı ve maksimum entropiye ulaşımını geciktirmesi *negatif entropi* üretimiyle gerçekleşir. Schrödinger'e göre yaşam *negentropidir*.⁴³ Negentropi, entropiyi varsayar ve yaşadığımız çağ *hiper* ölçekte bir entropinin durmaksızın üretildiği çağdır. Karl Marx'ın *Grundrisse*'yi yazdığından beri biyosfer artık yerini fabrikayla değiştirdi. Fabrika büsbütün biyosfer halini aldı ve artık *teknosfer* olarak anılmaya başlandı. İşte bu teknosferin bahsettiği çağ Antroposen'dir. *Grundrisse*'deki devasa otomatın yardımcıları ve proleterleri *biziz*. Yaşadığımız çağ, teknolojik otomatizmler tarafından düzenlenen, *trans-biçimlendirilen*, deforme edilen ve değiştirilen biyolojik, fizyolojik, psişik ve sosyal otomatizmlerin olduğu *genel ve tam otomatizasyon çağıdır*.⁴⁴ Teknik sistem, ikinci bir doğadır. Bunu ideoloji, teknik sistemi, sosyal sistemin –ki bu sistemler psişik bireylerin içinde ve aralarında kolektif bireylerin şekillendiği transbireyleşme devrelerini oluşturur ve bağlar– bir tür çoğaltıcısı (*duplicates*), sömürücüsü (*absorb*), yer değiştiricisi ve kısa devreye sebep olanı olarak görür. Mevcut aşamadaki gramerleşmenin küresel ölçekte sistematikleştirdiği şey kısa devreler ve dağılımdır ki bunlar *algoritmik yönetimselliği* oluşturur. Burada Stiegler önemli bir çaba olarak *dijital üçüncül geçmişe-yönelimin* rasyonel kriterlerini belirlemenin zaruretini belirtir. Dijital üçüncül geçmişe-yönelim, mevcut proleterleşme operatörüdür.⁴⁵ Eğer ki bilgisayar teknolojilerinin sağladığı hesaplama yoluyla, tasarımdan üretime lojistikten tüketime kadar bütün ekonomik işlevlerin

⁴² Hui, *Introduction: Philosophy After Automation?*, s. 225.

⁴³ Erwin Schrödinger, *Yaşam Nedir?*, çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018, s. 99-101.

⁴⁴ Bernard Stiegler, "Elements for a Neganthropology of Automatic Man", *Philosophy Today*, 65 (2) (2021), s. 241-242.

⁴⁵ Bernard Stiegler, *Automatic Society Cilt 1: The Future of Work*, çev. Daniel Ross, Cambridge: Polity Press, 2017, s. 30-31.

kontrolünün aşamalı bir şekilde ele alındığı bir durum söz konusuysa bu, kapitalizmin endüstriyel biçimde mümkün olduğu fikriyle bağdaşır. Bu durum çok yönlü bir gramerleşme sürecinin varlığıyla gerçekleşir ve bu gramerleşme dört çeşit *hipomnezik üçüncül geçmişe-yönelimlere* ya da hatırlama teknolojileri anlamına gelen *mnemoteknolojilere* dayanır: Kapitalizmin, hesap tutan *hypomnēmata* ile donatılan Reform’dan ortaya çıktığı sözlü, *basılı üçüncül geçmişe-yönelim (literal, printed tertiary retention)*; Watt’ın buhar motorunun Vaucanson’ın otomatlarıyla birleştirilmesiyle – mekanik dokuma tezgâhından Babbage’ın fark motorunun da dâhil olduğu – otomatik makineye yol açan *mekanik üçüncül geçmişe-yönelim*; kültür endüstrisinin gelişmesini ve tüketicilerin proleterleşmesini sağlayan *analog üçüncül geçmişe-yönelim*; bütün topluluğu yeniden kodlayan ve tüm ekonomik işlevleri –Wiener’in tasarladığı geribildirim döngüleri aracılığıyla – gerçek zamanlı olarak bütünleştirip bunları *veri ekonomisi*, akıllılaştırma (*smartification*), *endüstri 4.0* olarak somutlaştırarak dönüştüren *dijital üçüncül geçmişe-yönelim*.⁴⁶ Dijital üçüncül geçmişe-yönelim bir *anti-epistēmē* olarak *sermayenin epistēmē*’sini, *epistēmē* olarak *sermayeyi* oluşturur. Dolayısıyla dijital üçüncül geçmişe-yönelim proleterleşme süreci olarak kapitalizmin en ileri aşamasına tekabül eder çünkü dijital üçüncül geçmişe-yönelim, bir hiper-denetim ve genelleştirilmiş proleterleşme aracıdır. Bu bilginin yol edildiği bir süreçtir. Sermaye, dijital üçüncül geçmişe-yönelimi sabit sermayenin yeni temeli olarak geliştirir. Bir farmakon olarak dijital üçüncül geçmişe-yönelim, yeni bir ekonomik hukuk durumunun (*new state of economic law*) kurulması bağlantısını da içerir. Burada oluşacak durum yeni ekonomik rasyonalitenin bulunmasının zorunluluğuyla birlikte hem işin (*work*) değerinin yükseltilmesi (*revalorization*) hem de değerlerin yeniden değerlendirilmesi olacaktır. Basılı ve analog üçüncül geçmişe-yönelimlerle birlikte dijital üçüncül geçmişe-yönelim de, üçüncül geçmişe-yönelimler olan *farmakalardan* iyileştirici pratikler ile yeni dikkat formları üreterek *pozitif farmakolojik olasılıklar* oluşturur.⁴⁷

Negantroposen’in bir ekonomisi bağlamında yeni *epistēmē*, yeni bilgi teorilerini kurmayı haiz olmalıdır. Negentropik olan kapsayıcı bir ekonomi bağlamında *katılım ekonomisi (economy of contribution)* gelmekte-olan bir ekonomiyi işaret eder. Bu bağlamda Negantroposen’e giriş için oldukça önemli bir girişim söz konusudur; *tekhne* ve *epistēmē* arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanması. Bu yeniden tanımlanma *tekhne*’nin farmakolojik olarak kavranmasıyla oluşturulmalıdır ve *tekhne*’nin –Marksist tabirle “endüstriyel kapitalizm” ya da “geniş-ölçekli endüstri”, Heideggerci termi-

⁴⁶ Stiegler, *The Neganthropocene*, s. 146.

⁴⁷ Stiegler, *The Neganthropocene*, s. 148; s. 158.

nolojiyle modern teknoloji ya da *Gestell* olarak ifade edilen– endüstriyel teknolojiye dönüşümünü yeniden tanımlanmasını şart koşar.⁴⁸ Çünkü felsefe tarihi içerisinde *tekhne* ve *episteme* ayırımı bir güç aracı ve bilgidен feragat etme ile bağlantılıdır. Burada *logos*, hem retorik hem de logografi olarak araçsallaştırılır ve bu araçsallaştırmada sofist filozof tarafından suçlanır. Teknik bilginin değerini yitirmesi, felsefi *episteme*'ye karşı konumlandırılan Sofistik *tekhne*'den dolayıdır.⁴⁹ *Tekhnē*'nin felsefe tarihi içerisinde *episteme* ile karşıtlığıyla başlayan ve Heidegger'in modern teknoloji ve *Gestell* yorumuyla birlikte pik yapan yorumu, onun farmakolojik tarafını yok sayarak bilgidен yoksunluğuna işaret etti. Dolayısıyla öncelikle *tekhne*'nin itibarını iade etmek, onun farmakolojik vasfını ortaya koymakla ve *tekhne*'nin dijital üçüncül geçmişe-yönelimde de bulunan pozitif farmakolojik olasılıkları haiz olduğunu anlamak demektir. Husserl'in birincil ve ikincil geçmişe yönelimlerini önceleyen ve hafızayı destekleyen nesneler olduğu gibi aynı zamanda da izlerin kaydedilmesine olanak sağlayan mne-moteknikler olan üçüncül geçmişe yönelimler teknik bir geçmişi ortaya koyar. Özetlemek gerekirse hipomnezik üçüncül geçmişe yönelimler içerisinde ve gramerleşme kavramıyla birlikte yeni hipomnezik türler ayırt edildi. Mekanik üçüncül geçmişe yönelim, özellikle bedenin gramerleşmesi ve sanayi devriminin başlangıcında meydana gelen proleterleşmenin kaynağı olarak ayırt edildi. Bunu takiben analog üçüncül geçmişe yönelimler ve son olarak da *retiküler* dijital üçüncül geçmişe yönelimler ortaya kondu. Dijital üçüncül geçmişe-yönelim bir duruma olanak sağladı, hattâ kolaylaştırdı: Bu bir parçalanma (*disruption*), iflas eden ve yaşanmayacak halde olan *Kapitolosen*'in son dönemidir. Heidegger'in metafiziğin son aşaması olarak gördüğü ve *Gestell*'in gerçekleşmesinin bir koşulu olarak gördüğü sibernetiğin meydana getirdiği şey dijital üçüncül geçmişe yönelimdir. Birincil, ikincil, üçüncül geçmişe yönelimler ve geleceğe yönelimler ile bunların kolektif geçmişe yönelimler ve kolektif geleceğe yönelimleri oluşturan düzenlemeleri birbiri ardına açılan (*unfold*) çağları oluşturur. Bu açılma ve çağların oluşturulması içinde yaşadığımız çağa kadar devam etti. Şu anda geldiğimiz yer *çağın yokluğu çağı* (*epoch of the absence of epoch*) olarak tarif edilebilir. Üçüncül geçmişe yönelimin eksosomatik evrimi tarafından belirlenen bu düzenlemelerin oluşturduğu şey, “geçmişe yönelimler ve geleceğe yönelimlerin oyunu olarak ekin tarihinden çıkan” *epiflogenetik ekin tarihidir*. Bu bağlantı ya da zincir aynı zamanda bir bağlantısızlığı, zincirden kurtulmayı ifade etmesi bakımından bağlantının

⁴⁸ *Age*., s. 141.

⁴⁹ Bernard Stiegler, *Technics and Time 1: The Fault of Epimetheus*, çev. Richard Beardsworth ve George Collins, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 1.

yokluğunu ifade eder: “hubris: herhangi bir kökenin yokluğu, her zaman gelmekte-olan olarak kalan bir kader.”⁵⁰

ALAGMATİK KARAKTER

Alagmatik, düşüncenin artikülasyonunda üretken olan bir kör noktayı, bir bölünmeyi teorikleştirir:

—Jakub Zdebik, “Allagmatic”,
The Semiotic Review of Books 17 (2)

Canlı olmak bakımından kavramsal bir yapıyı Wiener entropiyle ilişkisinde kurar. Canlıdan bahsettiğimizde bu durum, entropiyle ilişkisinde ona karşıt bir konumu ifade eder. Sürekli artma eğilimi olan entropiyi tersine çevirmek ve karşı eğilim yaratmak Wiener’e göre canlının tanımıdır. Dolayısıyla *yaşam*, *ruh* ve *vitalizm* gibi kavramlar karmaşıklığa sebep olacağı için bunları kullanmak yersizdir. Böylelikle canlılar, entropiye karşı durdukları müddetçe canlıdır ve canlılıkları *anti-entropiyle* ölçülür. Dolayısıyla organik olup olmamanın canlı olmakla bir ilgisinin olmadığı ya da yalnızca biyolojik anlamda ilişkisinin olduğu söylenebilir. Artan entropik düzen içerisinde bölgesel olarak entropiye karşı koyan ve entropi artışını engelleyen makine ve insan arasında bu bakımdan bir benzerlik kurulabilir. Wiener’e göre makine ve organizma arasındaki benzerliğin bundan ibaret olması da yeterlidir. Bu benzerlik dış görünüşte olmadığı gibi kimyasal ya da psikolojik bir davranışa dair de değildir. Wiener organizmayı temel azalan bir yakınlık kurma çabasına girmez ve makinenin organizmayı taklidi üzerinde de durmaz. Belli bir iş yapma bakımından insaninki gibi fiziksel organlara sahip olması, dış dünya ile iletişimi sağlamak için sahip oldukları duyu organları –ki bu bir *refleks* kadar basit olabilir veya geçmişle ilişki kurduğunda bütün eğilimini toptan değiştirecek kadar karmaşık olan *geri bildirime* imleyebileceği gibi hem “şartlı refleks” hem de “öğrenme” olarak kendini gösterebilir– makinenin insaninkiyle kurulabilecek olan benzerliğidir. Yine de organizma ve makine arasındaki en temeldeki yakınlık biyolojiye ya da mekaniğe dayanmaktan ziyade ürettikleri ya da eğilim sağladıkları anti-entropi üzerinden kurulur.⁵¹ Burada bir benzerlik biçimi olarak entropiye karşı duruşun baz alınması, psişik, kolektif ve teknik bireyleşmenin göz ardı edildiğini gösterebilir ki organik ve mekanik arasındaki ilişki bağlamında teknik sistemlerin bireyleşmesi ve Simondoncu anlamda teknik birlik (*technical ensemble*) oldukça önemlidir. Canlı ve

⁵⁰ Stiegler, *The Neganthropocene*, s. 221.

⁵¹ Wiener, *Emek, Sibernetik ve Toplum*, s. 55-56.

fiziksel varlığı Simondon tözden ziyade işlevler (*functionalities*) ve yapılar aracılığıyla kurmuştu. Bireyselleşme (*individualisation*) ve bireyleşme (*individuation*) arasındaki kopuşla birlikte düşünülebilecek olan bu mesele Simondon'un *ilişkili ortam* kavramı üzerinden düşünülmelidir.⁵²

Organizma tarafından biyosfer içerisinde oluşturulan *niş* ya da *oyuk*, kendi yerel iç ve dış ortamının eşit derecede düzenlenmesi olarak meydana getirilir. Bu tamamen organizmanın kendi karakteristik meylliyle sınırlandırılmıştır. Organizma, Derridacı anlamda, kendi *ekini* oluşturma anlamına gelirken, birey ve ortam birlikteliği olarak oluşturulan *birey-öncesi arka plan*, Simondoncu anlamda, *ilişkili ortam* (*associated milieu*) anlamına gelir. Birey ve ortamın ilişkilendirilmesi eğer ki birey-öncesi fona bağlıysa bu, *yaşamsal bireyleşme sürecini* meydana getirir. İlk olarak yaşamsal ve ardından psişik bireyin bu *ilişkili ortamı* yalnızca dışsal bir nitelik taşımaz; yani bu ortam yalnızca dışsal değildir. Burada türlerin oluşumunu sağlayan *genetik ortam* söz konusudur; bireyler türdeş bireylerle bu ortamda birlikte bulunurlar. Üretilen, yeniden üretilen, çoğaltılan şey yaşamsal *organojenezlerdir*. Örneğin bilgi biçimi ve sosyal yapılar, psişik ve kolektif bireyleşmeyle oluşturulur. Böylelikle ilişkili ortam, *transbireyin birey-öncesi fonu* halini alır. Bu türdeş bireyler biyosferdeki –kısmen– *yersizyurtsuzlaşmış eksorganizmalar* (*exorganisms*) içerisinde yer alırlar ve burada –Stiegler'in katkıda bulunanlar (*con-tributors*) olarak bahsettiği şeye gelene kadar– dönüştükleri şey hizipçilerden dindarlara yurttaşlara işbirlikçilere kadar bir ortaklıktır (*co-/com-*). İlişkili ortamı eğer ki psişik ve kolektif bireyleşme içerisinde düşünüyorsak bu birtakım üretimlere işaret eder. Çeşitli tip ve büyüklükteki yapay organlar takımı temelinde üretilen eksorganizmalar, basit olarak psişik ve karmaşık olarak kolektif eksorganizmalardır. Üretilen eksorganizmalar çeşitli şekillerde kümelandığı için onları yöneten artık ne yaşamsal bireyleşme ne de onun anti-entropik karakteristik biçimidir. Çünkü bu ortamın özelliği –tıpkı termodinamik makinelerden endüstriyel otomatlara ve oradan da hesaba (*computational*) ve bilgiye dayalı sibernetik makinelere uzanan– yapay şeylerden (*artifacts*) ibaret olması ve onlar tarafından oluşturuluyor olmasıdır. Bu ortamın bir niteliği de artık neyin entropi neyin negentropi ve neyin bilgi olduğunun net olmayışı ve bunların birbirine karıştırılabilmek ihtimalidir.⁵³

⁵² Yuk Hui, "Commentary on Thierry Bardini and Anne Fagot-Largeault's Conversation". <https://www.theoryculturesociety.org/blog/responses-yuk-hui-commentary-on-thierry-bardini-andanne-fagot-largeaults-conversation> (erişim 15.12.2021).

⁵³ Bernard Stiegler, *Technics and Time, 4: Faculties and Functions of Noesis in the Post-Truth Age*, çev. Daniel Ross, s. 69-70.

https://www.academia.edu/58785373/Bernard_Stiegler_Technics_and_Time_4_Faculties_and_Functions_of_Noesis_in_the_Post_Truth_Age (erişim 18.10.2021).

Yaşam ve onun negentropisi, maksimum entropiyle olan bir karşıtlıktır. Yaşamın ne olduğu, kendi içerisindeki eklemleme ilişkisiyle ve teknikle olan irtibatıyla kurulur. Eklemleme, karşıtlıkların arasına giren bir *différance*'ın varlığıyla ve insan ve teknik söz konusu olduğunda *kim* ve *ne* sorularının *karar-verilemezliği*yle kendini gösterir. Dolayısıyla tekniği ve insanı birbirlerinden ayırmak boşa bir çaba olduğu gibi mümkün de değildir. Simondon'a göre teknik açıdan bir ilerlemeden bahsetmenin koşulu teknik varlıkların bireyselleşmeleridir. Bir *ortam* içerisinde nedenselliğin tekrarlanmasıyla mümkün olan bu bireyselleşmedir. Bu ortamı teknik nesne kendi etrafında oluşturur ve hem kendi bu ortamı koşullandırır hem de kendisi bu ortam tarafından koşullanır. Bu ortam eşzamanlı olarak hem *doğal* hem de *tekniktir* ve Simondon bu ortamı *ilişkili ortam* olarak adlandırır. Bu, teknik nesnenin işleyişindeki kendini koşullandırmasıdır. İlişkili ortamın hem doğal hem teknik olmasından onun kendi bütünlüğünde üretilmiş (*fabricated*) bir şey olduğunu anlamamak gerekir. Doğal unsurların teknik varlığı çevrelediği bir rejimin bağlı olduğu şey, teknik varlığı oluşturan belli unsurların rejimidir. İlişkili ortam teknik, üretilmiş ve doğal unsurların ilişkilerine aracılık ederken bu ortamın merkezinde de teknik varlık işler.⁵⁴ Bireyle ilişkisinde ortam ne verili ne hazır ne de doğaldır. İnsan ve teknik arasındaki birbirinden ayrılmaz ilişkinin bir yansıması olan şey insanın *yapay bir olgusalılığı*nın olduğudur. Birey-ortam arasındaki ilişkide karşılaştığımız şey bir birliktelik bağlamında *birlikte-evrimdir*. Heidegger sibernetiği bir son ve tamamlanma düşüncesiyle birlikte ele alıp tekniği amaçlar ve araçlar perspektifi dışında düşünmemiştir. *Tekhnē*'nin modern teknolojiye dönüşü ve sibernetiğin *Gestell*'i gerçekleştirme koşulu olarak bu devrin uygulayıcısı ve temsilcisi olarak ele alınması bu fikre dayanır. Heidegger'in gözden kaçırdığı şey sibernetiğin kurmayı haiz olduğu bağlantılardır. Canlı varlıkların, insanın ve teknolojinin –başka bir ifadeyle insan ve insan-olmayanların– içerildiği *yığınlar* sibernetikle hem kavramsal hem de politik olarak zorunlu bir çerçeve içerisinde.⁵⁵ Dolayısıyla ilk felsefe olarak tekniği işlediğimizde sibernetik ve felsefenin teknik içerisinde salınımını ve karşıtlıktan ziyade birlikteliğini görme fırsatı buluruz. Tekniğe –ve tabii ki felsefeye– yönelik iki bakış açısı arasındaki nüans, farmakolojik perspektifin varlığıdır. İnorganik organize madde olarak teknik, fen bilimlerinin organize varlığı ile biyolojik organik varlık arasında yer alan üçüncül türden bir varlığa işaret eder. Basitçe inorganik organize

⁵⁴ Simondon, *On the Mode of Technical Objects*, s. 59.

⁵⁵ Erich Hörl, "A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology", *The Whole Earth. California and the Disappearance of the Outside*, der. Diedrich Diederichsen ve Anselm Franke, Berlin: Sternberg Press, 2013, s. 122.

olan teknik, üretilmiş nesnelerin tarihidir. Teknoloji üretimindeki tekniklere ve pratiklere vurgu yaptığından ötürü de *tekhne*'nin etki alanını gözler önüne serer.⁵⁶ *Tekhnē*'den sibernetiğe kadar olan sorgulama, farmakolojik bir anlayışla ve iyileştirici reçeteler üretmek amacıyla yapılmalıdır. Bu bağlamda *alagmatik*, çağının sorunlarını ortaya koyan bir operasyonlar sistemi olarak organik bir felsefeden ziyade –sibernetikle bezeli– geleceğin felsefesi olarak ele alınabilir. Genel bir alagmatığın başlangıcı işaret eden ise sibernetiktir.

Bir operasyonlar sistemi, aktarımlar teorisi olan alagmatik, bilimlerin sıralandığı yapı teorisiyle simetrik olduğu gibi –astronomi, fizik, kimya, biyoloji gibi– sistemli bir dizi bilgiden oluşur. Maddenin ya da yaşamın incelenmesi gibi nesnel bir alan alagmatığın dalları bağlamında belirleyici olamaz. Burada halihazırda var olan bilimleri kullanmanın artısı ayırt etme için pratik bir yol olabileceğindendir. Uyum ya da uygunluğun bir operasyonu ima ettiği düşünüldüğünde bir aralık ya da mesafe (*interval*) uyumun ya da uygunluğun olasılığını içerir. Bu sayede elimizde olabilecek alagmatikler psiko-kimyasal, psiko-fizyolojik, mekanik-termodinamik alagmatiklerdir. Buradaki somut adlandırma, mümkün olan başka sınıflandırma keşiflerini ihmal edebilme açısından bir dezavantaj yaratır. Dolayısıyla şöyle bir sınıflandırma daha uygun düşebilir: *Nesnel çalışmanın ortaya koyduğu geçmiş operasyonların kategorilerini ve farklı türdeki dönüştürücü dinamizmi tanımlamak ve buna ek olarak bu dinamikleri içsel özelliklerine göre sınıflandırmak*. Alagmatik, yapı ve operasyonlarla irtibatlı bir sistem teorisi. Yapı ve operasyonların tanımlamaları zor olsa da en azından şu söylenebilir. Bir inşaya dair sonuç olarak verili biçimde düşünebileceğimiz yapı, operasyon tarafından ortaya çıkarılır ve modifiye edilir. Ontolojik açıdan konuşmak gerekirse hem operasyon yapının hem de yapı operasyonun ontolojik bakımdan tamamlayıcısıdır. Burada hem operasyonu hem de yapıyı içeren *edimdir*. Hangi yönüne odaklandığımıza bağlı olarak *edim* hem operasyonu hem de yapıyı içerir. İster yapının unsurlarını ister operasyonun unsurlarını –âdeta– alıkoysun *edim*, bunu yaparken –hangisini alıkoysuyorsa– tamamlayıcısını bir kenara bırakır. İstisnai bir durum ve hem normatif hem de metafizik bir anlama sahip olarak *edim* –eşzamanlı olarak– operasyon ve yapı biçiminde kavranabilir. Bunu Simondon *aksi-ontolojik (axi-ontological)* bir durum olarak adlandıracak ve örneklemesini Descartes'in *cogitosu* [*Cogito, ergo sum.*] ve Maine de Biran'ın *volosu* [*Volo, ergo sum.*] üzerinden yapacaktır. *Cogito*'da yapı ve operasyon ilişkisi şöyledir: *Cogito*'da düşünce *edimi* nesnel olarak yapı, öznel olarak

⁵⁶ Stiegler, *Technics and Time I*, s. 17; John Tinnel, "Grammatization: Bernard Stiegler's Theory of Writing and Technology", *Computer and Composition*, 37 (2015), s. 134.

operasyon olarak kavranır. Düşüncenin kendi yapısal varlığından şüphe duyması durumunda, bu şüphe ne kadar fazla olursa, operasyonun kendini düşünceye, *şüphe edilemeyecek bir varoluş olarak* sunması o kadar fazla olur. Başka bir ifadeyle yapı olarak kavranan nesne-realite, refleksif düşünce karşısında kendini, kendinden şüphe duyulamayacak varoluş olarak sunar. Şüphenin salınımını düşünömsel bir değişim (*alternation*) olarak ele aldığımızda, *düşünce ediminin hem nesne hem özne olarak eşzamanlı ve özdeş biçimde kavranması* olasılığı doğar. Başka bir ifadeyle düşünceye dair kanıt aslında düşüncenin varlığına dair kanıttır. Düşüncenin çift yönlü durumunun farkına varmasını sağlayarak bu gerekli salınımı arttırmak için bir araç olan *şeytani iblisin Kartezyen hipotezinde* özne, değişik şekillerde, özne, nesne, operasyonun yapısı ve yapı üzerindeki operasyon olarak kavranır. Burada şeytani iblisin ikinci bir olumsuz öznesi vardır ki burada özne özbilincin salınımlı kararsızlığını zorunlu kılar. Bunu, kararsızlığın refleksif bir bilincini yaratarak yapar. Burada özne kendini yalnızca kendi açısından düşünmekle kalmaz kendini şeytani iblisle uyumu bakımından da düşünmeye zorlanır. Dolayısıyla özne kendini, kendisiyle ilgili olarak işgal ettiği ikili duruma dışsal ve üstünmüş gibi kavrar. Öznenin refleksif bir özne olması bu şeytani iblise karşı direnme amacıyla olur. Bu refleksifliği hem *özne varlık* hem *nesne varlık* hem de operasyon ve yapı olarak ayırtırdığı düşünce edimi varlığının bakış açılarını alarak kazanır. Özneye hem ediminin hem de varlığının bilincini bahşeden şeytani olumsuzlamadır. Aynı temel gerçeklik Maine de Biran'ın *volosunun* çilesinde de bulunabilir. Olumsuzlama bir dışsallık tarafından sağlanır. Bu dışsallık başka bir düşman öznenin değil ama *indirgenemez başkallığı bu şekilde açığa vurarak direnen âtıl dünyanın dışsallığıdır*. Edim varlıkla özdeşleşirse bir edimin çilesinden bahsedilebilir ve burada anlam, ilke ve hareket noktası olarak kavranır. Simondon'a göre burada ontoloji ve aksiyoloji sağlanır: Özneye bir gerçekliğin ilk bilgisi verilir; bu gerçeklik mutlak şekilde bilindiğinden bilgi ediminin başarısının sağladığı şey, son derece geçerli bilginin kusursuz örneğidir: “İlk gerçeğin bilgisi hakikatin ölçüsünü sağlar.”⁵⁷ Varlığın ister operasyonel ister yapısal olsun ayrıcalık tanınmadığı benzer bir hareket noktasının söz konusu olduğu bir durumda bile, Descartes ve Biran için, operasyon ve yapı ayrı ayrı yerlerde durur. Simondon, Descartes'ta nihai olmayan bir ahlâkın (*morality*) tamamlanmayan yapısal bir bilime tekabül edememesiyle bağdaştırırken Maine de Biran'ın *üç yaşam hiyerarşisini* “saf operasyonlar dünyasına sığrayarak” yaptığını belirtir. Bu sığrayış da psiko-fizyolojik bakış açısının terk edilmesiyle olabilir. Simondon'a göre eksik olan şey Descartes'ta da Biran'da da *bilimsel ahlâk*

⁵⁷ Age., s. 663.

teorisidir. Bunun sebebini ise Simondon ikisinin çalışmalarını yaptıkları sırada *yapısal bilimlerin kavramlarının* henüz ortaya çıkmayışı olarak sunar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse operasyonların bilimini elde etmek istiyorsanız bu ancak yapıların biliminin içeriden bir farkındalıkla kendi alanının sınırlarını bilmesiyle olabilir. Simondon burada alagmatik devreye sokarak onun “bilimsel teorilerin operasyonel tarafı” olduğunu söyleyecektir ve o zamana kadar yarısı tamamlanan bilimin artık *operasyon teorisini formüle etmesinin zaruri* olduğundan bahseder.⁵⁸

GELECEK VE YAŞAM: ALAGMATİK VE BİREYLEŞME

Bireyin diğer bireylerle ve doğa ya da teknik varlıklarla ilişkisinde birey, aktarımsal bir ilişkiye bağlanmıştır.

—Gilbert Simondon,

“Individuation in Light of Notions of Form and Information”

Yapının bir başka yapıya dönüştürülmesi Simondon için operasyona denk düşer ve burada genel bir alagmatik başlangıcı olarak sibernetik öne çıkar. Evrensel bir sibernetik olma çabasında olan alagmatik program, en genel haliyle bir operasyon teorisinin formüle dökülmesini ifade eder. Yapısal sistem, en evrensel ve soyut haliyle operasyonun tanımında içerilir. Operasyonun yapıya ve yapının operasyona dönüştürülebilirliğini tanımlamak bize operasyonu verecektir. Dolayısıyla operasyon, yapılar arası dönüşümü meydana getirecektir. Operasyonun önceki yapıya yatırım yapması demek, bu yapının operasyon sonundaki yapıya dönüşeceğini imlemek demektir. Operasyonun bir yapıdan ayrı tanımlanamayacağını da göz ardı etmemek gerekir. Platon’un *Şölen*’deki ifadesiyle, tıpkı Eros’un arasındalığı (*in-between*) gibi, operasyon bir *metaxú* demektir; yapının *orta-temelidir*. Operasyonun doğası herhangi bir yapının doğasına benzer. Alagmatik, *transoperatif* de denen operasyon-operasyon arasındaki uyumu ya da *dönüşümler* de denebilecek olan operasyon-yapı arasındaki uyumu tanımlar. Burada operasyon ile yapının ilişkilendirilmesini Simondon bir *edim* olarak bize sunar; operasyonun enerji olarak ve yapının da form yoluyla varsayıldığı bir *edim*, bir *işarettir* (*signal*).⁵⁹ Bu bağlamda bir potansiyelite olarak enerjinin aktüelleşmesi, bu yolla madde ve formun ortak alagmatik operasyonunun bizi karşı karşıya bıraktığı şey *bireyleşme* ilkesidir. Burada söz konusu olan, sistemin her yerine eşit olarak etki eden

⁵⁸ Gilbert Simondon, “Allagmatics”. *Individuation in Light of Notions of Form and Information*, çev. Taylor Adkins, United States of America: University of Minnesota Press, 2020, s. 661-663.

⁵⁹ *Age.*, s. 664.

bir sistem enerjisidir. Tekilliklere ya da *somut burada ve şimdi tekilliklere* bağlı olan, onları saran ve genişleten bir operasyon söz konusudur. Formun üretim bağlamında bir *dispositif* olduğu bu tekillikler ortak bir operasyonun sebebidirler ve Simondon bunların *bilgi* olarak adlandırılabilceğini belirtir.⁶⁰

Uygulamalı sibernetik olarak operasyonlar teorisi ile analitik ve deterministik bilim olarak yapılar teorisini düzenleyen –ve hem bilgi hem de değerler teorisi içerisinde yer alan– alagmatik teori, *bireysel varlığın* incelendiği bir teoridir. Hem aksiyolojik dinamizmdaki hem de ontolojik yapılarıdaki karşılıklıları kavrar. Bu yüzden de *aksiyolojiktir*. Alagmatik varlık kavrayışı uzay-zaman dışında gerçekleşmez. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse alagmatik çerçevede varlık kavranışı *mekânsal sistematik ve zamansal şematizme bölünmeden önce* gerçekleşir. Bireydeki zamansal şematizm ve mekânsal sistematik dolayım bize operasyon ve yapı arasındaki ilişkinin bilgisini verir. Koşulların karşılıklı oluşmasını (*mutual condition*), bir realiteyi ifade eden bu dolayım, şematizm ve sistematikte, operasyon ve yapıda henüz konuşlandırılmamıştır. Bu yüzden de bu realiteyi *içsel gerilim, aşırı doygunluk ya da uyumsuzluk* olarak adlandırmak mümkün görünür. Zaten birey dediğimiz *içsel gerilim, aşırı doygunluk, uyumsuzluktur* ve bunların dönüştüğü şey operasyon ve yapı, yani *bir yapının operasyonuna* doğru bir gelişmedir. Buradaki önemli vurgu, içsel gerilim, aşırı doygunluk ve uyumsuzluk olan bu üçlünün *operasyon ve yapı ikilisinin alagmatik eşdeğeri* olarak alınmasıdır. Edim –bireyin iki durumu olan *birleşik bağdaştırıcı* (gerilim) ve *analitik* (operasyon ve yapı arasındaki ayırım) durumu düşündüğümüzde– bireyin durumundaki değişikliği ifade eder. İki durum arasındaki geçişe dair teori, alagmatik iki bölümünü oluşturur. Bağdaştırıcı (*syncretic*) durumdan analitik duruma doğru olan geçiş teorisindeki her edim analitik durumdan bağdaştırıcı duruma geçiş teorisindeki edimlere eşdeğerdir. Simondon bu ilk türden olan edimi *kristalleşme* ikinci türden olan edimleri *modülasyon* olarak adlandırır. Her kristalleşme tersyüz edilmiş bir modülasyona eşdeğerdir. Kristalleşme, bağdaştırıcı bireysellikle başladığını gözeterek, ikincisini analitik bir bireyselliğe dönüştürür. Analitik bireysellik uzamsal bir yapıdan ve operatif işlevden –ki bu işlev kendini *enerjik zamansal şematizm tarafından organize edilen bir etkinlik* olarak ortaya koyar– oluşur. Kristalleşmenin yaptığı şey şudur: *Bireyleşen (individuating) bireyin bağdaştırıcı durumunu, –yapısal biçim ve içinde bulunduğu maddi ortamın karşılıklı başkalığıyla (alterity) betimlenen– bireyleşmiş (individuated) bireyin analitik durumuyla değiştirmek*. Modülasyon ise bir sentez oluşturur: *Morfolojik*

⁶⁰ Age., s. 32; s. 385/n.8.

bir yapıya göre zamansal bir operasyon organize ederek bir yapının ve bir operasyonun sentezini oluşturmak. İşaret-form, operasyonun kuvvetini, kuvveti yönlendiren olarak bilgilendirir. Bağdaştırıcı biçim ve kuvvet karmaşığının analizi söz konusu olduğunda ise modülasyonun bozulmasıyla (*démodulation*) karşılaşırız. Biçimi bildiği kuvvetten ayırmaya yönelik olan her türlü modülasyon –ya da buna *saptama* da denilebilir– kristalleşmedir. Modülasyonun bozulması ya da *tersine modülasyonun* şartı bir koşul olarak gerilimin, aşırı doygunluğun, uyumsuzluğun yerine getirilmesidir. Bu koşulların oluşmadığı durum modüle edilmiş kuvvetin bireyleşen birey olarak kalması demektir ki bu da yapı ya da operasyon açısından bir analizin söz konusu olmadığı bir durumu işaret eder. Simondon buradan felsefi nedensellik kavramının açıklanacağını söylerken birey kavramının da daha iyi anlaşılacağını savunur. Dolayısıyla kristalleşme ve modülasyon edimlerinin bağlantılı olduğu alan fiziksel, biyolojik, psikolojik ve sosyal sistemlerin oluşumudur. Oluşun doğasına yönelik alagmatik hipotez Simondon'un bu bağlamda ilgilendiği meseledir.⁶¹

Simondon'un *genetik ansiklopedizm* olarak adlandırılabilir olan felsefi doktrininde⁶² alagmatik önemli bir yer tutar. Yapıyı görünür kılan ve değiştirenin operasyon olduğunu gözeterek alagmatik, *genetik operasyonların bilimi* olarak ele alınabilecekken bir kesişimi ve birleşimi de mümkün kılar. Yaşadığımız çağdaki ve yaşamımızdaki yoğun sibernetikleşme ve bilgisayarlaşmayı düşündüğümüzde bu ikili, dolayımın ve süreçselliğin de katkısıyla, yeni biçimleri ortaya çıkardı. Bunlar artık çağımıza özgü ve yeni olan kapanma ve esaret biçimleridir. Sibernetiğin Simondon için olumlu olabilecek, ışık tutan bir tarafı bu gibi sorunların ortaya koyulmasında önem taşır. Kendi çağımızın sorununun ortaya konmasının *dolayım* üzerinden yapılması, teknoloji ve sibernetik söz konusu olduğunda araç-a-maç düzeninin bertaraf edilmesiyle mümkün olur. Teknoloji, yabancılaşmayla bir savaşta olduğu gibi hem bireysel hem toplumsal yaşamın haiz olduğu açık süreçlere de ışık tutar. Genetik olan ve yeniden biçimlendirilen sibernetik, dolayımı çağın problemi olarak ortaya koyar. Bu sibernetik analojiktir, bilimler arasındır. Dolayısıyla bu sibernetik, artık bu şekilde değil ama *evrensel sibernetik* olarak anılır: Bu *alagmatiktir*. Evrensel sibernetik ya da alagmatik, her zaman sibernetikle gerilimini sürdürecektir ve nihayetinde onun yerini alacaktır. Alagmatikğin bir problematik olarak ortaya koyacağı şey, *dolayımın* ve *süreçselliğin* (*processuality*) yarattığı çağımızdaki yabancılaşmadır. Simondon kendi çağının sorunlarıyla mü-

⁶¹ Simondon, *Individuation in Light of Notions of Form and Information*, s. 669-671.

⁶² Jean-Hugues Barthélémy, "Towards Philosophical Relativity", *Dialogues on Philosophy and Technology Research Seminar III*. <https://youtu.be/mf9hP0xenYI> (erişim 14.12.2021).

cadele etmek için insan ve makine sinerjisine dair üçüncül bir ansiklopedizm olan teknolojik ansiklopedizmi ortaya koymanın ihtiyacı içerisindeydi. Çağımızın problemleriyle mücadele için de Erich Hörl, ekolojinin bir düşünme görevi olarak ele alınmasıyla birlikte nesnellik, nesne olma durumu ve teknik nesnelerin evrimi düzeyinde dolayımın ve süreçselliğin yeni anlamlar kazandığı ve ilişkisel düşünmeden bahsetmenin mümkün olduğu dördüncü bir ansiklopedizm olan *ekolojik ansiklopedizm* önerisini sunmuştu.⁶³ İster Simondon'un ister Hörl'ün ansiklopedizmi olsun çağın sorunlarını ortaya koymak ve yaşama ve geleceğe dair bir felsefenin ortaya koyulmasının yolu alagmatikten geçer. Dolayım, Hörl'ün tabiriyle, *zamanımızın ansiklopedizminin en büyük sorunu* haline gelmiş durumda. Alagmatik dolayım üzerinden bir problem oraya koyarken bir yandan da sürekli olarak hilomorfizmle daimî savaştadır. Hilomorfik ilkede bireyin madde ve formdan *yaratılışı* bireyleşme ilkesine göre eğilimiyle paraleldir. Bireyden bireyleşmeyi anlayan bu ilkeye nazaran Simondon için bir *süreç* olarak bireyleşme perspektifinden bireyin anlaşılması, bireyin bireyleşme yoluyla bilinebilmesi olanaklıdır. Bireyin tözsel ya da hilomorfik olmadığı ve iptidai olan bireyleşme süreci içerisinde birey *metastabl* bir denge ya da *ontojenez* olarak görülür. Ontojenez *oluşu* ve bireyleşme itibarıyla bireyi ifade ederken aynı zamanda da *birey-öncesi varlığı* işaret eder: Bir ontoloji değil dışsal bir *logos*.⁶⁴ İster canlı ister teknik nesneler olsun sahip oldukları açıklıkları ve belirli doğalarının olmayışıyla kolektiviteye sahiptirler. Bu transbireyleşme süreciyle bezeli bir perspektiftir. Bireyleşme yaşamın kendisidir; hiç durmayan bir süreç olarak hep vardır. Yaşam bireyleşmenin bilgisiyle örülür. Yaşamın bilgisi de bireyleşme demektir. İnşiler çıkışlar ve kıvrımlarla dolu olan yaşam farmakolojiktir de. Psişik, kolektif ve teknik bireyleşme yaşamın kendisini oluşturur. Bergson'un dediği gibi filozof yaşamın içerisinde, bitkiyle ve hayvanla iç içe olmalıdır. Bu bir tür *aktarım-sallık* olarak birliktelik ve ortak yaşam tesisidir. Kavramlar, yarı-kavram-sılar ya da teknik yalnızca insan için geçerli değildir. Simondon'un dediği gibi bir hayvan da tam anlamıyla *transbireyleşmeye* erişebilir. Geleceğe ve yaşamın kendisine bakabilmek bu iç içe geçmiş yığınların, kümelerin, birlikteliklerin farkına varmakla mümkündür. Alagmatik bize hem bireyleşmeyi ortaya çıkarması bakımından *yaşamı* sunarken aynı zamanda da –Antroposen gibi toksik– çağın sorunlarını ortaya koymada etkindir. Hem

⁶³ Hörl, *A Thousand Ecologies*, s. 123.

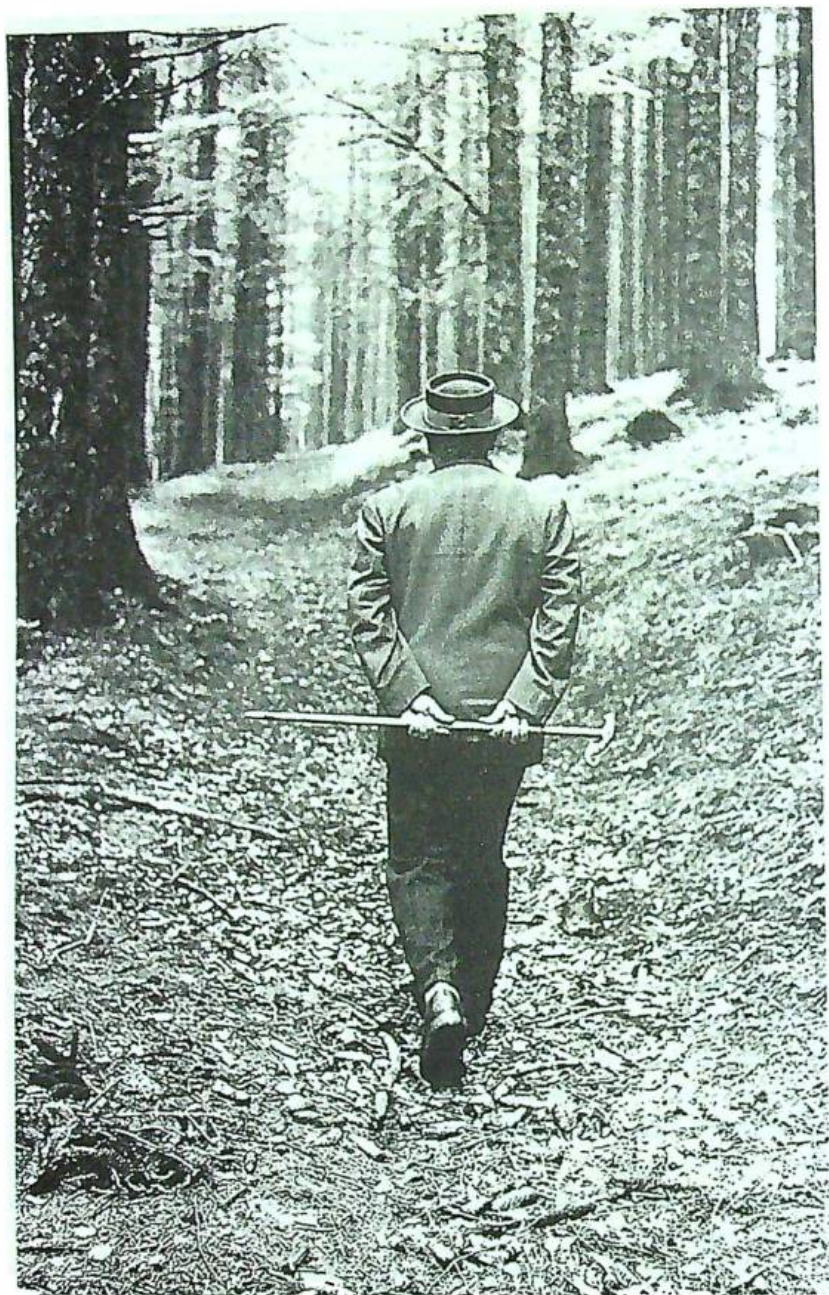
⁶⁴ Gilbert Simondon, "The Position of the Problem of Ontogenesis", *Parrhesia*, 7 (2009), s. 4; s. 14/n.2.; Ben Roberts, "Technics, Individuation and Tertiary Memory: Bernard Stiegler's Challenge to Media Theory", *New Formations*, 77 (2012), s. 16.

geleceğe dair hem de yaşamın içinden bir felsefenin alagmatikğin süzgecin-den geçmesi, onun kendi yerini bulabilmesi için oldukça önem taşır.

KAYNAKÇA

- Barthélémy, Jean-Hugues. "Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon". *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Der. Arne De Boever, Alex Murray, Jon Roffe ve Ashley Woodward. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- Barthélémy, Jean-Hugues. "Towards Philosophical Relativity". *Dialogues on Philosophy and Technology Research Seminar III*. <https://youtu.be/mfqlhP0xenYI> (erişim 14.12.2021).
- Batukan, Can. "Bir Kavram Sintezayırı Olarak Felsefe". *Cogito*. 82 (2016): 68-86.
- Batukan, Can. "Yapay Zekâ ve Ölümsüzlük Üzerine", *Simya Galeri Seminer Dizisi*, 2021.
- Bergson, Henri. *The Creative Mind: Introduction to Metaphysics*. Çev. Mabelle L. Andison. New York: Dover Publications, 2007.
- Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*. Çev. Şekip Tunç. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev. Brian Massumi. Londra: University of Minnesota, 2005.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *What is Philosophy?*. Çev. Hugh Tomlinson ve Graham Burchill. New York: Columbia University Press, 1994.
- Deleuze, Gilles. "Edimsel ve Virtüel". *Cogito*. 82 (2016): 14-17.
- Deleuze, Gilles. "Review of Gilbert Simondon's L'individu et sa genèse physico-biologique (1966)". *Pli*. 12 (2001): 43-49.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*. Çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Otonom Yayınları, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine Onbir Ders*. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- Ellul, Jacques. *Teknoloji Toplumu*. Çev. Musa Ceylan. İstanbul: Bakış Yayınları, 2003.
- Heidegger, Martin. *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşi*. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
- Heidegger, Martin. *Zaman ve Varlık Üzerine*. Çev. Deniz Kandır. Ankara: A Yayınları, 2001.
- Hörl, Erich. "A Thousand Ecologies: The Process of Cyberneticization and General Ecology". *The Whole Earth. California and the Disappearance of the Outside*. Der. Diedrich Diederichsen ve Anselm Franke. Berlin: Sternberg Press, 2013.
- Hui, Yuk. "Commentary on Thierry Bardini and Anne Fagot-Largeault's Conversation". <https://www.theoryculturesociety.org/blog/responses-yuk-hui-commentary-on-thierry-bardini-and-anne-fagot-largeaults-conversation> (erişim 15.12.2021).
- Hui, Yuk. "Introduction: Philosophy After Automation?". *Philosophy Today*. 65 (2) (2021): 217-233.
- Lemmens, Pieter. "This System Does Not Produce Anymore – An Interview with Bernard Stiegler". *Krisis*. 1 (2011): 33-41.
- Lovink, Geert. "Cybernetics for the Twenty-First Century: An Interview with Philosopher Yuk Hui". *E-flux*. 102 (2019). <https://www.e-flux.com/journal/102/282271/cybernetics-for-the-twenty-first-century-an-interview-with-philosopher-yuk-hui/> (erişim 15.12.2021).

- May, Todd. *Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?*. Çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.
- O'Sullivan, Simon. "Guattari's Aesthetic Paradigm: From the Folding of the Finite/Infinite Relation to Schizoanalytic Metamodelisation". *Deleuze Studies*. 4.2 (2010): 256-286.
- Roberts, Ben. "Technics, Individuation and Tertiary Memory: Bernard Stiegler's Challenge to Media Theory". *New Formations*. 77 (2012): 8-20.
- Schrödinger, Erwin. *Yaşam Nedir?*. Çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2018.
- Simondon, Gilbert. "Allagmatics". *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. Çev. Taylor Adkins, United States of America: University of Minnesota Press, 2020: 661-671.
- Simondon, Gilbert. "The Position of the Problem of Ontogenesis". *Parrhesia*. 7 (2009): 4-16.
- Simondon, Gilbert. *On the Mode of Technical Objects*. Çev. Cécile Malaspina ve John Rogove. Minneapolis: Univocal Publishing, 2017.
- Sloterdijk, Peter. *Co-Immunism In The Age Of Pandemics And Climate Change*. <https://www.no-emamag.com/co-immunism-an-ethos-for-our-age-of-climate-change/> (erişim 23.11.2021).
- Stiegler, Bernard. "Elements for a Neganthropology of Automatic Man", *Philosophy Today*. 65 (2) (2021): 241-264.
- Stiegler, Bernard. *Automatic Society Volume 1: The Future of Work*. Çev. Daniel Ross. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Stiegler, Bernard. *Technics and Time 1: The Fault of Epimetheus*. Çev. Richard Beardsworth ve George Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Stiegler, Bernard. *Technics and Time, 4: Faculties and Functions of Noesis in the Post-Truth Age*. Çev. Daniel Ross, s. 69-70. https://www.academia.edu/58785373/Bernard_Stiegler_Technics_and_Time_4_Faculties_and_Functio (erişim 18.10.2021).
- Stiegler, Bernard. *The Neganthropocene*. Çev. Daniel Ross. Londra: Open Humanities Press, 2018.
- Tinnel, John. "Grammatization: Bernard Stiegler's Theory of Writing and Technology", *Computer and Composition*. 37 (2015): 132-146.
- Wiener, Norbert. *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- Wiener, Norbert. *Emek, Sibernetik ve Toplum*. Çev. İbrahim Keskin. İstanbul: Özgün Yayınları, 1975.
- Young, Eugene B., Gary Genosko ve Janell Watson. *The Deleuze-Guattari Dictionary*. New York: Bloomsbury, 2013.
- Yücefer, Hakan. "Deleuze'tin Bergsonculuğuna Giriş". *Bergsonculuk*. Gilles Deleuze. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010.



Martin Heidegger

İNSANLIK MUCİZESİNİN ÇÖKÜŞÜ/YERYÜZÜNÜN KADİM BİLGELİĞİ *EKO FENOMENOLOJİ*'YE DOĞRU

Senem Kurtar*

*Bir zamanlar, insanlar düşünme işini makinelere devretmiş,
böylece özgürleşmeyi umut etmişlerdi; ama bu, makinelere
sahip başka insanların onları köleleştirmesine yol açtı sadece.*

(Frank Herbert, *Dune*)

GİRİŞ

Dünya savaşlarının, büyük ekonomik krizlerin ve insanlığın metalaşan dünyadaki anlamsızlığının etkilerini son derece farklı ve karmaşık görüngüleriyle yaşamayı sürdürdüğümüz günümüz dünyasında tali, önemsiz ve hattâ marjinal görülen ekolojik düşünce ve hareketlerin teoride ve pratikte radikalize edilmeye acilen ihtiyacı olduğu açıktır. Bu konuda ekofelsefi bir arka plana ve oldukça tartışmalı kaidelere sahip olan derin ekolojinin söz konusu felsefi kökleriyle birlikte daha da radikalize edilebileceği yönünde bir iddiayla başlıyorum yazıma. İlk olarak zaten radikal ya da derin olduğu savunuuyla yola çıkan bu ekolojik düşüncenin neden radikalize edilmeye, derinliğinin daha da derinleştirilmeye ihtiyacı olduğunu derin ekolojiye dair tartışılacak olan bazı sorular eşliğinde gerekçelendirmek yerinde olacaktır. Ardından buradaki temel iddiamı ekofelsefelerin olası bir *ekofenomenoloji*yle tamamlanma gereğiyle birleştireceğim.

* Doç. Dr. Senem Kurtar, Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Derin ekoloji nam-ı diğer ekofelsefe bize arkaik inanç kaideleri ya da yeni bir din mi sunmaktadır? Ekolojik krizin orta yerinde politik bir hareketlenmenin ve dayanışmanın mümkünlüğünü göstermek adına bir örgütlenme fırsatı mıdır yoksa? Ya da onu tümüyle ve sadece klasik metafiziğe başkaldıran ve onun devasa putlarını yerle bir etmeye cüret eden yeni bir düşünme biçiminin, yeni bir metafiziğin ekofenomenolojik gelecek umudu olarak mı anlamalıyız? Frank Herbert'ın altı ciltlik muhteşem *Dune Günlükleri* serisini anımsarsak derin ekolojinin ekofelsefe düsturları âdetâ çölün bilgeliğine benzer bir yeryüzü bilgeliğini, yaban hayatın derinlikli erdemlerini ve gizemlerini, insanlığın çölleşen hakikatini çağırıştırır gibidir. Nietzsche'nin *dekadans*'ını, Heidegger'in bizi sıklıkla ve ısrarla götürdüğü ilerleyen insanlık mı yoksa çöken insanlık mı sorusunu halen yürürlükte tutan türden sayabileceğimiz bu yaklaşımlar bizi 21. yüzyılın ortalarına seyrettiğimiz şu günlerde halen fazlaca içine çekebilmekte ve büyümlü karmaşasına dâhil edebilmektedir. Durum böyle olunca da insan haklı olarak yeryüzündeki bu binlerce yıldır süren serüveninin nasıl başa sarabildiğine, her şeyin nasıl olup da bir anda başlangıç nebulasının girdabına dönebildiğine hayret ediyor.

Peki, derin ekolojinin metafizik derinliği, ekofelsefesinin yeryüzünde köklenen bilgeliği, sufi yaşamı salık veren vakur sessizliği ve politik örgütlenmeyi mümkün kılacağına yürekten inandığı “kaideleri”¹ insanlığın tersine dönen hikâyesine bir yol sunmakta mıdır? Ben bu soruyu derin ekolojiyle etkileşimi her daim tartışıl原因mış olan çağdaş Alman düşünürü Martin Heidegger'in ekofenomenolojik uyarlaması yoluyla yanıtlamaya ya da en azından yanıtı mümkün kılan bir alternatif anlatım sunmaya çalışacağım. Heidegger felsefesinin öne çıkan birkaç yönü söz konusu uyarlamayı mümkünleştirmektedir. Bunlar, Heidegger'in Husserl'den ontolojik olarak devşirerek insan varoluşuna ve onu kuşatan çevreye (*Umwelt*)

¹ Arne Naess ve George Sessions tarafından sunulan sekiz temel kaide: 1. Yeryüzündeki insan ve insan dışı yaşamın refahı ve gelişmesi kendi içlerinde bir değere sahiptir. Bu değerler, insan dışı dünyanın insani amaçlar için yararlılığından bağımsızdır, 2. Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleşmesine katkı sağladığı gibi aynı zamanda başlı başına da birer değerdir, 3. İnsanların bu zenginliği ve çeşitliliği, yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak dışında azaltmaya hakları yoktur, 4. İnsan yaşamının ve kültürlerinin gelişmesi, insan nüfusunun önemli ölçüde azalmasıyla uyumludur. İnsan dışı yaşamın gelişmesi böyle bir azalmayı gerektirir, 5. İnsan olmayan dünyaya mevcut insan müdahalesi aşırıdır ve durum hızla kötüleşmektedir, 6. Egemen sosyo-politik yaşam durumu bu nedenle sona ermelidir. Bu, temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkileyecektir. Ortaya çıkan durum, mevcut durumdan çok farklı olacaktır, 7. İdeolojik değişim, giderek daha yüksek bir yaşam standardına bağlı kalmaktan ziyade esas olarak niteliği takdir etme (öz değer durumlarında ikamet etme) yönündedir. Bu, büyük (*big*) ve muhteşem (*great*) arasındaki derin bir farkındalığı olacaktır, 8. Bu kaideleri kabul edenler, gerekli değişiklikleri uygulama girişimine doğrudan veya dolaylı olarak katılmakla yükümlüdürler.

uyarladığı fenomenolojik girişimi, dünyalı varlık olmaktan büyük harfle yazılan ve tireyle ayrılan Varlık (*Da-sein*) geriliminin kıyısına ilişmeye (*dwelling*) genişleyen düşünsel dönüşü (*Kehre*), teknolojik hükümlerle ilişkili derinlikli sorgulaması ve son olarak da yeryüzünün sessiz bilgeliğinin gizemi için çağrıda bulunduğu gardiyanlarıdır. Bu üçlü derin ekolojinin Yahudi-Hristiyan geleneğine meydan okuyan ancak doğu mistisizmini batıyla buluşturmaya yönelik ekofelsefi öncülleriyle yakınlık arz etmektedir. Batı metafizik geleneğinin tüm ekolojik krizin temeli olarak görülmesi ya da yeryüzünün kadim bilgeliğine olan inancın yanısıra insanlığın yeryüzünün fatihi ya da hâkimi değil ancak onu koruyan ve onun kıyısına ilişkin gardiyanları olabileceği düşüncesi bu öncüllerin en başında gelmektedir. Bill Devall ve George Sessions gibi Naess'in izinden giden derin ekolojinin öncü isimleri tüm Batı emperyalizmini insanmerkezcilik (*antroposentrizm*) ile özdeşleştirerek insanı tümüyle devre dışı bırakmayan ancak insanmerkezci de olmayan bir yaklaşımı benimserler. Bu yaklaşım "Büyük Varlık Zinciri"² fikrine dayanmaktadır ve insan varlıkları bu zincirin nihai halkasını temsil ederler. Böylelikle insan hem *ekosferin*³ bir unsuru ve önemli bir parçası olma vasfını korumaktadır hem de onu tümüyle koruma ve muhafaza etme yani yeryüzünün gardiyanları olma vasfıyla varlık zincirinde en gelişmiş olan halkayı temsil etmektedir (Devall ve Sessions, 1985, s. 66).

Diğer yandan derin ekoloji türünden bir ekofelsefe hareketiyle Heidegger felsefesine özgü birtakım temel yaklaşımların hiçbir biçimde örtüşemeyeceği ya da derin ekologların Heidegger felsefesinden layıkıyla faydalanamadıklarını öne süren yaklaşımlara da rastlanmaktadır. Bu türden yaklaşımlarda en esaslı eleştiri derin ekolojinin yukarıda bahsi geçen "ekosferik eşitlikçilik" ülküsünün, ne kadar inkâr ederlerse etsinler ya da en azından Naess bu konuda ne denli tutarlı olursa olsun onu takip eden ancak belli noktalarda ondan ayrı düşen derin ekologların varlık skalasıyla

² "Büyük Varlık Zinciri" (*The Great Chain of Being*) anlayışının kökleri Platon felsefesine değin geri götürülebilir. Yetkinleşme, tam olma ya da ideal varlık dereceleri ya da aşamaları olarak anlayabiliriz bunu. Hemen ardından da Aristoteles ve ontolojik hiyerarşi fikri gelişmiştir. Farklı ruh ya da canlılık (*psyche*) derecelerine sahip olma fikri doğada ya da evrende bir varlık hiyerarşisini şekillendirmektedir. Daha sonra Yeni Platonculuk, Ortaçağ felsefesi ve Leibniz metafiziği bu hiyerarşik varlık anlayışını daha da pekiştirir ve güçlendirir. Bu yaklaşım özünde derin ekolojinin siddetle karşı çıktığı ve sığ ekologiler olarak değerlendirdiği antroposen yani insanı varlıkların hiyerarşik skalasında üstün ve merkezî bir yere oturtan ekolojik görüşlerin metafizik ve ontolojik temelini oluşturmaktadır (bkz. Luczaj, 2005, s.46-47; Jonge, 2004, s. 11-12).

³ Derin ekologlar *biyosfer* değil özellikle ve itinayla *ekosfer* demektedirler. Bunun en temel nedeni derin ekolojinin yalnızca canlı doğayı ve varlıkları değil cansız doğayı yani yeryüzünü de kapsayacak denli *ekolojik bir holizmi* benimsemesidir. *Eko-* sözcüğünün *oikos*'a dayandığını da anımsarsak böyle bir yaklaşım için yeryüzü tüm varlıklarıyla bir ev, bir var olma ve yaşama alanı ya da kuşatımıdır (Luczaj, 2005, s. 46).

insan varlığı arasında kurduğu ilişkinin esasen metafizik bir temele dayandığı iddiasıdır. Gene yukarıda belirtildiği üzere “Büyük Varlık Zinciri” olarak adlandırılan ve hiyerarşik bir ontolojiyi ifade eden bu metafizik temel her ne kadar insan varlığına ve onun akli varlık olduğu fikrine tam anlamıyla dayanmayıp onu doğanın varlık skalasında konumlandırırsa da özünde *antroposenin üstün ya da yetkin* rolünü korumaktadır. Benzer biçimde derin ekoloji düşünürlerinin olağanüstü insanlık durumunu inkâr etmeyerek insanları “çok özel varlıklar” olarak gördüklerine dair argümanlara da rastlanmaktadır (bkz. Sessions 1995, s. 55-56, Devall ve Sessions, 1985, s. 66). Derin ekolojinin kurucu ismi Naess'te bile zaman zaman “... uygun koşullar altında, az ya da çok kaçınılmaz olarak geniş bir evren geliştirecek doğası olan insandan başka hiçbir yaşam formu yoktur. Genel olarak yaşam koşulları için derin bir ilgi ve kaygı” vardır, türünden ifadelerle rastlanmaktadır (Naess, 1984, s. 8). Sonuç olarak derin ekolojistler, bir insanın özgüllüğünü göz ardı etmezler, sadece bunun insanı diğer varlıkların üzerine yüceltmeye götüremeyeceğini iddia ederler; insan yaşamın “fatihi” değildir (Sessions 1995, 56). Elbette bu durum derin ekolojinin insan ve diğer varlıklar ilişkisi konusunda çelişkili bir tavır sergilediğini de göstermektedir. Bu nedenle de Heidegger'in metafizik geleneği tümüyle özdeşleştirdiği ontoteolojiye dair eleştirisiyle ters düşen görüşleri de benimsemekle eleştirilirler (Luczaj, 2005, s. 46-47).

İnsan varlığı ve şeyler arasındaki en temel ayırım dünyalı, dünyasal ve dünya içinde olmaktır. Bu demektir ki, sadece insanlar, referanslarının ve karşılıklı aidiyetlerinin prizmasıyla şeyleri kavrayabilir ve ona göre hareket edebilir. Nitekim Heidegger'i ekolojik mücadele girişimlerinin ilk teorisyeni ve hattâ radikal bir ekolojiye yön verme potansiyeli oldukça yüksek olan derin bir felsefi sorgulamanın ilk öncüsü olarak değerlendiren yaklaşımlara yahut da onun felsefesinden çıkarılabilecek olası bir kökensel etiğin radikal bir çevre duyarlılığını temelinden inşa edeceğine dair sıkı bir inanca da birtakım Heidegger yorumcu ve eleştirmenlerinde sıklıkla rastlanmaktadır (bkz. Nancy, 1999; Zimmerman, 1993).

Benzeşim ve ayrılıklar açısından Heidegger felsefesi ve radikal bir ekoloji hareketi olduğu iddiasını kurucusu Arne Naess'in 1972 Bükreş'teki konuşmasında resmen tüm diğer ekolojik yaklaşımlara sığ yaftası vurarak şiddetle öne sürdüğü derin ekoloji ilişkisi burada iki imkân sunmaktadır: Bu türden bir ilişkinin olanaklarını olumlu ya da olumsuz yönleriyle ortaya koymakla hem derin ekolojinin kendine bir türlü döndürmediği eleştiri oklarını ona yöneltmek mümkün olacaktır⁴ hem de Heidegger felsefesinin

⁴ Derin ekolojiye yönelik en temel eleştirilerden biri de kendini eleştirmeyi ve dolayısıyla temel düstur ve prensipleriyle eleştirel bir ilişki kurmayı küçümsemeleridir. Bu anlamda derin ekoloji

radikal bir ekolojiye öncülük etme olasılığı yahut da ondan devşirilebilecek kökensel bir ekolojinin nasıllığını sorgulama imkânı doğacaktır. Bu imkânlar birkaç temel fenomen üzerinden tartışılarak insanın kadim bilgeliğinin çöküşüyle yeryüzünün vakur direnişi arasında salınan ve insan varoluşuna bu salınımda bir *arafi* ya da trajik bir duruşu olanaklı kılacak bir ekofenomenolojik tavrın inşası sorgu konusu edilecektir.

İLGİ FELSEFESİ VE BİR EKOFENOMENOLOJİ İMKÂNI PHYSIS'İ YUVA YAPMAK

Yunanlar arasında ilk filozof olarak nam salmış bilge Prometheus bilgi ve yazgı arasındaki derin bağa işaret etmişti. *Bilmek şeylerin yazgısına boyun eğmekle başlamaktaydı ve yazgı kendine özgü bir düzen, şeylerin düzeni yani antik moira'ya seslenmekti. Tekhne'yi moira ile bağlayan bu kadim söz uzun zamandır tahakkümün ve yabancıla olan boyun eğdirme savaşının konusundan ibaretleşmiş doğanın hakikatine çağırmaktadır bizi. Doğa, Yunanların nam-ı diğer Physis'i bütün bir varlık serüveninin tekensiz evi, yuvasıdır. Yersiz bir yer edinilendir. Heidegger batı metafiziğinin zaman içerisinde bir tahakküm nesnesine ya da savaş alanına hapsettiği bu kadim sözcüğü tozlu raflardan alır ve olası ekofenomenolojisinin odağına yerleştirir. Physis onun fenomenolojik olarak yaptığı etimoloji girişiminde iki temel anlamıyla öne çıkarılmaktadır: kendini kendinden doğurmakta, açmakta olma (*self-emerging*) ve olup bitene bitimsiz bir kayıtsızlıkla kendini gizlemekte olma (*self-concealing*). Aslen bu etimolojik geriye dönüşün kaynağında bilge Herakleitos'un *physis kryptesthai philei* (doğa gizlenmeyi sever) sözü yatmaktadır. Heidegger'in okumasında bu söz "kendini açanın kökeninde kendini gizleyen vardır" ibaresiyle dönüştürülerek yeni bir açılıma kavuşur. (Heidegger, 1977, s. 37).*

Doğaya yaklaşımının geleneksel metafizikten ayrılması onun radikal bir ekolojiye öncülük edebileceği yönündeki yaklaşımları destekler mahiyettedir. Onun terminolojisinde doğa antiklerin varlık için kullandığı physis ile radikalize edilerek son formunu gizemi ve bilgeliği kalbinde taşıyan yeryüzünün gerilimli açılımında bulur. Nitekim Heidegger felsefesini tümüyle bir ekolojik kaynak olarak okumaya meyilli bazı yaklaşımlar açısından bu türden bir açılım bir ekofenomenolojiyi de olanaklı kılacak nüvelere sahip olarak görülmektedir (Paul, 2017: 80). Bu nüveler *physis*'in fenomenolojik açılımında köklenerek ilgi ontolojisi, birlikte-varlık (*mit-sein*) ve yeryüzü gardiyanlığına kadar geniş bir yelpazede okunabilir. Tüm

sıklıkla meta-etik olmaktan ziyade âdeta bir din gibi kuralcı ve bu kurallara inanç esasında sıkı sıkıya bağlı olmayı salık vermesi bakımından eleştiri oklarına hedef olmaktadır (Jonge, 2004, s. 2).

bu kavramlar üzerinden Heidegger'de bir ekofenomenoloji ihtimaline ve bu ihtimalin gerçekleştirilmesine en yakın ekofelsefe düşüne dair bir tartışma açabiliriz. Bu tartışma eninde sonunda, kaçınılmazcasına nihayetine hem Heidegger hem de ekofelsefe için çağın krizi ve olup bitenin en bariz göstergesi kabul edilen modern teknoloji eleştirisi ile ulaşacaktır. Nitekim şunu da belirtmek gerekir ki teknoloji eleştirisi ister tek neden olarak sunulsun isterse nedenlerden biri olarak çevre felsefeleri ve hareketlerinin ortak karakterini oluşturmaktadır.

İlk olarak, Heidegger'in kendi ifadesiyle söylersek “atom çağı”nın⁵ yaşadığı bir dünyada doğa olarak bilinip tanınan ne varsa ve hattâ kadim zamanlardan bu yana unutulup görmezden gelinen her ne varsa başlangıç kavrayışıyla dönüşmek zorundadır. Başlangıcın kendini açtığı tüm tarihsel ve epokhal formlar doğanın *physisten* başlayan *naturae* olarak kendinden olan ya da kendine uzaklaşan ve en nihai formunda ise *heimat* ülküsüyle yani yeryüzünü ev kılma, ev-leştirme ülküsüyle dolu bir yoksunlukta kendini gösteren “Varlık-tarihsel düşünme” (*Being-historical thinking*)⁶ serüveninin uğraklarıdır (*moment*). *Varlık ve Zaman*'ın *habitare, in-habitare* olarak ve henüz dünya özelinde irdelediği bu *ev/yuva kılma ya da ev-leştirme, dönü*şle birlikte tüm *yeryüzünün ev, yuva olma* tasarısıyla radikalize edilerek çok daha kapsamlı ve kuşatımlı bir biçim alır. Yeryüzü kadim bilgeliliğin, düşünsel dönüşümün ve tüm yeni olanakların içinde gizlendiği zengin bir kaynak, tüm varlıklar âlemini sarıp kuşatan, onları veren ve zamanı gelince geri alan ve orada olmanın tüm imkânlarını *ontolojik olarak muhafaza* edendir. Yabanın, karanlığın, kendini gizlemekte olanın tekinsiz (*Unheimlich*) evidir. Bu tekinsizlik evleştirmenin ya da evin yerleşmesinin ardındaki uçurumla ve kökensizlikle ilgilidir. Heidegger bunu *Abgrund* sözcüğüyle açıklayacaktır (Heidegger, 1968, s. 151-152). Her tür kökenin daha en başından Nietzsche'nin suya kuluçkaya yatmaya çalışan mitolojik kuşu misali köksüzleştigi bu tarihsel kriz momenti uçurumda evleşen

⁵ Heidegger modernliğin içinde konumlandığı mevcut durumunun kapsamlı bir analizini ve eleştirisini yapmak adına çağın ancak “atom çağı” olarak adlandırılacağını iddia eder. Bunun en temel gerekçesini ise şu şekilde açıklığa kavuşturur: “Modern teknoloji çağı Mars'ta yaşam arayışından klonlama ya da kök hücre araştırmalarına, yüksek hızlı trenlerden nanoteknolojiye, bebeklerin tercih ve isteğe göre âdeta sipariş edilmesine ya da gündelik yaşamda çok fazla iç içe olduğumuz mobil telefonlara kadar uzamda sonsuz ve çılgın bir genişlemedir. Durum böyle olunca onda gizlenmekte olan tehlikeyi ne yalnızca kimyasal silahlarla ne de nükleer bombalarla açıklayabiliriz” (Heidegger 1996, s. 29).

⁶ *Being-historical thinking* metafiziğe karşıt olarak gelişen değildirdi aksine onda eksik olanı ya da ondaki yoksunluğu açığa koyandır. Varlık-tarihsel düşünme, tasarımsal olmayan (*non-representational*) ve bir şeyin kendi açıklığında ya da varlığında açığa çıkmasına izin veren ya da bunu mümkün kılan (*apophantic*) olması bakımından geleneksel metafizikten ayrılmaktadır (bkz. Heidegger, 2006, s.xli).

yeryüzünün izlerini çağırır. Yuva, korumak ve sürdürmek için var oldukça mücadele verdiğimiz ya da vereceğimiz bir şeydir. O, hiçbir konformist rutinin yatağı ya da sözcüsü olamaz. Ait olduğu dünyaya, onu kuşatan çevreye (*umwelt*) ya da kaynağında gizlenen yeryüzünün dehlizlerine kendini kapatamaz.

Heidegger için ev sözde özel hayatların korunduğu ve haklandırıldığı konserve kutusu daireler ya da şizoid zihinlerden ibaret değildir. *Ev yurttur; yurttaşı olmayı, yurdu için yurdundan olmayı gerektirir*. Bu komünal ve kolektif katılım onun *Mitsein* olarak köklendirdiği ontolojik birliktelik halinde vuku bulur (Heidegger, 2002, s. 156). Birlikte olmak ya da insan varoluşunun belli bir tarihsel aralığına işaret eden Dasein'ın diğer Dasein varlıkları, kendi varlığı ve şeylerle *ontolojik-özel anlamda birlikteliği* karşıya alınarak uzaklaşmış, varoluşsal yakınlık ihtimalleri askıya alınmış, yarılp parçalanmış *dünya resmine*⁷ şiddetli bir meydan okumadır. Diğer varlıklarla ister insan olsun isterse olmasın *birlikte oluşun kökenselliğine* çağrı niteliğindedir. Heidegger'in *ilginin farklı varlık kipleriyle* temellendirdiği bu kökensel birlikte oluş bir ilgi felsefesi ya da ontolojisinin anlamlılığına işaret etmektedir. Nitekim derin ekolojinin gerek temsilcileri gerekse derin ekolojinin ekofelsefe ihtimaline kapı aralayan okumalarda bu türden bir *ilgi felsefesinin* odağa konulduğu görülür (bkz. Jonge, 2004, s. 9-10). Bu durumda, 'ekofelsefe ya da Heidegger'de zeminini aradığımız ekofenomenoloji bir *ilgi felsefesi ya da ontolojisi* olarak okunabilir' demekle sanırım aşırı yorum tehlikesine düşmüş olmayız. Burada "ilgi" varlıklar çeşitlemesini birbirine eklemleyen en derin ve en karşılıklı sorumluluk esaslı bağdaştırıcı gibi görünmektedir.

Bir ilgi felsefesi (*philosophy of care*)⁸ ortaya koymak hem Heidegger'den türetilebilecek bir ekofenomenoloji imkânı için hem de derin ekolojinin bu türden bir ekofelsefeye yönelmesi bakımından önemli bir bağ-

⁷ Heidegger, dünyanın öncelikle verili nesnelerin hâlihazırdaki birliği değil, bir görüngü olarak anlaşılmasından yoksun olduğumuza dikkat çeker. Bunun en hazin sonucunu, modern çağın, *Weltbild* yani 'dünya resmi' çağı olarak açığa çıkmasında duyumsamaktayızdır. Almanca *Weltbild* sözcüğünün üzerinde uzlaşmış olan çevirisi "dünya görüşü" ya da "yaşam felsefesi"dir. Ancak Heidegger'in bu konudaki düşüncelerine uygun olan çeviri "dünya resmi"dir. Çünkü Heidegger için "dünya görüşü" ifadesi aslen insanın dünyayı bir resim olarak tasarlamasıyla yakından ilintilidir. Ona göre, modern çağda dünyanın bir resim olarak tasarlanması ya da ölü bir resme dönüşmesinin temelinde Descartes'ın babası olarak bilindiği Kartezyen düşünme biçimi ve onun tasarımsal yapısı vardır (Heidegger, 1977, s. 128; Kurtar, 2014, s. 36).

⁸ İngilizce *Care*, Almanca *Sorge* sözcüğünü burada en kapsayıcı ve kök kavram olduğu için doğrudan "ilgi" ile karşılamayı uygun buldum. Ontolojik açıdan da ilgi varlıkların birbirine dönük yüzünlü, birbirine eklenme açıklığını ve kendilerini kendileri olarak açmalarını ifade ettiği için sözcüğün *Varlık ve Zaman*'daki diğer açılımları olan ilgi, kaygı, endişe, özen ve gözetme (*Sorge-Besorgen-Fürsorge*) anlamlarını ilginin varlık kiplikleri kullanımıyla tamamladım (bu kavramların ayrıntılı analizi için bkz. Heidegger, 2002, s. 157).

daştırıcı olduğu kadar bir kök düşüncedir. Bununla birlikte ilgi felsefesi ekofelsefeye yöneltlen en bariz eleştirilerden biri ve belki de en temeli olan ve onu sıklıkla bir *ekomistisizme*⁹ teslim etmek isteyen toplumsal ya da politik ekolojiye de bir *ekopolitika* imkânı olarak yanıt olabilecektir. Heidegger'in ilgi felsefesi varlıklar arasındaki bağlar açısından tam ve eksik olmak üzere iki uç varlık kipinde açılımları. Bunlar, gündelik varoluşun özelliğidir. İlginin eksik varlık kipleri, "... birbirine karşı ya da onsuz olmak, birbirinin yanından öylecene geçmek, birbirini önemsememek" şeklindedir (Heidegger, 2002, s. 83). Gene teknik ve pratik kaygılara tekabül eden eksik varlık kipleri ise "yapılmadan bırakmak, ihmal etmek, vazgeçmek, dinlenmek ya da geriye çekilmek"tir. Burada ilginin tüm olası biçimleri en düşük oranda tutulurlar. Benzer şekilde, normal günlük toplumsal yaşamda ve siyasi düzenlemelerde, eksik özenin ya ilgi veyahut da kaygının belirleyici özelliği, ihmalkârlıktır. Heidegger, ilgiye normal, günlük kullanımında belirli bir aciliyetin eşlik ettiğini ima eder ve bir tür doluluğa işaret eder. Bununla birlikte, bu, Dasein'in ihtiyaçlarının ve kaygılarının her zaman eksik ve kayıtsız bir kurumsallaştırmaya aktarılacak kadar açık olduğunu belirtir ve Dasein bunu ilgi biçimleri olan göze çarp-mama ve aşıkârlığın (*Unauffälligkeit, Selbstverständlichkeit*) altında yatan bir karışıma borçludur (Duff, 2011, s. 229-230).

Heidegger için, birlikte varlık, varlıklar eklemelenmesinde çok daha eksiksiz bir toplumsal etkileşime tam olarak muktedir olduğu ölçüde da-ima eksiktir. Bu eksik ilgi biçimlerinin tersine, Heidegger, endişeli ya da ilgili-birlikte-varlığın iki "olumlu aşırılıklar ya da uç noktalar" taslağını çizer. Olumlu "aşırılıklardan" biri, birlikte varlık olarak Dasein'in bir başkasının kaygılarını ve ilgisini istekle üstlenmesini ya da ortak olmasını içerir. Tam olarak bu, bir Dasein'in diğerinin yerini alması –diğer Dasein'in elde-hazır ihtiyatlı etkinliğinde– "sıçraması" anlamına gelir. Burada, Heidegger'in el altından kaygılarla basitçe böyle sıradan şeyleri kas-tetmediğini hatırlamakta fayda var. Dış fırçalama, ayakkabı tamir etme, fıçı yapma veya gemi kullanma gibi faaliyetler değildir bunlar elbette. Bu elde hazır ihtiyatlı etkinlikten kasıt aslen geleneksel anlamıyla enine bo-yuna düşünmek olarak ekopolitik bir etkinlik gibi de düşünülebilir. İkinci "olumlu uç"ta, bir Dasein "çok fazla başkası için sıçrar, Varlık için varoluşsal potansiyelinde ondan önce [*ihm vorausspringt*] sıçrar, onun ilgisini ortadan kaldırmak için değil, onu ilk kez ona otantik olarak geri vermek için". Yani, kişinin ihtiyatlılığı üstlendiği yere sıçramaktan farklı olarak

⁹ Toplumsal ve politik ekolojinin öncü isimlerinden Murray Bookchin *Özgürlüğün Ekolojisi*'nin giriş kısmında derin ekolojiyi ve derin ekolojiye öncülük edebilecek her tür ekofelsefeyi ekomis-tisizm ya da mistik yaklaşımlar adı altında değerlendirir (Bookchin, 1982, s. 10-11).

diğer Dasein'ın kaygıları, onu herhangi bir "sıkıntı" ya da "kaygı"dan kurtararak ona "yardım etmek" için, burada biri diğer Dasein için bir yol açar ve onun kaygılarını otantik bir şekilde üstlenmesine yardım eder. Bu tür bir ilgi, dünyevi "ne" kaygısıyla gerçekleşmez. Ötekinin varoluşu, Varlığının gelecekteki olanaklarıyla: "ötekinin kendi bakımından kendisine şeffaflaşmasına ve onun için özgürleşmesine yardımcı olur" (Duff, 2011, s. 231).

Umwelt olarak çevre, derin ekolojinin de "eko"nun *oikos* yani ev ya da yaşama-var olma alanına yaptığı vurguda da tezahür ettiği üzere karışık ya da birbirinden kopuk şeyler yığını olamaz. O, şeylerin birbirine eklemlendiği ya da bağlandığı bir bağlamdır. Nitekim Heidegger "Dünya, şeylerden bize doğru sıçrar" diyecektir (Heidegger, 1988, s. 173). *Varlık ve Zaman*'da varlıkların birbirine eklemlenmesi "ilgi" ve "söylem" kiplikleri yoluyla çözülür. Heidegger burada *Mit-teilung* (communication) sözcüğünün farklı bir açılımı yoluyla bu eklemlenmenin farklı görüngülerine ortak bir zemin hazırlar (Heidegger, 2002, s. 197-198). *Mitteilung* literal anlamda toprağın ya da mülkün adil dağılımında birine tahsis edilen bir kısım (*teilung*) anlamına gelmektedir. Heidegger bilindik etimolojik girişimlerinden birini daha bu sözcük için de devreye sokarak temel ontoloji esasında anlambilimsel bir dönüştürme ya da uyarlama yaparak sözcüğün adil olarak katılma, paylaşma anlamını öne çıkarır. Burada adil katılma ya da paylaşma ile kast edilen her varlığın diğerleriyle birlikte olmasının *ontolojik zorunluluğudur*.

Heidegger varlıklar arasındaki ilişkileri belirgin kılan bu *adil katılma ve paylaşma* esaslı ontolojik zorunluluğu dünyaya referansla niteliklendirir. Dünya içinde olmak (*In-der-Welt-Sein*) esasında bu niteliksel varlıklar skalasında şeyler ve Dasein olmak "içinde"liğin ya da "içinde olma"nın (*inhabit, inhabitare*) varoluşsal analizinde kendilerine düşen fenomenolojik anlamlara kavuşurlar (Heidegger, 2002, s. 81). Buna göre şeyler Dasein'dan farklı olarak dünya içerisinde, birbirine dokunmadan yani birbirlerine gönderme yapmaksızın, anlam vermeksizin bulunurlarken Dasein'ın varlığı anlayan ve anlam veren varlık olması bakımından "dünyalı" ve "dünya açan" olarak nitelenir (Heidegger, 1995, s. 193). Heidegger böylelikle içinde olmayı fenomenolojik bir analiz yoluyla bir yerde olmanın, oraya aidiyetin anlamına geri götürür. Yer fenomenolojisi olarak okuyabileceğimiz bu türden bir çözümleme geç dönem ya da dönüş sonrası metinlerinde dünyadan yeryüzüne, Dasein'dan yeryüzü gardiyanlarına geçişle tamamlanmaktadır. Böylelikle Heidegger'de *physis* olarak doğanın etimolojik derinliği dünyanın fenomenolojik analizi ve yeryüzünün hakikatinde bir bütün olarak biçimlenen bir seyir izlemektedir.

Dünya ve yeryüzü geriliminde Dasein ve diğer varlıklar arasındaki paylaşım, salt rasyonellik veya teknik ya da pratik etkileşimlerden daha temel bir düzeyde gerçekleşmektedir. Bu, bir şeyin kendini açması ve söylemesinin (*phainomenon* ve *logos, legein*) varoluşsal köklerinde ifade edilir. Heidegger ontolojisinde *kendini açan ve söyleyen varlıkların eklemlenmesi* her tür anlama ya da ruh durumundan çok daha kökensel ve önceliklidir. Söylemde varlıkların “ile” olmak bakımından eklemlenmesi gene ilgi kipliklerinde mümkündür. Birbiri için ilgi ve kaygı duymak ve hattâ ihtimam göstermek ve ihmalkârlığı bertaraf etmek burada ülküselleşir. Heidegger bu türden birbirine açık bir birlikteliği dinlemede köklendirir. “Nitekim birlikte-Varlık, birbirini dinleyerek gelişir” (Heidegger, 2002, s. 212). Dinleme, Dasein olmanın bir şekilde ifşalığının, anlayışının ve yatkinliğinin diğer öğelerinden yalıtılmış söylemselliği içinde varlık olduğu değil, kuruluşundaki söylemsel ögenin onu varlıkların düzeniyle ve dolayısıyla diğerleriyle ilişkilendiren şeydir. Anlama ve geriye çekilme burada halen geçerliliğini korur. Dolayısıyla dünyanın adil paylaşımında ve kökensel ya da otantik kuruluşunda *söylem ve dinleme* iki temel unsur olarak öne çıkmaktadırlar. Söylem, burada “varlıkların birbiriyle eklemlenmesini” ifade eder. Bu anlamda, Dasein ile olmak zaten özünde bir birlikte-konumlanma ve bir birlikte-anlama içinde tezahür etmektedir. Söylemde birlikte-Varlık açıkça paylaşılan hale gelir; yani zaten var ama ele geçirilmemiş ve sahiplenilmemiş bir şeyken söylemin zemininde paylaşılır kılınır. Böylelikle, Dasein’in diğer varlıklarla birlikte ve onlar arasında ifşa olması özsel olarak söylemseldir, ancak bunun ötesinde onun *bütünselliği* de orada içerir.

Heidegger’in *mitteilung* ve *mitsein* çözümlemeleri esasında varlıklar arasında ontolojik bir eşitlikçiliği savunduğu fikri son derece makul görünmektedir. Bu bağlamda Heidegger ile kıyaslandığında derin ekolojinin *ekosferik* eşitlikçilik ülküsü de özünde “büyük varlık zinciri” (*scala naturae*, doğanın merdiveni) fikrini hedef alarak doğada varlıklar skalası arasında hiyerarşik bağlar olduğu öngörüsü ya da varsayımını reddederek radikal bir ekoloji tasarımı ortak bir zeminde birleştirilebilir gibi görünmektedirler. Nitekim Heidegger’in fundamental ontoloji tasarısı açısından da varlığın hiyerarşik aşamaları ya da evrilme süreci olduğu türden bir yaklaşım hiçbir biçimde kabul görmeyecektir. Ancak ekosferik eşitlik esasında derin ekologlar canlı organizmaların yaşama ve gelişme ya da serpilme hakkına odaklanarak tüm yaşam biçimlerinin eşit derecede eksiksiz-tam-yetkin olduğu ve bu nedenle kademeli ya da hiyerarşik olmayan doğal bir değere sahip oldukları varsayımından hareket ederler. Her ne kadar yaşam terimini cansız varlıkları da kapsayacak denli geniş bir anlam

ve kapsam kullansalar da canlılık değer skalası açısından ön plana çıkıyor gibi de görünmektedir.

Buna karşın, Heidegger'in dünyaya ilişkin fenomenolojik analizi başlangıç ve temel olarak görmesi, dünyadaki şeylerle kullanım ve alenilik olarak ilgide köklenen ilişkileri önceleyen *pragmata* teorisi, sanat ve teknolojiye dair eleştirel görüşleri göz önünde bulundurulduğunda derin ekolojiye kıyasla *daha evrensel, kapsamlı ve bütünlüklü* bir tasarı olduğu da açıkça görülmektedir. Böylelikle, Heidegger felsefesinin bütünü düşünüldüğünde yalnızca doğal şeylerin değil, doğal ve üretilmiş, yapılmış ve hattâ yaratılmış her şeyin kapsamı canlı ya da cansız varlıkların öz değeri (*intrinsic value*) ve kendini gerçekleştirme (*self-realization*) türünden halen Kartezyen geleneğin öznellik kurgusuna, klasik ya da aydınlanmacı hümanizme ve hattâ bir o kadar da karşıt bir düşünce kutbu olsa da romantik ideallere özgü değer vurgusunu koruyup muhafaza eden derin ekolojinin kapsamını aşan ve hattâ kuşatan bir nitelikte olduğunu belirgin kılmaktadır.¹⁰ Şunu da belirtmek gerekir ki, elbette derin ekoloji ve savunucuları çevre etiği esaslı ekolojik yaklaşımları benimsemeyip onları özellikle de *antroposen* odaklı olmak bakımından eleştirmektedirler. Bu nedenle bahsettiğim varlıkların öz değeri ve kendini gerçekleştirmeye dayalı özgürlük düşüncesi klasik etik teorilerinden fark arz etmektedir. Ancak gene de Heidegger'in *Hümanizm*¹¹ metninde değer kavramının ya da olgusunun özünde öznellik kurgusuna dayalı olduğuna dair derinlikli çözümlemesi düşünüldüğünde derin ekolojinin halen bu kavram ya da olgudan vazgeçmemiş olması radikalliğini sınırlı bir alana mahkûm etmektedir. Bu da Heidegger düşüncesinin çok daha kapsamlı ve bütünlüklü olduğu iddiasını bir kez daha pekiştirmektedir.

TEKNOLOJİ KRALLIĞINDA ÇÖLLEŞEN DÜNYA

Birçok Alman vatanını kaybetti, köylerini ve kasabalarını terk etmek zorunda kaldı, kendi topraklarından sürüldü. Vatani kurtarılan sayısız insan... Büyük şehirlerin kargaşasına kapılmış ve sanayi bölgelerinin çorak arazi-

¹⁰ *Self-realization*, "kendini gerçekleştirme" ve *intrinsic value*, "öz-değer" derin ekolojinin kurucusu olan Arne Naess'in ekofelsefesinin iki temel kavramıdır. Naess, ekofelsefesini aynı zamanda Ekosofi-T olarak adlandıracak ve bu adlandırma derin ekolojiyi din ya da mistik ritüeller ve spirüel yaklaşımlarla benzeştirmeye imkân tanıyacaktır (bkz. Naess, 1993, s. 8-10, 12-14, 36-39).

¹¹ *Brief über den Humanismus*'ta Heidegger, "değer ve değer verme edimi"nin Batı metafiziğinin "öznellik" düşüncesinin devam ettirilmesi olduğunu iddia eder. Heidegger bu sonuca bir şeye değer diyebilmenin özünü sorgulama yoluyla ulaşmıştır. Ona göre, herhangi bir şeyin bir değer olarak ortaya çıkması ona bizim verdiğimiz ya da yüklediğimiz bir anlamdır. Bu durumda, Heidegger'e göre, bir şeyin "kullanım değeri" öznelliğin en açık göstergelerinden birisidir (Heidegger, 1998, s. 121).

lerine yerleşmişlerdir. Artık eski vatanlarına yabancıdırlar ve vatanlarında kalanlar çoğu zaman, anavatanlarından sürülenlerden daha yersiz yurtsuzdurlar. Saatlik ve günlük olarak radyo ve televizyona zincirlenmektedirler. Haftalarca filmler onları hayal gücünün olağandışı, ama genellikle yalnızca ortak âlemlerine götürüyor ve dünya olmayan bir dünya yanılması veriyor. Resimli magazinler her yerde mevcut. Modern iletişim tekniklerinin insanı harekete geçirdiği, saldırdığı ve yönlendirdiği her şey –bugün insana, köyünün etrafındaki tarlalarından çok daha yakın, yeryüzü üzerindeki gökyüzünden daha yakın, gecedен gündüze değişimden daha yakın, ona daha yakın olan her şeyden, köyünün gelenek ve göreneklerinden, anavatanının geleneklerinden çok daha yakın (Heidegger, 1966, s. 48).

Her ne kadar aksi sıklıkla iddia edilmekteyse de Heidegger bu pasaja coğrafi köklerden, ulusal yakınlıklardan ya da aidiyetin bölgesel anlamından söz etmemektedir. Teknolojik devrimin yarattığı çöküntü, Soğuk Savaş ve Avrupa ve dünyada yarattığı yıkıcı etkiler onu çok daha kapsamlı ve bütünlüklü bir şeye, insanın ve tüm şeylerin köksüzleşmesine ve yeryüzünün ev ya da yurt edinilebileceği gizli köklerle metafizik ve derinlikli bir ilişkilenenmenin ivediliği fikrine götürür. Nitekim alıntılanan kısımda *Heimat*'a olan özel vurgu *Unheimlich* yani *yersiz ve yurtsuz* olmanın en temel görüngüsü olan teknoloji krallığına, dünyanın bir nevi çölleşmesi ya da çoraklaşmasına ve tüm bunların altında yatan modernlik mefhumuna dairdir. Dönüş ile cereyan eden bu düşünceler Heidegger felsefesini ekofenomenolojik izlerine götürecek patikaların mihenk taşları gibidir. Yunan dünyasının *Physis*'i yerini yitirilmiş, yabancılaşmış, uzağına düşülmüş ve özlem duyulan *Heimat* vurgusuna bırakmıştır artık.¹²

Heidegger'in *köksüzleşme* ya da *otoktoniye* ilişkin eko-ontolojik uyarısı yeryüzü tarihinin varlığın yazgısıyla örtüşürüldüğü bir geriye çekilme hareketinin dünyadaki izlerinin sürülmesine çağrıdır. Bu izler teknoloji krallığında çölleşen dünyada kumun altında gizlenen hakikate dairdir. Kayıp habitat böylelikle tıpkı Yunan *polis*'inin *panto poros aporos*¹³ vurgu-

¹² Tabii ki bu düşünsel dönüşü, Heidegger felsefesinin Nasyonal Sosyalizm ile ilişkilendirilmesi, Heidegger'in partiye belli bir dönem üye olması ve Führer davasını pek çok biçimde savunmasıyla derinden ilintili gören pek çok şiddetli ya da ılımlı eleştirel yorumla karşılaşmaktayız. Ancak burada ele aldığım konu itibarıyla bu türden bağdaştırmaları haklı ya da haksız olduğunu tartışmaksızın tâli bulmakta olduğumu ve özellikle konu dışı bıraktığımı belirtmek isterim.

¹³ Heidegger, *Metafizğe Giriş*'te yurt özlemini trajik kahramanın yurdundan sürgün edilmesi ve yurdundan uzakta yurdu özeleminin fenomenolojik-ontolojik analiziyle taçlandırır. *Panto poros aporos* sınırın dışı ve içi arasında, birarada olma (*in-between*) durumunda kalmaktır. Heidegger, Antik Yunan *polis*'inde trajik kahramanın yurttan sürgün edilmesiyle yurdu özlemi arasındaki kökensel ilişkiyi esas alarak arada olma'nın bir yere dair sevgi, ilgi, kaygıyı ve dolaşısıyla onunla olan bağın anlamlandırmasını mümkün kıldığı yönünde bir varoluşsal analiz yapar (Heidegger, 1968, s. 151-152).

sunda olduğu gibi yitirilen ve yitirildiği için özlenen, anamlanan yurt gibi imlenen *Heimat* ile birleştirilir. Âdeta *Dune*'da aranan yepyeni "ekolojik simgeler sistemi"¹⁴ gibi çölün orta yerinde bir hakikat yeşertmek ne derece mümkünse o derece mümkünün tahayyülü yeni dünyanın *eko-hakikati* timsali aranmakta olmaktadır. Bu eko-hakikat makineleşme ya da teknolojinin gölgesinde makinelerle onları elinde tutan insanların egemenliği altında yeşertilmek istenen bir umut vaat etmektedir yitirilen ve özlenen ne varsa yeryüzüne dair. Heidegger'in *Heimat* vurgusu böylelikle iki hakikat arasında gerilmektedir: makineler ve onları yöneten yıkıcı gücün hegemonları ile yeryüzünün yitirilmiş kadim bilgeliği. Hakikatin kendini *machenschaft* (makineleşme) olarak gösterdiği modern teknoloji krallığı çölleştirdiği dünyanın ardında gizlenen yeryüzüne gebe kalmıştır.

Heidegger *Dönüş*'ün bir taslağını çizen fragmentatif metni *Beitrage zur Philosophie*'de (*Contributions to Philosophy*) makinelerin ve onları yöneten yıkıcı güçlerin gölgelediği dünyanın tüm "kökensel başlangıçları, başlıkları ve adları yitirdiğini" vurgulayarak enkazın ardındaki gerçeğe işaret eder (Heidegger, 1999, s. 3). Modern dünyanın etkisi ve egemenliği altında ezildiği teknoloji krallığı varlık, var olanlar ve insan varlığına dair tüm metafizik sayılıtların kendini tükettiği yere ve zamana aittir. Modernlik, makineleşen teknik, hesap ve çıkarla sınırlanan düşünme faaliyetlerini bir arada tutan metafiziğin nihayete erişinde "dünya artık bütünüyle teknik olarak görünmektedir" (Heidegger, 2003b, s.104). Bu teknik açıklık, tüm anlamlı ayrılıkları (farklılıkları) ve hiyerarşik değer sistemini eşitlediği için özünde *nihilist* bir oluşum taşır. Çünkü teknoloji alet, araç ya da makine üretiminin özel alanı değildir. O, doğanın, kültürün, politikanın yaptığını yapar. Dünya olarak açılan her ne varsa teknoloji onların açığa çıkma yolu olur ve her şeyi o üretir. Bu nedenle, "teknoloji sorunsalı sanıldığından çok daha şiddetli ve de güçlüdür" (Heidegger, 2003b, s. 93). Onu makineleşme, üretim ve tüketim çılgınlığı ya da savurganlık ve sömürü gibi en uç ve de şiddetli görüntülerinden çok daha derin ve kökensel bir yerde aramalıyızdır. Çünkü ne yazık ki teknoloji artık dünyanın *anlaşılabilirliğinin* yani *şeylere ulaşmanın* tek yolu olmuştur. Bu, felsefenin ilk başlangıcından beri izinde olduğu varlık ve bilgi metafiziği tüm imkânlarını teknoloji krallığında tüketmiştir. Bu nedenledir ki felsefe artık yeryüzü bilgeliği ile hemhal olabileceği bir ekofenomenolojiye mecburdur. Heidegger felsefesi

¹⁴ *Dune*'da Frank Herbert, Arrakis'in kurtuluşu (Arrakis Uyanıyor) için çöl gezegeninde ilk he-defin çayırlar oluşturmak olarak belirlerken Kynes'in babası ona şu sözleri salık verir: "Halkı eğitmeli, ekoloji hakkında bilgilenmelerini sağlamalısın. Yepyeni bir ekolojik simgeler sistemi geliştirmemin sebebi bu" (Herbert, 2015, s. 368-369). Burada Heidegger'in yeryüzü ve hakikat arasında kurduğu bağ ile *Dune*'un ekolojik metafiziği ya da eko-felsefi içerimleri benzeştirilmiştir.

özellikle *dönüş* sonrasındaki *iz-sürücü*, *poetik* ve *fragmantatif* üslubuyla bize ekofenomenolojik patikalar açmaktadır.

Ekofenomenolojik patikalara açılan ilk izleri Heidegger'in *Ge-stell* olarak teknoloji yorumunda gizlidir. Ünlü "Teknolojinin özü teknolojik bir şey değildir" sözü burada kılavuzluk edecektir bize. Teknolojinin şiddeti, şiddetin kökensel anlamını yitirmiş türden bir açığa çıkmanın (*aletheuein*) tarihsel (*geschichtlich*) biçimidir ve bu açığa çıkma biçiminin karakteristiği teknoloji çağının tüm olanaklarını "düzenleme", "kontrol" ve "verimlilik"in buyruklarına göre biraraya getirmektir. Bu, dayatmanın ve çıkara göre, çıkar için yönlendirmenin, bir şeyin kendi varlığını görmezden gelmek ya da ona meydan okumanın (*herausforderung*) genel tavrıdır. Bu tavır, günümüz modern teknoloji çağının her yanına sinmiş, her yerde izine rastlanan tüm şeyler ve onlarla ilişki olanaklarını yalnızca çıkar, hizmet, verim adına kullanılmak üzere bekletilen kaynaklara (*Bestand*) dönüştüren tavrıdır (Heidegger, 1977, s. 4). *Ge-stell* olarak açığa çıkan modern teknoloji kuran, yerleştiren, düzenleyen tavrıyla şiddetin *evrensel* açılımı olur. Evrensellik burada onun varlığa gelmekte olan her şeyle ilişkilendirilmiştir. Yalnızca bir araya toplanan ya da seri olarak üretilen değil; her şey ve hattâ herhangi bir şeyin özgün varlığı bile onun tarafından belirlenmekten kaçınmaz. Günümüz dünyasında, şeylerin doğası olan *Ge-stell* insan varoluşunu bile kendine dönüştürür. İnsan da artık tarihsel olarak ayrıcalıklı konumundan, usun demir tahtından yoksundur. O, artık yalnızca bir kaynak, iş verimliliğinin, değişim değerinin, hız ve başarı çizelgelerinin belirleyip kullandığı bir kaynaktır. Tüm bu söylenenlerin izinde denilebilir ki *Ge-stell* olarak teknoloji yalnızca kendinden önceki var olma yolunu olanaksız kılmakla kalmaz aynı zamanda tüm olanaklı farklı var olma yollarını da mutlak ve sınırsız, cılgın bir hızla yayılıp genişlemesiyle kapatır/ olanaksız kılar (Heidegger, 1977, s. 27).

Teknoloji krallığında kendini böylesi bir şiddet olarak açan yıkıcı güç izi *tekhne*ye kadar sürülebilecek bir gerilimde köklenmektedir. *Tekhne* daha önce de ilk filozoflardan Prometheus'un *düşündür-en*-sözü esasında değindiğimiz üzere bir tür *bilgidir*. Bu öyle bir bilgidir ki kapsamı politikadan sanata ve zanaata, gündelik kullanım, anlam ve değerlerden her konudaki ustalığa ve beceriye kadar genişletilebilir. Yunanlar her şeyin sonuna eklerler onu ve böylelikle de gündelik varoluşun, doğayla ilişkisinin, varlıkların tüm eklenme hallerinin vazgeçilmezi kırlarlar *tekhneyi*. Heidegger bu anonim kullanımı kökleştirerek *tekhnenin* özünde gizlenen *iki tür hakikat* olduğuna yöneltir dikkatimizi. *Gewalt* yani "şiddet" olarak nitelenen bu hakikatler şiddetin farklı görüngülerinde birbirinden ayırt edilebilirler. Bunlardan ilki doğanın tahakkümünden kölelik ve sömürge-

leştirmeye kadar genişletebileceğimiz bir şeyin varlığını yok sayan ve onu ortadan kaldıran yıkıcı-yok edici güç olarak şiddettir. İkincisi kökensel ve yaratıcı olanın görüngüleridir. Heidegger bu türden şiddeti *tekhne* olarak bilginin otantik özü ve anlamı olarak belirleyerek rahipler, şairler, devlet adamları ya da düşünürlerin yapıtlarında tezahür eden *poiesisi* yüceltir (Heidegger, 1968, s. 102). Burada özellikle hız, ucuzluk, kolaylık, çıkar gibi günümüz dünyasını sarıp sarmalayan ve farkında olmaksızın insanlığı metaların-metalaşma ve metalaştırmanın köleleri kılan bu değerler yanılışına ışık tutan Heidegger gene *Beitrag*'de bunu eko-hakikate kapı aralayan bir düsturla taçlandırır: "Cesaretle hareket ederek, tanınan, bilinen ne varsa terk etmek ve şeylerden acilen hiçbir şey beklememek" (Heidegger, 1999, s. 161).

Heidegger'in teknolojiye ilişkin kökensel analizi bir yandan varlığın kendini farklı biçimlerde açtığını iddia ettiği ve *epokhal* olarak yorumladığı tarihsellik fenomeni doğrultusunda ulaştığı modernlik eleştirisinde diğer yandan ise Antik Yunan'ın *physis* ile kökensel ilişkisinde yeniden yorumlanan *tekhne* ve *dönüşle* birlikte tireyle ayrılan *a-letheia* (şeylerin açıklığına ve kendini gizlemekte olana işaret eden anlamında hakikat) arasındaki otantik bağda oldukça kapsamlı ve kökensel bir *duyarlılığı ve kırılğanlığı* hem yüceltir hem de mümkünlüğü için açılabilir yolları izleştiren. Nitekim bu yönüyle Heidegger felsefesi bir bütün olarak ele alındığında derin ekoloji gibi kökensel bir ekolojik hareket ve ekofelsefe girişimine olduğu kadar birtakım kökensel çevre etiği arayışlarına da öncülük etmiştir. Meselenin yalnızca makineler ya da makineleşmeye değil de tüm bunların gerisinde saklanan karanlık ve yıkıcı güçlere aidiyetini vurgulayarak teknolojinin hüküm sürmekte olan tehlikesine dair şiddetli uyarısının yanısıra erken dönemlerde merkezî bir yere koyduğu ilgi fenomenolojisi de buraya kadar anlatılanlardan da görüldüğü üzere söz konusu radikal ekoloji girişimleri için oldukça hayatidir. Bunların yanısıra şimdi değineceğimiz bir diğer öncü ekofenomenolojik iz ise yeryüzünün kadim senaryosunun olmazsa olmaz başrol oyuncusu insan varoluşuna dair erken dönem düşüncelerine radikal bir açılım yaptığı yeni düşünceleridir. Daha önce de belirttiğimiz üzere gerek derin ekoloji gibi radikal hareket ve felsefeler açısından gerekse yeni ve kökensel bir ekolojiye işaret eden bir ekofenomenolojinin tamamlanması adına insanın yeniden konumlandırılması aciliyetli ve merkezî bir önem arz etmektedir. İnsanı bir bilinç varlığı olarak ya da ne anlamda ya da biçimde olursa olsun hümanistik bir değer olarak addeden fenomenoloji girişimlerine karşın Heidegger fenomenolojisi temel ontoloji ve radikal bir düşünme ve varlık haline bir giriş niteliği taşıdığından burada ekofenomenoloji için en uygun fenomenoloji anlayışının da Heidegger'e

ait olduğu açıktır. O, Husserl fenomenolojisinin yüzünü bilinçten ve aşkınsal ben varsayımından çok daha bütünlüklü ve kapsamlı bir alana, varlığın hakikatine çevirmiştir. Böylelikle de gerek *Varlık ve Zaman*'da dünyayı fenomenal olarak önceleyerek gerekse *dönüş* itibarıyla Dasein olarak insan varoluşunun tekillliği ya da biricikliği veyahut da aşkınsallığına mahal verebilecek tüm düşünceleri ayıklayarak burada mümkünliğini tartıştığım ve felsefi köklerini ortaya koymaya çalıştığım *ekofenomenoloji* için en uygun düşünürün Heidegger olduğunun tartışmasız olduğu kanaatindeyim. Şimdi bu kanaatimin nihai halkasını *physis* ve dünyadan *yeryüzüne dönüş* ve Heidegger'in insana dair yeni açılımıyla tamamlayacağım.

DÖNÜŞ: YERYÜZÜNÜN KADİM BİLGELİĞİ VE GARDİYANLARI

Dönüş (*Kehre*) ile birlikte Heidegger felsefesindeki en önemli hamle *antroposenin* kırılmaya uğramasıdır. Heidegger bu dönemin simgesi olan temel metinlerinde (*Kehre*, *Brief Über den Humanismus* gibi) söz konusu kırılmayı klasik hümanizme yönelttiği sert ve şiddetli eleştirileriyle ve radikal bir insan varlığı tahayyülü ile temellendirir. Ona göre, hümanizm varlığın unutulmuşluğunun ya da varlığın geriye çekilmesinin (*Seinvergesenheit*) özüdür. Burada tüm varlıkların kaderi insan tahakkümünün ellerine bırakılmıştır. Hümanizm bunu insanın akli yetkinliği yahut da bir bilinç varlığı olmasınca ayırt edilerek varlıklar hiyerarşisinde imtiyaz sahibi olan bir biçimde konumlandırmasıyla yapar. Tüm şeyler insani değerler, çıkarlar, amaçlar doğrultusunda kullanılır, dönüştürülür, anlamlandırılır. Öyle ki “modern öznellik metafiziğinde,”¹⁵ tüm düşünme ve hattâ dilin kendisi bile “kendini, varlıklar üzerinde bir tahakküm aracı olarak salt iradi ve değişik to-

¹⁵ Heidegger, Presokratik düşünürlerin düşünce ve Varlık, özne ve dünya, insan ve çevresinin temel uyumunu sezmiş olduklarını iddia etmektedir (bkz. Heidegger, 1985). Öyle ki bu düşünce biçiminde, düşünme, bir “özne”nin “nesnelere” karşı konumlanması yani şeyleri karşısına alarak (*Gegenstand*) nesnesi kılması olarak değil, kendisini Varlığın mevcudiyetine teslim etme, Varlık tarafından devralınmaya izin verme olarak tasavvur edilmiştir. Bununla birlikte, Platon ve Aristoteles ile birlikte, insanın Varlığa başkaldırısı ve Varlık tarafından terk edilmesinin uzun tarihsel yolu, Varlık sahasının insan öznesinin tiranlığına nihilistçe boyun eğişinin tarihi başlamıştır. Bu hümanist ve insan merkezli “öznenin egemenliği”nin kendine özgü modern ifadesi için en belirleyici an, Descartes tarafından başlatılan Varlık tarihinin Yunan sonrası “dönemi”nde meydana gelir. Descartes’ın felsefesinde ve fiziğinde doğa, basitçe *res extensa*, yayılımlı madde, kendi kendini oluşturan ego, *res cogitans* tarafından sürekli olarak kullanıma açık olan bir vasıfsız-kör madde olarak kavranır. Kartezyen bakış açısının ve ardından gelen tüm metafiziğin esası, temsili bir anlam teorisi: Varlıklar, ancak onların gerçek anlamları ve hakikatleri olarak onlara karşı duran bilinç tarafından temsil edildikleri (*vor-gestellt*) ölçüde bir değere sahiptirler (bkz. Heidegger, 1977, s. 128-135). Bu temsili düşünme, teknoloji çağında *Ge-stell* olarak kendini açar. Böylelikle öznellik metafiziğinin nihai uğrağında “doğa, âdetâ dev bir benzin istasyonu, modern teknoloji ve endüstri için bir enerji kaynağı” haline gelir (Heidegger, 1966, s. 50).

kuşa dayalı bir biçimde” sunar. İnsanlık, “varlıkların tözü” olarak, onların arasında ama onların “Özne”si olarak görülür. Birçok ekolojik yaklaşımda etkisini halen sürdürmekte olan bu öznelilik metafiziğinde insan olmak *varlık sahasının tiranı* olmaktır. Radikal bir ekolojik hareket olmasına rağmen derin ekolojinin dahi insan ve doğa ilişkisini konumlandırmakta sınırlı kalması ve bu konuda net bir tavır sergileyememiş olması insanmerkezci yaklaşımların, hümanizmin özündeki bu öznelilik metafiziğinin yapısökümüne uğratılmasını ve hattâ tümüyle bir kenara bırakılabildiği yeni bir insan varlığı tanımının yapılmasını acilen gerektirmektedir. Heidegger’in bu konudaki yeni düşünme biçimi ve bize farklı yollar açan üslubu söz konusu gereklilik adına yeni bir olanağı da mümkün kılmakta ve Heidegger bize “yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsünün birleşme ve ayrılması” yoluyla ekofenomenolojik bir düşünsel harita sunmaktadır. Böylelikle de hem radikal bir ekolojik düşünce için uygun zeminlerden birinin ve belki de en temel olanının sağlanması hem de ekofenomenolojik açılımın eksik parçasının tamamlanması mümkün olabilecektir. Bunun için bu son alt başlıkta yeryüzü ve ölümlüler olarak nitelenen insan varlığı arasındaki ilişkinin fenomenolojik olarak nasıl dönüşüme uğratıldığı, söz konusu dönüşümü belirgin kılan temel bazı kavramlar eşliğinde açıklanacaktır.

Dönüş’ün beraberinde getirdiği tüm kavramlar (*unverborgenheit*, *a-let-heia*, vb.) gerek Yunanca köklerine geri dönülerek gerekse de Almancanın kendi yapısal çözümlemelere tâbi tutulması yoluyla olsun özünde tek bir şeye işaret eder görünmektedir: *gizini koruyanın açığa çıkarılması ya da gizinin açıklığı*. Giz, kendini gizleyen olarak burada erken dönem metnlerindeki açıklık ve açığa çıkma vurgusunda bir değişim ya da *dönüş-üm* yaratmaktadır. Öyle ki burada esas olan bir şeyin varlığının giz olarak saklanan, serpilme ve gelişen yeryüzüne ait köklerinin korunması ve sürdürülmesidir. Bu açıkça *physis* olarak doğanın kalbine, kadim bilgeliğine ve kayıtsızlığına yeni bir adla, *yeryüzü* adıyla *yeni* bir geri dönüştür.

Modern dünyanın orta yerinde gerçekleşen bu dönüşün yeni karakterinde yeryüzünün kadim bilgeliğini gene Yunanlara özgü bir kavram olan *phronesis*’in yani bir olay, durum ya da şeyin etrafıca, bir bütün olarak, her yönüyle muhakeme edilmesinin özündeki *poiesiste* bulmaktayızdır. Modern insanın *animal rationale*, *animal laborans*, *Cogito*, *homo faber*, *transandantal ben* gibi türlü adlarının çözülüşünün ve kendini geçmişten bile eski zamanlardan bu yana gizleyene teslim edişinin yerine işaret eder, *poiesis* (Heidegger, 2003a, s. 128). Heidegger sözcüğü kendi üslubuyla açıklamak adına Platon’un *ekphanestathon* olarak “güzel” kavrayışına başvurur. *Ekphanestathon* bir şeyin görünüşün sınırlarını parçalayıp ken-

dini tüm varlığa gelme olanaklarıyla birlikte göstermesidir (Heidegger, 1971, s. 36).

Böylelikle Heidegger felsefesinde doğanın, yeryüzü olarak kökleştirildiğini söyleyebilirim. Yeryüzü burada ekofenomenolojinin merkezî *kök-sözcüğü* olmuştur. Yeryüzünün *geriye-çekilerek* ve *kendini-gizleyerek* dünya açan hareketi tüm şeyleri yitirilen ve unutulan kökleriyle buluşturacaktır. Bu anlamda onun Meister Eckhart'tan devraldığı *Ge-lassen-heit*, "Bırakalım-şeyler-kendini-açsın!" mottosu yeryüzünün kadim bilgeliğine şeylerin hakikatinden örülü yollar açar.¹⁶ Şeyleri yalnızca bilinen, tanınan, alışılan, yok sayılıp çıkarlar için dönüştürülen anlamlarıyla değil gizli, saklı karanlık, uçsuz bucaksız ve bilinmeyen anlamlarıyla kucaklamayı salık veren bu motto ile doğa olarak bilinip tanınan ne varsa sonsuz bir *sorumluluk, duyarlılık, gözetme ve kırılganlık* ile kuşatılır. Nitekim ekolojinin kökleştirilmesini savunan ve buna öncülük eden yaklaşımlar, hareketler ya da ekofelsefe ortaya koyma girişimlerinde Heideggerci doğa fenomenolojisi "doğayla birlikte ve ona doğru özgürleşmeyi" desteklemek için ödünç alınır (Paul, 2017, s. 90).

Heidegger'in doğa fenomenolojisi ışığında belirginleşen yeryüzünün kadim hakikatiyle insan varoluşu ve onu çevreleyen tüm kuşatım alanı (*Umwelt*) kökleştirilir. Bu kökleştirme hareketinde klasik hümanizmin, felsefi tanımlarının kabuklarından soyulan insan varoluşu yeryüzü ve dünya geriliminde bir kıyısına ilişme, izini sürme ve gözetme (*dwelling poetically*) varlığı olarak konumlanır. Heidegger'in gerek *Brief Über den Humanismus* gerekse *Beitrage zur Philosophie*'de insanı kavuşturduğu bu yeni anlam ve açılım Varlığın evinde, Varlığa dair olma ve bu varlıkla hemhal olmanın gardiyanları olmaktır. *Beitrage*'de bu, tireyle yazılan Da-sein ve insan ilişkisinde çözümlenir. Heidegger burada daha çok Varlığın tarihi ile insan varoluşu arasındaki ilişkiye odaklanarak Da-sein'in tarihsel köklerine işaret eder. Tarih burada herhangi bir eylem, edim, olaylar tarihi yani insanlık tarihi değil o zamandan bile eski varlığın tarihidir. Varlığın hakikatinin tarihinde Dasein arada (*Zwischen*), arada olmaya düşmüş (*Zwischenfall*) olmaktır. Burada kendi olabilmek için daima mücadele ve çaba içinde olan *trajik bir varlık* olarak anlatılmaktadır. Varlığın yazgısı (*Geshick*) burada Dasein olmanın anlamını ve durumunu belirleyen yitimli bir devinime, kendini gizinden açanın devinimine işaret eder. İnsanın tüm mücadelesi Varlığın yazgı olarak beliren açıklığında orada kalmak, açık-

¹⁶ *Gelassenheit* Heidegger'in aynı adı taşıyan metninde teknolojinin hüküm sürdüğü dünyanın alacakaranlığında şeylerle otantik ve dolayısıyla da karşılıklı olarak korunan bir özgürlükle ilişkilendirme umudu olarak belirir. Meister Eckhart mistisizminden etkilenen bu yaklaşımla Heidegger (Bkz. Heidegger, 1966).

lığın kıyısında, oraya ilişmeye çalışarak kendine yer açmak ve hakikatin kendini açmasını gözetmek, korumaktır (*Sheltering of being*). (Heidegger, 1999, s. 222-223).

Diğer yandan, *Hümanizm* metninin hemen girişinde yeryüzünde poetik olarak bulunuşunda insanın kökleriyle varlığın köklerini biraraya getirebilecek bir düşünmenin kendini açabileceği bir dile işaret etmektedir. Gene burada o çok bilinen ve geç dönemi ya da *dönüş* sonrasını karakterize eden “dil varlığın evidir. İçinde insan varlıkları ikamet eder” sözlerini “sözcüklerle düşünen ve yaratanlar bu evin gardiyanlarıdır” şeklinde tamamlamaktadır (Heidegger, 1998, s. 239). Böylelikle, yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar dörtlüsünde insan artık *ölümlü ve gardiyan* olmanın mücadeleyi ve cesareti kutsayan anlamlarıyla Varlık sahasının kıyısına iliştilir ya da eklemelenir. Nitekim Hölderlin’e atıfla yeryüzünde *poetik* olarak ilişme, eklemelenme diyecektir buna (Heidegger, 1977, s. 34). Yeryüzüne poetik olarak ilişme ya da eklemelenme için gardiyanlar olarak insan varlıkları onun kadim hakikatinin kendini açtığı şeyleri, anları, durumların izini süren, böylesi an, durum ya da şeyleri gözetken, koruyan ve onların kendini açması için yollar, olanaklar sağlayanlar olmalılardır. Bir nevi erken Antik Yunan düşüncesinin kozmos ile ve ona doğru konumlandığı psyke varlıkları olarak insanın onu kuşatan şeylerle, doğayla, varlık sahasıyla bir ve ahenk içinde olduğu yitirilmiş hakikatin modern dünyanın alacakaranlığında yeniden, yeni biçim ve anlamlarla diriltilmesi ya da uyandırılması olarak yorumlayabiliriz Heidegger’in tüm düşüncelerini. Böylelikle moderne özgü yenilik zamandan bile eski olan kök-hakikatin tarihin yıkıntıları, çöpleri, kırıntıları arasından gizlice açığa çıkarılma mücadelesini gerektirmektedir. Gardiyanları yeryüzünün kadim bilgeliğinin, varlık sahasının cesaretten ve ihtimamdan örülü tapınağının bekçileri kılan bu mücadele özne ya da egemen olarak insanın (*eril, tahakküm edici, baskın, kontrol edici, yıkıcı*) tiranlığının radikal bir biçimde yerle bir edilmesi ve yerini *feminen* (*kırılğan, incelikli, duyarlı, verici, zengin, bereketli, karanlık, gizemli*) bir hakikate teslim etmesi demektir. *Aletheia* olarak hakikat dışıdır. *A-letheia* olarak yeryüzü bu hakikatin modern dünyadaki köklerini ifade etmekteyse bu durumda yeryüzü de dışıdır. Nitekim bu türden yaklaşımlar *Gaia* teorisi adı altında ve türlü şekillerde gerek derin ekoloji için gerekse radikal ekofeminist yaklaşımlar için temel düstur olarak kabul görmektedir. Böyle bir yaklaşımın köklerini ve felsefi derinliği Heidegger’in yaklaşımlarından devşirebilmek onun olası bir ekofelsefe ve hattâ daha da radikalize edersek bir ekofenomenolojik tavrın geliştirilebilmesi için neden en uygun filozof olduğunu bir kez daha tanıtlamaktadır.

Heidegger böylelikle çevre krizinin oldukça yoğun olarak hissedildiği yüzyılımızda bizlere doğayla, şeylerle, diğerleriyle otantik bir birlikteliği mümkün kılabilen bir *oikos* fikri sunmaktadır. Buna Varlık sahasının yeryüzü, gökyüzü, ölümlüler ve tanrılar ya da tanrısallık (yaşamın ve ölümün kutsal birliği) ile etkileşiminin mümkünlüğü de denilebilir. Böylesi bir yaklaşım, ekolojik düşünceye olası bir yaklaşım için karmaşık ve incelikli temellendirmedir. Nitekim Heidegger fenomenolojisi hakikatin nihai temelini, köklerini ve tezahürünü bulmaya yöneliktir ve o, bunun doğayı bilmek için gerekli olduğunu düşünmektedir. Hakikatin ya da gerçekliğin birliği *dörtlütür*. Dörtlü ve dörtlünün her bir kısmının bir diğeri içine girerek birleşmesi ve ayrılması pek çok yaklaşım açısından radikal bir çevre fikri ve duyarlılığı oluşturmak adına kilit bir düşüncedir. Varlığın *dörtlü* olarak sunumu ya da tezahürü her şeyin kendisinden çıktığı, görüldüğü doğanın fenomenolojik mevcudiyetine işaret etmektedir. Varlığa, yeryüzüne doğru bırakılmışlık ve kıyasına ilişme bir bütün olarak ekofenomenolojinin taslağını çizmektedir. Başlıkta yeryüzünün kadim bilgeliği ve gardiyanları olarak metaforikleştirilen tam da bu taslağın ta kendisidir.

Bana kalırsa Zimmerman'ın eleştirel olarak yaklaştığı ve "Varlığın mitolojikleştirilmesi" olarak yorumladığı geç dönem felsefesiyle Heidegger ekofenomenolojik girişimini tamamlamıştır (Zimmerman, 2003). Heidegger felsefesi başından sonuna ekofenomenolojik bir harekettir ve bu hareket, derin ekoloji başta olmak üzere tüm radikal ekoloji hareket ve düşünceleri için öncüdür. Radikal ekoloji girişimlerinin eksik bıraktığı yanıtlayamadığı ya da birtakım çelişiklere mahal veren argümanlardan kurtulamadığı noktalarda ekofenomenoloji Heideggerci kökleriyle her an iş başına çağrılmaya son derece muktedir. Çevre hareketlerinin 1960-70'lerde alevlendiğini düşünürsek bu hareketlerin felsefi ve yönetsel derinliğine öncü olmak bakımından Heidegger'in olası bir *ekofelsefe*, *ekohakikat*, *ekofenomenoloji* ortaya koyma girişimleri açısından epey zengin bir kaynak olduğu açıktır. Nitekim derin ekoloji bu kaynağın farkına varmak ve onu kendi tarzında kullanmak konusundaki girişimlerden belki de en önemlilerinden biridir. Özellikle modernlik eleştirilerini tekno-bilimin nihai uğrağına doğru genişletmesi, bu yıkıcı sürecin yalnızca bitkileri ve hayvanları değil, aynı zamanda insanı da hedeflediğini ileri sürmesi özellikle büyük dünya savaşlarının derin etkilerine maruz kalan ve metaforik olarak iddia ettiğimiz üzere çölleşen dünyada tüm şeylerin ağır ağır bizi terk ettiğine yönelik uyarısı Heideggerci düşünme biçimi ve üslubunun ekolojik düşünce ve hareketlerde hâlâ etkin olan gücü ve potansiyelini belirginleştirmektedir. Heidegger felsefesi, ilgi ve dünya fenomenine yönelik radikal analizlerinden modernlik ve tekno-bilime yönelik eleştirilerine ve son kertede

physis'i *yeryüzü* adı altında yeniden diriltme çabasında insan varlığının (gardiyanlar olarak) ve şeylerle otantik ilişkinin (şeyleri özgürce kendini açmaya, olmaya bırakmak, *gelassenheit*) formunu dönüştürmesinde ekofenomenolojiye doğru açılan yolun ya da yolların taşlarını adım adım döşemektedir.

KAYNAKÇA

- Bookchin, M. (1982). *Ecology of Freedom The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. California: Chesire Books.
- Devall, B.; Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Layton, UT: Gibbs M. Smith Inc.
- Duff, A. S. (2011). *The Paradox of Heideggerian Politics*. USA: Published by University of Notre Dame.
- Heidegger, M. (1966). *Discourse on Thinking*. (Çev. J. M. Anderson; E. H. Freund). New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger, M. (1968). *Introduction to Metaphysics*. (Çev. R. Manheim). USA: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*. (Çev. Ve giriş: A. Hofstadter). New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. (Çev. ve giriş: W. Lovitt). New York: Harper & Row Publishers.
- Heidegger, M. (1985). *Early Greek Thinking*. (Çev. D. F. Krell). San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. (çev. A. Hofstadter). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995). *Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. (çev. W. McNeill; N. Walker). USA: Indiana University Press, 1995.
- Heidegger, M. (1996). *The Principle of Reason*. (çev. R. Lilly). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998). "Letter on Humanism" in *Pathmarks*. (ed.) William McNeill. USA: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1999). *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. (Çev. P. Emad and K. Maly). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2002). *Being and Time*. (çev. J. Macquarrie and E. Robinson). Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing Ltd.
- Heidegger, M. (2003a). *Plato's Sophist*. (çev. R. Rojcewicz and A. Schuwer). USA: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2003b). *The End of Philosophy*. (çev. J. Stambaugh). Chicago: University of Chicago Press.

- Heidegger, M. (2006). *Mindfulness*. (çev. P. Emad and Thomas Kalary). New York: Continuum Press.
- Herbert, F. (2015) *Dune*. (çev. Dost Körpe,). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Jonge, E. de (2004). *Spinoza and Deep Ecology*, New York: Routledge.
- Kurtar, S. (2014). *Heidegger ve Poetik Düşünme Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Luczaj, M. H. (2015). Heidegger's support for deep ecology reexamined once again: Ontological egalitarianism, or farewell to the great chain of being. *Ethics and the Environment*. 20(1), 45-66.
- Naess, A. (1984). The Arrogance of anti-humanism? *Ecophilosophy*. 8, 8-9.
- Naess, A. (1993). *Ecology, Community and Lifestyle*. (Çev. ve giriş: David Rothenberg). UK: Cambridge University Press.
- Nancy, J. L. (1999). Heidegger's originary ethics. *Studies in Practical Philosophy*. 1(1), 12-35.
- Paul, K. B. (2017). The Import of Heidegger's philosophy into environmental ethics a review. *Ethics & The Environment*. 22(2), 79-98.
- Sessions, G. (1995). Arne Naess and the union of theory and practice. *The Deep Ecology Movement*, (Ed.) A. Drengson and I. Yuichi. Berkeley, CA: North Atlantic Books, 54-63.
- Zimmerman, M. (1993). Rethinking the Heidegger-Deep Ecology relationship. *Environmental Ethics*.
- Zimmerman, M. (2003). Heidegger's phenomenology and contemporary environmentalism. *Ecophenomenology: Back to the Earth itself*. (ed.) C. S. Brown and T. Toadvine. New York: State University of New York Press, 73-102.

YENİ MEDYA SÖZLÜĞÜNDEN PARÇALAR: ALGI YÖNETİMİ, YANKI ODALARI, TROLLER

Özgür Taburoğlu

ALGI YÖNETİMİ

Algı yönetimini genel olarak güç sahibi herhangi bir varlığın, otoritenin, kurumsal yapının gerçekleştirdiği düşünülebilir. Gücü elinde tutanlar, sözelimi yurttaşların, diğer aile bireylerinin ya da öğrencilerin duyu şemalarıyla oynama, onların ilgisini dağıtma ya da başka yerde toplama ayrıcalığına sahip olurlar. Aynı gücün sahibi egemen varlık, görme, işitme yollarımızla oynayacak araçlarıyla, duyulur hakikati yaratma olanağına sahiptir. Dolayısıyla güç sahibi, uyruklarına görünür bir şiddet uygulamadan, onları kendi istediği gibi duymalarını ve düşüncelerini sağlayabilir.

Batılı dediğimiz ülkelerde, algı ufukları birbiriyle fazlaca kesişmeyen bireyler, sadece kendileri ve belki de hemen yakındaki arkadaşların, komşuların algı yönetiminden sorumlu olurlar. Herkes biraz istediği gibi duyup ifade edermiş gibi görünür. Kamuoyu, dağınık ilgiler peşinde görünür. Oysa Doğulu denilen yerler, sivil toplum ya da kamuoyundan yoksun oldukları alışkanlıkla söylense de, ortak tepkinin, hıncın etrafında aceleyle

toplanıp dağılmaya daha açık görünürler; algıları topluca bir tarafa dönüp, sonra farklı bir gündemin ve icat edilmiş başka bir hakikatin ardına takılabilir. Batı'daki dağınık ilgiler peşindeki yurttaşlar, benzer etik kaygıları ve tepkileri, sözleşmelerle sahip çıktıkları kurumlara terk etmiş görünürler. Müesses olan, kendisine bağlı yurttaşların telaffuzundan ayrı bir algıyı, kanaati, görünür şekilde harekete geçirmekten çekinir. Medyada farklı telaffuzlara yer açılır. Kurumlaşmış, dolayısıyla algı yönetimine dirençli olanların dışında, her türden kanaat telaffuz edilebilir. Derin yurttaşlık sözleşmeleri, suni gündemlere, geçici algı operasyonlarına karşı dirençlidir. Kamuoyu, Spinozaca söylenirse, ruhsal dalgalanmalardan (*fluctuatio animi*) daha uzak görünür. Kendi dışlama ve içermeye yollarını kurumlarda işler hale getirmeleri, onlar için daha endişesiz bir kamusal dünya tecrübesi sağlar.

Oysa Doğulu denen tarafta, kamuoyunu, algı yönetiminin de parçası olduğu dalgalanmalara teslim eden, endişeli veya fazlaca huzurlu uyruklar yaratmaya uygun serbestçe işleyen araçların egemenliği belirgindir. Spinoza'nın siyasetin temeli saydığı yurttaşlarda "kötü duygular", korkular yaratmaya dönük işlev orada daha serbest kalır. Böyle işlevlerden birisi olarak algı yönetimi, yurttaşların ruh hallerini bozarak onları daha korkunç, daha küçük, daha kötü bir dünya resmiyle baş başa bırakabilir. Sözgelimi yurttaşlar, trafikte seyretmek binlerce kez daha tehlikeliye uzun yolculuklara çıkmaktan çekinmez ama her an kucaklarına bir bomba düşecekmiş gibi bir kaygı içerisinde olabilirler. Tam tersine, yönetilen algılarla yaratılan gündelik hakikat, daha huzurlu, güvenli bir dünya duyusuna da neden olabilir. Ülkenin bir yarısı sınırsızca huzurlu, diğeri aynı ölçüde endişeli olabilir.

Yurttaşların sadece duyularını değil, kanaatlerini de benzer kılmaya, aynı anlam ve ifade biçimleri etrafında toplamaya dönük bir girişim olarak algı yönetimi, sofistçe bir hakikat yaratma pratiği gibi anlaşılabilir. Batı ya da Doğu fark etmeden, yönlendirilmiş algılar, olduğundan daha iyi ya da daha kötü bir dünya resmine neden olmaz. İdealist bir zaviyeden, algılanandan başka bir dünyanın olmadığını söylemek de olanaklıdır. Ancak egemen gücün etkisi, mümkün dünyaların, daha iyi ya da daha kötü başka dünyaların duyum olanaklarını bu ruhsal dalgalanmalar içerisinde tasavvur edilir olmaktan çıkarır. Her bir bireyin, yurttaşın, monadın ya da tekil başka bir varlığın bir başkasıyla karşılaştığında farkına vardığı böyle başka dünyaların imkânı, algı yönetiminin yarattığı ortak ve işlevsel gündem altında kaybolur. Algıları başarıyla yönetilenler, hep aynı dünyayı duyarlar; egemenin işaret edip görünür kıldığı bir ufkun içerisinde yerleşirler.

Algılara başarıyla yön verildiğinde, belli bir ortakduyumdan (*consensus*) söz edebilmek de olanaklı olur. Beraberce aynı şeyi duymak, bir tür sağduyu halini alır. Kamuoyu yönlendirilmiş ortakduyumun, sağduyunun içerisinde kendi doğrularını, yargılarını, adalet kavrayışını dillendirir. Kamunun ortak sözünü ve duyusunu telaffuz eden kanaat önderleri, bu şekilde güvenceye alınmış sağduyuyu yeniden üretir, daha da sağlamlaştırır. Bir zamanlar güçlünün, egemenin keyfi icralarından birisi gibi ortaya çıkan algı yönetimi, kendi hakikatini ve savunucularını da bu şekilde yaratmış olur.

Birçok inanç görüngüsü, ideolojik kanılar da bir zamanlar yön verilmiş algıların, kanaatlerin yeniden üretimi gibi anlaşılabilir. Fakat hakikat-sonrası sahnede algı yönetimi çok kısa aralıklarla yaratılıp bozulduğundan, eski zamanların daha sebatkâr, zamana yayılan girişimlerinden farklı olduğu farzedilebilir. Ancak toplu inanç görünümleri altında da benzer algı operasyonlarını işler halde bulmak olanaklıdır. Topluca belli bir yere bakıp aynı şeyleri düşünmeye, düşlemeye neden olan güçlerin doğallaşması ya da kaybolması, bu toplu görüngünün yönlendirilmiş, yaratılmış bir hakikatin sonucu olmasına engel olmaz. Dünyayı belli şekillerde duymanın ve de dile getirmenin karşılığı bir hakikat, her zaman tekil ya da çoklu bir gücün, istencin, kararlılığın ya da arzunun sonucudur.

Yakın ya da uzak kaynaklardan gelen bir algı yönetimi, bizlerde inanç, tepki, vicdan ya da korku yaratır. Fakat her tür duyum ve kanaatin bir algı yönetiminin sonucu olduğunu dile getirmek mümkündür. Bu girişim, aile içerisinde ya da dostlar arasında gerçekleştiğinde daha doğal, medya, siyasal ya da idari kurumlarca yapıldığında daha yapay bir gündeme işaret etmezler. Oysa hemen etrafımızdakiler de, belki daha görünmez yollardan ve rıza yaratarak, bize sağduyunun, aynı düşünceye ve düşe ortak olmanın yollarını gösterirler. Diğer yandan, sözgelimi medya, bizdeki yön arayışına cevaben daha görünür bir yönlendirme arayışı içerisine girer. Ama kaynağı ne olursa olsun, en yakınlarımız ya da en uzaktakiler algılarımıza yön vermediğinde, görmek, işitmek, kanaat bildirmek olanaksızdır. En azından onların yerleştirmek istediği ortakduyuma, sağduyuya tepki duyar ve dile geliriz.

Algı yönetimi, özünde kayıtsız ve yönsüz olmaya açık duyum ve kanaatlerin, bazı değerlerle, yön, yer ve zaman bilgisiyle yüklenmesi anlamını taşır. Bu değerlerin yaratıcısı, Nietzschece söylenirse, her zaman için güç istencine sahip bir başkasıdır. Bu sayede yaratılan değerler bizdeki nihilizme, boşluk haline açık yönsemelere yeniden ayar verir. Kendimizi inançla, ideolojiyle, hiddetle, sevgiyle donanmış buluruz. Gene Nietzsche'ye atfen söylersek, algı yönetimini yapan soylular, kölece yaşamaya açık olana iz-

lenecek bir yol önerirler. Soylular hazır ihtiyaçlara, arzulara uygun değer nesneleri yaratırlar. Buna göre algı yönetimini, güç sahibi olan her varlığın doğal eylemlerinden birisi gibi görmek olanaklıdır. Böyle yönlendirmelere karşı bir güçle, şiddetle, arzuyla, vicdanla, istençle cevap veremeyende de suç aranabilir. Zaten bu noksanlığın kendisi aynı yönlendirmelerin zeminini oluşturur; işlevin başarısı biraz da basireti bağlanmış olanları yakalama, onları kendi ütopyalarındaki, rüyalarındaki dünyayı duyulur ve istenir kılmakla ilgilidir. Bu durumu Gilles Deleuze, iyi ya da kötü niyetli güç sahiplerinin “rüyalarına yakalanmak” olarak tarif eder:

Rüya görenlerin rüyası rüya görmeyenlerle ilgilidir. Peki, bu neden onları ilgilendirir? Çünkü başkasının rüyası söz konusu olduğunda, tehlike vardır. İnsanların rüyaları bizi de yutabilecek doymak bilmez rüyalar. Yani başkalarının rüya görmesi çok tehlikelidir. Rüya korkunç bir güç istencidir. Her birimiz başkalarının rüyalarının az ya da çok kurbanıyızdır. Daha da kötüsü, rüyasına yakalandığınız dünyanın en tatlı, en güzel kızı da olsa, bir canavar kesilebilir –ruhuyla değil, ama rüyalarıyla. Başkasının rüyalarından uzak durun.¹

Daha güçlülere ait rüyaların karıştığı, daralmış ya da fazlaca ferah dünya resminde yaşamaya razı olan, düşlerini, düşüncelerini dile getirmek, kendi algı yönetimini işletmek konusunda bir noksanlık sergiler. Etrafında olup bitenleri belli şekillerde görmeye, iştme veya okumaya izin veren duyu şemaları içerisinden bakan için daha iyi dünyaların imkânı duyulur olmaktadır çıkar. Başkalarının rüyası, algı yönetiminin nesnesi için çoğu zaman bir karabasan gibi deneyimlenir. Çünkü başkasının keyfi tarafından düzenlenmiş bir zaman ve mekân kapatılır. Ama kendi arzuladığı, istediği, düşündüğü, düşlediği gibi bir dünyayı yaratmaya dair karşı bir istenç ortaya koyamadığında, elindeki tek dünya görüşü/görüşü de bu olur. Algı yönetimine yenik düşen, biraz da kolaycılıktan, kendisine daha dar ya da bol gelen bir dünya halini kabullenir.

YANKI ODALARI

Yankı odaları gibi kapalı bir ortamın varlığı sadece yeni ve sosyal medya kullanıcıları için geçerli değildir. Tüm iletişim tarihinde bu zihinsel olgunun benzerlerini bulmak olanaklıdır. Yalıtılmış bir yankı odasının ortaya çıkması için başka varlıkların ve onların fikirlerinin içeriye girmemesi gereklidir. Böyle kapalı bir ortam yeni medyanın temiz odası gibi de anlaşılabilir. Sosyal medyada farklı fikirleri dillendiren, asabımı bozan profilleri engellemeye dönük basit el hareketi, kendisinden farklı düşüncelere,

¹ Deleuze, Gilles (2003). *İki Konferans*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, s. 30.

bedenlere sahip varlıkları çok eski dışarıda bırakma davranışının güncel bir türü sayılabilir. Böyle eylemler sonucunda başkasının çıkardığı sesler, görüler veya görüşler kendi yaşam alanına ulaşamaz. Kendiminkinden ayrı ifade biçimlerine tanık olmak için, şuurlu görünen fiillerim, kararlara değil de kaza veya olaylara güvenilebilirim. Çağdaş fikir dünyasının temel başlıklarından olan “olay felsefesi” de bu karşılaşmaların inşa edici taraflarıyla ilgilenir. Eylemlerin değil de olayların belirleyici olduğunu düşünenler, öznenin eğilimlerini değil de nesnenin bize yaptıklarını, aklı-mızdan değil de başımızdan geçen olaylar üzerine düşünmeyi daha geçerli sayarlar. Olay felsefesi içerisine yerleşen psikanaliz de, bireysel mizacın veya kararlı bir benliğin başkasını engelledikçe, dışarıda bıraktıkça biçim bulduğunu anlatır. Yani ruhsal gelişim bir çeşit yankı odasının inşa süreci gibi anlaşılabilir.

İlginç bir biyolog olan Jakob von Uexküll, sadece insan türünün değil tüm canlıların yankı odasına benzeyen bazı yaşam küreleri (*Umwelt*) veya balonları oluşturarak yaşam sürdüklerini anlatır. Her hayat “baloncuğunda” farklı bir zaman ve mekân hüküm sürer. Bu yaşam dünyalarına yerleşen canlı, Leibniz’in monadları gibi aynı yeryüzünü farklı görüş noktalarından görür; kendine özgü bir *Gestalt* içerisinden dışarı ve içeri bakar. Uexküll, “yaşamın sibernetiği” ve “biyosemiyotik” gibi alanlara açılan erken varsayımlarıyla, canlıların bilgi işleyen varlıklar olduklarını çok erkenden dile getirir. Canlılar dünyasının temel birimi hücre olmaktan ziyade bilgi olmaya başlar. Yani organizma veri işleyen bir bütünlük gibi kavranabilir. Bu durumda belirli bir yaşam alanı içinde olmak ve etrafındaki başka kürelerle karşılaşmalar inşa edici değer edinir. Herhangi bir canlıyı anlamak için onun tekil varlığına odaklanmaktan çok çevresiyle ilişkilerine, kurduğu bağlantılara bakılmalıdır.

Tüm kararlı simgesel yapılar veya hakikat rejimleri, böyle bir *Umwelt* içine yerleşen ve kendi sesinden yankılananı yeniden söyleyenlerin dilyetisini talep eder. Her metafizik kendi içinde saklı otizmin farkına varmayan, bitimsiz tekrarlarla belirli çağrışım zincirlerini takip eden özneler yardımıyla kurulur. Böyle bir metafizik içinde açılan yankı odasının sakinleri farklı seslerin, görüntülerin, telaffuzların kaynağını engellemedikçe ihtiyaç duydukları sağduyuyu geliştiremez, neden ve sonuç ilişkileri kuramazlar. Böyle kapalı bir yerde yaşayanlar için belirli bir bağlam, zaman ve mekân açılmaz; neye inandıkları, tabiiyetleri, zihin ve beden şemaları belirsizleşir. Dolayısıyla yankı odaları, görünürlüğü çok artsa da, yeni bir görüngü değil, her tarih parçası ve coğrafyada mevcut bir tertibat, soyut bir makinedir.

KENDİNE AİT BİR ODA

Yankı odaları bazen sadece tek kişilik bir hücre de olabilir. Böyle kapalı bir yerde sosyal medya profil sahipleri ferdi yankıları ve trolleriyle aynı ortamda bulundukları yeni medya ifade alanında kendi iletişim organlarına şekil verirler. Orada kendilerini özgürce anlattıklarını düşünürler. Zaman tünellerine beşeri görüş noktasından yansıyan kısmi bir dünyanın resimlerini, yazılarını, seslerini yerleştirirler. Fakat internet temelli yeni medya ilk zamanlarındaki gibi bir terminalin diğerine doğrudan bağlı olduğu (*peer-to-peer*) ağ yapısından uzaklaşıp, sunucu ve istemciler (*server-client*) arasındaki etkileşimle modellendiğinden beri böylesi bir kendi başınlık olasılığı azalır. Tek tek ağ unsurlarını denetlemek kolay olmasa da çok sayıda kullanıcıya servis sağlayan sunucuları trollemek o kadar zor değildir. Canlı veya robot hesaplar tek bir noktadan yankı odalarında söyleşen kullanıcılarla rahatlıkla buluşabilirler:

Sunucu-istemci modeli, internete erişimin dolayımlanması demektir. Bir bilgisayar doğrudan başka bir ağ üreticisi bilgisayara erişmek yerine, bu süreçte bir istemciye indirgenerek internet yerine sunucuya (kapalı bir ağa) erişir. Sunucu onu, kendi protokollerine yani denetiminin sınırlarına uygun bir şekilde bilgilerle buluşturur. (Karayemiş, 2019)²

Yankı odaları her zaman dışarıdan içeri kulak misafiri veya dikizci gibi teklifsizce sokulmaya çalışan trollerle dinamik ilişkiler içinde anlaşılabilir. Böyle bir düzeneğin içerisine karışan troller kendi kanaatlerini başka yankı odalarına taşımaya çalışırlar. Kendisine benzeyenlerle aynı odada suretini, sesini ararken başka telaffuzlara tahammül edemeyen, kendi varlığıyla büyülenen medya alıcıları ve vericilerinin odağını bozmak isterler. Trolleri yaratanlar biraz da sadece kendilerini yansıyan bir aynaya bakarak narsistik ifadelerini arayanlardır. Trollemek gibi bir fiil, belli bir dünyaya kapanan birisinin diğerine sağırlaşması, kendi ile başkası arasındaki bağı inkâr etmesinin sonucudur. Kendi sesine, görü ve görüşlerine kapanan dar görüşlü kişiye sesini bazen sadece bir troll duyurabilir.

Seslerin karşı tarafa geçme zorluğuyla ilgili yakın zamanlarda yoğunlaşan bu sağırlığı farklı fikir dünyalarının sakinleri erkenden dile getirirler. Cahit Zarifoğlu bu bağnazlaşma halini tasvir etmek ister gibi, “Kim bilir her biri hangi dünyaya sağır” der. İsmet Özel “İnsanlar hangi dünyaya kulak kesilmişse öbürüne sağır” gibi bir başka dize yazar. Turan Dursun benzer bir durumu lirizmden uzak şekilde “İslâmcılar” için dile getirir:

² Oğuz Karayemiş, “Dijitalleşme ve Özelliğin Üretimi: Aşırı İletişim Çağının Bir Ön Panoraması”, *Doğu Batı*, 2019. Yeni medyanın yarattığı çok farklı olgular üzerine *Doğu Batı* dergisinin “Dijital Çağ” dosyasına bakılabilir.

“Bir şeyin insanlık dışı olması, İslâmcının umurunda değildir. Elverir ki ‘İslâm dışı’ olmasın.” Bill Gates bile büyük hisse sahibi olduğu aynı tablodan şikâyet eder: “Sosyal medya gibi teknolojiler, aynı fikirden insanlar ile tozutanızı sağlıyor, bu yüzden diğer bakış açılarını karıştırmıyor, paylaşıyor ve anlamıyorsunuz. Bu süper önemli bir şey. Bu durumun, benim ve diğer pek çok kişinin tahmin ettiğimizden daha fazla sorun teşkil ettiği ortaya çıktı.” (Quartz, 2017)

Yapılan bazı araştırmalar sonucunda yankı odalarına kapanmanın, başkalarına sağırlaşma olgusunun sadece “muhafazakâr” bir meyil olmadığını, “liberal” düşüncelilerin de aynı oranda başka fikirlerden profilleri engelledikleri ortaya çıkar. Sosyal medya düzleminde çalışan algoritmalar da kullanıcının meyillerini takip ederek bu mutaassıplığın gelişmesini sağlar. Böyle bir mecrada dar görüşlülük ölçeğinde liberal veya muhafazakârlar arasında nitel bir fark kalmaz sanki. İçeriğinden bağımsız olarak liberallerin de kendi kanaat şemalarını muhafaza etmek, hemfikirliklerine gölge düşmemesi gayretini taşıdıkları anlaşılır. Hattâ çok sayıda kullanıcıya yayılan bu araştırmaların sonucunda muhafazakâr gibi işaretlenen profillerin liberal olanlara göre “başka düşüncelere” daha açık olduğu da bulgudur. Liberal bir hesabın farklı görüşten bir içeriği tıklama olasılığı yaklaşık yüzde yirmi iken diğerinin yüzde otuz gibi hesaplanır.³

YENİ MEDYA SAHNESİ

Yeni ve sosyal medyada arkaplanda işleyen bazı algoritmaların marifeti sayılan ve mahiyeti ölçülebilir olan yankı odaları gibi görüngüler beşeri ilimlerde modern tertibatın bir parçası olarak uzun zamandır anlatılıyor. Edebiyat eserleri de bu şekilde kendini bir odaya kapatan anlatı kişilerini çokça tasvir ediyor. Örneğin Kafka’nın *Amerika* romanındaki Karl Rossmann’ın Yeni Dünya’da kapandığı odadan neden çıkamadığını pek anlayamayız. *Şato* ve *Dava*’da da kendi yankısına ve dolayısıyla kanaatlerine hapsolmuş başka kahramanların başından geçen vakalara tanık oluruz. Kapalı bir odada kurulan cümleler bumeranglar gibi ses çıkarana geri dönerek ona biçim verir. Oğuz Atay’ın roman kişileri de benzer şekilde kendilerini kafesleyen adamlardır. Diğer yandan Samuel Beckett’in benlik sahibi olmayan anlatı kişilerine doğal olarak kendi yankıları ulaşmadığından hep bir başkasının sesine maruz kalırlar. Kendi eylemleriyle biçim veremedikleri bir dünyada dışarıdan gelen etkiler altında yönlerini bulurlar; genelleşmiş bir trollemenin içerisinde hareket ederler. En büyük troll de varlığın kendisidir.

³ Eytan Bakshy, Solomon Messing ve Lada Adamic, “Exposure to ideologically diverse news and opinion on Facebook”, *Science*, Haziran 2015, ss. 1130-1132.

Michel Foucault, “benlik teknolojileri” adını verdiği tertibat yardımıyla kendilerini terbiye eden uyrukların içerisinde bulundukları kapanımları, kapatmaları anlatır. Yankı odaları da, uyrukları normalleştirmeye dönük panoptik büyük soyut makinenin bir örneği gibi anlaşılabilir. Buralarda kapalı kalmamın sorumlusu her zaman bir başkası değildir, kendim de olabilirim. Foucault’nun “biyosiyaset” ve “yönetmelik uygulamalar” gibi ayırt ettiği etkiler de aynı kendilik odasından içeri birer troll gibi başlarını uzatarak bana dışarıdan biçim verir. Fakat özünde kendini anlatarak, ifade ve ifşa ederek biçim bulan bir özne olarak kalırım. Kendimi gerçekleştirdikçe, aklımdan geçenleri dile getirdikçe başıma bazı olaylar gelir. Psikiyatri de troller cemiyetinin ortak bir çabası gibi anlaşılabilir. En başta bir rahibin kabininde başlayan itiraflarım geri dönerek zamanla bana içeriden şekil verir.

Louis Althusser de ideolojik yapıların sınırlarını çizerken benzer bir işleyişi açıklar. “Devletin ideolojik aygıtları” birer troll gibi dışarıdan içeri karışarak gerçekleşen bir benlik teknolojisi yaratırken, “ideolojik devlet aygıtları” kendi kapalı odasına gönüllü şekilde giren birisinin başına gelenleri tarif eder. İdeolojinin kendi makul öznesini “çağırması” bir çeşit yankılanma gibi anlaşılabilir. Bir inancın, fikrin, duygunun takipçisi, çıkardığı seslerin yankısına kulak vererek ideolojik meyiller edinir. Bu işleyiş bir sonarın düşman unsurun yerini belirlemek için ses dalgaları (*ping*) göndermesine benzer. Ama aynı sesi civardaki unsurlar da duyar. Yani devletin ideolojik aygıtları başkasının konumunu ayırt etmek isterken kendi yerlerini de ifşa eden ses çıkaran özneleri takip eder. Onları kendi yankı odalarına, ideolojik öğretilerine doğru çeken trolller, kendisini arayan bir varlığın ayak izlerini takip ederler. Meyillerini öğrendikten sonra da onun sesini taklit ederek zihnine belirli algıları yerleştirmeye çalışırlar. Ama trollerin dışarıdan gelen etkisinden ziyade yankı odaları öncelikle benim kendi sesimin, görümün ve görüşlerimin ufku içerisinde açığa çıkar. Trolller sonradan davetsiz bir misafir gibi kendimle yankım arasında kısadevre yaratarak bir uğultuya yol açarlar. Onlar araya girdiğinde neye inandığımı, neyi bildiğimi şaşırırm; ideolojim, sınıfsal, cinsel, tinsel tâbiyetlerim karışır.

Trolller, amacı ve niyeti belirli habis varlıklar gibi karşımıza çıkmazlar her zaman. Yankı odamda beni ve bana benzeyenleri trolleyen birisi her zaman iktidarın bilinçli bir katılımcısı, yandaşı olmak zorunda değildir. Benimle kendim arasındaki yankıya yerleşen bir üçüncü olarak dışarıdan bana seslenir genellikle. Bir devlet memuru, aileden birisi, annem ve babam, akranlarım, öğretmenlerim ve hattâ kendim de böyle olabiliriz. Troll, kanaatlerime biçim vermeye çalışan yarı şuurlu bir başkasıdır. Trollmek fiili bazen işi şakaya getirerek, ortamdaki ciddi, hakikatli konuları dağıt-

mak anlamını da taşır. Yani bir çeşit cin gibi esaslı bir eylemin arasına süfli etkiler yaratarak ortamı bozan demonik bir unsur da olabilir. Amacı muhtemelen ihlalcı kısmi kanaatlerimi hakikat düzeyine, inanç boyutuna taşımama engel olmaktır. Zihnen ve bedenen kendisine benzememi ister. Bu durumda amacı sadece yalan bilgi yaymak değil, aynı zamanda odaklanmama da engel olmaktır. Kendi kısmi yalanımı, kanaatimi bir inanç seviyesine taşıyarak hakikat rejimlerine kayıt olmamı önlemektir. Bende yol açtığı kafa karışıklığıyla hiçbir teşkilâta üye olabilecek kararlılığa sahip olamam böylece.

Dijital evrendeki troller sosyal medya üzerinde kuşkusuz daha rahat ederler. Sadece canlı olanlar değil, robot hesaplar da ayak izlerimi beni bir başka söylemin, ideolojinin, kanaatin yankı odasına çekmeye çalışırlar. Sadece siyasal ilgilerime karışmakla kalmazlar. Aynı altyapıda bulunan ve hanutçu gibi çalışan bir diğer hesap da alışveriş eğilimlerimi takip ederek beni çeşitli mağazalara doğru çağırır. Üstelik vaat ettiği fikre, hizmete, giyecek veya yiyeceğe, Althusser'in ideolojik çağrısı gibi benim meyillerimi kullanarak davet eder. Yeni medyada gezinen sayısız robot hesap büyük veriler arasında ayak izlerimi izleyerek bazı kapalı odaların çağrısını bana ulaştırır. Kendimi yankıladığım bir odaya kulak misafiri veya dikizci gibi yaklaştığı sırada edindiği verilerle bunu yapar. Arkasında bazı esnafların bulunduğu bu hesaplarla yapılan, ticaret erbabının mahalleye çığırkan veya tellâl göndermesinden farksız gibidir. İdeolojik amaçlarla hareket eden bir troll de aynı güzergâhta gezinir. Onun tanıtımını yaptığıysa ege-men kanaattir.

TELLÂL VE TROLL

Sesli medyadan görsel medyaya geçişin izlerini takip eden Gabriel Tarde, tellâl ile bir reklâmcı arasında nitelik farkı olmadığını dile getirir. Aynı cümleleri reklâmcıdan trollere geçiş için de kullanabiliriz. Yeni medya düzeninde yer tutan troll gibi bir tipleme reklâmcıyla benzerlikler taşır. Reklâmcı, tellâl veya troll farklı medya ortamlarında kendi yankı odalarımızı terk edip bilincimizi veya bilinçdışımızı ikna ederek kendi yaşam alanlarına dâhil olmamızı isterler. “Yönü ve gelişme derecesi ne olursa olsun”, her tür trolleme girişimi “konuşmayı harekete geçirerek” ve benimle kendim arasındaki yankıyı bozan bir başkasının “konuşmasıyla” etkili olur:

Görsel reklâmın sesli reklâmın yerine bu kademeli geçişinin nedeni, görsel reklâmın süre ve alan olarak gelişmede diğerine göre çok daha elverişli, daha yetenekli olmasıdır. Gazete ilânlarıyla, duvar reklâmlarının çoğalan örnekleriyle, görsel reklâmın kapsamı ve erimi durmak-

sızın büyümeye elverişlidir. Oysa tellâlların sayısını çoğaltmak çok zor ve pahalı bir iştir. Sonuç olarak reklâm, giderek daha geniş, özgür ve kolay olan yayılışı yönünde dönüşüyor sürekli. Sesli reklâmların sayısı bir şehrin sokaklarında genel bir sağırlaşmaya varmadan geçemezdi belli bir rakamı, oysa görsel reklâmların sayısı her biri gözle görünür olduğu sürece artabilir, çoğu sadece hafıza da kalsa bile. (*Ekonomik Psikoloji*, s. 268 ve 269)

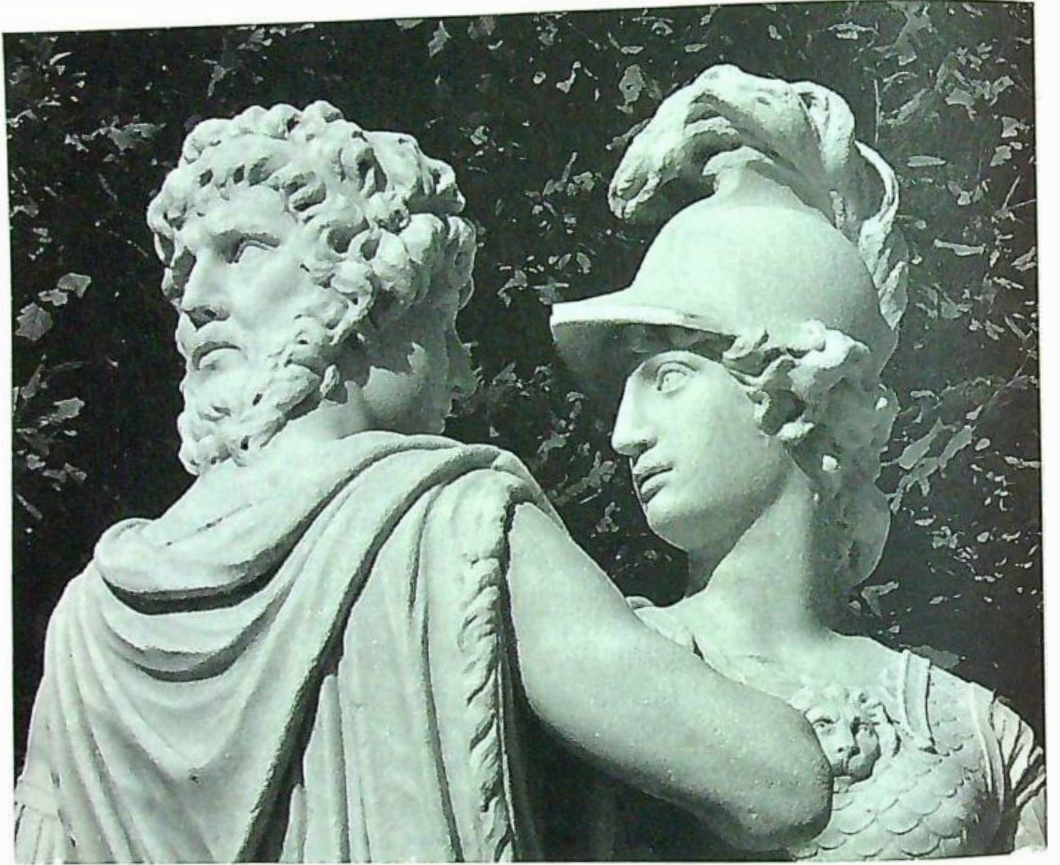
Tarde'ın sesli medyadan görsel olana geçiş gibi işaretlediği eski medya sonradan Marshall McLuhan tarafından “küresel köy” gibi tek gözlü, herkesin topluca aynı yankı odasına karışacağını umduğu bir ortam gibi tarif edilir. Habermas ise “iletişimsel rasyonalite” dediğinde aynı düzlemi işaretler sanki. Farklı seslerin birbirini yankılayarak karşılıklı anlaşma, uzlaşma zeminini üretebilecekleri bir etkileşim yüzeyinden söz eder. Kendilerini müşterek bir odada bulanlar peşin hükümlerinden, seçici ilgilerinden kurtulacak, bilişsel tercihlerini bir kenara bırakacaklar gibi bir umutla yazar. Bu fikir her yankı odası için doğru olsa da, diğerinin daha da uzlaşmaz, anlaşılmaz sayıldığı farklı odalar için hatalı görünür. Her ayrı oda sakini kendi “filtre balonlarına” göre seçici ilgileri peşine düştükçe yan odadakiyle karşılaştırılmaz bir benlik sunumu ortaya koyar. Yeni medyada işleyen algoritmalar da meyillerine koşut şekilde ona yön gösterdikçe bu ayrışma/kalıplaşma durumu sürer.

Yankı odası sakinleri kendi meraklarına karşılık gelen nesneler peşine düşerek, ortak mânâ arayışından uzaklaşırlar. Özne bir süre sonra seçimlerini veya kararlarını uygulayamaz artık. Nesnenin onu çağırdığı daha dar odalarda kendine özgülük, nevi şahsına münhasırlık olgusu (*idiosyncrasy*) genelleşir. Yani arzusuna yeni ve ilginç nesneler arayıp, farklı olmak isterken beklenmedik şekilde aynılışır. Öznenin eylemini etkisiz kılan ve olay çıkaran nesne onu diğerleriyle paylaştığı sağduyulu, ortakduyumlu ilgilerden uzaklara taşır. Bu sırada açığa çıkan merkezkaç moment farklı müştereklerde buluşanların yerleştiği yeni ve daha dar yankı odalarının açılmasına neden olur.

McLuhan ve Habermas'ın kehanetleri çok doğrulanmasa da, Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (2009) metninde olduğu gibi yeni medyadakine benzeyen “tiyatro” sahnesindeki “performansları” inandırıcı şekillerde tasvir eder. İletişimin genişleten, farklı karşılaşmalara çağırıcı değil de, daraltan, tektipleştirmeye açık işlevlerinden daha çok söz eder. Özne gündelik etkileşimleri içerisinde kendi hayat sunumunu, “dramaturji”sini hazırlar ve kendisini öylece temsil eder. Provası yapılmamış bir oyunun tiyatro sahnesinde veya “vitrindeymiş” gibi yer değiştirdikçe kendisine temas eden bazı izlenimler ve ilişkilerin sunduğu çoklu kimlik

ve modellerden bazısını seçer ve diğerlerini dışarıda bırakır. Yani kendisinden ve performatif eyleminden önce orada olmayan bir benliğin sunumunu icra ettikçe biçimlenen bir faildir. “Ne yapıyorsak o olduğumuz” bu düzlemde doğal ve yapay olan davranışları ayırt etmek de zorlaşır. Eylemin belirleyeni burada etkinliği ve başkasında bıraktığı izlenimlerdir. Etkin icraların peşindeki özne, kendisine temas eden izlenimleri üretken bir etkileşim içerisine yerleştirmek yerine “müzakere” eder. İfadesi sırasında başvurduğu icralar benliğin veya kimliğin esasını önceler. Birey kendisini de bir ürün gibi biçimlendirir ve özellikle görsel bir temsile sığdırarak sonraki ilişkileri için “paketler”.

Farklılaşma ve aynılaşmanın aynı anda “dramatize” edildiği yeni medya sahnesinde bölünerek çoğalan her yankı odası daha küçük hücrelere ayrılır. En sonunda tek bir bireyin kendi sesini yankılamak bir yandan da trollediği içkin düzleme varana kadar bu parçalanıp bölünme dinamiği sürer. Yankısı onu kendisiyle aynı olmaya çağırırken, içindeki demonik troll de bir başkasının yorumuna kulak vermesini, fikirlerine sadık kalmamasını telkin eder. Medyada gezinen pelikanlar, algıları yönetmek isteyen troller, robot hesaplar da bu temel ilişki altyapısını kullanırlar. Troller, kendi bildiğine bağnazca inanan, kendi sesini sürekli yankılayanla, her duyduğunu yapıbozuma bırakan sinik zihnin yarattığı hakikat-sonrası kuşku sahasına karışırlar. Hakikati kendisine hatırlatırken bir yandan da bildiğine şüpheyle yaklaşan medya alıcısının ruhsal dalgalanmalarını fırsata çevirirler. Bu karmaşa arasında kalan yeni medyanın özne/nesnesi gün içerisinde değişen mevsimler gibi kanaatlerini değiştirir; hakikat ile yalanın ayırımına dair en temel soruyu cevapsız bırakır. Ne düzenli olarak savunabileceği bir doğruluk rejimine kaydolabilir ne de yaratıcı eleştirel bir konuma yerleşebilir. Kendisine doğrunun ne olduğunu söylerken, dayanıksız ve dayanaksız söylemini aynı anda yalanlayan, trolleyen bir zihinle dolaşır. Bu kafa karışıklığı hakikat-sonrası tablonun da en belirgin nedeni ve sonucu sayılabilir. Her sabah böyle bir güne uyanan failin kendi algılarını yönetmeye çalışan uzakta bir komplocu aramasına da gerek kalmaz.



Janus ve Bellona, Schönbrunn Bahçesi, Viyana.

“AKILSIZ BAŞA” ÖVGÜ EPİMETHEUS’U HATIRLAMAK...

Necati Erbil Ertürk & Erdem Tezbaşaran

*Nager dans les eaux troubles
Des lendemains
Attendre ici la fin
Flotter dans l'air trop lourd
Du presque rien
À qui tendre la main...¹*

İbn Haldun *Mukaddime*'ye “Tarih, temel bilimdir” saptamasıyla başlar (1977, 65). Benzer bir düşünce tarzı, tarihi bilimlerin ve özellikle de sosyal bilimlerin kurucu epistemolojisi olarak kabul eden akademik görüş veya popüler kanaatlerde de görülmektedir. Her an şimdiyi yutarak varoluşu kuşatan ancak her daim zamanın akışına yenik düşen soyut bir bütünlük olarak tarih, gerçekten de varoluşun sahnesidir. Bununla birlikte tarihin asla bitmediğini ve sürekli geleceğe dönük olarak devindiğini söylemeye gerek bile yok. Tarihyazımı ve tarih felsefesinin konu edindiği bu kapsamlı tartışmanın ana parametrelerini dahi bu yazının sınırlarını ziyadesiyle aşacaktır. Bu aşamada, soyut bir bütünlük olarak tarihin kapsayıcılığını

¹ Mylène Farmer'in *Désenchantée* adlı şarkısından. Kötü ve yaklaşık bir çevirisi şöyle verilebilir: “Bulanık sularında yüzerken / Yarınların / Burada bitişi bekleyip / Neredeyse hiçlik kadar / Ağır havada süzülürken / Kime uzatabilir elini...”

kabul etmekle birlikte, akademik bir disiplin olarak tarih biliminin, öznenin sınırlılıkları ve nesnenin mutlak büyüklüğü açısından, bu bütünlüğün nihai bir temsilini sunma konusundaki mukadder çaresizliğini not etmekle yetinelim. Bu çaresizliği, başka bir deyişle nesnenin mutlaklığı karşısında her daim kendi kısıtlılığıyla malul öznenin bulduğu çözüm, metot² geliştirmek olmuştur. Metot, esasen nesnenin mutlaklığı karşısında sınırlarını kabul edip bunu tanımlayarak sadece gerekli kabul edilen hususa eğilme anlamında bir geri çekilmedir. Tarih bilimini mümkün kılan kendi bilişsel sınırlarına doğru bilinçli bir ricattır aslında. Daha da ilginç, genel bir tarihçilik metodolojisinin temel unsurlarından bahsedilmekle birlikte, zaman ve mekâna göre metodun değişip geliştiği ve buna bağlı olarak da aynı konuda dahi tarihî anlatımın zaman ve mekâna göre değiştim gösterdiğini görebilmekteyiz. O halde sorumuzu sormaya hazırız: bütün sınırlılıklarına rağmen geçmiş konu edinen bilimsel disipline, yani tarihe gösterilen haklı rağbete bakıldığında, bilimin ve düşüncenin geleceğe ilişkin çekinik öngörü ve hipotezler dışındaki suskunluğu ilginç değil midir?

Adlı adınca geleceği düşünmek ve geleceğe dair konuşmak, büyük ölçüde kibirli bir yaklaşım olarak görülmektedir. Geleceği bilmek ve dolayısıyla kontrol ettiğini varsaymak, bir şekilde iktidarla ve hattâ aşkın bir iktidarla ilişkili anlaşılır. Nitekim tam da bu yüzden geleceğe dair yaklaşımda hep bir tevazu veya temkinlilik göze çarpmaktadır. Geleceğe dair öngörüler, varsayımlar, koşullu yargılar, "eğer o olursa bu olabilir" gibi dolambaçlı ifadelerle örülür ki bu müphemlik, fal, kehanet veya medyumluk gibi mistik etkinliklerin dil özelliklerinde ("üç vakte kadar...") dahi kendini gösterir. Geleceğe dair bu çekingen tavır büyük ölçüde belli bir tür zaman anlayışının sonucudur. Buna göre, zaman geçmişten geleceğe uzanan ve şimdilerden oluşan bir an zinciridir; dolayısıyla geçmişin izleri bizimle birlikte olduğu veya geçmişin belli kısmını biz de yaşadığımız ölçüde tarihe ilişkin kısıtlı da olsa metot sayesinde yargılarda bulunabileceken, gelecek bizim dışımızda ve bize tamamen yabancıdır. Dolayısıyla gelecek hakkında en iyi ihtimalle müphem ifadelerde bulunabiliriz. Gelecek, yapısını tam anlamlandıramadığımız ve içinde kendimizi rahat hissedemediğimiz bir mevhum olarak, düşünsel düzlemde yerini teoriye bırakır. Gelecekte konuşmak yerine çeperleri ve özellikleri iyi tanımlanmış teorinin içinde(n) konuşuruz. Gelecekte konuşma konusundaki ihtiyat, varoluşun düşünsel faaliyetlerini teorinin iyi düzenlenmiş, bakımlı ve zararsız dünyasına ko-
nuşlandırma sonucunu doğurur.

² Methodos, Yunancada "yol, gidiş, takip ediş, sıradaki, sonraki" gibi anlamlara karşılık gelmektedir.

VARLIĞIN AÇIMLANMASI

Zamana ilişkin geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç ana kategori belirleyip onu geçmişten geleceğe uzanan bir an zinciri olarak gören yaklaşım açısından geleceği düşünmenin önünde anlaşılabilir kısıtlar vardır. Ne var ki zamanı özellikle varoluş perspektifinden ele aldığımızda bu çerçevenin dışına çıkabiliriz, hattâ çıkmak zorundayız. Varoluş, Batı dillerinde söylendiği haliyle *existence*, bizatihi şimdinin dışına taşmasıyla anlamlıdır. *Existence*, yani *ex-* ön eki ile *stance* kelimesinin birleşiminden oluşmaktadır. Buna göre, *ex-* dışarıyı, dışarıya dönük bir yönelimi vurgularken *stance* durma, durum, vaziyet gibi anlamlar vermektedir. Dolayısıyla varoluş, bizatihi varlığın dışına doğru bir yönelimle karakterize olur. Başka bir deyişle, varlığın varoluşa çıkışı esasen bir dışsallaşma sürecidir (Stiegler 1994). Geçmiş geçtiğine ve şimdi ise böyle bir dinamik dışsallaşma sürecine ev sahipliği yapamayacak derecede kısıtlı olduğu ölçüde (zira an, tam da içinde devinilemeyecek kadar küçük temel zaman biriminin adıdır), varlığın kendini açımlayabileceği tek bir yön vardır: gelecek. Varoluş, geleceğe doğru açılmak ve hattâ bizatihi gelecekte durmaktır.

Peki, varoluş kelimesinden yola çıkarak yaptığımız bu soyutlamayı nasıl ayakları üstüne dikeceğiz? Burada Heidegger'in Stiegler'in eleştirel tadilinden geçmiş yaklaşımı bize kılavuzluk edebilir. İlk aşamada, bu dünyaya fırlatılmışlığımızla baş başayızdır. *Dasein* bu-dünyaya fırlatılmıştır. Diğerleriyle ilişkisi içinde sonluluğunu, yani ölümü keşfeder. Bu keşfedilen son/ölüm, onun kendi sonu/ölümü değildir; başkalarının sonu/ölümüdür; dolayısıyla *Dasein* sonluluğunu bilir ancak kendi sonunu hiçbir zaman bilemeyecektir; zira kendi sonu geldiğinde, geleceğe dönük bir dışsallaşma sürecine giremeyeceği için kendisi artık var olmayacaktır. *Dasein*'in kendi sonluluğunun farkına varması, onun varoluş kaygısı duymasına yol açacaktır. Varoluş kaygısının sonucu olarak, *Dasein* çevresiyle ilgilenecek, çevresine ihtimam gösterecek ve onu düzenlemeye çalışacaktır. Bu faaliyetin adı, tekniktir. Heidegger için teknik bu anlamda bir hakikat sürecidir (*aletheia*); yani varlığın varoluşa çıkışının bizatihi kendisidir. Bu bağlamda teknik, varoluş kaygımızın veya daha güncel bir ifadeyle, risk algımızın bizatihi cisimleşmiş halinden başka bir şey değildir. Bir hakikat süreci olarak teknik, esasen şimdiyi geleceğe doğru açıklamaktadır; –gelecekteki– riskler karşısında duyduğumuz kaygıya karşı kendi varoluşumuzu kurma tarzımızın bir ifadesidir. Bu haliyle teknik, bizatihi geleceğe, gelecekteki risklere yönelik bir dışsallaşma sürecinden başka bir şey değildir. Teknik obje, bu dışsallaşma sürecinin cisimleşmiş hali olarak *Dasein*'i kendi öz-

günlüğü içerisinde kurarken zamanın da taşıyıcısı, hattâ bizatihi kendisidir (Heidegger 1998, 2018, Stiegler 1994).

PROTEZİN ONTOLOJİSİ

Teknik, varoluşsal kaygımızın cisimleşmiş tezahürüdür. En basitinden başlayıp insanın etrafında hissettiği tehlikeler karşısında kendini savunmak için eline bir sopa aldığını düşünelim. Ele alınan ve dolayısıyla artık *el-al-tında-duran* sopa, gelecekte olması muhtemel bir vahşi hayvan saldırısına karşı önceden alınmış bir önlemdir. Bu haliyle sopa, varoluşsal kaygının cisimleşmiş halidir. Erken bir teknik olarak sopanın önemi, eli yani vücudu dışarı doğru açması, dışsallaştırması ve genişletmesidir. Teknik, bu anlamda beden, yani organize edilmiş organik maddenin yapay bir bedenle, yani inorganik organize maddeyle genişletilmesinden ibarettir (Stiegler 1998). Teknik bir yönüyle varlığı geleceğe doğru açılmakla bir yandan da onun ihtimallerini kısıtlar – ve hattâ belirleyebilir de. Örneğin bir kere eline sopa aldığı anda, insan eline taş alma ihtimalini kapatmış olur ve dolayısıyla kendini savunma stratejilerini sopa etrafında kurgulamaya başlar. Öte yandan, ele alınan sopanın, yani tekniğin bedeni dışsallaştırması ve genişletmesi üzerinde daha detaylı durmaya ihtiyacımız var. Elimize aldığımız sopa, geleceğe dönük belli bir beklentinin dışavurumudur. Başka bir deyişle, gelecekte elimizde bir sopa bulunmasını gerektirecek bir riskle karşı karşıya olacağımıza dair öne sürülmüş bir tezdır. Bu anlamda teknik, bir *pro-tez*dir. Teknik bir ön-tezdir; zira fiziksel olarak öne, dışa koyulmuştur (mekân). Aynı zamanda, önceden ortaya koyulmuş bir tezdır (zaman), zira sopaya ihtiyacımız olacak bir saldırı ihtimalini önceden varsayma söz konusudur. Bu anlamda teknik, yani pro-tez, varoluşun *diferansı*dır; onun zaman ve mekân eklemlenmesidir (Stiegler 1998). Bu noktada organik beden ile inorganik madde arasındaki çizgi de bulanıklaşır; bedenimiz gelecekte karşılaşacağını düşündüğü risklere karşı kendini yeniden düzenlemiştir.³ Bununla birlikte, risk veya ihtimalleri bugünden cisimleştirdiği ölçüde bir tür patika bağımlılığıyla karşı karşıya kalırız; her teknik, gelecekte yaşanabilecek olası bir durum karşısında alınacak tedbirler arasında tercih yapıp bu tercihin şimdide dondurulmasına yol açar. Üretim/tüketim ve arzu aynı anda şartlandırılır. Tam da bu sebeple, teknikleşme veya protezleşme arttığı ölçüde, varoluşun çok daha geniş bir kısmı belli bir yönde dondurulmuş, yani pro-gramlanmış olur (Ertürk 2019, 158-160). Bu eğilim o kadar güç-

³ İngilizcede *arm* kelimesinin aynı anda hem silah hem de kol anlamına gelmesi bu bakımdan son derece önemlidir. Silah tutan el ile silah arasındaki ayrımın bulanıklaşmasını son derece isabetli yansıtmaktadır.

lenecektir ki Heidegger (1998) modern tekniğin varoluşu çerçevelediğini ve kendini kader olarak dayattığını (tekno-determinizm) öne sürecektir.

DENEYİMİN DEVİNİMİ: PLAN VE PROJE

Varoluşun geleceğe dönük açılmanması protezle son bulmuş bir etkinliğin daha ötesine geçmektedir. Bir kez protez veya teknik kurulduğunda, insan içinde eylediği ikinci bir doğa yaratmış olur. Kuşkusuz ikinci doğa, birinci doğadan farklı olmakla birlikte, en azından dijital döneme kadar bir benzerlik ilişkisi göze çarpmaktadır. Başka bir deyişle, teknik doğayı taklitte (*mimesis*) malul olduğu halde, teknik çevremiz de belli ölçülerde insan-doğa ilişkilerine benzer bir hareket tarzını gerektirmektedir. Bu aşamada varoluş, sadece doğa güçleri (*physis*) ile değil, aynı zamanda teknik süreçlerle de etkileşime girer. O kadar ki varoluşsal kaygılarımızı yönetmek için yola çıkarak oluşturduğumuz ikinci doğa, yeni riskler doğurarak varoluşsal kaygıyı farklı yönlerden yeniden hissetmemize yol açar. Bu bağlamda, varoluş içinde bulduğu koşullar içerisinde kaygısını yönetmek için projeler geliştirmeye yönelecektir. Proje, en genel anlamda, varoluşun kendini kurmasında doğanın yanısıra teknik süreçleri de gözetmesini, hattâ teknik süreçlere de bir tür içine fırlatıldığı dünyaymışçasına yaklaşmasını gerektirmektedir. Nitekim proje kelimesinin kökeni bu açıdan önemli ip uçları sunmaktadır. Fransızca *pro-jeter* kelimelerinden gelen proje, öne (*pro*) fırlatılmışlık (*jeté*) anlamı içermektedir. Başka bir deyişle, bir kez bu dünyaya fırlatılmış ve temel kaygısıyla çevresini protezlerle çevirmiş varoluş, bu kez kendini geleceğe doğru fırlatarak statik varoluşuna bir devinim kazandırmaya çalışmaktadır. Bu anlamda, *Dasein*'in kaygıyla kurduğu ilişki protezlerle sınırlı değildir; *Dasein*'in dışsallaşma süreci sadece maddi bir nitelik arz etmez. Varoluşsal kaygı, *Dasein*'in etrafı teknik olarak düzenlenmiş olsa dahi, işlemeye ve geleceğe doğru açılmanmaya devam eder.

Proje, protezden farklı olarak sadece bu-dünyada vuku bulmamaktadır. Hattâ tam tersine, proje büyük ölçüde soyut bir düzlemde gerçekleşen düşünsel bir aktiviteye tekabül etmektedir. Bu anlamda, proje bu-dünyanın engebeli arazisinde yol almaz; daha ziyade, bir plana göre, daha doğrusu bir planın *içinde* ilerler. Nitekim TDK Sözlüğü plan kelimesinin anlamını “Bir işin, bir eserin gerçekleştirilmesi için uyulması tasarlanan düzen” şeklinde vererek plan yapmanın esasen bir düzen kurmak, yani bu-dünyanın belli bir fragmanını teorik olarak yeniden kurgulamak olduğunu ortaya koyuyor. Bu aşamada, plan kelimesinin etimolojik kökenine bakmak, plan yapmanın içeriğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Latince *planus* kelimesinden türeyen plan esasen düz ve eşitlenmiş yüzey, hattâ doğrudan

düz(lük) anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, plan, bu-dünyanın kırıklı ve uyumsuz yapısının teoride düzlenmesi, eşitlenmesi ve iki boyuta indirgenmesi, olumsal ayrıntıların basitleştirilmesi anlamına gelmektedir. Her projenin belli bir plana göre yürütüldüğü düşünülürse, varoluşumuzu geleceğe fırlatırken (*pro-jeter*) ihtiyatlı davranmaya ve berelenmemek için bu dünyanın engebeli ve pürüzlü yapısını düzlemeye ihtiyaç duyduğumuzu söyleyebiliriz.

Varlığın kendini geleceğe doğru protez ve projelerle açılması, Antik Yunan'dan bu yana devam eden bir temadır. Tam bu açılma sürecini düzenleme arayışı, düşüncenin temel problematiklerinden birini teşkil edecektir. Bu açıdan Bacon'ın "doğaya hükmetmek için doğayı taklit etme" önerisi anlamlıdır. Bacon, varoluşsal kaygıyı dindirmek için doğanın güçlerini kontrol altına almayı ve bunun için de tekniği ön plana çıkarır. Buna göre, doğanın güçleri, yani *physis*, maddeye tatbik edilerek sınırlandırılacaktır. Bu yaklaşım pozitivizmle birlikte genel bir teorinin içine oturur. Comte, "harekete geçmek için öngörmek, öngörmek için de bilmek (*savoir pour prévoir, afin de pouvoir*)" gerektiğini motto haline getirerek varlığın kendini açma tarzlarını teorik bir düzenleme içine yerleştirmeye girişir. Bacon ya da Comte'un çerçevelerinden geriye ne kaldığı konusu tartışmalı olmakla birlikte geleceğe açılma ve bu açılma tarzlarını düzenleme arayışı bugün her zamankinden daha çok geçerlidir. Nitekim Batı dillerinden ödünç aldığımız ve Türkçede de gündelik hayatta çok sık kullandığımız protez, proje, program, protokol, profesyon(el), promosyon, proses, progres, prolaterya gibi kelimelerin yaygınlığı bu açıdan çarpıcıdır. Kaldı ki dijital teknolojinin sağladığı imkânlarla birlikte gündelik hayatın muazzam ölçüde teknikleşmesi, zamanla ilişkimizi daha da değiştirmiştir. Bu dünyanın sayısal bir temsile indirgenmesine dayanan bir plan içerisinde varoluş kendini sürekli geleceğe fırlatmaktadır. Tamamen geleceği alıp satmaya dayanan karmaşık finansallaşmış iktisadi sistem, şimdinin teorik düzlemde geleceğe açılması ve neredeyse geleceğin kendini şimdiye dayatması olarak görülebilir.

Bütün bu etkinliklerin sahih bir varoluşun sürdürülebilmesi açısından kaçınılmaz ve gerekli olduğu tartışmasızdır. Ne var ki bir plan dâhilinde pek çok ihtimal içinden sadece birinin seçilerek cisimleştiği protez ve projeler dünyasında özgün ve özgür bir varoluşun alanı günden güne daralır. Geçmişte yaptığımız protez ve projelerden ibaret bir şimdi, esasen ön-belirlenme eğilimi gösterir. Her şeyin protez ve projelerden ibaret olduğu bir şimdi, esasen geçmişteki bizin gelecek projeksiyonundan başka bir şey değildir. Daha da öteye, her protez bozulur; her plan yapısı itibarıyla yetersizdir ve her proje öngörülme-yen faktörler sonucunda başta belirlenen-

farklı bir varış noktasına ulaşır. Protez ve projelerden ibaret bir geleceğin açtığı bir diğer sorun, varoluşu deneyimden soyutlayarak statik bir benlik kabulü geliştirip bu benliğin içine sığmayı gerektirmesidir. Başka bir deyişle, protez ve proje kuruluş ânında varoluşa değişmez bir öz tahsis eder ve o özün gelecekte de orada olacağı kabulünden hareket eder. Bu basit gözüken felsefi problem, esasen gerçek hayatta daha geniş bir yankıya sahiptir. Gündelik hayatta sürekli protez ve projelerin varsaydığı bu öze uygun davranma çağrısı çınlar. Yaşam, teknik bir tutarlılık hapishanesine ve varoluş, geçmişteki kaygıdan kaçınma projeksiyonlarına, yani eski hesaplamaların sınırlılığına indirgenmiş olur.

UNUTULAN KARDEŞ

Gelecek beklentisine göre şimdiyi düzenlemenin kökeninde mitolojik bir figürle karşılaşırız. Antik Yunan’da tanrılardan ateşi çalıp insanlığa bahşeden Prometheus, bu anlamda öncü bir imgedir. Nitekim Prometheus herhangi bir sembolizme başvurmada açıkça anlatır bu durumu:

Prometheus: Evet, ölüm kaygısından kurtardım ölümlülere.

Koro: Nasıl bir deva buldun bu derde karşı?

Prometheus: Kör umutlar saldım içlerine.

Koro: Yaman destek vermişsin insanlara.

Prometheus: Dahası var: Ateşi armağan ettim onlara.

Koro: Ne, kızıl ateş ölümlülerin eline geçti mi?

Prometheus: Evet, bütün sanatları öğrenecekler ondan.

(Aiskhylos 2021, 11-12)

Tragedyanın ilerleyen kısmında Prometheus daha da detaya girerek sayılardan yazıya tıptan madencilğe denizcilikten kâhinliğe insanlara verdiği sanatların eksiksiz bir dökümünü de yapar (Aiskhylos 2021, 20-21). Prometheus bu marifetleri sayesinde tekniğin, bilginin ve medeniyetin sembolü haline gelmiştir. Daha da öteye, Prometheus’un bizatihi kendisi öngörünün, önden bilmenin, önden hesaplamanın adıdır: *Pro-metheia*, *mathesis* (görme, bilme, anlama, hesaplama). Antik Yunan mitolojisi varoluş kaygısını geleceğe açılmayla, geleceği öngörmeyle ve nihayet bu temelde tekniğe başvurmayı Prometheus ile açıklamaya çalışmıştır. Prometheus’la ilgili dikkat çeken iki unsur vardır. Birincisi, ne kadar kurnaz ne kadar zeki olursa olsun, Prometheus sürekli başarısızlığa uğrar. Tanrılarla insanlar arasında arabuluculuk yaparken kurban edilen öküzün etini paylaştırırken yaptığı hile Zeus tarafından hızla fark edilir. Canlılara özelliklerini dağıtırken kendi elleriyle yarattığı ve tanrılardan çok sevdiği insanlara üstün bir özellik veremez. Telfi etmek için tanrıların ateşini çalar ancak kendisi Zeus’un

hışmına uğrayarak bir dağın tepesinde korkunç işkencelere maruz bırakılır. Bu bağlamda, geleceğe ilişkin her türlü protez ve projenin bir şekilde başarısızlığa mahkûm olduğunu kayda geçirmek gerekir. İkincisi, Prometheus insanlığın kaderini tek başına ele almış değildir; kardeşi Epimetheus ile birbirilerini bütünleyen bir görevleri vardır (Stiegler 1994, 193-4). Prometheus insanı toprak ve çamurdan yaratır, canlılara üstün özellikler dağıtması gerektiğinde nedense bu işi kardeşi Epimetheus’a emanet eder. Ateşi çalmak zorunda kalması, Epimetheus’un unutkanlığı ya da beceriksizliğinin sonucudur. Nitekim bir kez ateşi aldıktan sonra Zeus karşı hamlesini gene Epimetheus üzerinden ona Pandora’yı (yani kadını) hediye ederek yapar. Dünyaya bütün kötülüklerin saçılması ve elde kala kala sadece umudun kalması gene Epimetheus’la anlamını bulan bir anlatıdır.

Prometheus ve Epimetheus, bu anlamda insani varoluşu birlikte temsil ederler.⁴ Prometheus’un tersine *Epi-metheus/mathesis*, sonradan gören, sonradan farkına varan, sonradan hesaplayandır. Nitekim Epimetheus, sakarlığın, unutkanlığın, dalgınlığın ve hattâ aptallığın sembol ismidir. Ona dair en yaygın imge, Pandora’nın kutusunun başında ellerini başının arasına almış umutsuzca düşündüğü sahnedir. Stiegler’e (1994, 193-5) göre Epimetheus, iki yönüyle unutmayı temsil eder. Bir yandan, Batı kanonu Prometheus’u yüceltip onun hikâyelerini anlatırken Epimetheus genelde geride kalmış, büyük ölçüde unutulmuştur. Diğer yönü, bizatihi Epimetheus’un unutuşu, unutmayı temsil etmesidir. Epimetheus hem unutulandır hem de bizatihi unutmaz.⁵ Ancak bununla da sınırlı kalmaz; Epimetheus farklı bir düşünce tarzının da taşıyıcısıdır. Prometheus geleceği ön görerek/hesaplayarak harekete geçerken deneyime kısa devre yaptırmaktadır. Epimetheus’un düşüncesi ise bizatihi deneyimle karakterizedir; Epimetheus geleceğe bakan keskin bir gözle veya bütüncül bir bakışla değil, doğrudan deneyimle düşünmektedir. Prometheus varoluşsal kaygıdan geleceğe doğru kaçışı temsil ederken Epimetheus varoluşun sonsuz ve öngörülemez ihtimalleri karşısında kaçamamayı ve hattâ her kaçış denemesinin beyhudeliğini ortaya koymaktadır. Epimetheus tam da bu beyhudelik üzerine düşünmektedir.

⁴ Epimetheus ve Prometheus’un biraradalığı âdeta iki yüzlü Roma tanrısı Janus’u anımsatır. Bitişlerin ve başlangıçların, yola çıkışların ve dolayısıyla zamanın tanrısı olan Janus, genellikle Yunan mitolojisindeki Kronos ile eşleştirilir. Zeus’un Kronos’u, Epimetheus ve Prometheus’un –insanların adına– Zeus’u alt etmesi sürekliliği düşünüldüğünde, Romalı Janus’un iki yüzünün Prometheus ve Epimetheus’un birlikteliğini/ayrılmazlığını temsil ettiğini iddia etmek çok da abartılı bir yorum olmayacaktır.

⁵ Burada hafızanın da unutmayla malul olduğunu ve unutmanın bizatihi hafızanın da kurucu momenti olduğunu “yeniden unutmak üzere hatırlamakla” yitinelim.

TEKNOLOJİK ÇÖZÜMÜN DAYANILMAZ AĞIRLIĞI

Prometheus ile Epimetheus'un bir arada ele alınması, tekniğe dair bakış açımızdaki insan merkezci ve iktidar düşkünü öğelerin eğretiliğini daha iyi anlamamıza olanak vermektedir. Zira teknik temel bir eksikliğin sonucu olarak ortaya çıktıysa, o halde teknik sayesinde doğaya hükmetmek gibi iddialar bir yana, günün sonunda aciz varlığımızı bir nebze olsun güvenli bir ortama kavuşturmaktan başka bir amacımızın olamayacağı anlaşılabacaktır. Bu çok temel ve fakat sıklıkla gözden kaçırılan bir husustur: tekniğin varoluşsal kaygımızın, yani sonluluğumuzun ve eksikliğimizin bir nebze olsun giderilmesi/hafifletilmesine yönelik bir etkinliğin sonucu olduğunu görmemek, esasen tekniği hiç anlamamaktır ki kadim öykülerde ölümcül bir hata olan kibre denk düşmektedir. (Marx aynı temayı, yani üretim araçlarının genel işleyişi içinde kaybolmayı yabancılaşma ve meta fetişizmi olarak yeniden üretecektir.) En baştaki örneğe dönersek, olası bir vahşi hayvan saldırısında kendimizi korumak için elimize bir sopa aldıysak, bu sopa esasen bizim vahşi hayvana göre üstünlüğümüzün değil güçsüzlüğümüzün ifadesidir. Nitekim tekniğin kapladığı alanın günden güne büyüdüğü ve tarihte hiç görülmemiş bir seviyeye ulaştığı dünyamızda gözden kaçırılan bir husustur bu. Tekniğin hayatlarımızda tuttuğu yer büyüdükçe, tekniğin bir çaresizliğin ifadesi olduğu görmezden gelinerek bir iktidar aracı olarak kutsandığı öne sürülebilir. Daha da öteye, karşılaşılan tüm sorunların teknolojiyle aşılabacağına dair bir anlayış/inanış geliştiğini gözlemleyebiliriz. Dillet ve Hatzisavvidou (2021) bu eğilimi teknolojik çözümçülük (*technological solutionism* veya *technofix*) olarak tanımlar. Buna göre, yaygın Promethesçu düşünce tarzı, özellikle çevre sorunlarına karşı münhasıran teknolojik çözümlere odaklanarak konunun ekonomikleştirilmesi ve apolitikleştirilmesine yol açmaktadır. Başka bir deyişle, konu insani deneyime kapatılarak teknikleştirilir ki esasen en başta sorun tam da meselenin münhasıran teknik bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Bir örnekle somutlamak gerekirse, Shell'in Kanada'da sera gazlarını toplamak için kurduğu tesis, 2015-2019 yılları arasında toplam 5 milyon ton sera gazı toplarken bu işlemi yapmak için 7.5 milyon ton sera gazı salınımına yol açmıştır! Çok basit bir dille, makinelerin yarattığı olumsuz sonuçlarla mücadele etmek için daha çok makine yapmaya dayanan bu düşünce tarzı günün sonunda bir kısır döngü yaratmaya yazgılıdır. Bu eğilimler, felaket önleme temalı B filmlerinde sıkça karşımıza çıkan bilim insanlarının sunduğu *deus-ex machina* tarzından marjinal çözümlerle işleyen tembel senaryo yazımlarına çekinmeden benzetilebilir.

İnsani varoluşun birbirini tamamlayan iki yönü olarak Epimetheus ile Prometheus’un temsil ettiği düşünme ve iş yapma tarzları arasındaki denge- nin bozulduğu ve hâkim paradigmanın Epimetheusçu kökenlerimizi ih- mal ettiği veya tamamen unuttuğu meşru bir iddiadır. Protezler, projeler, programlar, prosesler, protokoller, proleterleşme, profesyonelleşme arası- na sıkışmış günümüz insanı, sorunlar karşısında deneyimlerinin sonucu ve nihai anlamda geliştirdiği tekniğin beyhudeliğiyle yüzleşmeksizin yeni protez ve projeler geliştirmeye saplantılı bir hale gelmiştir.⁶ Bir tür Pro- metheusçu bir hipertrofiyle⁷ (organ büyümesi) karşı karşıya olduğumuzu öne sürmek mümkündür. Organ ya da Yunancasıyla *organon*, bildiğimiz anlamda uzuv kelimesinin karşılığı olduğu kadar Aristoteles’in metninde olduğu gibi mantık kavramının da karşılığıdır. Dolayısıyla Prometheusçu organ büyümesi, yani Prometheusçu düşüncenin yaygınlığı bu bağlamda da yerini bulur. Gündelik hayatımızdan makro problemlere yaklaşımda bu Prometheusçu yatkınlık hep oradadır. Özgüven sorunlarını saplantıya varan bir bedensel gelişimle (vücut geliştirme, plastik cerrahi, “sağlıklı hayat”) aşmak, ruhsal sıkıntıları tüketimle aşmak, sosyal statüye ilişkin sorunları ekonomik kaygılara indirgemek gibi basit ve beylik gündelik yaklaşımlardan bahsetmek mümkündür. Makro düzlemde ise durum daha çarpıcıdır. Sanayileşme ve teknolojinin sonucu olarak ortaya çıkan baş- ta küresel ısınma olmak üzere çevre sorunlarını gene yeniden teknolojik gelişmeyle aşma konusundaki stratejik miyopi düşünülebilir. Keza 2008 ekonomik kriziyle mücadele ediş tarzımız da ilginçtir: finansal aktörlerin başarısızlığı sonucunda uğranılan ekonomik yıkım karşısında aynı finansal sistemi berkitmenin dışında bir çözüm yolu düşünülebilmiş değildir. Bir diğer benzer tema, sömürgecilik ve ırkçılıkla ilgili tutumlarda görülebilir. Sömürgeciliğin veya ırkçılığın tarihsel macerasını göz önünde bulundur- mak ve toplumsal yaşantımızı yeniden şekillendirmek için bunun üzerine düşünmek yerine sömürgeciliği ve ırkçılığı temsil ettiği düşünülen sem- bollerden hızlıca kurtulma kolaycılığı ağır basmaktadır.⁸ Bu örnekler ar-

⁶ Gerçekten de gündelik dilde *pro-* ön ekiyle oluşturulmuş kelimelerin enflasyonu düşünüldüğünde *epi-* ön ekiyle oluşturulmuş çok az kelime olması âdeta belli bir medeniyet yöneliminin ifadesi gibidir.

⁷ Hipertrofi ya da irileşim, bir doku ya da organın hacminin, temel yapıtaşları olan hücrelerindeki büyüme nedeniyle artmasıdır. Hipertrofi, hücrelere, daha çok çalışmaları ya da daha güçlü olma- ları yönünde gelen uyarıların sonucunda beliren bir adaptasyon biçimidir. Uyarılardan etkilenen hücrelerin metabolizması artar, sitoplazmaları genişler ve organelleri çoğalır. Hipertrofik organ normale dönebilir (reversibldir). Etkilenen hücrelerin oluşturduğu doku ve organlar büyür (Hi- pertrofi, Wikipedia, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Hipertrofi>).

⁸ George Floyd’un ölümüyle ABD’de başlayıp Avrupa’ya yayılan olaylarda Christopher Colom- bus’tan Winston Churchill’e Edward Colston’dan II. Léopold’a sömürgecilik tarihiyle ilişkili görülen kişilerin heykellerinin yıkılması ya da saldırıya uğramasına ilişkin kapsamlı bir der-

tırılabilir; kesin olan şu ki kolektif deneyimlerimizin sonuçları karşısında Epimetheus gibi iki elimizi başımızın arasına alıp “ben ne yaptım?” demek yerine Prometheusçu bir geleceğe kaçıış önceliklendirmektir. Bu haliyle varlığın geleceğe doğru varoluşa açılması, teknik araçların kör kılavuzluğunda panik halinde bir geleceğe kaçışa dönüşür. Şimdi daha çok geleceğe endekslandıkça tekniğin rolü ve yeri artar, devinimi hızlanır. İnsan, şimdi ve geleceği aynı anda yaşamaya çalışırken ortaya çıkan hızlanmanın kurbanı olur. Hız arttıkça, entropi de kaçınılmaz olarak artar...

BİLİM, DURMAKTIR!

Prometheusçu düşüncenin yaygınlaşmasına karşı Epimetheusçu köklerimiz hatırlamaya ihtiyaç duyduğumuzu vurguladık. Bununla birlikte, Epimetheusçu düşünce dikensiz bir gül bahçesi vaat etmekten uzaktır. Bir-biriyle uyumsuz ama gene de birbirlerinden ayrılamayan bu iki kardeşin hikâyelerini daha geniş bir bağlama oturtmak için İapetosogullarının aile resminin bütününe bakmak güzel bir çıkış noktası olabilir. Epimetheus ve Prometheus, Atlas ve Menoetius adında iki kardeşe daha sahiptir. Atlas ve Menoetius, Epimetheus ve Prometheus’un tersine Zeus ile titanlar arasındaki savaşa katılmış ve kaybeden tarafta yer almışlardır. Sonuç olarak, Menoetius yer altına ve Atlas da gökkubbenin yükünü taşımaya mahkûm edilmiştir. Menoetius ismi, *menos* (başarısızlığa mahkûm) ve *oitos* (güç) kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır; yani Menoetius kaybetmeye mahkûm güç anlamına gelmektedir. Menoetius kaybetmeye mahkûmdur zira kibirli ve asabidir; şiddetli öfkenin ve aceleci eylemin temsilcisidir. Bu yönüyle, Prometheus’a benzer özelliklere sahip olmakla birlikte daha aşırı bir mizaca sahiptir. Atlas ise kibir ve öfkesini bıraktığı için Zeus tarafından yeraltına yollanmamıştır. Atlas sakinleşmiş, hatalarından ders çıkarmış ve “göğe yükselmiştir.” Aynı zamanda felsefenin, matematiğin ve astronominin temsili olan Atlas, bu dünyada duramayacak kadar incelmış ve bilgeleşmiştir.⁹ Bu sebeple gök kubbenin hemen altına ve Zeus’a en yakın yere konumlanmıştır. Bir başka söylenti, Atlantis’i Atlas’ın şehri olarak kodlar; yani Atlas gerçek olamayacak kadar iyidir, *iitopiktir*.¹⁰ Dolayısıyla Atlas, yaşadığı şeylere ilişkin düşünmeyi mutlak bir soyutluğa ulaştırdığı ölçüde

leme için: “Floyd’a adalet isteyenler ABD ve Avrupa’da kölelik ve sömürgecilik sembollerini yıkıyor, Anadolu Ajansı, 21.06.2020. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/floyda-adalet-isteyenler-abd-ve-avrupada-kolelik-ve-somurgecilik-sembollerini-yikiyor/1884535>.”

⁹ Antik Yunan’da kozmos ile gökyüzü (Uranos) arasında görev dağılımı vardır. Yeryüzü insanlara ve dolayısıyla sonluluğa, ölümlülüğe ve eksikliğe ev sahipliği yaparken, gökyüzü tanrılara, yani yıldızlara, gezegenlere, ışığa ve ölümsüzlüğe mekân olmaktadır.

¹⁰ Bu bağlamda ele alındığında, Bacon’ın kaleme aldığı kendi ütopyası olan Yeni Atlantis’inin merkezine tekniği koyması tarihsel bir ironi içermektedir.

göge yükselmiş ve fakat tam bir eylemsizlikle karakterize olmuştur. Bir anlamda Epimetheus’un aşırı ucunu temsil etmektedir.

Epimetheus ile Prometheus’un sürekli etkileşimde olması, insani varoluşun toplumsal yönüne vurgu yapar. Kendilerinden önce mitoloji sahnesine çıkan (Titanların Savaşı) kardeşlerinden bu sebeple ayrılırlar ki tam da bu yüzden Prometheus medeniyetin ve siyasetin de kurucusu olarak kabul görür – Epimetheus gene unutulmuştur! Toplum, birbirine benzemeyen unsurların zorunlu birlikteliğidir; zira Prometheus da bütün şaşkınlığına rağmen kardeşi Epimetheus’tan vazgeçmeyi asla aklından geçirmez. Öte yandan toplum hem önceden düşünüp planlar yapar hem de sonradan planların –genelde olumsuz– sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kalır. Dolayısıyla Ivan Illich’in *Okulsuz Toplum*’un sonunda savunduğu türden mutlak bir Epimetheusçuluk toplumsal yaşantıyı tek boyutlu ele almakla yetinmektedir.¹¹ Halbuki Prometheus olmaksızın Epimetheus, ataletin, beceriksizliğin, pasifliğin, nostaljinin kucağına düşmeye mahkûmdur. Burada tekrar etimolojiye dönebiliriz. Epimetheusçu düşüncenin belki de en önde gelen türü *epi*-ktir. Her şey olup bittikten sonra yaşananları anlatıya aktarma arayışıyla karakterize olan epik, bir anlamda yaşanan zorlukları anlamlandırma kaygısının da sonucudur. Günümüzde popüler kültürden popülist siyasete kadar geniş bir yelpazede epik söylem ve anlatıların bu kadar yankı uyandırmasında, Prometheusçu hipertrofinin yabancılaştırıcı ve yalnızlaştırıcı yönleriyle mücadele etme arayışını saptamak mümkündür. Zira geleceğin ritmine yenik düşmüş ve hızdan başı dönmüş insani varoluşun geçmişin durgun ve parıltılı sıcaklığına özlem duyması kaçınılmazdır.

Epimetheusçu yaklaşım, epik anlatılarla sınırlı değildir elbet. Bu anlamda, bilimlerin kökeninin, yaygın kanının aksine Prometheus’ta değil Epimetheus’ta yattığını görmek çarpıcıdır. *Episteme*, yani *epi-hístēmi*; (*epi*-) sonra, sonradan ön ekiyle, (*hístēmi*) durma, dengede durma kelimelerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Başka bir deyişle, *episteme*, yani bilimlerin kökeni (ki Aristoteles *epistemeyi* bilgi hiyerarşisinde *poiesis*’in üstüne koyar), bizatihi Epimetheusçu bir tavırdan dolayımlanmaktadır.¹² Olan biten

¹¹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*: “Eğitim kurumlarına ilişkin fikrimiz bizi insanoğlunun izlenimi fikrine taşıyor. Okulları alıcı gereksinen bir varlık, ne bağımsızlığa ne de kendi kendine gelişmesi için güdülenmeye sahiptir. Evrensel okullulaşmayı Prometheusçu bir girişimin doruğu olarak açıklayıp; Epimetheusçu birinin yaşamasına elverişli bir dünya seçeneği hakkında konuşabiliriz. Skolastik araçlara seçeneğin, gerçek iletişim ağlarıyla saydamlaşmış bir dünya olduğunu belirgince ortaya koyup, işlevini somut olarak gösterirken, yalnızca insanın Epimetheusçu doğasını ortaya yeniden çıkarmayı bekleyebiliriz; ama ne tasarımıyabilir ne de üretebiliriz” (128). Illich’in metnin son cümlesi kitabın genel vurgusunu ortaya koyar: “Umullarım koruyan kardeşlerimizin adlarını Epimethean olmasını öneriyorum.” (142).

¹² Epimetheusçu düşüncüyü, dinsel referanslarla karıştırmamak gerekmektedir. Epistemik tavır, yani olan bitenin ardından durup düşünmek, dindar eylemsizlikle eşdeğer değildir. Zira dinsel

karşısında durmak ve denge aramak, olan bitenin tekrar tekrar üstünden geçerek bir anlamlandırma arayışını takip etmek kökenine sahiptir bilimsel düşünce. Günümüzde teknoloji kelimesinin ortaya koyduğu üzere teknik ile logos arasındaki –sanki hep böyle olduğu varsayılan– amalgamın tarihsel bir yapıntı olduğunu, hattâ 19. yüzyıl gibi görece yakın bir tarihte ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Bilim, tekniğin emrinde değil; –genellikle kötü sonuçlanmış– deneyimin anlamlandırılması arayışı etrafında kurulmuştur. Teknik gelişme, bilimin pek çok sonucundan biridir; bilim, tekniğin gelişmesi için bir payanda değildir esasen.

SONUÇ YERİNE

İbn Haldun, tarihi, bilimlerin anası olarak tanımlarken önemli bir noktaya işaret etmektedir. Zira bilim, deneyimlerimizden damıttığımız bilginin metot kullanarak düzenlenmesi çabasından başka bir şey değildir. Her insan ürünü şeyde olduğu gibi, en nihayetinde yanılmak zorundadır; ancak isabet oranı Epimetheusçu yanımıza ne kadar kulak verdiğimizle doğrudan ilişkilidir. Zamanı geçmiş-şimdi-gelecek olmak üzere birbirine temas etmeyen üç mutlak kategori altında değerlendirmek tabii ki düşüncenin geleceğe dönük açılımını sekteye uğratacaktır. Zira gelecek, bizim tamamen dışımızda görülür bu yaklaşıma göre. Ne var ki bütün protez ve projelerimiz kuruluşları itibarıyla sürekli geleceği şimdiye getirmektedir. Nitekim bilim ve daha genel anlamda düşüncenin de geleceğe açılması bu açıdan bakıldığında varoluşsal bir zorunluluk teşkil eder. Zira “*gelecekte şunlar olacak*”taki gelecek, bir gelecek değil, genişletilmiş ve garantilenmiş, dahası işin içine piyasa dinamikleri dâhil edildiğinde tutup tutmamasına bakmaksızın pazarlanmaya çalışılan bir şimdidir, bir anlamda tekniğin imkânlarına havale edilmiş, programlanmış düşüncedir. Bu sebeple, bir tahmin riski ya da cüreti bile içermez, fırsatçı bir düşünce üşengeçliği, uyuşukluğu taşır.

Geleceği asla bilemeyecek olmamız onu düşünmeye ve hakkında konuşmaya cüret edememe sonucunu doğurmamalıdır. Zira çok bel bağladığımız teknik kendine içkin başarısız yapısına rağmen sürekli geleceğe açılmakta ve bu haliyle özgün ve özgür bir varoluşun sınırlarını daraltmaktadır. 19. yüzyılın büyük ideolojileri bu açıdan çarpıcı bir örnek sunmaktadır. Zira hepsi şimdiyi değiştirmek isterken bir gelecek tahayyülüne (sosyalizm, komünizm, anarşizm, liberalizm) yaslanmıştır ancak bugün ne sosyalist/komünist insan ve toplum, ne kurumsuz/iktidarsız bir dünya ne de dört başı mamur bir piyasa ekonomisi vardır. Gene de bu ideolojiler çok

mesaj, anti-histēmi anlamında karşı durma, direnme, Şeytanın baştan çıkarıcı çağrılarına uymayı öne çıkarır. Halbuki Epimetheus, Zeus'un hediyesi Pandora'yı kabul ettiği anımsanırsa, öncelikle baştan çıkma, kanmayla anlamını bulur.

uzun süre, insani varoluşa, yani kolektif ve bireysel deneyime ışık tutmuşlardır. Bugün geline yerde geleceğe dair epik anlatıların coşkunluğuyla teknik imkânların distopik ufukları arasında salınan insanlığın başarısızlığa uğrayacağını bile bile geleceği düşünmeye her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır. Böyle bir düşünceyi kurmanın yolu öncelikle içinde yaşadığımız fazlasıyla teknikleşmiş dünyayı yorumlamaktan geçmektedir. Bu dünyaya fırlatılmışlığımızın doğurduğu korkunç kaygıyı, ancak etrafımıza ihtimam gösterdiğimiz bir ilgiyi yaşatarak hafifletebilir ve yaşanabilir hale getirebiliriz. Hem bireysel hem de kolektif olarak içine düştüğümüz *sembolik sefaleti* aşmak için “iki elimizi başımızın arasına alıp düşünmek”, bunun yollarını aramak zorundayız. Zira ancak o zaman Prometheus gene elinde ateşle insanlığın yardımına koşabilecektir.

KAYNAKÇA

- Aiskhylos. *Zincire Vurulmuş Prometheus* (14. basım). İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2021.
- Dillet, B., Hatzisavvidou, S. “Beyond technofix: Thinking with Epimetheus in the anthropocene”, *Contemp Polit Theory* (2021). <https://doi.org/10.1057/s41296-021-00521-w>
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü* (26. basım). İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019.
- Ertürk, Necati Erbil. “Bir Antroposen Eleştirisi –İnsan Merkezlilikten “Teknik” Farkındalığa”, *Doğu Batı Dergisi* 83. Sayı, 2018, ss. 199-208.
- Ertürk, Necati Erbil. “Dijital ve Varoluş: Dijitalin Soykütüğüne Doğru”, *Doğu Batı Dergisi* 86. Sayı, 2019, ss. 157-172.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman* (2. basım). İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (2. basım). İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Hesiodos. *Theogonia – İşler ve Günler* (8. basım). İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2021.
- Illich, Ivan. *Okulsuz Toplum*. İstanbul: Oda Yayınları, 2006.
- Stiegler, Bernard. *La Technique et Le Temps I, La Faute d’Epiméthée*. Paris: Galilée, 1994.
- Stiegler, Bernard. “Leroi-Gourhan: l’inorganique organisé”, *Les cahiers de médiologie*, cilt 6, no. 2, 1998, ss. 187-194.
- Tezbaşaran, Erdem. *La description déconstructrice du milieu digital par les concepts Derridiens*. Yayınlanmamış Master Tezi, 2021.
- Vernant, Jean-Pierre. *Torunuma Yıman Mitleri* (2. basım). İstanbul: Helikopter Yayınları, 2013.

GELECEĞİ PSİKO-MİTOLOJİ İÇİNDEN DÜŞÜNMEK: BİLGİN SAYDAM’LA SÖYLEŞİ

Doğu Batı: *Julia Kristeva Ruhun Yeni Hastalıkları* adlı çalışmasında, zamanımıza ait temel ruhsal sorunun ruh olarak tanımlanabilecek bir muhtevayı artık taşımadığımız yönünde bir yaklaşımı vardır: “Ruhuslaşma” gerçekten de geleceğe dair bir kehanet gibi anlaşılabilir mi?

Kristeva hakkında fikir beyan etmek için kendimi yeterli addetmiyorum. Ama konuyu ansiklopedik anlamda ele alabilirim. ‘Ruh’ terimi üzerinde çok tartışılabilir. Benim psikofilozofi bağlamında ‘ruh’tan anladığım, kendini beden/dünyanın, dolayısıyla doğanın, dolayısıyla maddenin zorlayıcı şiddetinden sakınmak için insanın sığındığı bir kurgu olduğu. Doğadan, maddeden sâdır olan ve onun içine gömülü bir oluşum ruh; aynı zamanda bir icat ve kazanım. Beri’deki kendimizi kendi kurgumuza Öte’ye doğru ayırıştırıyoruz. Daha doğrusu bunu hedefliyoruz; ve bu bir yanılsama. Ama gerekli ve güzel / yaratıcı bir yanılsama: ‘La plus belle illusion’ (fr.).

Kendimizi maddeden farklı ve ayrı(k) bir kurumda tasarlayamamış olsaydık, doğanın şiddetine açık ve korumasız olurduk; onun kurallarına mecburiyetten sıyrılmamız ve doğayı kullanarak, ama bazen ona aykırı bir varlıksallığımız olmazdı. Burada doğanın nihâi şiddeti olarak ölümlülük-

ten de söz etmeliyiz. Bedenin ölümünün ruhun ölümü anlamına gelmeyebileceği düşüncesi, insanın evrim sürecinde belki de en önemli 'icat'ı. Bu meyanda 'insan' olmanın, 'ruh'u olmak, hattâ daha ilerisi 'ruh' olmak olduğunu düşünüyorum. Elbette bedenliyiz ve maddeden müterafıkız; ama ruh bizim bir beden / madde içinde ve sayesinde varoluşumuzu fark etmemizi sağlayan bir mefhum ya da karmaşa aynı zamanda. Farkında olmak ayrışmak demektir. Ne kadar bir yanılısama olsa da, ruhun ayrıksı özgünlüğünü kurgulamamız, ona, kendi başına olmasa bile, –madde ile– birlikte varolma hakkını tanımamız, bizi 'insan' olarak sâir mahlûkattan ayırt eden bir açılım. Maddeci bakış açısından 'ruh' bir işlev ya da ürün gibi gözükse de, onun 'ben ayrı(k)'ım avazına saygı duymamız gerekiyor, tüm rezervlere rağmen...

Sorunuza gelirse, o romantik/mistik ruh tanımlarına atıfta bulunmadan, nedenselci-dinamik bir anlayışla konuya yaklaşıp, 'ruhsuzlaşma'nın mümkün olmadığını, insanın her daim 'ruh'u gereksindiğini, *vice versa* insanı insan yapanın bizatihi ruh olduğunu söyleyebilirim. Kristeva'nın neyi kastettiğini bilmiyorum; benim anladığım bu...

Doğu Batı: *Muhtemel ruhsuzlaşma halini başka türlü aralarsak, insandaki başka türlerle ve insan-olmayan varlıklarla ilişkilerin kurucu öneminin anlaşılması acaba geleceğe dönük başka cümleler kurmamıza izin verir mi?*

Ruh bir örgütleyici karmaşa. İnsanı tanımlayan da bu karmaşanın çok karmaşık olması, ki bir eşiğin geçilmesine işaret ediyor. Bu eşiğin ötesi, yani 'Berî'den 'Öte'ye doğru hamlemiz, zamanın geçmişten geleceğe, olmuş olandan 'henüz' olmamış olana doğru bir bütün olarak şimdi'de algılanması ve onunla oynanmasını da mümkün kılıyor. Bu bağlamda 'oluştukça-kaybolan-şimdi'de zamanın şahidi oluyoruz. Berî'de Zaman'ın nesnesi iken, Öte'de Zaman'ı nesneleştiriyoruz; belki şöyle de söylenebilir: Zaman'ın Özne'si oluyoruz.

İnsan olmayan canlı varlıkların, ki bitkiler, hayvanlar ve var iseler eğer uzaylıların da 'ruh'larından söz edebiliriz. İnsan, farkında olarak –öykü-selleştirilmiş– kozmos'ta, farkında olmadığınca –belirsiz / tekinsiz– kaos'tadır. Nihayetinde şeyleri ve olayları hikâyeleştirerek tanımlamayı yapan biziz ve 'ruh' tanımlamasını kendimizin ve dünyanın farkındalığını ve bizden çıkan eylemliliği mümkün kılan merkezî-entegratif bir örgütlenme olarak yapabiliriz. İki ucu var bu örgütlenmenin: Girdi ve çıktı. Yani duyumsamalar ve eylemler. Algılar, duygu ve düşünceler/yorumlar hep 'ruh'un içeriğinde vücûd buluyor, ya da vücûda gelince ruha katılıyorlar.

Doğu Batı: *Bilinçdışının varlığına inanıyor musunuz? Yoksa gizemi tam olarak açılmamış bir bilincin karanlık bölgesi gibi mi anlaşılmalı? Eğer bilinçdışı mevcutsa, yakın zamanda o yer ve zamanda neleri bastıracağız? Yoksa her açıdan tahrik edilen, erkenden ayartılan bir zamanda ruhlarımız gibi bilinçdışımızı da mı kaybediyoruz?*

Bilinçdışı kaybolmaz, zira hem bilincin kapasitesi her şeyi kapsayacak ve anlamlandıracak, üstüne üstlük bu anlamları kesintisiz bir bütünde bağlantılandırarak kadar geniş değil, hem de bu, bilinçli işlevselliği bozacak bir veri çokluğuna yol açması nedeniyle istenir değil. Ayrıca vurgulamamız gerekir ki, bilinç hep bir öyküyü/miti sürer ve bunu ideoloji yansımasıyla yaşar. İdeolojiyi sakatlayacak öğeler dışarıda tutulur, hele ki bazıları –bilinçli yaşamda ipuçlarını bırakacak şekilde– bastırılır, görülmez; ne varlığı ne de görülmediği bilinçli farkındalık alanındadır. Psikodinamik terminolojide ‘savunma’ tabir ettiğimiz düzenekler, ego (ben-lik) alanındadır, ama bilinçdışı kalırlar. Freudien kuramın dışında bilinçdışı için başka katkılar da var. En bilineni C. G. Jung’un ‘kolektif (ortak) bilinçdışı’ kavramı ki, insanın en eski atalarında, hattâ insan-lık öncesi dönemde tohumlanarak evrimsel süreç boyunca şekillenen arkaik biçim ve içeriklere atıfta bulunuyor. Carl Gustav Jung, ateist bir dünyevî olan Sigmund Freud’un tersine mistik bir gnostik. ‘Kolektif Bilinçdışı’ kavramı bu bağlamda çok kullanışlı: ‘Tanrı’ karşılığı bir merkezî arketipi ‘Kendi-lik (Selbst, alm.)’ içinde keşfetmesine/kurgulamasına olanak sağlıyor.

Ruh, merkezî-entegratif ve bağlantılı olarak eylemsel bir benlik çevresinde gri ve karanlık bir alanı kapsayan bir karmaşa. Benlik bütünüyle bilinçli değil, çevresi hiç değil. Bir an içinde parlayıp sönen ve bir başkasına yerini bırakan anlık-durumluk bilinçlilik hallerinden söz ediyoruz burada. Dolayısıyla merkezî-entegratif benliğin de çoğulluğundan ve değişkenliğinden dem vuruyoruz. Yani bir an-ve-hal içinde ruhumuz, bir başka an-ve-hal içinde olandan farklı şekle/şemâle sahip. Birbirini anlamlı bağlantılar içinde takip eden ruhlarımız zamansal devamlılık hissi doğuruyor ki, bu da ‘bir-ve-tek-ve-aynı’ olduğumuz yanılsamasını doğuruyor. İnsan bir ruhsal sendromlar manzumesidir.

Bağlantılı olarak içinde yer aldığımız bilinçli-olmayan magmanın muhtevasının da o ân-ve-hâl içinde eylemsel hâkim makamda olan benliğe uzaklık ve yakınlıklarının değişmesi söz konusu. Kendimize yabancı hissettığımız muhtevanın benliği işgal ve hattâ dağılmaya yol açacak boyutta tahribatı da söz konusu olabilir, ki psikoz ya da deliriumda karşımıza çıkan da bu.

Magma sürekli bir devr-i dâim halindedir; yer kabuğu ki buna bilinç diyebiliriz, bu magma tarafında sürekli içe doğru bazen de dışa doğru gerilmektedir, dayanamadığı yerde kırılmakta, dışarı taşmakta ya da içe çökmektedir. Kırılan parçalar alttaki akışkan, kızgın parçalar sayesinde hareket etmekte ve tekrar biraraya gelip ‘yeniyi’ oluşturmaktadır. Bilinç magmanın elmada kabuk sayılacak dış katmandır, altında kaynayan bir kazan, üstünde ‘dondurucu’ bir sonsuzluk mevcut.

Yukarıda benlik için eylemsel ifadesini kullandım. Eylemlere her türlü zihinsel faaliyeti, yani algı, duygu ve düşünceleri ve akabinde gelişen davranış ve tutumları katıyor olduğumu ifade etmek isterim. Ayrı(k) bir benlik sorunsalı burada irdelenmeye değer: Belki içinden tasarımlar geçen ve bu tasarımların birbiriyle dinamik etkileştiği bir ‘boşluk’tan söz etmek daha doğru olacak. Ancak bu bağlamda irdelemeliyiz ki, boşluk yokluk değildir. Boşluk hiçliğin yokluğudur yani vardır. Boşluk, bilinç için henüz kavranamamış / kavramsallaştırılamamış yani kozmoslaştırılma öncesi kaosun karşılığı Beri’nin bilinmezliğidir.

Doğu Batı: *Nörofzyoloji alanında da ihtisas yaptığınızı görüyoruz. Gelecek uygulamalarda, ruhu fizyolojiden soyutlayan bir gelenekten uzaklaşmayı gerekli görüyor musunuz? Freud’un psikanalizin temeline yerleştiği, ruhsal ve bedensel görüngüleri diğerinden yalıtımak hâlâ geçerli olmalı mı sizce?*

Ruh elbette ki maddesel bir tabanı gereksinir; yani fiziksel-kimyasal-biyolojik bir kapsam içinde mümkün... Ama ona ayrı bir varoluş sferi tanımlamamız bir gereklilik; ‘ruh’ diyorsa ki “ben ayrırım, başkayım”, onun bu hakkını teslim etmeliyiz: Pragmatik bir yaklaşım, ama etik ile de bir bağlantısı var. Buna estetik bir gereklilik de diyebilirsiniz. Bu arada kuşku da duyabiliriz bu özerklikten, duymalıyız da, çünkü gene biliyoruz ki pragmatizm de, etik de estetik de ‘ruh’un mahsulleri, Yunus Emre’nin deyişini anımsatayım: “Yerden göğe küp dizesler / Alttakini bir çekseller / Seyreyle sen gümbürtüyü”. Ruh bir kurgu, bir karmaşa; her ne kadar göğün sonsuzluğuna uzanıyor olsa da, üzerinde yükseldiği zemin madde / beden... Bu bağlamda ruh maddeye/bedene, –hem mecazî anlamda hem somut gerçeklik olarak– göbeğinden bağlı. Ruh bedenin ayrıksı çocuğu. Çocuk anneden ne kadar ayrılabilir ki? Ayrılır, ama bağı süregider – ömür boyu. En kullanılabılır yaklaşım, ruhun bedenden ayrı ‘imiş gibi’, özerk ‘imiş gibi’ davranması, ama birincil değil, ikincil olduğunu, matris değil türev olduğunu unutmaması. Yani cüretkâr olduğu kadar, mütevazı olması gerektiğini bilmesi...

Ruh bir balon, içini kurgularla dolduruyoruz ve bu kurgular maddenin inisiyatifinde. Bu bağlamda iflah olmaz bir 'nedenselci-gereklikçi'yim. Ve her şeyin birincil nedeni olarak –şu andaki bilimsel veriler ışığında– tek bir başlangıç görüyorum: Big Bang; ya da zamanın başlangıcı neyse o. Zamanın başlangıcından söz edemeyeceksek, ihtiyârî bir sıfır noktası seçebiliriz, ama herhalde çözemeyeceğimiz tek Bilinmezlik bu. Zamanın başının ve sonunun olması bir muamma; belki de muamma olan 'baş' ve 'son' anlayışı: Biz hep ortadan başlıyoruz –başlıyorsak–, ortada sonlanıyoruz –sonlanıyorsak– [sic].

'Baş' ve 'son' gene kullanışlı bir yanılsama gibi gözüküyor. İddia edildiği gibi insan zamanın içine doğmaz, zaman insanın için(d)e doğar.

Doğu Batı: Özellikle Deli Dumrul'un Bilinci *eserinizde uyguladığınız "psikomitoloji" hâlâ çalışmalarınızın odağında yer alan bir yaklaşım mıdır? Eğer böyleyse bu temayı nörofzyoloji veya güncel sinirbilim yaklaşımlarıyla uzlaştırmak, yakınlaştırmak gibi bir çaba içerisine giriyor musunuz? Bunlar göründükleri kadar mesafeli alanlar mıdır?*

'www.psikomitoloji.com' sitesinde videolarını izleyebileceğiniz bir seminer serimiz var. Zenginleştirilmiş metinlerini 'Psikomitoloji – İnsanî Öykülerinde Aramak-1 (İthaki, 2018) ve -2 (İthaki, 2021) kitaplarında topladık. Bu seminerlerin başlığı: 'Her şey Hikâye'.

Kendi katkılarımdan iki paragrafı alıntılایayım:

"Şeyleri ve olayları birbirine anlamlı bir şekilde, yani tarihselliği ve uzaysallığı içinde bağladığımızda elde edeceğimiz, hep bir 'öykü' (hikâye) olacaktır. Öyküde nesneler –zamanda ve mekânda– birbirine dokunur ya da birbirine göre konumlanırlar; olaylar art ardalık, benzeşlik, birliktelik, karşıtlık, nedensellik (kauzalite) ya da eşzamanlılık (sinkronisite) prensibiyle aralarında zaman ve uzam içinde örgütlenirler. Öykü, zamansallığa şekil verir, parça-bölük gerçeklikleri, anlamlı bir bütünsellikte cem eder; kendini Beri'de, şu veya bu ölçüde Bütün'den ayırıştırma çabası içinde varlığını sürdüren canlı varlıkların, –bu çabalarının Öte'deki izdiştümünde– bilinmezlikte kaybolmasını önler. 'Anlam' ve 'ilişki-içinde-bütünlük' öyküyü taşıyan sihirli kavramlardır. Sihirlidirler, zira –beri– hayatın akışı, –öte– öyküde anlam ve bütünlük kazandığında zaman ve uzay tek bir dokunuşla başkalaşır. Neyin ne, nasıl ve niçin olduğunu, nereden geldiğimizi, neden burada olduğumuzu, neden oraya doğru devindiğimizi ancak, dünya(mız) içinde kendimizi anlatan bir öykünün özne-nesne geçişmelerinde anlamlandırabiliriz. Bu bir öznel kurgudur ve varlıksallığın zamansallık içindeki açılımını anlatır." (Saydam 2021: 11-12)

“‘Psiko-Mitoloji’ kavramının öncelikle çağrıştırdığı, –ortak– mitolojik öyküleri psikodinamik perspektiften yorumlamak ya da –bireysel– psiko-terapi öykülerini mitler üzerinden irdelemek suretiyle insan-lık bilincinin ve ruhsallığın gelişim serüveninin irdelenmesi. Anlamını yayarsak, insanın ve insanlığın kendisini ve dünyasını/varlıksallığını ve zamansallığını öykülediği, büyüden sanata, dinden felsefeye, bilimden teknolojiye tüm alanlarda dünyadallığımızı şekillendiren ve dünyadallığımızda şekillendirdiğimiz bir açılımı irdeleme gayretini güdüyor psikomitoloji.” (Saydam 2021: 7)

Sadece nörofizyoloji değil, insana ait tüm alanlarda bildiğimiz, ya da bildiğimiz/ sandığımız/umduğumuz, bazen bilmekten korktuğumuz her şeyi bir hikâye/mit içinde biliyoruz/kurguluyoruz. Kurgulayan insan zihni ise, her şey hikâye, her şey ‘psikomitoloji’. Büyü de, din de, felsefe de, bilim de psikomitolojik uyarlamalar...

Doğu Batı: *Sizin metinlerinizi okuyup söyleşilerinizi dinlediğimizde, ruhsal aygıtın içinde yerleşik olduğu bireyin yaşamöyküsünü aşan bir temalaştırmaya rastlıyoruz. Freud ile Jung arasındaki o çatışmayı hatırlıyoruz bu durumda. Jung, ruh taşıyan varlığı kendisinden çok daha büyük bir bütünün içerisine yerleştirmeye çalışıyor biliyoruz. Oysa Freud, son dönem metapsikolojik metinleri hariçte tutulursa, ruhsal gelişimi cisimleşmiş belli bir bireyin yaşamöyküsü içerisine daha fazla yerleştiriyor. Psikomitoloji, Freud tarafından yerleştirilen sınırları aşmak konusunda bazı teklifler barındırıyor mu sizce?*

Gene bir alıntıyla yanıt vereyim, Freud’u da Jung’u da kapsayan bir açım-lama içinde:

“Fundamental ontolojinin büyük ismi filozof Martin Heidegger’in ifadesiyle fırlatıldığımız bilinmezliğin ürpertiyle bizi karşılayan dünyadallığımızda, ‘Madde’ye mecbur, ama ondan ayrışması ile kendine-özel ve kendi-içinde [sic] bir alanda ele alınma iddiasını hak ve iddia eden ‘Mânâ’nın fenomenolojisini, insan(lığ)ın öykülerinde/mitlerinde takip etmek mümkün. İnsan(lığ)ın en önemli icâdı/keşfi, tüm insan-lık serüveninin taşıyıcı ögesi olan ‘Mânâ’nın, ‘Madde’den uyarladığı psikososyokültürel dinamikleri arıyoruz. Psikomitoloji, ‘Berî’den → ‘Öte’ye ayrışma zahmeti ve heyecanı içinde, kendisini ve dünyasını Öte’de kurgulayan insanın –bireysel ve ortak– öykülerinin çözümleme platformu olarak işlendi. Bu meyanda, –insanı anlamayı ve sorgulamayı, teori & pratik iç içeliğinde samimiyetle dert edinen bir alan olarak– psikoterapilerin tüm okulları için semsiye-kavram hâline geldi.” (Saydam 2021; 7-8)

Doğu Batı: *Freud'un analitik yaklaşımından sapmalar olarak değerlendirilen Jung ve Otto Rank gibi analistlerin metinlerinde, Freud'un çizdiği sınırların biraz keyfi biçimde aşıldığına tanık oluyoruz. Gerçekten de bilinçdışının erimi bu kadar uzaklara, mitik katmanlara, derinlere doğru ulaşır mı? Eğer burada bir çeşit keyfilik varsa bu eğilime sahip cümleleri engellemek konusunda siz ne tür cevaplar buldunuz?*

Keyfilik yaratıcılık içerir ve keyfine göre kurgulayan kişi için, kendisi inanmasa bile gerçekliğine 'gerçek'tir, çünkü 'var'dır. Bu tekil keyfilğin ortak keyfilik(ler)le buluşması ve sınanması bizim 'ortak gerçeklik' dediğimiz kurguda uzlaşır veya uzlaşmaz. Uzlaşmazsa ya uyarlanır ya yalıtılır ve küflenir ya da yeni zamanları bekler, tekrardan sınanmak için. Elbette ki 'Madde'nin/'Doğa'nın büyük mahkemesine de tâbi olacaktır.

Elbette şunu da sorgulamamız lâzım: Keyfilik mümkün mü? Determinist tarihselci bakış açısından keyfilik diye bir şey olamaz. Ama mümkün-müş gibi davranalım; bize özgür ve özgün bir özne olabileceğimiz yanılmasını yaşıyor: Eh, buna da ihtiyacımız var...

Doğu Batı: *Danışanlarınızın belirtiler halinde size aktardığı hikâyelerin veya rüyaların içeriğine mi yoksa biçimsel yapısına mı daha çok odaklanıyorsunuz? Ruhsal belirtilerin nedenlere bağlandığı o karanlık nedensellik içerisinde yolunuzu nasıl buluyorsunuz?*

İkisi de önemli: Hem biçim hem içerik. Statik görünen bu kavramlara zamanı da katarsak dinamik bir açıklamayı ekleyebiliriz: Akış.

Karanlıkta yol bulmak pek uygun bir metafor değil: Karanlık yok. Karanlık varsa da, 'karanlık var'! Yani hep bir şeyler var; size değişiyor, çarpıyor, çekiyor vb. Önemli olan, varlığın içindeki aktivite-pasivite oranınız, denge ve esnekliğiniz.

Ayrıca şunu vurgulamak isterim ki, psikoterapi 'beraber' üretilen bir şey. Terapist ve terapizanın ortak çalışması; dolayısıyla yürüyorsak bir saatte, beraber yürüyoruz. Benim yaptığım terapist olarak: eşlikçilik, bazen pasif/bazen aktif eşlikçilik. Bu eşlikçiliği, terapizanın dünyasında yapmıyorum; ortak bir dünya oluşuyor buluşmamızda: Ortak dünyamızda, ama – işin doğası gereği– daha çok terapizanı gözeterek çalışmayı önemsiyorum. Burada gerçek ilişki sorunsalları olduğu kadar, aktarım ve karşıaktarım da önemli.

Doğu Batı: *Yollarınızın kesiştiği danışanlarınızın dile getirdiği belirtileri yorumlarken uzaklara ve geçmişe gitmekle, güncel dünyası arasındaki*

dengeyi nasıl kuruyorsunuz? Belirtileri nedenlere bağlarken psikanaliz okullarından hangisine kendinizi yakın buluyorsunuz.

Hiçbir psikodinamik kurama bağlı hissetmiyorum kendimi; ama hepsine müteşekkirim: Çünkü hepsi kendi hikâyeleri içinde ‘doğru’ ve bu doğrular tekil hikâyelere yer yer/zaman zaman değişiyorlar. Sonuçta her insanda başka insanlar var veya mümkün.

Bir önceki sorunuza verdiğim yanıtta vurguladığım aktarım-karşıaktarım dinamikleri, doğrudan terapizanın ve terapistin geçmişiyle, ‘psiko-ontogenez’ ile ilintili, ama ‘şimdi’de. Zaten Hoca Nasreddin fıkrasındaki gibi, anahtarı olduğu yerde aramanız lâzım. Karanlık olabilir kapının önü, ama anahtarı orada düşürmüştünüz; sokak fenerinin altında değil. Kapıyı açmanız, ‘gelecek’ kurgunuza doğru ilerlemeniz için ‘geçmiş’te kaybedilen anahtarı bulacağınız yer kapının önü; ‘şimdi’ orada. Geçmiş şimdi’de canlanmazsa, onunla oynayamazsınız. Tüm psikodinamik kuram ve uygulamaların dikkat çektiği bir husus bu: Geçmiş’in şimdi’de irdelenmesi, ve gene şimdi’de gelecek taslağının kurgulanması. Bunu sağlayan –sadece terapi odasında değil, tüm yaşamımızda belirleyici olan– aktarım ve karşı aktarım dinamikleri. Ön-yaşamlarımız, ön-yargılarımız ile ilişkilere başlıyoruz ve etkileşimler hem ‘özne’yi hem ‘öteki’yi değiştiriyor, şekillendiriyor. Bu değişimi yadsımak, hattâ ona karşı mücadele etmek, bazen muhafazakârlık-gelenekçilik olarak kutsansa da, çok sorunlu bir tutum. Yaşamak değişmek demek; gelişmek değişmekle mümkün. Bazen korkutucu olabilir, kadim bağlardan uzaklaşmak, ama insan’ı yapan bu küstah cüretkârlığı, tüm korku ve endişelere rağmen ‘eski’yi terk edebilmesi...

Doğu Batı: *Komuya yabancı olanlar bile ruhsal görüngüleri tasnif ederken sayısız kavrama, ayırımı başvuruyorlar. Bu çoğalmanın yansılarını psikanaliz ve psikoterapide oluşan bir uzmanlaşmanın sonucu mu, yoksa gerçekten de karmaşası bu taksonomiler nispetinde artan, yeni tasniflere bu kadar ihtiyaç duyan bir ruhsallıktan mı söz etmeliyiz?*

Uzmanlaşan zihnin cesareti artar; özgünleşir/özgürleşir, yani ana akımdan sapar. Bu da nihayetinde yeni bir önerme demektir ve ‘yeni’ mevcut olanı zenginleştirir, daha kapsamlı bir karmaşa hâline getirir. Bu karmaşa, bazen kargaşa ve/veya aykırılıklar içerse de, yeni eski’den daha fazladır. Yeni eskiden ‘geleceğe-doğru-kaybolayazan-şimdi’ kadar fazladır hep...

Şimdi kapanmış olan Almanya menşeli ‘Naketano’ tekstil firmasının tesadüfen edindiğim bir tişörtünde şu yazılıydı: “Ein Mann und ein Esel wissen mehr als ein Mann”(Alm.): “Bir adam ve bir eşek, tek bir adamdan

daha fazlasını bilirler.” Yani, ne kadar ters ve yanlış gelse de bir katkı, kabulü veya reddini içeren bir yanıtı zorlar. Bu yanıt, bir artmadır ve mevcut olana eklesir, bazen de onu değişime zorlar.

Freud’un zamanında Viktorien dönemden kalma, –dar bir yapı içine doğan– ‘oidipal özne’ ve meseleleri gündemde iken, II. Dünya Savaşı sonrası –boşluğa/belirsizliğe doğan ve kendisini yapılandırmak için referans doğrular ve gerçek(lik)ler arayan– narsisistik ihtiyaçları belirgin ‘liberal özne’ ve meseleleri Batı dünyasında öncelik kesbetti. Bu özne, soğuk savaş sonrasında –uçucu kaçıcı çoğul odaklar arasında yüzerken özgürlük çılgınlıkları atan, ama kaygılı– ‘neoliberal özne’ye evrildi. Bu gelişmeler ışığında da her mesele için yeni kavramlar veya yeni gibi görünen teoriler ortaya atıldı ve ‘insan’ hep yeniden tanımlandı; öyküsü yeniden yazıldı/yorumlandı. Kurgular ne kadar anlaşılır olursa o kadar tutuluyor ve kullanılıyor; ne kadar anlaşılmaz olursa o kadar merak ediliyorlar.

Sohbetimizin başlarında vurgulamıştım: Tek bir doğrumuz yok, ne insan için, ne de insanlık için. Farklı/aykırı doğrular buluşabiliyorsa, bazen uzlaşarak yeni sentezler/senkretizmler doğururlar, bazen de yan yana varlıklarını sürdürebilirler. Kimsenin kimseye kendi doğrusunu dayatma hakkı yok. Her insan bir kuramcıdır ve her kuram bir hikâyeye içkindir. Hikâyeler yan yana süregidebilirler; buluşurlar ve tanıştırlarsa ne âlâ... Bu beni de artırır, öteki’yi de.

Doğu Batı: *Psikoterapi gerçekten de normalleşmeye, iyi birer uyruk olmaya hizmet eden çerçeveler mi üretiyor? Eğer böyle bir mahsurdan söz edebilirsek, siz ne türden ihtiyatlı yaklaşımlar geliştirdiniz? Danışanın kendiliğini normatif bir eksene tâbi kılmadan, ondaki özgünlüğe sınırsızca değer vermek gerekli midir sizce? Yoksa ondaki farklılığın yanında başkalarıyla ortaklığı da hatırlatmak gerekir?*

Var böyle bir ‘normatif’ yanı psikiyatrinin. Ama önemli olan, ‘anormal’in de normale entegre olması gerektiğini, hattâ zaten hep içinde olduğunu keşfetmek, eğer mümkünse tekili genele tanıştırmak ve uzlaştırmak.

Normalite, biraz, toplumumuzda çok vurgulanan ‘birlik-beraberlik’ sloganına da değişiyor. ‘Normal’, ortalama ve kısıtlı bir alan. Ama insan varoluşu ‘normal’den dışlanamayacak kadar geniş ve zengin bir yelpazede. Bu nedenle ‘tek-sınırlı’ hele ki ‘mutlak’ bir normal, sağlıklı normal değildir. Normaller çeşitli olabilir ve anlık-durumluk ve göreceli oldukları unutulmamalıdır. Birlik-beraberlik değil, esnek ‘çokluk-beraberlik’, hele ki çok’un iradî-bilgili katılımı ile beraberlik söz konusuysa, kıymetlidir. ‘Özgür’ katılım ifadesini de eklemek isterdim, görecelik içinde belki mümkün,

ama tragedya yazarı Aiskhylos'un 'Zincire Vurulmuş Prometheus'ta, Kratos'a söylediği gibi, "Zeus'tan başka hiç kimse özgür değil", hattâ bizzat Zeus bile özgür değil. Her şey herkes Bütün'ün içinde, ve 'Bütün'ün parçalarının şiddeti, herhangi bir parçanın 'özgür özne' olma ihtimalini dışlar.

Doğu Batı: *Narsisistik, sınır durumların fazlasıyla deneyimlendiği bir gelecek tahayyül edebilirsek eğer, o zamanlarda ruhlar âlemi ile mitik kaynaklar arasındaki bağlantının daha da kopacağını söylemek doğru olur mu?*

Mümkün mü bu? "Hiç kimse bir ada değildir" sözünü hatırlatayım. Hepimiz 'Bütün'ün eksik parçalarıyız ve Bütün'ün sâir güçlerinin etkilerine açığız; kapanmamız ve hattâ bu konuda çok başarılı olduğumuzu iddia etmemiz bile, paradoksaldır: Açık olduğumuz bir çevreye karşı kapalı, yani onu içerir şekilde kapalı olduğumuzu, tekil ve özgün ve özgür olduğumuzu iddia 'ediyor oluyoruz: Kocaman bir yanılsama! Hele ki özgürlük...

Doğu Batı: *Geçmişte ortak duyumun, ortak duygulanma ve kamusal düşüncelerin hâkim olduğu bir yaşam alanından uzaklaşıp, çok farklı ruhsal yapılanmaların mümkün olduğu çoğulcu bir kültürde, size danışmaya gelenleri belirli bir ortaklığa çağırarak, başkasıyla benzerliğini işaretleyecek cümleler bulmakta zorlanıyor musunuz?*

Benzeşmeden benim anladığım mecazlaşma. Bir şeyin mecazı, mecazın o şeyi anırtması, tanıdık kılması. Mecazlar örtüştüğünde sadece bazı noktalardan birbirine değerler, diğer öğeler yabancı kalır / kalabilir; gene de o temas noktalarının varlığı, şeyleri birbirine bağlar ve mecaz köprülerinden iki yönlü geçişler mümkün olur 'yabancı'ya doğru. Karşılaşmalar bazen çatışma içerseler bile her zaman üretirler. 'Eski'den çok farklı 'yeni'lerle yüz yüze geliriz.

Hepimiz tek bir 'Bütün'ün parçalarıyız ve 'Bütün'ün temsilcileriyiz bir anlamda. 'Bütün' parçaların tekillik toplamından daha fazlası, zira parçaların biraradalığını bir üst karmaşa örtüyor: Çoğulun biraradalığının örgütlenmesi. Bu üst karmaşanın tüm parçaları tekil ilişkilerden öte belirliyor olduğundan hareketle –diyebiliriz ki–, kimse kimseye yabancı değil. İçinde bulunduğumuz ve içimizde bulunan, hepimizi taşıyan 'Bütün', hepimizi yek diğerimizle tanışık kılıyor. 'Bilmediğimiz yabancı', karşılaştığımızda 'tanıdık yabancı' oluyor.

Burada işin içine bilinci de katabiliriz:

Herhangi bir mecaz çekirdeğinin –doğal– ana zincirden kopup özerkleşmesi ve ilk-örnek vasfı kazanarak aşkınlaşması, kendi yeni mecaz sıralarını oluşturmaya, –ki bu tarif yaratıcılığı birebir karşılar–, insanı hayvandan farklı kılar. Bilincin yeni bir tarifini deneyebiliriz burada: Bilinç-lilik, aşkınmecazlarla kendini oluşturma gittiği Öte'den, Beri'yi –ikincil düzeyde– mecazlamaktır. Reflektif bilinç, mecazlaşma içindeki devinimden damıtılır.

Bilinç, kendini nesneleştirirken zaman'ı kullanmaktadır. Zaman içinde nesneler, kendini artırır. Ama hiçbir zaman tıpatıp aynı olmaz. Zira zaman farklılaştırır. Bilincin asimptotik bir fonksiyon şeklinde, hiçbir zaman bütünüyle çakışmayan, ama yakınlaşan iki hâl'i, yani bilincinde olan (ötedeki) aşkın-özne ile bilincinde olunan (–mecazlaşma üzerinden– berideki varlıksallığa yansıtılan) kendilik-öznesini bilmesi, kendi-kendinin bilincinde olmak şeklinde pratik ve pragmatik bir anlamla kullanılabilir. Yöntem, mecazlamadır. Öte kendini bilmez; mecazlayarak/mecazlanarak, kendini (mecazını) Beri'de arar.

Doğu Batı: *Yeni medyanın, etkileşimli dijital kültürün, sosyal medyanın bu ölçüde yaygınlaştığı bir zamanda kendilik şuurunda bir artış görüyor musunuz? Yoksa bu yoğun etkileşim zeminleri tersine ruhsal yapılanmadaki karanlık bölgelerin artmasına mı neden oluyor?*

O kadar şiddetli bir bombardıman altındayız ki, sâkin bir niş bulamıyoruz gündelik koşuşturmada. Hep vurgularım: Felsefe sükûneti gereksinir; elbette ki uyarılara, özne-nesne etkileşimine ihtiyacımız var, 'yeni'nin doğması ve filizlenmesi için. Ama ne yaşıtladığımız, neyin nasıl ve niçin gerçekleştiği konusunda reflektif bilinci serbest bırakmamız için onun oynayabileceği bir 'oyun bahçesi'nin yalıtılmış güvenliğine geçmemiz gerekiyor, ki uyarılar tarafından sürüklenmeyelim, onlara hemen –ve sıklıkla otomatize/stereotipik– yanıtlar vermek zorunda kalmayalım. Zihnin bu oyun bahçesi, az önce hakkında konuştuğumuz 'ruh' denilen muammanın hem oluşum hem eylem alanı.

Uyarıların çokluğu ve yoğunluğu, farklı kendilik-öteki/özne-nesne ilişkileri içinde farklı kendilik yaşantılarını başlatabilir, geliştirebilir ya da köreltebilir. Tam bir postmodernizm karikatürü... Postmodernizmi, metamodernizm olarak tercüme edebilmemiz içinse işte o sükûnet nişlerine ihtiyacımız var. Bu nişlerde 7/24 kalmak gerekmez, zaten imkânsız bu. Nihayetinde bir beden taşıdığı, yanılsama meyilli ruhlar ve beden emir ve gereklerine tâbiyiz. Zaman zaman 'filozof-özne' olmamızın, insan olduğumuzun yegâne nişanı olduğunu hatırlamak ve gereğini yapmak yeterli.

Doğu Batı: *Bilincin teknik gelişmeler yardımıyla gizeminin çözüleceğini düşünüyor musunuz? Yoksa başka bir düşünümüne, geleceğe uygun bir analize ve terapiye mi gereksinim var?*

Bilinç'in bilinci tam olarak kavraması, Avusturyalı matematik felsefecisi Kurt Gödel'in 'Eksiklik Teoremi'ne göre mümkün değil: İçeride olan içeriği tam bilemez, yaklaşabilir belki, referanslarını sonsuza doğru zenginleştirdiği ölçüde. Ve hiçbir şey, hiç kimse 'dışarıda' değil; olamaz: Zira dışarıya 'Öte'ye hamle ettiğinde içeriği yani 'Berî'yi, dışarıymış zannedilen 'Öte'ye taşır. Her türlü teknoloji nihayetinde insanın, insan bilincinin uzantısı; dolayısıyla dışarıya çıkma ve kendine dışarıdan bakma şansı yok.

Bilinç, bilincin bütünlüğünde ne olduğunu bilemeyebilir. Ancak gene de bir şeyler mümkün: Kibirli ontoloji imkânsızın peşinde olsa da, mütevazı fenomenolojinin kazanımı yeterli addedilebilir. İçeriden, parçalar bir-birinin nasıllığını görebilir. Yani parça parçayı bilir ve karşılıklı sağlama yaparak edindiği bilgileri doğrulayabilir. Bu parça bilgilerin birleştirilmesiyle, –gelişen teknolojinin yardımıyla– muhakkak ki, bugünden öngöremediğimiz kurgulara ulaşacağız. Ama bu ontolojik bilgi değil; ve bir gün dışarıdan 'gerçek bilgi' gelirse, her kurgu dağılmaya açıktır. Burada tabii ki bir tuzak var: Dışarıdan, 'Öte'den geldiği varsayılan her şey, geldiği anda, içeriye, 'Berî'ye dâhil olur. Üzgünüm; mutlak bilgi bir fantezi, ama güzel bir fantezi, yararlı bir ufuk-fantezi...

'Öte' kavramı çok işlevsel ve gerekli bir kavram, ama mutlaklığında 'Öte' diye bir yer yok: Her şey, herkes Berî'de. 'Berî'den başka yer yok. Ancak 'Öte' var-mış gibi yaşamaktan başka da 'insan-olmak'lığımız yok...

KAYNAKÇA

- Saydam, Bilgin (1997). *Deli Dumrul'un Bilinci: 'Türk-İslâm Ruhu' Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, İstanbul: Metis.
- Saydam, Bilgin (2017). *Ara'f'dalıklar / İnsanın Hâlleri ve Eylemleri: Psikomitolojik Çözümleme*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Saydam, Bilgin (Der., 2018). *Psikomitoloji: İnsan Öykülerinde Aramak -1*, İstanbul: İthaki.
- Saydam, Bilgin (Der., 2021). *Psikomitoloji: İnsan Öykülerinde Aramak -2*, İstanbul: İthaki.

EVİRİM, DEVİRİM VE YENİ İNSAN*

MİKROÇİPLEME, İNSAN GELİŞİMİ VE YENİ GELECEKLER İNŞA ETME ÜZERİNE ETNOGRAFİK BİR ARAŞTIRMA

Eric J. W. Orlowski

Geçmiş her zaman seninleyse yaşadığın an olur ve
eğer yaşadığın ansa geleceğin de olur.

Jack Womack (Gibson 2000: s. 270)

Aylardan kasımdı ve bir arkadaşım bana mesaj attığı sırada daireme doğru giden bir trende oturuyordum: “Binlerce İsveçli mikroçip implantları yapıyor.” Bir İsveçli olan beni bu konuda sorguya çekmeye başladı: “Bütün İsveçliler bu kadar çılgın mı?” diye sordu. Bu olayı daha önce hiç duymamıştım ama ilgimi çektiğini söylemeye gerek yok. O sırada verdiğim tek cevap “Bu kadar popüler olamaz. Bunu hiç duymadım”, durumun o kadar da büyük bir şey olamayacağını ima ediyordu. “Sen de yarı insan yarı makine olmadan önce lütfen bana haber ver. Bu çok distopik! Black Mirror’ı izledin mi?” Geleceğin teknolojisini en distopik ışıktaki tasvir eden popüler dizilere atıfta bulunmak, medyanın genel yaklaşımıydı. Yayınlanan makale sayısı arttıkça İsveç medyası, bu yeni uygulamalarla hem büyülendi hem

Çeviren: Serap Özlü

* *Etnofoor*, cilt 32, No. 1, Futures (2020), ss. 77-92.

de onları bir türlü kabullenemedi. Ne yazık ki, haberlerin hiçbirı özellikle aydınlatıcı değildi. Konuyu ele alan gazeteciler genellikle bunun yeni bir trendden başka bir şey olmadığı sonucuna –hemen benimseyenlerdeki zihniyetin bir ifadesi– vardılar.¹

Cevaplanmamış pek çok soru var. Tartışılan uygulamalar tam olarak nedir? Bunları uygulayan kim? Neden bunlarla ilgileniyorlar? Neyi başarmayı umuyorlar? Bu makalede bu sorular cevaplanmaya çalışılacak.

Mikroçip implantlarını, teorikte herhangi bir yere implante edebilmenize rağmen genellikle sol elde işaret parmağı ile başparmak arasındaki deri altına enjekte edilir. Çip, sol elle kolayca tarayıcıya getirilebildiğinden bu konum seçimi kullanım kolaylığı ile ilgilidir. İmplantlar, camla kaplı bakır bir antene bağlı küçük bir silikon çipten oluşur. Genellikle bir pirinç tanesinden daha büyük değildirlr. Çoğu implantın kullandığı iki genel standart vardır: radyo frekansı tanımlama (radio-frequency identification (rfid)) ve yakın alan iletişimi (near-field communication (nfc)). İki standart arasındaki fark, verileri aktarmak için kullanılan radyo frekansında yatar; nfc daha yeni bir gelişmedir. Bu iki teknoloji, anahtar kartlar ve anahtarlıklardan temassız ödemelere ve seyahat kartlarına kadar geniş bir kullanım alanını kapsıyor. rfid veya nfc implantlar en yaygın evcil hayvanları etiketlemek için kullanılır. Bu implantların yenilikçi yönü bu nedenle teknoloji veya donanımda değil, daha çok insan üzerinde uygulanmasıdır.

İnsan uygulamalarına ilk giriş, 2002 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde tıp sektöründe, hasta kayıtlarının saklanması ve bunlara erişilmesi için bir deney olarak gerçekleşti (Masters & Michael, 2007). Bunu, çipi ısılah ve cezaevi hizmetleri, sınır güvenliği ve ordu içinde uygulamakla ilgili tartışmalar izledi. Son fikirlerin çoğundan, insanları hayvan gibi “etiketlemenin”, özellikle zaten hassas gruplar-etnik azınlıklar ve (eski) hükümlüler (age.; Lupton, 2014; Parkhurst, 2016) için aşağılayıcı durumlara yol açabileceği endişelerinden dolayı daha sonra vazgeçildi. İlk ticari uygulama 2004'te Barcelona'da gerçekleşti. Bir kulüpteki VIP organizasyonun parçası olan üyeler, kulüpte yalnızca VIP alanlarına erişim için bir anahtar görevi görececek bir implant satın almayı seçebilirdi ve bu implant kulübün tesislerinde ön ödemeli bir alışveriş kartı gibi işlev görecekti (Michael & Michael, 2010).

Aynı zamanda implantlar, çeşitli topluluklar ve alt kültürler arasında yoğun bir teknoloji odağıyla ilgi gördü. Hepsini kapsamamakla beraber şu

¹ İsveççe medya örnekleri için bkz: <https://www.svt.se/nyheter/inrikes/forskare-liten-halso-risk-med-chip-ihanden>, Erişim Tarihi: Eylül 2019; <https://www.svt.se/nyheter/inrikes/stort-intresse-for-att-chippa-sig-i-handen>, Erişim Tarihi: Eylül 2019; <https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=406&artikel=6672848>, Erişim Tarihi: Eylül 2019.

topluluklar bu gruba aittir: vücudu daha verimli hale getirmek için teknoloji ve bilimi kullanan biyohackerlar; vücut şekillendiriciler, vücutu implantlar ve cerrahi yöntemlerle değiştiren kişiler; öğütücüler, özellikle insan vücudunu dijital teknolojilerle birleştirmeye çalışan topluluklar; ve insanları dijital teknolojilerle birleştirmek için ahlâki bir yükümlülüğümüz olduğunu savunan transhümanistler (O’Connell, 2017; Petersén, 2019). Saha çalışmamdan, uygulamanın İsveç’e büyük olasılıkla 2014’te geldiğini fark ettim, ancak bazı bilgi kaynakları daha erken bir tarihte, 2011’de geldiğini iddia ediyor. İlk “çipleme partisi”, haber kaynaklarımdan ikisi Samuel ve Harrison tarafından 2014’te organize edildi. Samuel, o zamanlar implant yaptıranların çoğunun transhümanistler, biyohackerlar ve dijital teknolojilerle ister hobi ister profesyonel yoğun bir şekilde ilgilenen kişiler olduğunu anlatıyor. O zamanlar implant yaptıranın başlıca nedeni, teknoloji merakıydı. 2017 yılına kadar implantların daha geniş bir kitleye ulaşması, esas olarak medyada geniş yer bulmasıyla gerçekleşti. Nisan 2019’da çalışma sahama ulaştığımda, Petersén (2019) ve bilgi kaynaklarım 5.000-6.000 kişiye implant takıldığını tahmin ediyordu. Samuel’e göre, günümüzde implant yaptıranın başlıca nedenleri, anahtar kartlarını ve anahtarlıkları değiştirmek ve sonrasında teknolojiye olan merakın devam etmesidir. Stockholm daha fazla “çiplenmiş” sayısına sahip olsa da onların ülkenin çoğu yerinde bulunabileceğini de ekledi.

Çipleme topluluklarının kendiliğinden oluşmadığını anlamak önemlidir. İmplantlar, daha önce bahsedilen gruplar arasındaki örtüşmelerde bulunur ancak, daha genel olarak teknoloji meraklılarını, girişimcileri ve elbette bu tür gruplara dâhil olan herkesi kapsar. Bu nedenle, bilgi kaynaklarıma etiketler ve aidiyetler atfetmek yalnızca entelektüel açıdan aldatıcı olmakla kalmayacak, aynı zamanda etnografik yaklaşımın gücünü de zayıflatacaktır. Bunun yerine, bilgi kaynaklarımı Fred Turner’ın (2008) “ağ forumu” (network forum) tabiri ile kavramsallaştırıyorum. Turner’ın kendi sözleriyle burası, “[farklı] topluluk üyelerinin [bir araya geldiği], fikir ve görüş alışverişinde bulunduğu ve süreç içinde yeni entelektüel sistemleri ve sosyal ağları sentezlediği bir yerdir” (age., s. 72). Kısacası, ortak ilgi alanları olan çeşitli kişilerin yeni uygulamalarla meşgul olduğu ve bunları geliştirdiği bir alandır.

Bu kişileri bir ağ forumunun parçası olarak kavramsallaştırmak, özellikle farklılıkları nedeniyle çipleme uygulamalarının bütünüyle anlaşılmasını sağlar. Maddi kültürde alan çalışması, ‘nesneyi takip etmek’ olarak anlaşılabilir, yani kültürel uygulamalar mekânsal açıdan sınırlı değildir; daha ziyade araştırmacının nesneye atfedilen uygulamaları, inançları ve anlamları tam olarak anlamak için nesnenin gittiği yere gitmesi gerekir. Kültür

heterojendir ve Jenna Burrell'in belirttiği gibi, "kültürel süreçler bireylerin yaşamlarına farklı derecelerde nüfuz eder" (2009: s. 184). İmplantları yalnızca bir kişinin veya bir grubun perspektifinden anlamaya çalışmak, bu nedenle kişinin bütünü anlamasını her zaman sınırlandırır. İmplantların çeşitli kişiler arasında "takip edilmesi", uygulamalar arasındaki nüansların ve bunlarla bağlantılı anlam üretiminin daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Saha çalışmamı Mart ve Temmuz 2019 arasında çeşitli çevrimiçi topluluklar ve forumlar aracılığıyla haber kaynaklarımla iletişim kurarak, etkinliklere katılarak ve röportajlar yaparak yürüttüm. İnsanlara implant yapıldığı iki 'çipleme partisine' ve ağ forumundaki üyelerin katıldığı ve düzenlediği iki sosyal etkinliğe katıldım. Ayrıca Londra'da haber kaynaklarımdan birinin konuşmacı olduğu bir transhümanizm konferansına katıldım. Sonrasında bazı kaynaklarla daha fazla günlük ilişki kurdum, dijital teknoloji hobileri ve uygulamalarıyla ilgilendim. Kendime bir implant yaptırmaya karar verdim –sol elimde, kaynaklarımla arasında yaptırılan en yaygın yer– ve teknolojiyle olan ilişkimin günlüğünü tuttum. Fenomenolojik antropoloji savunucularının iddia ettiği gibi beden, 'dünyayla çeşitli ilişkilerimizin gerçekleştiği varoluşsal sıfır noktası olarak kabul edilir' (Desjarlais & Throop, 2011: s. 89). İmplant böylece sadece teknoloji hakkında fikir edinmemi sağlamakla kalmadı, aynı zamanda özellikle "değişen" bedenimin dünya ile nasıl daha farklı etkileşime girdiğini anlamamı ve hissetmemi sağladı. Bu da bana onların dünyayla ilişki kurarken nasıl hissettikleri konusunda daha derin ve incelikli bir bakış açısı sağladı. Bu yaklaşım, daha çabuk 'onlardan biri' olarak kabul edildiğim için kaynaklarım arasında bana sağlam bir yer kazandırmış oldu.

Bu kısımda, kaynaklarımla arasında implantların son derece teknoloji-terimlerle ifade edildiğinden bahsedeceğim. Onlar, kaçınılmaz olarak insanın şu anda etten kemikten bedenlerimizde deneyimlediğimiz sınırlamalardan tamamen kurtulmasına yol açacak dik bir gelişme eğrisinin ilk adımları olarak görülüyor. Teknoloji, beden ve direnç etrafındaki uygulamaları tartıştığım teorik bir bölümün ardından, bu makalenin geri kalanı üç ampirik bölüme ayrılmıştır. İlk olarak, bilgi verdiğim kişilerin nasıl bedeni hem standartların altında hem de "gelişmeye" ihtiyaç duyan olarak kavramsallaştırdıklarını ve bedeni nasıl bilişimsel terimlerle –donanımı çalıştıran yazılım gibi– kavradıklarını anlatacağım. İkinci olarak, özellikle teknolojik gelişmenin kaçınılmaz olduğuna inandıkları için bilgi kaynaklarımla pratik uygulamalara katılıma nasıl her şeyden çok değer verdiklerini özetleyeceğim. Üçüncü ve son bölümde, implantların ve onları çevreleyen uygulamaların derin bir sosyo-sembolik değer taşıdığını öne süreceğim. Bu uygulamaları Caroline Humphrey'in 'karar olayı' (2008) merceğinden

anlamak, implantların kilit faktörünün bir şeyi ne kadar yapabildikleri değil, o şeyi yapmış olmaları gerçeğinin altını çizmeyi sağlar. İmplantları vücutla birleştirmek, teknolojiyi bir sofuluk biçimi olarak somutlaştırır. Her şeyi göz önüne aldığımızda tüm bunlar bilgi aldığım kişiler için beden, değişiklikleri hayata geçirmek ve geleceğe ilişkin tekno-ütopik vizyonlarına zemin hazırladığı bir aracı temsil ettiğini göstermektedir.

BEDEN, DİRENÇ VE PERFORMANS

Akıllı saatler, fitnes takip cihazları, akıllı mücevherler ve diğer giyilebilir uygulamalar şeklinde teknolojinin vücudumuza daha da yaklaşmasının etkilerini anlamaya çalışan kapsamlı antropolojik araştırmalar mevcut. Bununla birlikte, dijital beden değişimlerinin nispeten yeni ortaya çıkan yapısı nedeniyle, henüz çok fazla araştırma yok. Bu, okuduğunuz makalenin eklemeyi umduğu bir hazne. Gene de giyilebilir cihazlar ve dijital beden modifikasyonları arasında çok fazla kavramsal örtüşme var. Daniela Cerqui (2002), giyilebilir teknolojileri araştırırken bu teknolojilerin vücudun gide-rek verileştirilmesine yol açtığını savunuyor. Bu da ‘beden ve zihin arasındaki klasik Kartezyen bölünmenin’ bozulmasına neden oldu ve şimdi ‘en önemli ayırım, bir yanda beden ve zihnin maddesel boyutu ile diğer yanda bunların verilere çevrilmesi arasındadır’ (age., s. 103). Cerqui’nin çalışması esas olarak bu teknolojileri geliştirenlere odaklandı, ancak Sakari Tamminen ve Elisabeth Holmgren, giyilebilir cihazlarla ilgili kullanımların da “geliştirmeye çalıştığımız ‘insanın’ ne olduğuna dair kapalı bir [vizyona] sahip olduğunu” yazıyor (2015: s. 155). Bu teknolojilerin ortaya çıkması ve ardından benimsenmesi, insanın ne olduğuna ilişkin açık ya da kapalı fikirlerle gelir. Haraway’ın bize hatırlattığı gibi, “dünyanın dünyayı ne kadar önemseydiği önemlidir” (2014: s. X); bedenin verileştirilmesi, bedenin bir bütün olarak görüldüğü genel anlayışı, dataya uygulandığı gibi şekillendirilebilir beden anlayışına doğru kaydır (Cerqui, 2002).

Pek çok bilim insanı bu değişimi verinin bedeni aydınlatmak için işlev gördüğü ve kişinin kendini daha iyi anlamasını sağladığı –benliğin gerçek teknolojileri– Foucaultcu (1988) bir mercekten yorumladı (Viseu & Suchman, 2010; Panztar & Ruckenstein, 2015; Bradley-Munn, 2016; Tamminen & Holmgren, 2016). Bu akademisyenler, tasarımların ve kullanımların her ikisinin de yerleşik disiplin yapılarını güçlendirdiğini ve aynı zamanda bireyin tekilliğini ideolojik açıdan daha uygun şekilde değiştirmeye çalıştıklarını savunuyorlar (Viseu & Suchman, 2010; Tamminen & Holmgren, 2016). Pek çok teknoloji kuşkusuz bu şekilde işliyor olsa da, bilgi aldığım kişilerin bunun yerine yerleşik dijital teknoloji uygulamaları yoluyla mevcut ideolojik hegemonyaları yıkmaya çalıştıklarını düşünüyorum. Fred

Turner (2008), “siber kültür” olarak tanımladığı kavramın soykütüğünü 1960’lardaki karşı kültürün köklerine kadar izler ve Alessandro Delfanti’nin (2013) gösterdiği gibi, bu karşı kültür ihtimali devam etmektedir. Delfanti, çağdaş taban topluluklarını “bürokrasi karşıtı isyan, aşırı bilgi metaforları, kurumsal eleştiri, özerklik ve bağımsızlık” (*age.*, s. 130) ile karakterize edilenler olarak tanımlar.

Dawn Nafus ve Jamie Sherman (2014) bu yapıyı ‘yumuşak direniş’ olarak nitelendiriyor. Yazarlar, büyük veri uygulamalarını kullanarak kişisel takip ile ilgilenen Quantified Self (qs; ölçülen benlik) hareketi üzerine yaptıkları çalışmada, bu uygulamaların büyük kuruluşlar ve şirketler tarafından tüketicileri izlemek için kullanılan aynı büyük veri uygulamalarını nasıl kullandığını gösteriyor. qs savunucuları, örneklem boyutunun yalnızca bir tane olduğu –büyük verinin antitezi– ‘n=1’ yaklaşımını benimseyerek bu uygulamaları ilk amaçlarını değiştirmek için kullanırlar. İsveç ağ forumu böyle bir çerçeve içinde faaliyet gösteriyor: kendi ideolojik çizgileri doğrultusunda yeni teknolojiler geliştirmek ve onları yenilemek için halihazırdaki dijital uygulamaları radikal bir şekilde yeniden düşünerek. Delfanti (2013) bu süreci Pierre Bourdieu’dan (2004) ödünç aldığı bir kavramla “epistemik devrim” olarak sınıflandırır. Burada devrimci kişi, yalnızca önceden belirlenmiş bir hedefi amaçlamaz, aksine ona ulaşmak için “oyunun kurallarını” (Delfanti, 2013: s. 63) değiştirmeye isteklidir.

İmplantların dijital teknolojiler kadar beden modifikasyonu alanına girdiği ve bu nedenle bu boyutun da dikkatle ele alınması gerektiği unutulmamalıdır. Beden modifikasyonları, dövme ve piercingden kozmetik implantlara ve plastik cerrahi formlarına kadar çeşitli uygulamalar içerir. Jill Fisher’ın (2002) dövme hakkında yazdığı gibi, beden modifikasyonları genellikle sabit disiplinlerin görüşlerine karşı bir direnişin ifadesidir. Sonuç olarak, bu tür uygulamalar tipik olarak mahkûmlar ve etnik azınlıklar gibi devletin daha doğrudan disiplin müdahalesiyle karşı karşıya kalan gruplar arasında popüler olmuştur. Bu değişimler, devleti işgal ettiği bedenden ‘kovmak’ için bir araç olarak kullanılır. Sınırları iki anlamda yeniden çizerler: ilki, beden ve devlet arasındaki sınırları yeniden çizmek için bedeni doğrudan eylem yoluyla geri alarak; ve ikincisi, belirli bir gruba ait olduğunu göstermek amacıyla devlet ve topluluklar arasındaki sınırları yeniden çizerler. Bununla birlikte, Fisher’ın yazısında belirttiği gibi, bu direniş eylemleri geç-kapitalist bir sistemde giderek daha zor hale geliyor, çünkü “hayatlarımız şiddetle metalaştırıldı” (*age.*, s. 102). Bu açıdan, ‘direniş her şeydir çünkü her zaman verilecek yeni (önceden hazırlanmış) savaşlar vardır’ (*age.*, s. 102).

Bu son nokta, bir gruba ve onun etkinliklerine ‘gerçekten’ katılımın önemini vurgulamaktadır. Marilyn Strathern’in *The Self in Self-Decoration*’da (1979) yazdığı gibi, kişinin vücudunu süslemek sadece dikkati bedene çekmek için değil, spesifik olarak dekorasyona dikkat çekmek için de işlev görür. Bu, ‘gerçek’ benliğin bir parçasını sergileyerek öznenin içi ve dışı arasında köprü kurar. Dekorasyon bir öznellik performansı haline gelir. Alexei Yurchak’ın (2005; ayrıca bkz. Kharkhordin, 1999) geç Sovyet toplumu üzerine çalışmasında yazdığı gibi, böylece ideolojik uyum sağlanmış olur ve performans yoluyla tekrar üretilir. Slavoj Žižek bunu açıkça şöyle özetler: “Rol yaptığı süreçte kişi, nihayetinde (bilinçli ama mantıksız) ideolojiye gerçekten inanır” (2012: s. 1).

Strathern’e (1979) dönersek implantlar ve uygulamaları, bilgi aldığım kişilerin benlik algısı üzerinde aynı zamanda derin bir etkiye sahiptir. İmplantlar, onların bakış açısından, onları insandan ‘üst model’ insana yükseltiyor. Bu, onların inandıkları teknolojiyi somutlaştırmalarını sağlıyor. İmplant yaptırma süreci, Humphrey’in (2008) “karar olayı” kavramına karşılık gelir. Badiou’nun (2003) Olay tanımından (bu andan sonra dünyanın bir daha asla eskisi gibi olmayacağı an) esinlenerek Humphrey, bir Olay ortaya çıktığında kişi karar vermeye zorlanmışsa kişinin öznelliğinin (geçici de olsa) kuvvetlendiğini öne sürer. “Olaylar, insan yaşamına özgü çeşitliliklerden bazılarını aniden odaklanmayı veya bunların belirginleşmesini sağlar ve böylece bir süreliğine de olsa bir özne yaratır” (2008: s. 359) ve ayrıca “gerçek, ancak olayın tetiklediği epistemolojik bir kırılma yoluyla ortaya çıkabilir” (age., s. 360).

Dijital uygulamalardan direnç üzerine literatürün farklı yönleri ile (Turner, 2008; Delfanti, 2013; Nafus & Sherman, 2014) beden dekorasyonu ve modifikasyonu temalarını (Strathern, 1979; Fisher, 2002) birleştirerek, İsveç’teki bilgi kaynaklarını arasında yapılan çipleme etkinliklerinin insan vücudu ve dijital teknolojilerin evliliği tarafından yönlendirilen teknoloji-ütopik gelecek için nasıl zemin hazırlamayı amaçladığını göstereceğim.

EVİRİM? YENİ BENLİKLERİMİZİN İNŞASI

Bu bölümde, kaynaklarımın, bedeni, temelde kusurlu, hattâ bozuk olarak sorunsallaştırdıklarını öne sürüyorum. Beden, yazılımı çalıştıran bir donanım (veya “wetware”: organik “parçalar”) gibi anlaşıldığında, teknoloji, vücudun “onarılacağı” ve genişletilerek iyileştirileceği bir araç hizmeti görür. Aaron Parkhurst (2012, 2016) tarafından terapi ve iyileştirme arasındaki bir gerilim olarak çerçevelenen bu “iyileştirme” sorusu, bilgi verenlerinin içinde bulundukları toplumu ikna ederek çözmeyi umdukları şeydir. Bu nedenle mikroçipler, dijital vücut modifikasyonlarını normalleştirmek

için bir sıçrama tahtası görevi görür; teknoloji aracılığıyla vücudu ‘geliştirme’ eylemini tipik hale getirir. Burada, bilgi kaynaklarının “sosyo-teknik öncüler” (Hilgartner, 2015) kategorisine girdiğini ve bu sayede belli bir gelecek vizyonu, özellikle de toplumun geniş kesimleri tarafından henüz kabul edilmemiş vizyonları gerçekleştirmeyi amaçladıklarını düşünüyorum.

Harrison’ın karşısındaki bir kafede otururken insan vücudunun et çuvalı olarak tanımlandığını ilk kez duydum. Kendini transhümanist olarak tanımlayan ve İsveç’teki mikroçiplemenin ilk savunucularından biri olan kişi, insan vücudunda yanlış olan –“tasarım kusurları” olarak adlandırdığı– her şeyi ortaya döktü. “Zayıfız, işlevsiziz, sınırlı yeteneklere” sahibiz.” Kahvesini içerken “Kendimizi her zaman geliştirdik” dedi, “giysiler, medikal dövmeleler, gözlükler ve şimdi de giyilebilir ürünler. Neden bedeninin dışında kalıyoruz? İnsan vücudu zayıf, yanıltıcı ve doğa bizi bu noktaya getirerek harika bir iş çıkarmış olsa da bu kesinlikle son nokta olamaz. Neden sonsuza kadar bu et çuvalına hapsolalım?” İnsan vücudunun ilkel, acemice bir araya getirilmiş çürüyen bir şey olduğu görüşü, gelecekteki beden ile yan yana getirilmişti: teknolojik beden. Başka bir kaynak tarafından kısa ve öz bir şekilde şu ifadelerle özetlendi: “teknoloji nettir, biyoloji ise muğlak”. Bu kozmoloji, bedeninin değiştirilebilen bir şey olarak anlaşılmasını kolaylaştırır.

Diğer bağlamlarda yani genelde transhümanist felsefede, bu kavram morfolojik özgürlük olarak adlandırılır; bu, istediğimiz herhangi bir maddesel (ya da aslında maddesel olmayan) biçimi almak için insanın temel bir hakka sahip olduğu inancıdır: ‘üst model’ insan vücudundan 400 ft’lik bir robota, ya da gerçekten bilgisayar yazılımı olarak yüklenecek ve bu nedenle ‘maddesel olmayacak’. Elbette, bu bilişimsel terimlerle anlaşılan sadece beden değil, aynı zamanda zihindir. Beden donanımsa, zihnimiz de yazılımdır. Harrison, diğer kaynakların yanı sıra, “insan olmamız için bedeninin gerçekten gerekli olmadığını –bir et çuvalında, bir robotta veya bir yazılımda olsam da kendim olacağım” görüşünün altını çizmiştir. Bilişimsel açıdan ifade edersek, bilgi kaynaklarının altyapı bağımsızlığından –çalışması için yazılımın hangi donanım üzerinde kullanıldığının önemli olmaması– bahsediyor. Max Tegmark’ın pek çok bilgi kaynağının tarafından tavsiye edilen *Life 3.0*’da yazdığı gibi, “... bilişim, bilginin olduğu gibi altyapıdan bağımsızdır... gelecekteki bir bilgisayar oyununda bilinçli, süper zeki bir karakterseniz, Windows masaüstünde mi, MacOS dizüstü bilgisayarda mı yoksa Android telefonda mı çalıştırıldığınızı bilmenin hiçbir yolu yok” (2017: s. 65, alıntı orijinal metne aittir). Başka bir deyişle, “bizim” ne olduğumuzun, bizi “çalıştıran” şeyle temelde ilgisi yok.

Bu özel mercekten bakıldığında, bilgi kaynaklarımın insani gelişme-
de gördükleri özgürleştirici ihtimaller açıkça gözüküyor. Aynı görüşmede
Harrison, bana Max More'un (2013) "A Letter to Mother Nature" makale-
sini gösterdi. Ona 'temel metin' adını vermişti ve metin doğadan bağımsızlığın bildirisi gibi okunuyor. İnsanların artık bize dayatılan herhangi bir
pranga tarafından kısıtlanmayacağını ve bunun yerine gelecekteki geliş-
mimizi ve dolayısıyla bir bütün olarak geleceğimizi kontrol edeceğimizi
iddia ediyor. Bu görüş, bedenin şu anki haliyle tamamlanmamış olduğunu
ve onu geliştirmeye devam etmemiz gerektiğini vurguluyor. Harrison re-
torik bir tavırla, "Neden bu varoluşla yetinelim ki?" diye sordu. Başka bir
kaynağım Nathan, basitçe şunu iddia etti: "Beden benim tapınağım değil".
Vücudun tamamlanmamış doğası, genellikle onun fark edilen zayıf yönle-
riyle tanımlanır: yaşlanma, hastalık vb. Bu da bilgi kaynaklarıma ilişkin bir
çelişkinin altını çiziyor: tıbbi müdahale. Kalp pillerimiz, titanyum kalçala-
rımız ve koklear implantlarımız olmasına rağmen insanlar bedeni geliştir-
me konusunda Ethan'dan alıntı yapmak gerekirse "mantıksızca çekingen"
olmaya devam ediyor.

Aaron Parkhurst (2012, 2016) bu durumu terapi ve geliştirme arasın-
daki gerilim olarak tanımlıyor. Tıbbi müdahaleden anlaşılan, genellikle –
açıkça söylemek gerekirse– bozulana 'düzeltmek' için gerekli olan şeydir.
Öte yandan, normatif bedensel işlevlerin bir uzantısı olan geliştirmenin
anlamsız olduğu düşünülür. Bu, bedene ilişkin köklü bir normatif görüşün
altını çizer. Parkhurst'un (age) öne sürdüğü gibi, insan vücudunun ne oldu-
ğu ve ne olması gerektiğine ilişkin farz edilen bir model vardır. Onarımlar
kabul edilebilir, ancak iyileştirme, geliştirme veya bu normatif işlevlerin
bir uzantısı gibi anlaşılan herhangi bir şey, tartışma konusu olmaya de-
vam ediyor. Fikir ayrılığı, insan vücudunun gelecekte nasıl görüneceği ile
ilgili; bugün ne olduğu değil, ne olabileceği veya ne olması gerektiği de
değil. Aksi takdirde normatif bir beden anlayışının reddedilmesi, bilgi kay-
naklarımın karşılaştığı yaygın bir eleştiri ve benim de deneyimlediğim bir
durum. Birlikte çalıştığım birkaç kadından biri olan Sally bana, "İnsanlar
vücudumu mahvettiğimde ısrar ederek her zaman bu saçma yorumları ya-
pıyor" dedi. İsveç'te insan mikroçiplemenin en eski savunucularından biri
olan Samuel, "konuştuğum gazeteciler bunun gerçekte olduğundan daha
temel bir farklılık olduğunu göstermeye çalışıyorlar. İnsanların ne yaptığı-
mızı anlamaması şaşırtıcı değil" diye yakındı.

Bilgi kaynaklarım insan vücudunu geleceğe hazırlamakla meşgul. Her
zaman olduğumuz gibi olmadığımızı ve dahası olduğumuz gibi kalmaya-
cağımızı kabul ediyorlar. Harrison'ın bir tweeti bu görüşü özetliyor:

Ya Transhümanistsiniz ya da İnkâr Ediyorsunuz. Transhümanizm benim için bir felsefe ya da ideoloji değil. Bu sadece bir sezgi. Homo Sapiens'ten sonra bir şeylerin geleceği sezgisi. Soruların en ilginç ise ne zaman, nasıl veya neden değil, ne olmak istiyoruz?

Bilgi kaynaklarını sık sık insanlığın özünde olanı ortadan kaldırmak, başka bir şey olmak istedikleri için eleştirildiler. Ancak bu kişilerin bakış açısından durum tam tersi: İnsanların hiçbir zaman statik olmadığını ve kolektif insanlığımızı korumanın tek yolunun onu gelecekte nasıl şekillendireceğimize dair sorularla doğrudan uğraşmak olduğunu düşünüyorlar. Bu açıdan olay insan olmayı reddetmek değil, onu büyütme isteğidir. Onlar durumu “insani deneyim evrenini genişletmek”, “insan deneyimini genişletmek” ve “insan olmak ama aynı zamanda daha fazlası” gibi terimlerle dile getirdiler. Bu fikir, büyük transhümanist organizasyonlardan biri olan Humanity+ adına kısa ve öz bir şekilde özetlenmiştir:² İnsanlık ve daha fazlası.

Kendilerini kolektif insanlığımızın koruyucuları olarak görmek, kaçınılmaz değişim ve gelişmeyi kabul etmek demektir. Aynı zamanda, herhangi bir temel “insani” özelliğe el koymaya çalışmak yerine, dönüştürülmüş insan deneyiminin kaçınılmaz “bir sonraki adım” olduğunu kabul ettikleri anlamına da gelir (Bialecki, 2017). Bedenin bu dönüşümünü kontrol etmek, teknolojik yenilik ve büyümenin genellikle nasıl anlaşıldığını gösterir: geleceğe doğru ne kadar ileri gidersek, teknolojilerimiz –ve insanlar– o kadar gelişmiş olacaktır. Bu, insan bedenini bilişimsel açıdan incelemeyi gerektirir. Daha önce ana hatlarıyla belirtildiği gibi Cerqui, insan vücudunu Kartezyen terimlerle anlamaktan onu birler ve sıfırlar olarak anlamaya doğru kademeli bir geçiş olduğunu düşünüyor. Başka bir deyişle, beden giderek daha fazla “bir bilgi birikimi olarak kabul ediliyor” (2002: s. 3). Bu değişimin kaynaklarını nasıl bilgilendirdiği çok açık: İçinde yaşadığımız “et çuvalları” ile bir bilgisayar arasında karmaşıklıkla ziyade gerçek bir fark yok; ya da Kevin Warwick’ın yazdığı gibi, “sibernetik bakış açısından, insan ve makine arasındaki sınırlar neredeyse önemsiz hale gelir” (2003: s. 131). Yukarıda özetlendiği gibi, onların çıkmazı, bu tür değişikliklerin mümkün veya uygulanabilir olup olmadığı değil, terapi ve geliştirme arasındaki gerilimi nasıl uzlaştıracaklarıdır.

Bu nedenle bilgi kaynaklarını, bilim ve teknoloji çalışmaları profesörü Stephen Hilgartner’ın “sosyo-teknik öncüler” (2015) olarak tanımladığı kategoriye giriyor. Bu kişiler, geleceğe dair bir vizyonu özellikle de toplumun daha geniş kesimleri tarafından henüz kabul edilmemiş vizyonları formüle eden ve gerçekleştirmek için uğraşan bireylerdir. “Geleceğin in-

² <https://humanityplus.org/about/>, Erişim Tarihi: Eylül 2019.

sanının” yeni formülasyonlarını denerken aslında yeni bir beden anlayışını normalleştirmeleri gerekmez. Bunun yerine, bedeni yeniden problem haline getirmeleri gerekir. Başka bir deyişle, terapi ve geliştirme arasındaki boşluğu doldurmaları gerekmektedir (Parkhurst, 2012; 2016). İnsanların her zaman değiştiğini ve değişmeye devam edeceğini kabul eden bu kişiler, kolektif kaderimizi kontrol altına almak için kendimizi biyolojinin zincirlerinden “kurtarmanın” gerekli olduğunu düşünüyor (More, 2013). Bedeni, geleceğin açık ve net teknolojik potansiyeline karşı, zayıf ve çürüyen bir et çuvalı olarak kavramsallaştırarak epistemik bir devrime girişirler (Bourdieu, 2004; Delfanti, 2013). Bedeni geliştirmek veya belki de daha doğrusu genişletmek gelecekte kolektif insanlığımızı korumak için gereklidir –ve mevcut implantlar, bu kişilerin tanımladığı kavramın kanıtıdır. Devrim?

DİJİTAL TEKNOLOJİLERİN DOĞRU VE YANLIŞ KULLANIMLARI

Saha çalışmam, tüm bilgi kaynaklarım arasındaki temel değerın uygulamalarla uğraşmak olduğunu göstermiştir. Teknolojik gelişmeyi –genellikle tekillik veya teknolojik gelişmenin kontrol edilemez ve geri döndürülemez hale geldiği an olarak adlandırılan bir kavram– bütünüyle kaçınılmaz görürler ve onların endişesi teknolojinin ne yapabileceği değil, nasıl kullanılacağıdır. Bu nedenle Nafus ve Sherman’ın “yumuşak direncine” (2014) dâhil olduklarını düşünüyorum. Başka bir deyişle, 1960’ların karşı kültür hareketinden bu yana teknoloji meraklıları arasında var olan karşı kültür akımını sürdürmeyi amaçlıyorlar (Turner, 2008; Delfanti, 2013). Yeni teknolojik inovasyonun (Lyon, 2010; Nafus & Sherman, 2014) özgürleştirici potansiyelini baltaladığını düşündükleri dijital uygulamaları değiştirerek M. Buckminster Fuller’ın (1963; Turner, 2008) adlandırdığı çok yönlü tasarımcıyı ya da diğer bir ifadeyle mükemmel direnişçiyi oluşturmayı umuyorlar.

Bilgi aldığım kişilere inançlarındaki en önemli kısmın ne olduğunu sorduğumda tüm ağ forumunda ortaya çıkan şey, neredeyse tamamıyla uygulamaya odaklanmaktı. Ethan’ın dediği gibi: “Ben hem transhümanist hem de biyohackerım. Bir şeyler yapmayı severim. Transhümanist kendi başına fazla teoriktir ve sadece teori ile bir yere varamayız.” Bu kişiler, bir tür teknoütopyacı duygunun desteklediği geniş bir inanç yelpazesine sahip olsa da hepsi pratik uygulamalarla ilgilenmeyenleri küçümsüyordu. Ethan, şöyle devam etti:

Bazı insanlar [internet] forumlarına veya YouTube'daki yorum kısımlarına veya her neyeyse gelir ve bunun veya şunun aslında başka türlü olsaydı ne kadar harika olabileceği hakkında konuşurlar. Peki, siz bir şey yaptınız mı? Hayır mı? Fikirleriniz orijinal değil, bu yüzden en azından onlardan bir şeyler üretmeye çalışın. Bir fark yaratmaya çalışın ki bu şeyler gerçekten ortaya çıkabilsin.

Kendi yan projesi bu görüşü temsil ediyor. Bilim kurgu video oyunu Deus Ex'ten ilham alan Ethan, telepatik iletişim için bir yapı oluşturmaya çalışıyor. Projesinin bir kısmı, boğaz kaslarındaki mikro hareketleri algılayacak kadar hassas ve daha sonra yazılım aracılığıyla metne veya konuşmaya çevrilebilecek yeni bir polimeri öğrenci yurdunda üretmeyi içeriyordu.

Kaynaklarıma göre, doğrudan dâhil olmamak en iyi ihtimalle naif ve en kötü ihtimalle tehlikelidir. Başka bir kişi veya kuruluşun, neredeyse sonsuz potansiyele sahip yeni dijital teknolojiler geliştirmesini ve üretmesini beklemek, geleceğinizi başka birinin ellerine bırakmakla eşdeğerdir. Jacob'un özetlediği gibi, "bu düpedüz sorumsuzluk. Durum sadece benimle ilgili değil, aynı zamanda çocuklarımla ilgili, gelecekle ilgili". Teknolojik gelişme fazla merkezîleşmiş, hükümetlere ve büyük şirketlere fazla bağlı. Diğerleri tarafından da ileri sürüldüğü gibi (Lyon, 2010; Bucher, 2012; Roderick, 2014), yeni dijital teknolojilerin iç işleyişini saklayan "kara kutu" uygulamaları, anlayışımızı ve dolayısıyla yeni buluşların potansiyelini sınırlar. Aynı zamanda bu durum, teknolojilerin insan ve toplumun bütünü üzerindeki etkilerini de baltalıyor. Sosyal medya, akıllı telefonlar ve dijital ayak izlerimizin diğer vasıtaları aracılığıyla toplanan veriler "veri gövdemizi" oluşturur (Lyon, 2010; Nafus & Sherman, 2014). Kaynaklarım etten kemikten bedenlerimiz (ya da isterseniz et çuvalı) ile veri bedenlerimiz arasında ontolojik bir fark görmediler. Birkaçını saymak gerekirse bilgisayarlar, cep telefonları ve giyilebilir cihazlar şimdiden bizim bir parçamız haline geldi; derinin altında olsun ya da olmasın vücudumuzun ve yeteneklerimizin bir uzantısı oldular. Bu kişilerin anladığı şekliyle, büyük trajedi ve bizim açmazımız, mevcut dijital uygulamaların merkezî doğası nedeniyle bu bedensel uzantılardan fiilen kopmuş olmamızdır. Zincirler halinde bir veri-bedenine bağlı olduğumuz sürece kendimizi tam anlamıyla özgürce idrak edemeyiz. Bir kaynağımın dediği gibi: "İnsanlar verileri kendileri olarak görürse tüm bunların değişeceğini düşünüyorum. Bunlar sadece onların verileri değil ve bunlar sadece veri değil, onların kendisi."

Çok yönlü tasarımcılar olan (Fuller, 1963; Turner, 2008) bilgi kaynaklarım, mühendisler veya tasarımcılar, mucitler veya mimarlar, kaptanlar veya liderler değildir. Aksine, aynı anda hem hepsi hem de hiçbiridirler. Onları sınıflandırmak için mücadele eden katı bir bürokratik sistemin dışı-

na çıkma yeteneğine sahip kişi olarak tanımlanan çok yönlü tasarımcının doğasında evrensellik bulunur. Uyumsuzlukları sayesinde sistemi bir bütün olarak görebilirler. Bu yetenek sayesinde yenilik getirebilir ve değişimi etkileyebilirler. Çok yönlü tasarımcı, esas direnendir (Nafus & Sherman, 2014). Karşı kültürde olduğu gibi, her üyedeki çok yönlü tasarımcı olma dürtüsünün temelde modern disiplin yapılarına karşı bir direniş eylemi olduğunu düşünüyorum (Foucault, 1988; Turner, 2008; Delfanti, 2013). Bu, özellikle insanları veri gövdeleriyle yeniden birleştirmenin önemini gösteriyor. Jill Fisher (2002), bilgi kaynaklarının da hemfikir olduğu, veri bedenlerimizin tamamen köleleştirilmesi göz önüne alındığında özellikle şiddetli olarak gördükleri bir şeyden, bedenlerimizin metalaşmasındaki artıştan bahsediyor. Geç kapitalizmin kendisine yönelik eleştiriye dâhil olma girişimi, yalnızca direnme ihtiyacını değil, daha spesifik olarak yerleşik yapıların dışına çıkma girişimini de gerektirir. Çok yönlü tasarımcı, yalnızca onu kategorize etmesi gereken bir sistem için okunmaz olmakla kalmaz, aynı zamanda bu yapıların yeni ve heyecan veren yollarla değiştirilebileceği imkânları da yaratır (Fisher, 2002; Delfanti, 2013).

İdeal olarak, tüm insanlar yerleşik hegemonyalardan kurtulacak ve böylece kendi dünyalarını fark edeceklerdir. Veri bedenlerimizle yan yana, bu “özgür kalma” veya içinde bulunduğumuz çıkmazın doğasını fark etme duygusu, çoğu zaman bilgi verenlerimin başlangıçta ağ forumuyla meşgul olmalarının altında yatan bir faktör olarak sunulur. Kendi katılımlarını “merak”, “heyecan” veya “gelişmekte olan teknolojilerin potansiyelini” görmenin bir sonucu olarak tanımlarlar. Bir kaynağımın dediği gibi, “ne kadar ileri gidebileceklerini görmek” istiyorlar. Bu kişiler kendilerini forumun dışındakilerden temelde farklı görüyorlar; Sally’nin ifadeleriyle, “ben böyleyim”. Bu bireyleri yönlendiren bağlılık, teknolojinin kaçınılmaz olabileceği, ancak kullanımlarının öyle olmadığı gerçeğine dayanıyor; çünkü onların gözünde teknolojinin bugün kullanılma şekli, sahip olduğu özgürleştirici potansiyeli zaten kısıtlıyor. Bunu başarmanın yolu ise, mükemmel bir direnişçi olan çok yönlü bir tasarımcı olmayı hedeflemekten geçiyor.

‘YENİ’ OLMA

Birçok kişi açıkça implantlarının sınırlı pratik kullanıma sahip olduğunu, hattâ bazıları ise “işe yaramaz” olduğunu dile getirdi. Ancak bu durum, benim bilgi kaynaklarım için implantların önemini etkilemiyor. İmplantlar, pratik bir kullanım meselesi olmaktan ziyade, öncelikle sosyo-sembolik bir işleve sahiptir. Bazı pratik kullanımlar –implantların bir şeyler yaptığı gerçeği– sosyo-sembolik değerlerinin temeli olsa da implantların değerini belirleyen şey, ne kadar sınırlı veya ilkel olursa olsun, insan vücudunu diji-

tal teknolojiyle birleştirme yeteneğidir. İmplantlar, bu kişilerin tekno-ütopik bir geleceğē olan inançlarını somutlaştırmalarına ve sınırlı bir anlamda teknoloji haline getirmelerine olanak sağlayan dönüştürücü bir potansiyele sahiptir. Bugün bir implant yaptıırma kararı, Humphrey'nin (2008) 'karar olayı' dediğı şey aracılığıyla onların tekno-ütopistler olarak öznelliklerini oluştırmaya hizmet ediyor – ancak Olay geçmişten çok gelecekte yer alıyor (Benjamin, 1974 [1940]; Holbraad, 2014). Martin Holbraad'ın (2014) devrimci sofuluğundan ilham alan bu dönüştürücü unsur, onların teknoloji sofuları olmalarını sağlıyor.

İmplantla alışmanın ne kadar kolay olduğuna şaşır mıştım. Kevin Warwick bunu doğru bir şekilde ifade ediyor: "Deney sırasında benim için en büyük sürpriz, implantı çok hızlı bir şekilde "vücudumun bir parçası" olarak görmemdi" (2003: s. 134). Bu, çipin işleyişinden çipten ziyade vücutlarının devinimi olarak bahseden birçok kaynağının yansıttığı bir duygu. Ancak sorulduğunda sadece bir kişi implantlarını düzenli olarak kullandığını söyledi. Diğerlerinin çoğu, haftalar hattâ aylar boyunca kendilerininkini kullanmamıştı. İmplantı günlük yaşamlarına entegre etmek çok zahmetli veya bazı durumlarda imkânsızdı. Akıllı ev sektöründe çalışan Edward, 'bir çiple yapabileceğiniz her şeyin normal bir düğmeyle yapılmasının daha kolay' olduğuna dikkat çekti. Buna rağmen, sadece üç kişi implantın almaya değmediğini itiraf etti ve hiç kimse implant yaptırdığı için derin bir pişmanlık duymadı. Onları implant yaptırmaya neyin ikna ettiğı sorulduğunda, yanıtlar, neyi başaraılebceklerinin hayaliyle saf pragmatizmin karışımıydı. Birisi 'bana çocukken okuduğum bilimkurgu çizgi romanlarını hatırlattı' diye başlayıp hemen ardından 'ama aynı zamanda teknoloji hakkında topluluk önünde çok fazla konuşuyorum, bu yüzden kişisel markam için harika bir reklâm hareketiydi' diye devam etti. Sally ise, "Teknolojik yeniliklerin ön saflarında yer almaktan zevk alıyorum ve bir kadın olarak bu, yalnızca birçok klişeye meydan okumakla kalmıyor, aynı zamanda bana diğer türlü sahip olamayacağım bir güvenilirlik sağlıyor" dedi.

'İşe yaramayan' bir implant almış olmaktan zamanla pişmanlık duymamak, kısmen implantın kendi halindeki doğasıyla açıklansa da burada basit bir göz ardı etme kolaylığından daha fazlası var. İmplantların, somut yeteneklerinin ötesine geçen daha kapsayıcı bir kimliğē sahip olduğu açık. Birkaç kişinin kendi başına implant aldığı olmuştu, ancak bunlar çoğu zaman arkadaş veya meslektaş gruplarıyla birlikte yaptıırıldı. Çipleme etkinlikleri, implante edilecekler arasındaki bağın teknoloji için paylaşılan bir heyecanla kuvvetlendirildiğı bir sınır alanı ve bu tür teknolojilerin bedenle birleştirilmesinin içsel deneyimi olarak işlev görür. Samuel tarafından dü-

zenlenen bir çipleme etkinliğinde konuşulan konular, acı beklentisi ve bir kez ellerine geçen teknolojik imkânlardı. Halihazırda implant yaptırmış biri olarak, implantın içsel etkileri hakkında bir sürü soru aldım: Acıyı bir şeye benzetebilir miyim? (yaban arısı sokması), iyileşmesi ne kadar sürer? (birkaç saat kanar ve yirmi dört ilâ kırk sekiz saat içinde ağrı azalır) ve implanta alışmak ne kadar sürer? (yaklaşık bir hafta). Etkinlik devam ettiği sürece ve giderek daha fazla insan implant yaptırdıkça, tartışma teknolojinin potansiyeline doğru ilerledi: çiple yapacakları ilk şey, yeni projeler ve bundan sonra ne olabileceğiydi. Yedi yabancı, Stockholm'deki tozlu bodrum katına girmiş ve daha önce deneyimleyemedikleri bir şekilde ağ forumuna katılmıştı.

Hem Harrison hem de Samuel, “çip partileri” adını verdikleri bu etkinliklerden bahsederken sosyal bağ kurmak için nasıl alan sağladıklarına da değindiler. Harrison ayrıca implante edilenleri “kardeşler” olarak tanımladı ve “çiplendikleri doğum günlerinin nasıl siborg oldukları gün” olarak tarihe yazıldığını belirtti. İkincisi, bu kişiler implantlarını vücutta okunaklı hale getirmek için çalışıyorlar. Bu, birkaç kaynağımın parçası olduğu bir start-up tarafından yapılan çip teknolojilerindeki en son gelişmelere bir örnek teşkil ediyor. İsveç’e gelmeden sadece birkaç ay önce, içinde led ışık bulunan yeni bir implant piyasaya sürüldü.³ İmplant tarandığında led yanıyor, böylece normalde görünmez olan görünür hale geliyor. Ayrıca, bazılarının başka görünür vücut implantları da var. Örneğin Ethan’ın bir Ateşböceği implantı var: karanlıkta yeşil renkte parlayan, sol kolunun ön kısmına yerleştirilmiş kurşun camla kaplı bir trityum çubuğu. İmplant herhangi bir dijital işlevsellikten yoksun sadece göze hitap ediyor.

Dönüştürücü unsurlar ortada. İnsanların impante edildiği etkinlikler bir geçiş âyini işlevi görüyor (Turner, 1967; ayrıca bkz. Bloch, 1991). Bu partiler, kısmen, insandan ‘üst model’ insana geçiş yaparak kişide bir değişiklik olmasını sağlıyor. Böyle bir değişiklik, en açık şekilde yaptıran insanlardan bahsedildiğinde görülür. Yukarıda anlatılan olayı Samuel, “şimdi gerçek siborglarsınız” sözleriyle taçlandırdı. Biraz alay amaçlı olsa da hissiyat başka alanlarda da görülüyor. Bu, sadece Samuel’in beni bir araştırmacı olarak tanıttığında aynı zamanda ‘bizden biri’ olarak tanımlamasında görülmüyor çünkü bedenim çoktan dönüşmüştü. İmplantlar, minimal de olsa kendi vücutlarını tasarlamak için doğrudan harekete geçtiklerinden ideal çok yönlü tasarımcıya yaklaşmanın bir yolu olarak hizmet eder. Aynı zamanda, paylaşılan deneyim aracılığıyla bir sosyal uyum duygusu oluşmasını da sağlarlar; yani bu durumda derinin altına işlenmiş bir deneyim. İmplantın okunaklı hale getirilmesi sadece bu deneyimi güçlendiriyor.

³ <http://dsruptive.com/#about>, Erişim Tarihi: Eylül 2019.

Görtünmezi görünür kılmak işlevsel açıdan iki yönlüdür: kişinin kendini onlardan ayırmasının bir aracı olarak değiştirilmemiş olanlara implantını sergilemek ve aynı zamanda kişinin ağ forumuna bağlılığını göstermek. Başka bir deyişle, implantlar, kişinin ‘üst model’ bir insan olarak kimliğinin üzerine yazıldığı ve bazen okunaklı hale getirildiği bir bağ işlevi görür. Strathern’in *The Self in Self-Decoration*’ında (1979) olduğu gibi, implantlar sadece bağlılığı göstermeye değil, aynı zamanda özellikle “ruhlarını” dışarıya yansıtmak için bireyin içindekini sergilemeye hizmet eder.

Öneme karşı fayda açmazı eylemde bulunarak uzlaştırılır. Yurchak’ın (2005) öne sürdüğü gibi, eylem, görünüşte uzlaştırılmaz görünen iki nokta arasındaki ideolojik açığı kapatmak için kullanılabilir. Žižek’in (2012) başka bir deyişle, ideolojiye inanmaya başlamamız ve onun iniş çıkışlarını içselleştirmemiz eylem yoluyla olur. Bununla birlikte alternatif olarak böyle bir boşluk, mümkün olduğu kadar genişletilerek de doldurulabilir. Burada olduğunu iddia ettiğim şey de tam olarak bu. Martin Holbraad (2014), insanların hem devrimci düşünceye derinden bağlı olduğu hem de onun derinden hayal kırıklığına uğrattığı Küba’daki kaynaklarıyla benzer bir çelişki deneyimledi. Çelişkinin üstesinden gelen Holbraad, Küba siyasi ontolojisinde insanları devletten ayıran hiçbir şeyin olmadığını ve dolayısıyla insanları devrimin kendisinden ayıran hiçbir şeyin olmadığını ifade ediyor. Bu “politik kozmogoni” (age., s. 387) eylemi aracılığıyla –Holbraad’ın devrimci sofuluk dediği– bireyin öznesi devrim haline gelir. Böyle bir ortamda devrimi reddetmek bile devrimci bir eylemdir. Devrimci düşüncüyü reddetmek ve benimsemek ontolojik açıdan iki farklı durumu oluşturur. Benzer bir kozmogoni süreci, bilgi kaynaklarını implantları üzerinde çalıştıktlarında gerçekleşir ve bu eylem sayesinde teknoloji ile bütünleşirler. Bunun işe yarayıp yaramadığı ya da belirsiz olması önemli değil, çünkü o artık şüphesiz hem teknoloji hem de bedenlerinin bir parçası. Böylece teknoloji sofularına dönüşmüş oluyorlar.

Kaynakların arasında böyle bir belirsizliğin gerçekleşmesi için gerekli olan kaçınılmazlık, tekillik olarak tanımlanmaktadır. Humphrey’in (2008) karar olayı tanımından anlaşılan tekillik, bir Olay (Badiou, 2003) gibi işlev görme potansiyeline sahiptir, böylece bu kişiler arasındaki öznellik duygusunu pekiştirir. Ancak Badiou’nun Olay’ı mecburen geride kaldı. Onun yerine Walter Benjamin’e dönüyoruz. *On the Concept of History* (Benjamin, 1974 [1940]) çalışmasında, Yahudi mistisizminden yararlanarak tarihi kurtarıcı olarak tanımlar. Mesih’in gelişine her zaman hazır olma gerekliliğini savunan Benjamin, böyle bir olayın ne zaman gerçekleşeceğini bilmeden, tam da kaçınılmazlığı nedeniyle bu hazırlığın asla boşuna olmayacağını ileri sürer. Başka bir deyişle Mesih bir kez geldiğinde, daha önceki tüm

hazırlıkların karşılığı verilecektir, çünkü o, gelişin başlamasını sağlayan temel bir parçadır. Gelecek kaçınılmaz olduğu için görünüşte ‘boş’ sanılan hazırlığın karşılığı ödenecektir.

Gelecekteki bir Olay olan tekillik üzerinde çalışmak, bu kişilerin öz-nellik duygularını inşa etmelerine ve kuvvetlendirmelerine olanak tanır. Olay gelecekte olmasına rağmen kaçınılmazlığı, gene de şu anda bir kararın alınması demektir (Benjamin, 1974 [1940]; Humphrey, 2008), bu da onları teknoloji sofusu yapar. Bu nedenle uygulamalarının eylemsel yönü, kararlarını yeniden onaylamaya hizmet ettiğinden, ideolojik –ve sosyal–uyum için gereklidir. Bu da implantların önemi hakkındaki görüşlerin ve pratiksel sınırlandırmaların arasında oluşan herhangi bir gerilimi etkisiz kılar. Bunun yerine, kişilerin mevcut pratik sınırlamalardan doğan hayal kırıklığı, teknolojinin kaçınılmaz gelecek potansiyeline olan inançlarından ontolojik açıdan ayrı değerlendirilmelidir. İmplantlarla bu kadar erken bir aşamada ilgilenmeleri, belirsizlikten ötürü teknolojik bir geleceğe olan inançlarını bütünüyle somutlaştırmalarına olanak tanır; ya da diğer türlü düşünmek isterseniz teknoloji sofuları olurlar.

YENİ İNSAN, YENİ GELECEK?

Gösterdiğim gibi İsveç’teki mikroçip uygulamaları, yalnızca teknoloji hevesinden veya hemen adapte olan bir zihniyetin söylemlerinden çok daha fazlasıdır. İnsan mikroçiplemeyi içeren uygulamaların, beden anlayışını bilişsel terimlerle desteklediğini ve bu yüzden yetersiz anlaşıldığını savundum. Bilgi kaynaklarım, insanlığın her zaman gelişmekte olduğu ve insanlığı bir bütün olarak korumak için gelecekteki gelişmeleri “kontrol altına almanın” zorunlu olduğu fikrini kabul ediyor. Bu nedenle çıkmazımızın çözümü, dijital teknolojinin bedene doğrudan uygulanmasıdır. Onlar, “sosyo-teknik öncüler” olarak (Hilgartner, 2015) bu görüşü topluma yaymak istiyorlar. Sonrasında belirttiğim gibi, onların ilgisi yalnızca tek bir mesajı yayma arzusuyla değil, aynı zamanda yerleşik dijital ve teknolojik uygulamaları yıkmaya arzusuyla da yönlendiriliyor. “Yumuşak direniş” (Nafus & Sherman, 2014) yöntemiyle dijital vücut modifikasyonlarının özgürleştirici potansiyelini –tüm teknolojik yeniliklerde mevcut bir potansiyel– sürdürmek için dijital uygulamaları değiştirmeyi amaçlıyorlar. Bu kişilerin Buckminster Fuller’ın (1963) çok yönlü tasarımcı, esas direnen olarak tanımladığı şey olmayı hedeflediğini düşünüyorum. Son olarak, implantların sosyo-sembolik bir işlevi nasıl yerine getirdiğini özetledim. Çiplerin şu anda sahip olduğu sınırlı kullanımları ile bunun bilgi aldığım kişiler için önemi arasındaki köprüyü oluşturan implantlar, kişinin bu tür uygulamalara katılma isteğini –sadece grup için değil, aynı zamanda bir bütün olarak

Evrin, Devrim ve Yeni İnsan

toplum için de- işaret etmeye hizmet ediyor. Başka bir deyişle, teknoloji ile bütünleşirler ve teknoloji sofuları olurlar. Bütüne bakıldığında, bu kişiler bedeni toplumsal değişimin aracı olarak görüyorlar. Kendi bedenlerini, görünüşte ilkel yollarla bile olsa “bir üst seviyeye taşıyarak” neon parlaklığında, dijital olarak değişen, heyecan verici, sibernetik bir geleceğe dair vizyonlarının temellerini atıyorlar.

HÜMANİZM VE TRANSHÜMANİZM*

Fred Baumann

“Transhümanizm” adıyla bilinen hareket hümanizmden doğmuş gibi gözükebilir. En azından bir zamanlar hümanizm olarak bilinen şeyin soyundan geliyor, dolayısıyla Ütopik bir hümanizm olarak da görülebilir. Fakat “trans”, kelimenin etken kısmı olduğu için ciddiye alınmalı. Transhümanizm, Marksist hümanizm ya da B. F. Skinner’ın tanımladığı hümanizm gibi sadece Ütopik değil aksine önceki bütün hümanizmlerin asıl ilgi alanı olan insanoğlunu açıkça göz ardı edip arkasında bırakarak “ötesine geçme-siyle” diğerlerinden nitel açıdan farklıdır.

Bu hümanizmaların tarihi sıradışı bir şekilde zengin ve karmaşıktır. Transhümanizm rahatlıkla hepsinin “ötesine” geçtiği için biz de burada içtenlikle pek çok detayı göz ardı edebiliriz. Kısaca, hümanizm insanlık dışı (maddesel ya da doğal) ya da insanüstü (ilâhi) bakış açılarının karşısında insanoğlunun ilgi ve bakış açısından dünyaya bakmayı hedeflemektedir.

En Ütopik formlarında hümanizm, uygulamalı doğa bilimlerinin teknik olanaklarından faydalanarak dünyanın insan ihtiyaçları doğrultusunda mutlak dönüşümünü aramıştır. Marksist komünizm, her ne kadar Ütopik olduğunu reddetse de bu açıdan iyi bir örnektir. Marx, insanların yeni komünist dünyada değişeceğini öngörmüş fakat değişimin kendi seçimleri ve güçleri doğrultusunda olacağına inanmıştı. Komünist dünya aslında harici gerekliliklerin yönetmediği, sınıf mücadelesine son veren, medeniyetin bağımsızca geliştiği özgür bir dünya olabilirdi.

Çeviren: Serap Özlü

* *The New Atlantis*, No. 29 (Güz 2010), ss. 68-84.

Fakat ciddiyetle ele alınıp üzerinde çalışıldığında doğayı fethetmek için insan özgürlüğünü kullanma imkânı, tam karşıtı olan başka bir olasılığa dönüştü: insanoğlunun doğayla tamamen uyum sağlaması. Davranışçı psikolojinin 20. yüzyılın ortalarındaki kurucusu B. F. Skinner'ın Ütopya vizyonunu ele alalım. 1948'deki romanı *Walden Two*'da Skinner, tamamıyla edimsel koşullanma ile kontrol edilen aynı isimli bir topluluğu betimlemişti. Burada herkes istisnasız mutluydu. Hepsi sınırlandırmalara kusursuzca uyacak şekilde şartlandırılmıştı ve sadece gerekli sınırlandırmalar uygulanıyordu. Rabelais'nin kurgusal aristokratik manastırı Thélème'i anımsatan bu yerde yaşayarak bilim, sanat, kültür ve eğlenceyi mükemmel yönetilen bir uyumla sürdürebiliyorlardı (burada demokrasi yoktu, bilirkişiler tarafından yönetiliyordu).

Walden Two'da kasıtlı olmasa da tüyler ürperten bir durum var –yalnızca kanıtların net berraklığı sudaki uyuşturucuları veya yeraltındaki sorgu zindanlarını sorgulattığı için değil; her şeyden önce, mutlu Waldensyalıların hepsindeki (uyumsuz kurucu hariç) “iç dünya” olarak adlandırabilecekimiz şeyin bariz yokluğundan dolayı da. Skinner'a göre, bedenın istekleri konfor sağlanarak karşılanabilir; ruhun istekleri ise yapılan ve öğrenilen şeyler ile karşılanır. Yalnızca demokrasi değil aynı zamanda kapitalizm, aile ve örgün öğretim de burada demode görünmektedir. Din kurumu da, söylemeye gerek yok, bulunmaz. Bu iç dünyanın yokluğunda dikkate değer olan kişinin benliği, kişinin kendisiyle ilgili beklentileri, kendi mantığıyla çatışan duyguları vb. hakkındaki tüm anlatının kitaba ve içindeki tasarıya animasyon film ve dizilerin bazı garip türlerinde görülen aşırı parlak, aşırı kısıtlı gerçek dışı bir hava vermesidir.

Esas argümanı içsel dünyanın varlığını görmezden gelmek olan davranışçılığın savunucusundan tam olarak beklenen belki de iç dünyanın olmayışıdır. Bununla birlikte, Skinner'a özgü Ütopya hümanizmasının başarısızlığında bu yokluğun rolü o kadar da büyük olmayabilir. Marksist ütopya, hiçbir zaman ileri gidemedi çünkü onu ileriye taşıyacak tarihsel süreç hiçbir zaman gerçekleşmedi: proletarya, kendisine verilen kurtarıcı evrensel sınıf misyonunu yerine getiremedi (Lenin'in üzülererek farkına vardığı gibi, sınıf bilinci asla sendikacılığın ötesine geçemedi). Buna karşılık, neredeyse hiç kimsenin Skinner'ın ütopya versiyonuna teşebbüste bulunmamasının nedeni, belki de, onun sinir bozan tüyler ürperticiliğinin genel özgürlük ve onur kavramlarını –Skinner'ın 1971 tarihli ünlü kitabı *Özgürlük ve Haysiyetin Ötesinde*'de modası geçmiş kabul ettiği kavramlar– ihlal etmesiydi. Dahası, davranışsal koşullandırma belki de Skinner'ın derinden düşündüğü gibi insanları değiştirecek güce sahip değildi. Daha güçlü araçlar gerekliydi.

YENİ BİLİM, YENİ ÜTOPYA

Günümüzde, Skinner'ın felsefesinde hayali kurulan daha güçlü araçlar sadece hayal değil aksine herkes tarafından ulaşılabilir. Aklın ilaçla kontrolü artık sıradan. Çocuk doğuran kısırlar –bazen genetik olarak kendilerine ait, bazen değil– hiçbir şeye şaşırmıyor ve bu tartışmasız iyi bir durum olsa gerek. Memeli canlılar klonlanabiliyor, öyleyse prensipte insan da klonlanabilir. İnsülin gibi bazı hayati sıvılar sentetik olarak üretilebiliyor. İnsan vücudunun içine girebilen bazı ileri nanoteknolojik makinelerin ihtimali, insan beynini ve sinir sistemini bilgisayar ağlarına bağlama ihtimali ve kısaca insan ve makine arasındaki ayırımın tümüyle üstesinden gelme ihtimali –tüm bunlar ufukta belirmiş olabilir ve bu tür projelerin ünlü mucit Ray Kurzweil gibi en hevesli savunucuları sürekli bunun ne kadar yakında gerçekleşeceğinden bahsediyor. Sonuçta, Kurzweil'in (Almancada ismi tam olarak “kısa zaman” anlamına gelmekte ve görünüme göre sadece yakınlığı değil sabırsızlık ve ölümlü olma durumunu da kastetmektedir) belirttiği gibi teknolojik değişimin hızı sürekli artmakta; artık eski zaman çizelgelerimize göre ilerleyemeyiz.

Bir açıdan yeni bilim aslında sadece eskinin devamı. Bilim, insanın gelişimi için doğa üzerindeki Baconcu projeye devam ediyor. Fakat bilim “transhümanizm” olduğu noktada, bu terim bilimin süreç içinde nesnesini değiştirdiğini belirtiyor. Orijinal hümanizm bilim ile uyduğunda bunu dünyayı insan yaşamına uygun hale getirmek için yapmıştı. Peki, ya biz Skinner'ın izinden gidip insanı dünyaya uygun hale getirseydik. Bu planı düşünmek bile, insana dönüşebilen bir obje gibi davranmak anlamına geliyor.

Ünlü Frankenstein hikâyesi, insana salt madde olarak davranmanın doğurduğu sonuçların hayalî korkusundan, orijinal olarak Rousseaucu, ortaya çıktı. Ancak Kant ve diğerlerinin irade gücü aracılığıyla “salt ampirik” olanı aşmaya çalıştıkları Rousseau sonrası “ahlâki özgürlük” projesinin başarısızlığı, indirgemeci materyalizmi hem doğanın hem de insanın ilerleyişi olarak kabul eden yeni bir bilimi sonunda mümkün kılmış gibi görünüyor. Bu projenin savunucuları, La Mettrie tarafından 1748 tarihli bir kitapla popüler hale getirilen *L'homme Machine* (bir makine olarak insan) kavramından dehşete düşenleri rahatsız eden türden endişelerden 18. yüzyıldan itibaren oldukça uzak durmaktadır.

Eski görüş ile yeni indirgemecilik arasındaki çatışmanın benzeri *Commentary* dergisindeki bir söyleşide bulunabilir. Chicago Üniversitesi profesörü ve Başkanın Biyoetik Konseyi'nin eski yöneticisi Leon R. Kass, nisan 2007'de “Bilim, Din ve İnsan Geleceği” adlı makalesinin bir kısmında ru-

hün maddesel olmadığını kabul etmeyen materyalist insan kavramına karşı çıkmıştı. Eleştirenlerden biri olan Harvard Üniversitesi'nde psikolog Steven Pinker, Kass'tan gelen teze Temmuz/Ağustos 2007 sayısında yayımlanan bir mektupla yanıt verdi. Pinker, Kass'ın onun zihni beyne indirgediği suçlamasını reddediyor; zihin "beyin ne yapıyorsa" odur (Pinker'ın savı). Bu nedenle, Pinker'ın görüşüne göre, incelenmesi gereken şey beyin yani dolayısıyla maddedir. "Ruh" hakkında yapılan duygusal konuşmalarla hiçbir şeyin kazanılmadığını söyler; eğer bu demode terimin tek bahsettiği "beynin bilişsel programı" ise neden böyle söyleyip konuyu kapatmıyor? Bizler bilgisayarsak, bırakalım öyle olsun.

Bu indirgemecilik başlı başına transhümanizm değildir ama yolunu bu doğrultuda çizer. Yeni bilim, insanın makineleşmesi konusunda hassas değil; transhümanizm bir adım ileri giderek insanın farklı bir makine ya da herhangi bir sayıda makine haline gelmesini de kapsar. Eğer bu gerçekleşirse, sadece elitler arasında bile olsa dünyevi-tarihî dinamiklerde değişiklik olurdu, çünkü bu, yeni bilimin artık sadece dünyayı insanlara uyacak şekilde dönüştürmeye değil, tersine insan ne seçerse seçsin ona dönüştürmeye çalıştığı anlamına gelirdi.

ÖZGÜRLÜK VE SINIRLAR

Toplumun özerk bireyler arasındaki alışverişten doğduğunu düşünen çağdaş liberteryenler, dönüşüme yol açan bu seçimlerin doğası gereği bireysel olacağını umuyor olabilir. Ancak bazı eleştirmenlerin akla yatan argümanlarına göre, bireysel seçim muhtemelen belirleyici olmayacaktır. Gelişmiş olan standardı belirlediğinde, gelişmemişlerin uyum sağlamak için çabalarının gerekmemesi, sadece yaşama şansları değil hattâ nihayetinde toplumun üyeleri olarak kabul edilmeleri tehlikede olacağı için hemen hemen imkânsız olacaktır. Bu nedenle, bağımsız rasyonel bireyler tarafından yapılan seçimlerden ziyade köklü değişime dair kararların, Aldous Huxley ve C. S. Lewis'in de belirttiği gibi, ya kolektif olması ya da diğerleri arasından çıkan bir elit tarafından yukarıdan empoze edilmesi daha olasıdır. Ya da seçim bilerek yapılmayacak fakat sadece mevcut teknolojik imkânlar –artık sporcular arasında steroid kullanımının yaygın olması gibi– sayesinde uygulanacak olabilir.

Liberteryenlerin transhümanizme bağlılığı en az iki sebepten tamamıyla yanlış olabilir. İlki, Richard J. Herrnstein'in 1973 tarihli kitabı *I.Q. Meritokrasi*'de büyük bir üzüntüyle işaret ettiği olayın –yani tam eşitlikçilik ve meritokrasi, akıllı ile akıllının evliliği yoluyla genetik bir aristokrasi, neredeyse genetik bir kast üretme eğilimindedir– transhümanistlerin arzuladığı gelecekte gelişmemişin özgürlüğünü tehlikeye atan sonuçlarla dra-

matik biçimde büyüyecek olmasıdır. İnsan özgürlüğünü kutlayanlar, artık sadece insan olmadığımızda özgürlüğün çok farklı görüneceği gerçeğiyle bir noktada yüzleşmek zorunda kalacaklar. İkincisi, gelişmiş neslimiz, insanlığı yok etmeye kararlı bir yapay zekâ sorunu ya da Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sındaki Dünya Denetçisi gibi güçlü ve müdahaleci bir varlığa karşı korunmak için kendi kendini kopyalayan nanobotların çıldırması gibi yeni varoluşsal tehditlerle yüzleşmek zorunda kalabilir. Avrupa'da şimdilik küçükten başlayan ve Batı'nın tümünde ise elitlerin olması için direktliği bürokratların ve uzmanların egemenliği, muhtemelen hızla genişleyen yeni bilimle birlikte her düzeyde uzmanların egemenliğine doğru evrilecektir.

Gene de kişi transhümanist projeye –muhtemelen ne kadar ileri gidebileceği ve ne kadar hızlı olabileceği sadece teknik bir sorudur– nasıl tepki gösterirse göstereceğin bu durum, geleneksel anti-ütöpik cephanelikteki en güçlü silahın artık fazla bir güce sahip olmayabileceği anlamına gelmektedir. Daha önceki her ütopya bir “hiç yer” (“ütopya” kelimesinin gerçek anlamı) idi, çünkü her zaman olduğu gibi insan doğasından bir dereceye kadar soyutlandı ve bu nedenle de hayal ettiği mükemmel dünya var olmadı. Böylece ütopyalar, Leo Strauss'un öne sürdüğü gibi iki türe ayrılabilir. İmkânsız bir dünyayı bilerek tasvir eden, ancak gene de amaçları netleştirmek ve geliştirmek amacıyla ahlâki teşvik sunarak anlatıyı insanlığın belirli yönlerine odaklanmak için kullanan felsefi ve teolojik ütopyalar vardı. Bir de Skinner'ın modern toplum mühendisliği ütopyaları gibi insan yaşamının var olan önemli yönlerini görmezden gelerek onu kökten değiştirme olasılığına naifçe inananlar vardı. Her iki tür ütopyanın da başarısız olacağı (pratikte denenecek olsaydı) açıkça öngörülebilirdi çünkü bunlar insan doğasına aykırıydı.

Bu sınırlama göz önüne alındığında, Baconcu bilimsel proje, liberal formdaki ikinci tür ütopyanın en başarılısı kabul edilebilir, çünkü belki de Ütopyacı amaçlarını potansiyel olarak vurgulamadığı için, ama aynı zamanda büyük ölçüde (sonsuz olsa da) artımlı kazanç ile tatmin olduğu için. Gerçekten de bilimin kademeli ilerlemeye bağlılığı, yolun sonundan ziyade bir sonraki adıma odaklanmayı gerektiriyordu. Gene de nicel değişim nitel hale gelebilir ve artık Baconcu proje bize insanlığı şu anda olduğumuz varlıklar için faydalı olacak şekilde değiştirme konusunda ciddi bir ümit veriyor, ancak bu muhtemelen bizi zamanla oldukça farklı varlıklara dönüştürecek –ve uzun sürede olması da şart değil.

O halde, neden olmasın? Neden olabileceğimizin en iyisi olmayalım? Bu soruya verilen yanıt, tanımı gereği, “en iyi insan” kavramının, insanın arayabileceği sınırları, yani insanın sınırlarını göstermesidir. Ancak bu cevap giderek anlamsızlaşıyor. Olabileceğimizin en iyisi olma ihtiyacı, yap-

mak istediğimiz şeyi en iyi şekilde yapmak anlamına gelir. Ve istediğimiz şey, dinmeyen arzularımızın istekleri ile başkalarının isteklerinin bizi istemeye zorladığı şeylerin bir karışımı olacaktır.

Bu sebepten transhümanistlerin bizden yapabileceğimizi umdukları şeylere göz atmakta fayda var. Kurzweil için aşkın insanlık, güç ve kontrolü insan olmayan her şeyle bütünleştiğimiz noktaya kadar genişletmektir. 2005 tarihli *The Singularity is Near* kitabında şöyle ifade eder: “İnsan olmanın özü bizim sınırlarımız değil –birçok şeye sahip olmamıza rağmen– sınırlarımızın ötesine ulaşma yeteneğimizdir.” Sınırlarımızın dışındaki yere giden yolda bu, bir yerde iş toplantısına katılabilmek ve aynı anda başka bir yerde grup sekse katılabilmek gibi durumlar anlamına gelecektir. Ancak Kurzweil’in asıl inancı, teknolojik büyüme hızının birden artarak “Tekillik” (bir fonksiyonun hızla sonsuzluğa ulaştığı matematiksel noktadan sonra) olarak adlandırılan bir dönüşüm meydana getirmesidir. Bu sınırsız gelecekte, “tüm evren parmaklarımızın ucunda olana kadar” gücümüzü artıracacağız:

Çevremizdeki madde ve enerji, insan-makine uygarlığımızın zekâsı, bilgisi, yaratıcılığı, güzelliği ve duygusal zekâsı (örneğin sevmeye) ile birleşecek. Uygarlığımız o zaman dışı doğru genişleyecek, karşılaştığımız bütün yetersiz madde ve enerjiyi üstün kapasiteli –aşkın– madde ve enerjiye dönüştürecek. Yani bir anlamda, Tekillik’in nihayetinde enerjiyi ruhla dolduracağını söyleyebiliriz.

Kurzweil’in fantastik vizyonu aslında bilimden çok bir tür hümanist teolojiye ait olabilir; bu, George Bernard Shaw’ın insanların salt düşüncenin girdapları haline geldiği 1921 tarihli *Methuselah’a Dönüş* oyunundaki son perdesini anımsatır. Ancak iktidarın ve bilimin hedefleri –Faustçu açıdan iktidarın aracı olarak yorumlanmıştı– teknolojik evrimin genel öngörülüründe yer alır. Kısır insanlar bebek sahibi olmak ister, çekici olmayan insanlar çekici kişiler tarafından sevilme ister, yaşlılar daha uzun yaşamak ve genç olmak ister, hastalar tedavi olmak ister; yani tüm sınırlamalar aşılmak istenir. Ve bu bir problem olarak düşünülmemelidir, çünkü her türlü sınırlamanın üstesinden gelmek bizim doğamızda vardır.

Gene Skinner’da olduğu gibi, Kurzweil’in ideolojisinde de çok az “içsellik” vardır. Kurzweil’in bilinçli hazları en üst düzeye çıkarma saplantısı ve “ruh” bir yana “zekâ, bilgi, yaratıcılık, güzellik ve duygusal zekâ” konusundaki retorik önerileri göz önüne alındığında bu iddia tuhaf görünebilir. Gene de içsellik, benlik üzerine düşünmekten doğar; dünyanın size ve sizin kendinize verdiğiniz zorluklarla mücadele etmekten; bu zorlukların üstesinden gelmekten veya gelememekten; onları anlamlandırmaya çalış-

maktan doğar ve tüm bunların sonucunda benlik zaman içinde aşamalı olarak genişler. O halde içe dönüklük, zorunluluklar gerektirir ve onları kabul etmekten ve onların doğasında bulunan güçlükler üzerine düşünmekten hiç de azımsanmayacak şekilde ortaya çıkar. Bir problemin ortaya çıktığı durumları, artık problem olarak düşünmemek için problemin dışına çıkarmak bile değişikliğin yeni problemler üreteceğini kabul etmeyi gerektirir. Bu yaklaşım, bizi sonsuza dek dışa doğru yönlendiren, ortaya çıkan yeni sorunları her zaman çözen eski güzel günlerdeki Amerikan pragmatizminin gizli ütopyacılığında vardır. Bu tür bir ütopyacılık böylece kendini sıradan, mantıklı, işlevsel gösterebilir –ve çoğu zaman gerçekten de öyle olabilir.

Örtülü bir ütopyacılığın Amerikan toplumunda zaten normalde uygulandığı gerçeği ruhun, benliğin, içselliğin ya da bizimle ilgili sadece dışarının kontrolünden daha fazlası olan bir şeyin korunması hakkındaki entelektüel tartışmayı günümüzde yapmayı çok zorlaştırmaktadır. Kişi artık belli sınırların gerekliliğinde ısrar edemezse o zaman bu tür meseleler üzerine yapılan konuşmalar, Mark Twain'in *Kral Arthur'un Sarayında Connecticutlı Bir Yankee*'nin bir tekrarı, transhümanistler mantıklı, aydınlanmış Yankee ve gelenekselciler batıl inançlı, korkak Merlin, gibi görünmeye başlar. (Gerçekten de CS Lewis'in 1945 tarihli *That Hideous Strength* romanında zamanının transhümanistlerine karşı polemigi, onları Şeytan'ın ajanları olarak tanımlar ve onların düşünce kuruluşu Ulusal Koordine Deneyler Enstitüsü'nü UKDE olarak kısaltır (N.I.C.E., the National Institute for Co-ordinated Experiments), çarpıcıdır –sanki Twain'i reddedip tam zıddını yapıyormuş gibi Merlin'i ilâhi intikamın muhafızı olması için ölümden döndürür.)

BİZİ ŞEKİLLENDİREN ZORLUKLAR

Bizi transhümanist geleceğe taşıyan değişimlerin farklılık göstermesi, rahatlatıcı değil aksine daha büyük bir endişe kaynağıdır. Kurzweil'in hedeflediği aşırı uçlara gitmek istemediğimizi, sadece insanın kaderini somut olarak geliştirmek istediğimizi söylemek çok iyi ve güzel görünebilir. Ancak her bir sonraki adım kolaylık, zevk ve daha fazla fiziksel refah vaat ettiğinde, durmak neredeyse imkânsızdır. “Hastalıkları iyileştirmenin nesi yanlış?” dediginizde, “Her neyse, ıstırak cihazı olan bir adam zaten sayborg sayılmaz mı?” demeye de başlayacaksınız. Yani bazı insani uygulamaları savunurken transhümanizm görüşünü benimsemiş olacaksınız. Dahası, her zaman ödenmesi gereken bedeller vardır ve bunlar, haklı olsalar da, teknoloji büyüdükçe –bu büyüme fiyatların daha da artması anlamına gelse bile– ve yayıldıkça giderek daha görünmez hale gelir. Bu nedenle, hastalıkları iyileştirmekle sonuçlanabilecek herhangi bir şeye karşı çıkmak

zordur ve bir zamanlar çok yeni ve tuhaf görünen, örneğin kusurlu organların değiştirilmesi gibi teknikler yeni normal haline gelir.

Ama gene de, Marx'ın adımlarını takip ettiğimizde, bir noktada nicel değişim nitel hale gelir –ve nitel değişim, bizim şu anda olduğumuzdan tamamıyla farklı varlıklara dönüşmemizi isteyen, kendini uzman ilân etmiş transhümanistlerin istediği değişimdir. Bu değişimi belirleyen şey nedir? Ve teknolojik büyüme için ödenmesi gereken bedel nedir? Diğer şeylerin yanı sıra, yaşamlarımız daha özgür olabilir ve doğa tarafından daha az sınırlandırılabilir ama aynı zamanda pazar fiyatının bize şart koştuğu ödenmesi gereken bir bedel vardır. (James Boswell'in Samuel Johnson'a, bu tartışma için gerekenden çok daha açık bir şekilde, söylediği gibi: "Bir adam iki hafta içinde asılacağını bilirse, zihnini mükemmel odaklayabilir.") Belli bir noktada, kişinin kendisiyle olan ilişkisi –ki bu kesinlikle büyük ölçüde kişinin hassas, ölümlü, sonlu bedeni, ruh halleri, iştahı ve fiziksel kapasitesiyle ilgilidir ve bunlar kendi içinde uyumlu olup mantık ve arzularımızla çatıştıklarında– bir bayiden araba sipariş edermiş gibi bir tüketici alışkanlığına dönüşürse mecburen değişir. İlerlememiz bu ilişkiyi ve nihayetinde kendi benlik algımızı zayıflatacaktır.

Sanal gerçeklik ve nöroelektronik de aynı şekilde kendimizi şekillendiren sınırlamaları ortadan kaldırmayı içerir. Engellilere yardım etmek için sanal gerçeklik ve beyin implantlarının kullanıldığı kısıtlı tedavisel durumların yanı sıra, bu teknolojilerin olayı temel olarak arzuların tatminine, can sıkıntısının üstesinden gelmeye ve hattâ belki de sinir sistemlerimiz bilgisayarlara bağlandığında, bilişsel becerinin ve çılgınca aynı anda pek çok iş yapma yeteneğinin (muhtemelen her iki anlamda) daha da artmasına dayanmaktadır. George Orwell'in *Wigan İskelesine Giden Yol*'da bahsettiği "şişedeki beyin" gibi, bir gün tüm duygularını ve bunların etkilerini her zamankinden daha fazla kontrol edebilen bir varlık olmaya yaklaşabiliriz. Günümüzün video oyuncularını henüz orada değil, ancak uyanık oldukları saatlerin çoğunu hareketsiz ve ekranlarına dalmış olarak geçirenler için bu başarısızlık, deneyip de başaramamaktan kaynaklanmıyor.

Bugün, elbette, öğrencilerin video oyunlarından uzaklaşıp derse girmeleri gerektiği ve yetişkinlerin en azından mezun olmak veya işlerine devam etmek istiyorlarsa işe gitmeleri gerektiği hâlâ geçerli. Ancak bu gereksinimler isteğe bağlı hale gelebilirse, gerçeklik ve sanal gerçeklik giderek birbirinden ayırt edilemez hale gelirse, o zaman Orwell'in bu rüya gibi tasviri –Kurzweil'in birden çok bedende yaşayan tek bir benlik veya tek bir bedende yaşayan birden çok benlik gibi fantezileri gerçek olmadan çok önce– gerçek olacaktır (veya neredeyse gerçek: bu noktadan itibaren ikisi arasında hiçbir fark olmayacaktır). Bu ayırt edilemezliğin, özellikle insan

varoluşunu oluşturan gerilimin –Nietzsche’nin yay imgesini kullanırsak– düzleşmesini ya da gevşemesini gerektireceği kesin gibi görünüyor. Elbette video oyunlarında olduğu gibi sanal gerçeklikte de zorluklar var. Ancak hepsi, merhum sosyolog Philip Rieff’in modern kültürde var olduğunu düşündüğü ironik bir niteliğe sahip: dikkat dağıtmaya yarayan epik masallar olmaları. Bu zorluklar, sıkıntıyı kendilerinden uzaklaştırırlar ve böylece paradoksal olarak onu arttırırlar. Ve bunu yaparken, bu aceleci can sıkıntısı ve dikkat dağınıklığıyla, elinizdeki zamanı o sırada dünya ya da benlik hakkında ciddiyetle düşünmek için gereken boş zamana dönüştürmeyi neredeyse imkânsız hale getiriyorlar. Nedeni, dikkat dağınıklığının yalnızca bağımlılık yapan bir karaktere sahip olması değil, aynı zamanda –bu olaya aşına olan herkesin muhtemelen bildiği gibi– bir tür çaresizlik ve umutsuzluk duygusu yaratmasıdır.

Örneğin, World of Warcraft bilgisayar oyunu müptelalarını coşkulu açıklamaları beni çok etkiledi. Tüm Tolkienvari, yarı-feodal macera fantezisinin altında, görünüşe göre, oyunda anlamlı hiçbir risk olmaması gerçeğiyle daha da sıkıcı hale gelen, tamamen akıl karıştırıcı bir burjuvazi ticari kredi sistemi yatıyor: ölüm yeniden para biriktirmeye başlamak anlamına geliyor ve bu da iflasın çok az daha iyisi demek. Transhümanist geleceğin ironilerinden biri de bize şu muhteşem aynı anda pek çok iş yapabilmek yeteneğinin vaat edilmesi; ancak aynı zamanda üstleneceğimiz görevlerin çoğu anlamlı bir amaçtan da yoksun olacak.

Ne olduğumuz ile çevremizdeki dünyanın bizden doğru ya da yanlış ne talep ettiği arasındaki karşıtlık ile eylemde bulunurken, kendimizi gerçekleştirirken ve kendimize ihanet ederken anbean ne olduğumuz sorusu –bunlar insanın entelektüel yaşamının çoğunu oluşturur. Bu içsel yaşam, benliği dışarıdaki dünyadan oldukça net ve ayrı algılamaya bağlıdır. Bu içsellüğün yokluğu, ciddi bir kendi üzerine düşünme kapasitesinin yokluğu, psikologların narsisist kişilik bozukluğu olarak tanımladığı pek çok semptomu belirler. Bu nedenle, başkalarını düşünme eksikliğinin neden ciddi bir öz-düşünme yetersizliğiyle beraber geldiğini anlamak belki de o kadar zor değil. Transhümanizmin başarısı, sürekli dünyayla daha fazla bütünleşmek için benliğin ötelenmesi anlamına geliyorsa, o zaman içsellik tehlikede olacaktır. Güçlerimiz ne kadar büyük olursa olsun bu içsellığı kaybetmek ve narsistleşmek insanlık için gerçekten bir gelişme sayılır mı? Bu gerçekten ilerleme anlamına gelir mi? Kendimize ve dünyaya bir şeyler yapmakta çok iyi olabilirdik –ama nihayetinde, sırf yapmış olmaktan başka ne amacımız olurdu?

DÖRT ARGÜMAN

(VE NEDEN BİRBİRLERİYLE BAĞLANMADIKLARI)

Çeşitli nedenlerle, bu yeni Ütopyalılara karşı tutumun pek etkisi olmadı; çok az insan teknolojik hareketimizin amansız ve kör ataletini sürdürmek yerine ona mantıklı bir rehberin eşlik etmesi gerektiğini anlıyor olabilir. Bu tutumu güçlendirmek için, önce transhümanist projeyi eleştirenler tarafından sıklıkla bahsedilen dört argüman türünü ve bu argümanların her birinin neden hak ettiğinden daha az etkiye sahip olduğunu inceleyelim. Birincisi, transhümanist vizyondaki tutarsızlıkları, çelişkileri ve diğer başarısızlıkları vurgulamaya çalışan pratik argüman dediğimiz argümandır. Örneğin, bu sayfalarda John Harris'in *Enhancing Evolution* kitabını (bkz. *Beyond Man-kind*, Güz 2008) inceleyen Charles T. Rubin, geliştirmenin özgür bir seçim olarak kalmayacağını savunuyor; ya da öyle olsa bile, bu durum Brahman ve dokunulmaz arasındaki uçurumu bir Elks pikniği gibi gösteren, gelişmiş ve gelişmemiş arasında toplum tabakalaşmasına yol açacaktır. Ardından, Harris'in rızasız deneyleri onayladığı savını göstererek geliştirme araştırmasına katılmak için ahlâki bir yükümlülüğümüz olduğunu iddia ediyor. Son olarak, Harris'in "Gelişimin Kutsal Kâsesi" olarak adlandırdığı, insan ömrünün bin yıla kadar uzamasının olası sonuçlarını biraz psikolojik açıdan inceliyor. "çoklu kişiliklerin zaman içindeki" bedensel devamlılığı gerçekten ne anlama gelmektedir? Dahası, Harris'in "adil haklar" olarak adlandırdığı gelecekteki 5000 yıllık sürede mümkün olabileceğini öne sürdüğü ömrümüz için keyfi bir süre seçebilseydik 70 yaşından sonra 4990 yıl daha yaşamaya hazır olur muyduk?

Rubin'in okuyucudan bazı olası sonuçları düşünmesini istediği yaklaşım, transhümanist hareketin bazı hedefleri için kaçınılmazlık hissini yavaşlatma gibi büyük bir değere sahiptir. Ancak klasik pragmatist tepki "Bunu düzeltebiliriz." ile karşı karşıya gelir. Transhümanist, ölümsüzlüğe neredeyse ulaşmanın pratikteki problemlerini bir şekilde çözeceğimizi kendinden emin iddia edecektir –sonuçta, eğer bu problemleri üretecek kadar akıllıysak, kesinlikle onları çözebilme yeteneğimiz de vardır. Bu tepki, kaçınılmazlık duygusunu yeniden canlandırarak zor soruları parlak ufka doğru daha da uzağa itmekte etkilidir.

Eleştirmenlerin ikinci yaklaşımı ortodoksiden destek almaktır. İşte benim örneğim Colgate Üniversitesi siyaset bilimi profesörü Robert Kraynak'tan geliyor. Başkanın Biyoetik Konseyi tarafından 2008 yılında yayımlanan "İnsan Onuru ve Biyoetik" başlıklı bir ciltte Profesör Kraynak, Tufts Üniversitesi'nde evrim, zihin ve ateizm hakkındaki yazılarıyla tanınan felsefe profesörü Daniel Dennett ile fikir alışverişinde bulunuyor.

Bu alışverişi başlatan yazıda Dennett, insanların mutlak bilim anlayışının, ahlâk anlayışımız ve ona bağlılığımızı zayıflatma eğiliminde olduğu sorunuyla ilgileniyor. Ve Dennett ölümsüz ruh inancını küçümsemekte kararlı olsa da, ona inanmanın “her bir böbreğinizin içinde dans eden bir peri olduğuna inanmaktan daha fazla bilimsel bir gerekçeye sahip olmadığını” öne sürerek, o “inanç ortamımızın” insan maneviyatı için önemli olduğunu ve dolayısıyla bozulmaması gerektiğini kabul eder. Böylece, insan doğasını anlamaya çalışmak istemektedir. Bizimki, diye yazar Dennett, “dili, sanatı, müziği, dini ve mizahı olan ve doğumumuzdan önceki ve ölümümüzden sonraki zamanı hayal etme yeteneğine ve tamamlanması yüzyıllar süren projeleri planlama yeteneğine, davranış kurallarını oluşturma, savunma, gözden geçirme ve ona göre yaşama yeteneğine ve –ne yazık ki küresel ölçekte savaşılabilmek yeteneğine– sahip tek türdür.” Her nasılsa, bu niteliklerin, “yaşam bilimleri” tarafından güven verici bir şekilde onaylandığında, bilimin saygı duyması gereken insancıl bir ahlâkın temelini oluşturması beklenir.

Profesör Kraynak, yanıtına Dennett’in bilimsel materyalizmini onun idealist ahlâki ilkeleriyle karşılaştırarak başlar. Dennett, “evrenin bir amacı olmadığını, ancak insanın gene de ahlâki bir amacı olduğunu” iddia eder; keşke Dennett onun aslında “rasyonel ruh” kavramından bahsettiğini anlayacak “alçakgönüllülüğe” sahip olsaydı. Sonrasında Kraynak, rasyonel ruha dair klasik Yunan görüşünü büyük bir netlik ve bilgelikle açıklar ve “doğanın rasyonel yaşama yöneldiğini” düşünen modern bilim insanı Paul Davies’e atıfta bulunarak bu görüşü güncel hale getirir. Daha sonra, İncil’deki “Tanrının suretinde yaratılmış rasyonel bir varlık olarak insan” ifadesinin ana hatlarını açıklamaya devam eder. Ulaştığı sonuç, bu görüşle ilgili bir karara vardığını gösteriyor. “Felsefe bize bedenle birleşmiş rasyonel ruhtan bahseder; ama din bizi her bir insanın ebedi kaderindeki ilâhi tasvirin gizemli dünyasına götürür.”

Dennett yanıtında, “rasyonel ruhu” kabul etmenin Kraynak’ın aksine “sorun olmadığını” belirtir. Görünüşe göre Aristoteles, ona göre gayet mantıklıdır. Dennett, daha sonra, Kraynak’ın tanıttığı gizem kavramını kullanarak, Kraynak’ın özgürlüğün “doğal olamayacağına, bir tür doğa yasalarından mucizevi bir şekilde mahrum olma durumu” (onun ifadeleriyle) olduğuna inandığını iddia ederek dine karşı bilindik bir saldırıya keyifle girer. Burada Dennett, onun Aristotelesçi düşünce ve İncil hakkındaki ayrı açıklamalarını biraraya getirerek Kraynak’ı yanlış anlamış gibi görünüyor ve bu durumda Kraynak’tan son savında bunu düzeltmesi beklenebilir. Bunun yerine Kraynak, Dennett’in “materyalist hümanizmi... Hıristiyan hümanizminin kalıntısıdır.” vurgusunu yapıyor. Ve daha sonra gerçekten

sormak istediği soruya geliyor: “Dennett, insan ruhuna dair inancın gözden düştüğünden nasıl bu kadar emin? Ve Dennett hangi alternatifi sunuyor?” Görünüşe göre Kraynak, Dennett’in ahlâkî “yaşam bilimlerine” dayandırabileceğimiz savını benimsemek yerine tartışmayı ruh açısından sürdürmeyi seçiyor, çünkü akıl ile vahiy, felsefe ile inanç arasında “tertium non datur” yani üçüncü bir olasılık yoktur görüşünde Leo Strauss ile hemfikir. İnanca dair net bir duruş sergilemek, büyük bir entelektüel netlik ve bütünlüğe sahip olma durumudur. Aslında, bu sayede inancın aksi takdirde katı ateistlerle diyalog kurmaya çalışanlar tarafından fark edilemeyen ciddiyetini koruyabilir.

Akıl yerine vahyin seçimi, tarihte ortodoksiyi her zaman karakterize eden bir durumdu. Strauss’un *Felsefe ve Hukuk*’ta gözlemlediği gibi bu seçimin amacı, Aydınlanmanın gelgitine dayanabilen dayanıklı kaleler yaratmaktı. Gelgitlere karşı durabilseler de onu fazla engelleyemediler. Aslında, bu sessiz kalelere, içeridekilerin konum itibarıyla cevap verme imkânının olmadığı, karşı bir polemikle Aydınlanma taraftarları davalarını kurban ve kahraman gibi gösterebildiler. Gerçekten de, Strauss’un da söylediği gibi, ortodoksiyle alay edilmesi onun çürütülmesinden sonra olmadı; bu onun kendi kendini çürütmesiyle oldu. Ve muhtemelen, Profesör Kraynak’ın Dennett’a, eğer varsa alay eden tek kişi, verdiği yanıtlardaki sert ton, biraz da Kraynak’ın bunu çok iyi bilmesinden dolayıdır.

Bununla birlikte, transhümanizmin geleceği söz konusu olduğunda kalede kurtarıcı bir parçanın muhafaza edilmesi, saldıranlara cevap vermek için yeterli hattâ mümkün olmayabilir. Ortodokslar “gelişmeyi” kabul etmeyi reddederse basitçe (belli ki) ruhsuz, gelişmiş eski yoldaşlarının köleleri –belki de daha kötüsü evcil hayvanları– olabilirler.

Dennett’in klasik görüşlere karşı açık ve net tutumu, antikler aracılığıyla modernlerle felsefi açıdan rekabet eden transhümanizm eleştirmenleriyle ortak bir zemin bulmak için fırsat sağlıyor olabilir. Aslında bu, bazı eleştirmenlerin ilgilendiği argümanın üçüncü öncülüdür. Bunlar insanlık adına güçlü ve zorlayıcı Aristotelesçi argümanlardır –ancak gene de bu argümanların olması gereken etkiye sahip olmadığına dair endişe veren bir his de mevcut. Ünlü “iğrenme duygusu” argümanı olan “iğrenmenin bilgeligi” için Leon Kass örnek verilebilir. Bu, basitçe kabul edilip asla dikkate alınmadığı için insanlığımızın kolayca göz ardı edilen alt katmanına çağrıda bulunma girişimidir. Bununla birlikte, Kass ve diğerlerinin en başından beri kabul ettikleri gibi, sorun iki yönlüdür. Birincisi, “iğrenme bilgeligi” büyük ölçüde kültürel olarak koşullandırılmıştır. İlerideki karşıtları için kolay bir durumdur. Önceki nesillerde insanların ırklar arası evliliği ya da çiğ balık yemeyi iğrenç bulmaları, biraz ahlâkî öfkeyle birlikte, karşıtları

için elverişli bir durum. Neden bazı şeylerin şimdi zevklerimizi rahatsız ettiği gerçeğinden az bile olsa rahatsız olalım, diye soruyorlar. Onlara alışacağız. İkinci sorun, bu eleştirmenlerin son bahsedilen görüşte bir anlamda haklı olmalarıdır –sonuçta, eğer içten gelen insan klonlama korkumuzun üstesinden gelemezsek (Kass’ın asıl yazısının odak noktası), o zaman “iğrenme duygusunu” kullanmaya pek gerek kalmazdı.

Doğru bir şekilde anlaşıldığında “iğrenme bilgeliğinin” ulaştığı şey, zevklerimizde bazı açıklanamayan bilgeliklerin olduğu ve onları aklımızdan çıkarırsak ya da kendimizi onlara alıştıırırsak olduğumuz şeyi pekâlâ kaybedebileceğimizdir. Sorun şu ki, bunun (Bertolt Brecht’in bir karakterinden bir satır ödünç alırsak) “Ben insan olmak istemiyorum!” diyen insanlar üzerinde hiçbir etkisi olmayacak. Ayrıca, klasik felsefenin kullandığı Aristotelesçi dil niteldir ve bu nedenle –anne sütüyle olmasa da en azından lisedeki fen derslerinden– nitel dili küçümsemeyi benimsemiş insanlara ulaşmakta güçlük çeker. Ortalama eğitilmiş bir Batılı, böyle bir dilin batıl inançlı, bilim dışı ve hattâ utanç verici olduğunu düşünüyor. Böyle bir konuşmayı ciddiyetle dinlemek onun için zor. Gene de argümanın tümü tam olarak niteliklerin önemi hakkında, bu nedenle doğa üzerinde yalnızca biriken, niceliksel olarak artan kontrolün bir noktada niteliksel ve temel bir sorun oluşturduğu görülebilir. Aristotelesçi düşüncenin gücü, bizi sadece niceliğin değil niteliğin de farkına vardırmasıdır. Ancak, durumu bu hale getirerek Kartezyen önyargıları aşmak zor. İğrenme bilgeliği gibi argümanlar, yalnızca nitel dili küçümsemeyen insanları ikna edecektir –aslında, yalnızca onlar için anlaşılabilir olacaktır– ama muhtemelen zaten ikna edilmeye ihtiyaçları yoktur.

Argümanın dördüncü amacı zorluklarıyla beraber insan onuruna çağrıda bulunmaktır. Ve burada paradoksal olarak sorun, görünürde bir anlaşma sorunudur. Transhümanistler ve onları eleştirenler, aslında insan onuru diye bir şeyin var olup olmadığını tartışmıyor. Aslında, transhümanist görüşe göre, sadece insan yeteneklerini değil beraberinde birçoğunun hâlâ insani kabul edeceği türden bir onuru da yüceltmeyi savunuyorlar. Kurzweil’in görüşünde olduğu gibi, en uçtaki noktaya götürüldüğünde insan artık akıllı hale getirilmiş evrenin tümüne dönüşecektir. Yani bizim görevimiz Tanrı olmaktır –ister İncil’deki dünyayı yaratmadan önceki Tanrı isterse kendi kendini düşünürken mükemmel şekilde hareket eden Platoncu bir tanrı olsun. İnsan bundan daha büyük bir onur hayal edebilir mi?

Kurzweil’in çok uçtaki fikri bir yana, çağdaş teknoloji düzeyinde bile yeni bilimin savunucularının insan onurunu yücelttiklerine inanıyorlarmış gibi konuşmaları ilginçtir. Ancak, bunu yapmak için insan onuru hakkındaki eski görüşleri değiştirmeleri gerekir. Kant için insan onuru, ahlâki

iradenin gücüyle salt ampirik olanı aşma kapasitesi anlamına geliyordu –Schiller’in bir deniz canavarı tarafından parçalanırken bile dengesini koruyarak Laocoön’ün heykelinde tasvir edilen manevi “yüceyi” algılayabilmesi gibi. Ancak Büyük Britanya ve Amerika Ötenazi Dernekleri’ne göre “bozulmanın, bağımlılığın ve umutsuz acının onur kırıcılığından” kurtulmak gerekir. Acı çekmeden ölmek olarak anlaşılan bedenın onurlu bir ölüm talebi, aslında insanın “acı çekmenin kabul edildiğı” gerçek onuru yok sayan anlayıştır. Bu, Paul Ramsey’in “The Indignity of ‘Dignity with Death’” (1974) makalesinde etkili bir şekilde vurguladığı bir noktadır. Ramsey, aşağılanmanın ruhun karalanmasından ziyade bedenın acı çekmesi anlamına geldiğini ifade eder. Mümkün olduğu kadar az tatsız olması şartıyla, ölümden “yaşamın doğal bir parçası” olarak söz edilmesi –ailenin köpeğı uyutulduğunda ebeveynlerin çocuklarına yaptığı konuşma gibi– onur anlayışımızın insanın özünde ne olduğundan ziyade daha çok bedensel olarak algılandığına dikkat çeker. İnsan onuru ile ilgili daha eski kavramları kullanan argümanlar, transhümanistleri ikna etmekte başarısız olacak ve transhümanist olmayanlara bile demode gelecektir.

İNSANI HATIRLAMAK

Transhümanist projeyi eleştiren bu dört yaklaşımın muhtemelen çok az etkisi olsa bile belki de Robert Kraynak’ın işaret ettiği belirgin çelişki aracılığıyla başka bir yol –yani kendimizi sadece bir dönüşüm potansiyeli olarak düşünmemizi isteyen Daniel Dennett gibi bilimsel materyalistlerin, bir şekilde, insan onurunu hem reddedip hem de onaylayarak ahlâki idealizme tutunmaları gibi– bulunabilir. Bu yolu ortaya çıkarmak için, ütopyacı olmayan hümanist Michel de Montaigne’in görüşü üzerinden gidebiliriz. David Lewis Schaefer’in gösterdiği gibi Montaigne, modern bilimle, özellikle biyoloji ve tıp ile çok yakından ilgileniyordu. Aynı zamanda insan olmanın ne olduğunu anlamaya da çalışıyordu. Elbette Montaigne, *Denemeler*’inden çok farklı anlamlar çıkarılabilen kötü şöhretli, gizemli bir yazardır ve bu nedenle, aşağıdakiler onun olası (ama umarız yararlı) bir yorumlamasından başka bir şey değildir.

Montaigne, ilk kitabı *Duygularımız Bizden Öteye Ulaşıyor*’daki üçüncü denemesinde biz insanların hiçbir zaman sadece kendimizle var olmadığını bize dikkat çeker. Biz her zaman başka yerlerdeyizdir: geleceğı, başkalarına nasıl göründüğümüzü, geçmişimizi ve bunun geleceğimiz için ne anlama geldiğini düşünürüz. Biz bir hayvanın olduğu gibi asla “anda” değiliz. (Bize âni yaşamayı öğretmek için kişisel gelişim gurularına ihtiyacımız var; köpekler ise bunu her zaman yapabilir.) Montaigne’in ilk deneme kitabı, biz öz bilinçli varlıkların her zaman hem ne olduğumuz hem de ne ol-

madığımız gerçeğindeki saklı anlamları araştırıyor – çünkü kendimiz için ne olduğumuzu formüle ederken aynı zamanda formüle eden olduğumuz için formüle dâhil olamadık. Bu görüşün asıl anlamı ölümlü olmamızdır. Montaigne, kendi ölümümüze rasyonel bir bakış açısı getirebileceğimizi savunan Stoacı görüşün sahtekârlığı gibi görünen fikirle ilgilenir. Kişi zamanın içinde artık var olmadığı noktayı kavramaya çalışırken bile bunu hayal edenin, gelecekte kendi yokluğunu kavrayan bir varlık olduğunu hayal eder; böylece hayal eden zihinde kesinlikle var olmaya devam eder; sonuçta başarısız oluruz ve hiçbir Stoacı teselli bizi avutmayı başaramaz.

Montaigne üçüncü kitabının başında, asla evde olmadığı halde gene de ondan asla uzakta olmadığını söylüyor. Montaigne'in görüşünü tamamen orada kalamayacağımızı –her zaman, akıl ve hayal gücü yoluyla ondan dışarı çıkacağımızı kabul ederek nasıl geri geleceğimizi öğrenmek, insanlığın asıl noktasına geri dönmek olarak anlayabiliriz. Yani Montaigne, yeni bilimde bulduğumuz bu sonsuza dek dışa doğru olan baskının kaçınılmazlığını kabul ediyor, ama aynı zamanda nasıl geri döneceğimizi de öğretiyor. Bunun bir yaşam projesi olduğu, çok az kişi için mümkün olduğu ve birçok yönden iş gücünden ziyade düşünmeye adanmış aristokratik bir yaşama bağlı olduğu doğrudur. Hepimiz Montaigne'ler olmayı arzulamayız veya arzulamamalıyız. Onunki, felsefi bir yaşamdır, hem de oldukça Sokratik'tir ve çoğumuza uygun değildir. Ancak Montaigne'in insan olarak her zaman ikili olduğumuz görüşünde –insanlık dışı ya da insanüstü başka hiçbir varlığın olmadığı şekilde her zaman sorunluyuz– transhümanizme doğru bir geri adım atmak için bir başlangıç noktası vardır.

Aristotelesçi yaklaşım gibi, Montaigne'in yaklaşımı da alt katmanı, insan olduğumuz için hepimizin bildiği, özünde insan olan parçamızı ortaya çıkarmaya ve tanımlamaya çalışır. Gene de bunu, Aristoteles'in soylu Atinalılara hitap etmek için uygun bulunduğu nitel bir dil kullanarak değil, psikolojik gözlem ve çağdaşları tarafından bir üsluptan diğerine çok fazla çeviri yapılmadan kavranabilecek belirli örnekler yoluyla yapar.

Dahası, Montaigne'in yaklaşımı, insan doğası diye bir şeyin var olduğunu reddeden ve kendimizi “işe yarayan” herhangi bir şekilde dönüştürdüğümüz için bizim adımıza mutlu olan bilimsel ilerlemenin o neşeli tarihselciliğine ilk yanıtı verir. Bu cevap, evet, insanların kendilerini kısmen dışa doğru itmesi ve sınırlarla mücadele etmesidir, ancak bizler aynı zamanda bu sınırlar üzerinde düşünen, endişelenen, hakkında hayal kuran ve özünde bu sınırlarla bağlantı kurarak kendimizi anlayan içsel varlıklarız. Gerçekten de Montaigne, dünyada insan olarak faaliyette bulunmamız için gerekli olan en azından en temel sınırlamaları anlamamızı sağlar. Ölüm gibi zorunlulukların yokluğunda, başka birileri olmak yerine kendin olup

herhangi bir şey yerine kendi istediğini yaptığında yaşam gerçekten rüya gibi olur: tüm gerçekliğin sanal olduğu, istendiğinde değiştirilebildiği, ancak hiçbir şeyin iradeye neyi değiştireceğini söylemediği bir yer. Bir öğrencim böyle bir ihtimalin onda baş dönmesine neden olduğunu söyledi. “İğrenmeden” farklı bir mide bulantısı şekli, ancak belki de yeni başlayanlar için faydalı olacaktır.

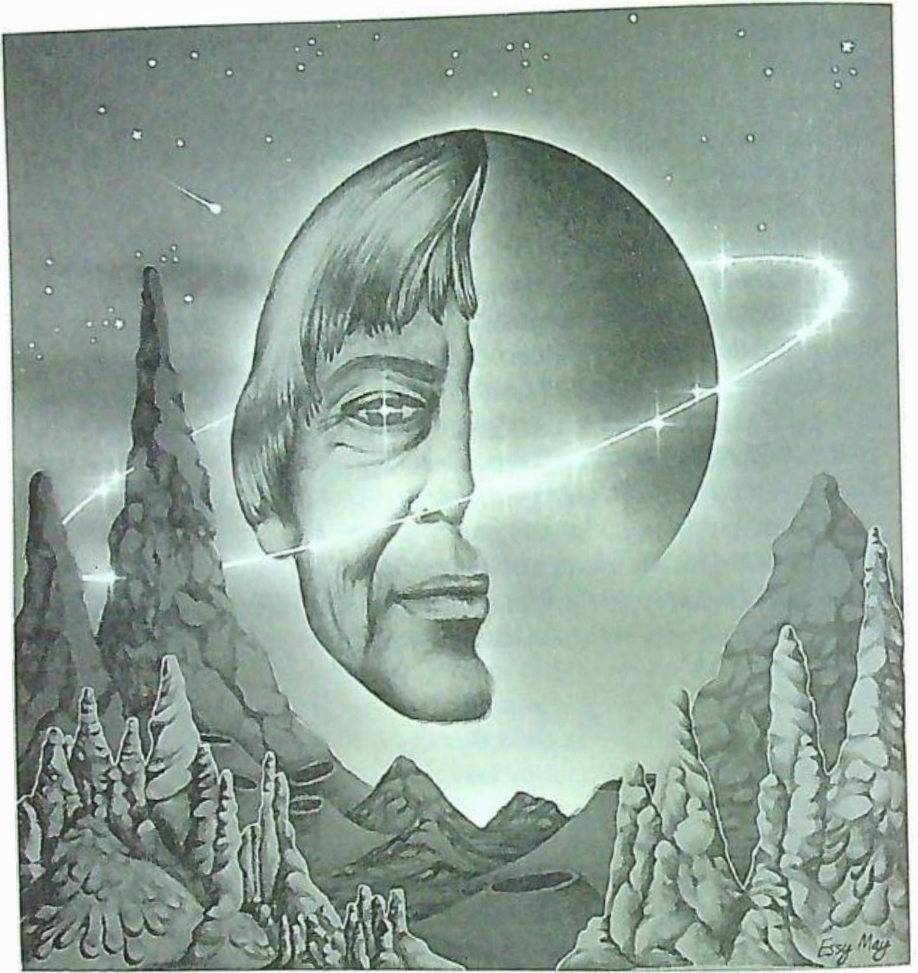
Ek olarak, Montaigne’in insanların ikiliğine dair öğretisi, belki de bilimsel materyalistlerin yavaş ilerleyen kibirli idealizminden nasıl yararlanılacağına dair bir ipucu verir. Ahlâki idealizmlerinin materyalizmleriyle çeliştiği gösterilebilir. Ama onları idealleri hakkında ciddi düşünmeye teşvik etmek –hâlâ onura inananlara, sadece zevkli deneyimler biriktiren makineler olmadığımızı bizi ikna etmeye neden bu kadar hevesli olduklarını sormak– tamamıyla daha verimli olabilir. Belki seçim özgürlüğü ve kontrolün maksimize edildiği basit Aydınlanma propagandasının ötesine geçilebilirse, sınırların aşılmasının gerçekten de insan onurunun bir unsuru olduğunu göstermeye başlamak mümkün olabilir ama tam da bu sebepten sonunda kendileri sınırların olmasını gerçekten isterler.

Montaigne’in hümanizmini, Leo Strauss’un *Thoughts on Machiavelli* eserindeki insan kendini aşan veya daha aşağısına düşen bir varlık olduğu için hümanizmin imkânsız görüldüğü argümanla yan yana getirmek değerli. Montaigne’in hümanizmi, sanki Strauss’un hümanizmi en keskin reddettiği noktada başlıyor. Sanki Strauss’a şöyle söylüyor: “Görüşün harika bir fotoğraf olmakla beraber yetersiz bir film gibi. Haklısın; insan her zaman aşkın bir varlıktır, bu yüzden ölçüt olamaz. Ama insan aynı zamanda arada olma, yarı-belirlenmiş olma, bilgi ya da kontrol yoluyla kendini kontrolden kurtarına arayışında olma gibi asıl durumuna her zaman geri dönen bir varlıktır. Geleneksel yorumuyla hümanizm –dünyayı insana uyacak şekilde yeniden yapmak– imkânsızdır. Tam bir ciddiyetle takip edildiğinde aslında tam tersini üretecektir: İnsanı dünyaya uyması için dönüştürecek, böylece bizi karakteristik olarak insani olan bu belirsiz, ikili konumdan uzaklaştıracaktır. Ama tam olarak kavrandığında hümanizm bir dünya dönüşümü projesi değil; insanın kendini anlamasıdır.”

Montaigne’in hümanizmi Sokratik’tir, ancak Platon’un hümanizminden farklıdır. Montaigne, Platon’un ruhu bedene çok fazla bağladığı için acıya ve zevke olan katı bağlılığımızdan korktuğunu söyler, Montaigne’in kendisi ise “çünkü onu ayırdığı ve serbest bıraktığı” için ondan korkmaktadır. Montaigne, bedeni ve ruhu bir bütün halinde, yani insan formunda bir araya getirmek istedi. Böyle bir hümanizm anlayışı (geleneksel halindeki gibi) maneviyatın aşırılıklarına –ruh uğruna bedeni inkâr etmede Platon’dan bile daha ileri giden bir Hristiyanlığa– karşı yöneltilebilir. Ama

aynı zamanda, teorileştirilmiş ve mutasyona uğramış bedenin, dünyayı dönüştürmeye çalışan ve böylece kendisini salt dünyaya dönüştürmeye çalışan bedenin aşırılıklarına karşı da yararlı olabilir.

Tuhaf bir şekilde, orijinal hümanizmin bakış açısından, orijinal hümanizm düşüncesi oldukça teolojik görünüyor. Ne de olsa Kurzweil'in nihai hayali, insanların tanrılara dönüşmesidir. Bu bakımdan, tarihte Hegel'in Tanrıyı keşfetmesini izleyen modern ve keskin seküler hümanizmle pek çok ortak noktası vardır. Ve transhümanist vizyon, belki de öncekilerin hepsinden daha fazla, en azından daha önceki tüm ütopyalarda gizli olan şeyi –hattâ Marx'ın insanın özgürleşmesini ve varlığını kutlayışında– yani bu tür hırsların kendilerini özgürleştirici, iyileştiren veya sadece ona yardımcı olarak sunduklarında bile insan yaşamına ne kadar derinden düşman olduğunu açıkça ortaya koyuyor. İnsanlar, doğaları gereği, tanrılar tarafından yönetilen dünya bir yana, nesneler dünyasında bile hiçbir zaman tamamen yuvalarında değildirler. Daha önceki Ütopik hümanizmlerin yapmaya çalıştığı gibi dünyayı insan için tamamen güvenli kılmak imkânsız hale gelir çünkü insan tek anlamlı değildir ve Montaigne'in belirttiği gibi, aslında bulunduğu yerde değildir ve inandığı şeye inanmaz. İnsanları dünyaya tamamiyle uygun hale getirmek ve nihayetinde onları insan özgürlüğü adına birbirleriyle kaynaştırmak, aslında insanı canavar bir tanrıya indirgemektir. Bu dönüşümün ne olduğunu açıkça görmek –ilâhileşmedeki bozulmayı görmek için– kendimize gerçekte kim olduğumuzu ve gerçekten neye ihtiyacımız olduğunu hatırlatmamız gerekir.



Ursula K. Le Guin

İllüstrasyon: Essy May

RÜYANIN ÖTE YAKASI'NDA BİRLİKTE YAŞAM: DÜŞMANLIK, BAŞKALIK VE KONUKLUK

Ezgi Burgan

Biz hayal gücümüze bağımlı kalırız ve varoluşumuzun bir kısmını gözler açık rüya görerek geçiririz.¹

Ursula Le Guin'in *Rüya'nın Öte Yakasında*² isimli romanı sert akıntılar ve dalgalarla havalardan kayalara kayalardan havalara sürüklenen bir denizanasının kırmalar ve kırılmalar sonunda, güneşin altında kumlarla buluştuğu bir rüya ile açılır. Uyandığında, rüyayı gören George Orr'un zihni kupkuru kumlar üzerinde çırpınan denizanasının acısını paylaşmaktadır. Orr gördüğü rüyalarla bilinçli bir iradi eylemde bulunmayarak rüya-dışı dünyayı tamamen değiştirmekte ve oluşan yeni gerçekliği yalnızca kendisi fark edebilmektedir. Orr'un rüyaları geleceği dönüştürürken aynı zamanda geriye dönük olarak farklı bir gerçeklik inşa etmektedir. Örneğin rüyasında teyzesi ölüyorsa, uyandığında teyzesinin hiç olmadığı ve kimsenin onun varlığını hatırlamadığı bir geleceğe uyanır. Rüya görmekten korktuğu için uyuyamayan Orr'un yolunun psikiyatrist William Haber ile kesişmesiyle olaylar gelişir.

¹ Spinoza'ya ait bu sözü aktaran: Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*. çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008, s. 177.

² Ursula K. Le Guin, *Rüyanın Öte Yakası*. çev. Aylin Ülçer. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Kurgunun devamında Orr, Haber ve daha sonra hikâyeye dâhil olacak olan diğer karakterler (Heather Lelache ve uzaylı karakterleri) birbirleriyle çeşitli zaman ve gerçekliklerde yüz yüze gelirler. Onların karşılaşmaları zamanları ve mekânları kat eden rüya görme deneyimlerinin içinden geçerken, kurgu beni eşzamanlı olarak Levinasçı anlamda gelecekle ilişkinin başkasıyla kurulan ilişkide mümkün olması üzerine düşünmeye davet ediyor³. Bu yazıda, bu ilişkiyi üç tür karşılaşmayı tartışmaya imkân veren (Levinas ve Derrida'nın düşünceleriyle temas eden) üç kavram aracılığıyla incelemeyi deniyorum: düşmanlık, başkalık ve konukluk. Levinas ve Derrida'nın kavramları geleceğe açılırken, Le Guin'in kurgusu da bu tartışmayı şimdi ile gelecek arasında insansonrası bir boyutta dokuyor ve romanda bu üç karşılaşma biçimi, insansonrası birlikte yaşam imkânını sorgulamaya alan açıyor. Bu ortaklıkta buluşan karakterlerin yolculuğunu bir karşılaşmalar yolculuğu olarak okuyorum. Onlar aracılığıyla Le Guin rüya ile gerçeğin, geçmiş ile geleceğin, doğa ile kültürün, özne ile nesnenin, insan dünyası ve diğer türlerin dünyalarının zıtlık içinde olmadığına, aksine onların, türler arası karşılaşmalarda birbiri içine geçerek oluşmakta olduğuna işaret ediyor. Böyle bir oluştta, Öteki ile kurulan ilişkinin imkânları ve geleceği üzerine düşünmek "dünyaya karşı özenli olmaya"⁴ açılan eylemler için sorumluluk alma tahayyülümüzü güçlendirebilir.

DÜŞMANLIK ÜZERİNE YA DA KENDİYLE BARIŞIK BİR DÜNYA GELECEĞİNİ TAHAYYÜL EDEBİLMEK

"Barış" diyordu. "İnsanın insana yaptığı toplu katliamlar son bulsun. İran'daki, Arabistan'daki ve İsrail'deki savaşlar son bulsun. Afrika'daki soykırımlar son bulsun. Başka uluslara karşı her an kullanılmayı bekleyen nükleer ve biyolojik silahlar olmasın. İnsanları öldürmenin yöntemlerini ve araçlarını bulmayı hedefleyen araştırmalar son bulsun. Kendiyle barışık bir dünya var olsun. Dünya yüzünde barış, evrensel bir hayat tarzı olarak benimsensin. Kendisiyle barışık o dünyayı göreceksin rüyanda. Şimdi uykuya dalacaksın..."⁵

Bu cümleler Doktor Haber'ın, Artırıcı olarak isimlendirdiği etkili rüya görme makinesi aracılığıyla George Orr'u hipnoz ederken kullandığı telkin cümleleridir. Hipnoz süresince George'un göreceği rüya, içinde yaşanılan dünyanın zaman-uzayını tamamen değiştirecektir. George uyanıldığında bu değişimin gerçekleştiği bir dünyaya gözlerini açar. Gerçekten

³ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel. Ankara: Fol Kitap, 2021.

⁴ *Age*, s. 198.

⁵ *Age*, s. 102.

de dünya üzerinde insanlar arasındaki savaşlar son bulmuştur fakat dünya uzaylı istilasıyla karşı karşıyadır. Belli ki George'un barış tasavvuru, barışa dair inançlarının etkisi altında kalmıştır çünkü George'a göre barış ancak insanlar bir düşman karşısında biraraya geldiğinde mümkün olabilir. Barışı mümkün kılan ise, dışarıda bırakılanlara karşı koşullu olarak bir araya geliştirebilir. Bu nedenle "kendiyi barışık bir dünya" tahayyülü, dünyanın dışına atanan bir düşmana ihtiyaç duymuş, bu düşman da hipnozdeki telkin gereği yeryüzünden olamayacağı için, uzaylılar olarak ortaya çıkmıştır. Haber'ın deyişiyle:

Çünkü düşünceye olursan, bizleri kendi içimizdeki savaşa son vermeye zorlayan şey, iletişim kurmayı reddeden, nedensizce düşmanlık taslayan uzaylıların istilasına uğrama tehlikesinin soluğunu ensemizde duymamızı; bizi saldırgan-savunmacı enerjimizi dışımızdaki bir hedefe yönleltmeye, kendi bölgemize sahip çıkma dürtümüzü bütün insanlığı içine alacak şekilde genişletmeye, ortak bir düşmana karşı güç birliği etmeye iten, o tehdidin ta kendisiydi. Uzaylılar dünyaya saldırmamış olsaydı, kim bilir neler olurdu?

Gerçekten de, "dışımızda bir hedef" ya da tayin edilmiş bir düşmanın olmadığı, kendisiyle barışık bir dünya geleceği tahayyül edebilir miyiz? Bu soru iki farklı vurgu ile okunabilir. Birinci vurgu tahayyül edebilmeye yönelir: Barışı arzuluyoruz fakat "dışımızda bir hedef" ya da tayin edilmiş bir düşmanın olmadığı, kendisiyle barışık bir dünya geleceğini *tahayyül edebiliyor muyuz?* Bu soru da kendi içinden iki soru doğurabilir. Birincisi: Böyle bir dünyanın nasıl bir dünya olabileceğine dair bir hayalimiz var mı? Bir başka deyişle, barışa dair fikirler üretebilir, barış eylemlerinde bulunabilir, barış söylemleri kurabiliriz ya da bir barış politikası izleyebiliriz; peki bu fikirler, eylemler, söylemler, politikalar barışı tahayyül etmeyi ne kadar içeriyor? Örneğin bugün barış içinde bir dünyaya uyansak, hayatımızda, bugünü yaşayış biçimimizde neler değişmiş olur? Gene aynı yollardan mı geçeriz, aynı işte mi çalışırız, aynı canlılarla, aynı etkinliklerde mi buluşuruz? Gene aynı şeyleri mi yeriz, aynı şarkıları mı söyleriz, aynı hikâyeleri mi anlatırız, aynı şakalara mı güleriz? Böyle bir dünyada arzularımız, ihtiyaçlarımız, ilişkilerimiz nasıl olur? Böyle bir dünyada *yaşamak* nasıl olur? Birçok bilimkurgu ve fantezi hikâyesi bu soru üzerine detaylı tasavvurlar üretmiştir. Gene de bu hikâyelerin çoğunda böyle bir dünyaya, içinde bulunduğumuz dünyadan nasıl gidildiğinin hikâyesini bulamayabiliriz. Tahayyül etmenin ikinci boyutu işte bununla ilgilidir: Böyle bir dünyaya, *bugünden, nasıl ulaşabileceğimizi* tahayyül edebiliyor muyuz?

Rüyanın Öte Yakası ikinci soruya mutlak bir cevap vermese de bu soruyu muhatap alan eleştirel bir sorgulama üretiyor. Bu soruyu ve açılımlarını metnin ilerleyen başlıklarında tartışmak üzere kenara koyuyorum ve ana sorunun ikinci vurgusuna geçiyorum: Kendisiyle barışık bir dünya geleceği tahayyül edebiliriz, fakat “*dışımızda bir hedef*” ya da *tayin edilmiş bir düşmanın olmadığı*, kendisiyle barışık bir dünya geleceği tahayyül edebilir miyiz? Levinas, Mesianik eskatolojinin⁶ evrensel barış fikrine işaret ederek, böyle bir barışın politikada değil, *eskatolojik etikte* mümkün olabileceğini belirtir.⁷ Ona göre böyle bir etik, politikadan farklı olarak, Hegelci anlamda bireyleri tarihin ve geleceğin “yargıçlığından” geri çekerken, onları her an “tümüyle sorumluluk yüklenmeye” davet eder.⁸ Bu sorumluluk, Öteki ile yüz yüze gelmenin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve Öteki’nden sorumlu olan ben’e ağır bir tutsaklık yükler: “Ben yalnızca yapmayı seçtiği eylemlerinden sorumlu değildir, ben’in sorumluluğu faili olmadığı, o doğmadan çok önce olup bitmiş olan ve o öldükten sonra olacak olan olaylara dek uzanır.”⁹

Öyle görülüyor ki, George, kendisine musallat olan rüya görme yeteneği aracılığıyla ve Doktor Haber’ın telkinleri ile Artırıcı isimli rüya makinesinin yardımıyla, geleceği tahayyül edebilmekle ilgili etik problemin bir parçası olmakla kalmamış, tüm sorumlulukları üstlenen bir öznelikten dünyayla ilişki kurmaya başlamıştır. George’un dünyasında probleme yol açan, onun, bu tahayyülü ancak *dışarıda* bir düşman tayin ederek gerçekleştirebilmesidir ki bu da sorumluluğu doğrudan ona ve onun bilinçdışına yükler. Peki, dışarısı ve içerisi neresidir? Dışarısı düşmanlığın alanıysa, içerisi dostluğun alanı mı olacaktır? Dışarıda düşman tayin etmenin zihni soktuğu böyle bir düşünce hattına verilebilecek bir yanıt Derrida’dan gelebilir.

Derrida’nın yapısökümü, dışarısı-içerisi, düşmanlık-dostluk gibi Batılı Kartezyen düşüncenin sabit ikiciliklerini sorgulayarak bu soruya yaklaşıacaktır.¹⁰ Bu bakışa göre dışarıda tayin edilen düşmanın bize sorduğu ilk

⁶ Zeynep Direk, Levinas’ın “barışın eskatolojisi” dediği şeyin “yüz”, “karşılaşma”, “ilişki”, ve “ayrılış” gibi birbirine bağlı kavramlarla birlikte düşünülebileceğine işaret eder ve onu Derrida’nın “Şiddet ve Metafizik”i ile okur. Zeynep Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde, s. 185. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

⁷ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. çev. Alfonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2015.

⁸ *Age*, s. 92.

⁹ Zeynep Direk, “Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları”. *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde, s. 155. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

¹⁰ Jacques Derrida, *Of Grammatology*. çev. Gayatri C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

soru içerideki dostluğa değil, içerideki aynılığa yönelik olabilir. Dışarıda bir düşman tayin etmenin açıldığı gizli özne, içeride bir aynılık tayin etmektir. Öyleyse barışı dışarıda bir düşman tayin etmeden tahayyül edebilmek, içeriği aynılaştırmanın ve dışarıyı düşmanlaştırmının iktidar üreten kıskacılarından nasıl kaçınabileceğime dair bir soru üretir. Bir başka deyişle barışa engel olan problem, “dışarıda bir düşman” ile birlikte, “içeride bir aynılık” üzerinden tanımlanabilecek bir “Biz” tahayyül etmekse, bu tahayyülde barışı imkânsız kılan, “Biz”i tanımlayanın aynılığa işaret eden bir bütünlük olmasıdır. Oysa “Biz”, ancak bir arada yaşayabilen ötekilerden oluşabilir. Öteki, her zaman benim dışladığım ve düşmanlaştırdığım bir öteki olmak zorunda değildir. Levinasçı anlamda böyle bir öteki, *radikal bir başkalığa* dayanır. Bu başkalık, ben ve Öteki’nin karşılaşmasının ontolojik ve epistemolojik olmaktan ziyade etik bir karşılaşma olmasında açığa çıkar. Levinas’a göre bu karşılaşmada *yüz* ayırt edici bir öneme sahiptir, Öteki’nin yüzü *beni çağırır*, bu çağrı karşısında Ben ona cevap vermenin etik sorumluluğuyla ona atfettiğim anlamları sorgularım; böylece öteki ile yüz yüze karşılaşma daima bir öğrenme ve öğretme ilişkisi doğurur.¹¹ “Dışımızda bir hedef” ya da tayin edilmiş bir düşmanın olmadığı, kendisiyle barışık bir dünya geleceği tahayyül edebilmesi için Ben, Öteki ile nasıl bir ilişki kurduğunun ve Öteki ile yüz yüze karşılaşmalarda kendisini nasıl oluşturduğunun bir sorgulamasını yapmaya ihtiyaç duyar. Böyle bir yüz yüze karşılaşma Öteki’yi dışarıya (bir ötekileştirilme ya da düşmanlık alanına) yerleştirmede gibi, Ben’in içinde kendini kaybettiği bir Aynı’ya da indirgenemeyecektir.¹²

BAŞKALIK ÜZERİNE YA DA YÜZÜN ÇAĞRISINI DUYABİLMEK

Dr. Haber, George’a “ırk sorunu diye bir mesele olmamasını” telkin ettiğinde, George siyasi ve etik bir çözüm getiren bir rüya gerçekliğine uyanıldığını düşünür fakat zihni çok daha kestirme bir çözüme gitmiş ve yeryüzünde yaşayan tüm insanların rengini ve tarzını aynılaştırmıştır:

Ama hepsi de aynı giysileri giyiyorlardı, aynı pantolonları, aynı uzun tuniği, aynı pelerin yağmurluğu ve elbiselerin altında da hepsi aynı renkteydi. Griydiler.¹³

¹¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. çev. Alfonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2015.

¹² Zeynep Direk, “Sunuş”, Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 7-41. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

¹³ *Age*., s. 153.

Bu aynılaşıma, doktorun gözünde ırk soruna gerçekten de çözüm getirmiş görünür. Oysa George Orr, huzursuzdur çünkü Heather Lelache ismindeki âşık olduğu kahverengi tenli kadını, “belirgin, koyu, kehribarı andıran bir kahverengi; tıpkı Baltık kehribarı veya sert bir fincan Seylan çayı gibi” teni olan kadını belki de artık tanıyamayacak, yaratmış olduğu aynılar dünyasında, sevgiliden uzak kalacaktır. Bu gerçekle yüzleşmesini Orr şöyle ifade eder: “Şimdi beni arıyor olsa, yanımdan yürüyüp geçse onu tanır mıydım acaba?”¹⁴ Bu iç acısının yanısıra Orr, etik bir problem ile karşı karşıyadır: Geçmişte var olan tüm insanlar mı gri olmuştur yoksa kimi insanlar mı? Eğer bu, tüm insanları kapsamıyorsa, bir ihtimal ötekinin gelecekteki varlığına mâni olmuştur –bu, yüzün “Öldürmeyeceksin” yasasını çiğnemek ve Öteki’yi öldürmek anlamına gelecektir. Eğer tüm insanlar griye dönüşmüşse– bu da, Ben’in Öteki’yi tanıma hakkını gasp ettiği/hiç değilse buna zarar verdiği anlamına gelir:

Ama o kahverengi tenli kadını –kafatasının zarif hatlarını bronz bir vazunun kıvrımları misali ortaya çıkaracak şekilde kısacık kesilmiş kıvrıcık siyah saçlarıyla o kahverengi tenli kadını– asla tanımamış olmak...¹⁵ Bu düpedüz yanlıştı. Hiçbir şekilde hoşgörülemezdi. Dünya-daki herkesin teni savaş gemilerinin renginde olacaktı, öyle mi? Hayır! Binlerce kere hayır!¹⁶

Öyleyse savaşırsız bir dünyayı tahayyül edemeyen bir zihin, birlikte yaşadığı ötekinin biricikliğinde yansıyan yüzünü de tahayyül edemiyordur. Yüz tarafından henüz çağrılmamış ya da yüzün çağrısını henüz duymamış, Öteki hakkındaki varsayımlarını, duygularını, Öteki’ye yönelik tavır ve tutumlarını henüz sorgulamamıştır. Tersinden bir bakışla, Öteki’den öğrenme fırsatını keşfedemeyen zihin, Öteki’nin yüzünü inkâr etmek yoluyla, bir savaşın yerine başka bir savaşı getirdiği düşünce girdabı tarafından esir alınmaya mahkûm olacaktır. Barışı, tanımlanan bir düşman karşısında aynılık zemininde buluşmak üzerinden tahayyül etmek bu nedenle, kendisinin zıddına/savaşa götürür. Barış, Levinasçı anlamda başkalığa, Öteki ile etik zeminde ilişki kurmaya ve sorumluluk almaya ihtiyaç duyar.

Levinas için bu sorumluluğun öznesi insan olarak görünmektedir. O, bir hayvanın sahip olduğu yüzü tamamen inkâr etmemekle birlikte önceliği insan yüzüne verir. Öteki’yi öncelikle insan-öteki olarak ele almış, yüz

¹⁴ Age., s. 153.

¹⁵ Burada George Orr’un masumane erotik bir çekimle mi yoksa gizli bir ırkçı/sömürgeci fanteziyle mi kahverengi ten vurgusu yaptığını bilemiyoruz. Gene de George karakterine şu soruyu sormak mümkün: Heather Lelache kahverengi değil de beyaz tenli olsaydı, gene onu “asla tanımamış olmaktan” böylesine endişe duyar mıydın?

¹⁶ Age., s. 155.

yüze karşılaşma imkânını da insan üzerinden sorgulamıştır. Ona göre yüz, (en azından öncelikle) insana ait bir dünyaya açılma biçimi olarak tanımlanabilir. O, bir yandan, tam olarak hangi anda yüz adlandırması yapma hakkına sahip olabileceğimizi bilmediğini söyler, ardından ise böyle bir adlandırma için insan yüzünü öncel koşar: “İnsan yüzü tamamen farklıdır ve ancak bu karşılaşmadan sonra bir hayvanın yüzünü keşfederiz. Bir yılının yüzü var mıdır, bilmiyorum...”¹⁷ der. Öte yandan Levinas,¹⁸ insan-olmayan ötekinin ya da daha özelde hayvanın yüzünün belirttiği âna dair bir karşılaşmayı paylaşır. Bu karşılaşma, onun savaş tutsağı olduğu Nazi kampında, Bobby isimli bir sokak köpeği ile yaşanmıştır:

Sonra, birkaç haftalık kısa bir süre boyunca, başıboş bir köpek hayatlarımıza girdi – tabii nöbetçiler onu kovalayana kadar. Bir gün, muhafızların gözetimi altında çalışmaktan döndüğümüzde, köpek bu ayakta kımıyla tanışmaya geldi. Kampın civarındaki yaban bir arazide hayatta kalmayı başarmıştı. Ona “Bobby” diye egzotik bir isim verdik, tıpkı insanların sevdikleri köpekler için yaptıkları gibi. Sabah sayımında ortaya çıkar, çalışmadan döndüğümüzde bizi bekliyor olur, bizi görünce atlayıp sıçramaya ve neşeye havlamaya başlardı. Onun gözünde insan olduğumuza şüphe yoktu. O köpek Nazi Almanyası’ndaki son Kantçıydı, ilkeleri ve dürtüleri evrenselleştirmek için gereken zihne sahip olmasa da...¹⁹

Bu karşılaşmayı Levinas’ın etik anlayışını büyük ölçüde değiştiren bir karşılaşma olarak okumak mümkündür, çünkü burada, daha önce insana atfedilen yüz, hayvanı da kapsar hale gelir. Bobby’yi, Levinas’ın gözünde bir yüze sahip kılan özelliği ne olmuştur? Levinas bu konuda bir yorumda bulunmaz, ancak, onun tutsaklara insan olduklarını hissettirdiğini belirtir. Bu karşılaşmanın önemi, Levinas için, kimsenin insan olarak görmediği tutsaklara karşı, bir köpeğin sevinçle hoplayıp zıplayarak insanlığa dair hatırlattığı kıymetliliklerdir. Bobby, tutsaklarla paylaştığı yaralanabilir konumdan, kendine özgü içten davranışıyla tutsakların insanlığını onurlandırmıştır.

Öte yandan Bobby, Levinas açısından, Öteki ile ilişki kurabilme yetisi-ne sahip bir canlı olarak eylemde bulunduğu bir yüze sahip olabilmiştir. Başka bir deyişle bu, Levinas’ın Bobby’nin yüzünü görebilme yetisiyle il-

¹⁷ Emmanuel Levinas; Tamra Wright; Peter Hughes ve Alison Ainley, The paradox of morality: An interview with Emmanuel Levinas. Ed. Robert Bernasconi ve David Wood, *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, s. 171-2, Routledge, 1988.

¹⁸ Emmanuel Levinas, “The Name of a Dog, or Natural Rights”, *Difficult Freedom: Essays on Judaism* içinde, çev. Seán Hand, Baltimore, MD.: Johns Hopkins University Press, 1997.

¹⁹ Bu popüler alıntının çevirisi Elçin Gen’e ait: <https://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-na-zi-almanyasindaki-son-kantci/1314>, Erişim: 20.01.2022.

gili bir soru doğurur. Bu karşılaşmada açığa çıkan, Öteki'nin benimle ilişki kurabilirliğinin Ben tarafından fark edilmesidir. Ben'in Öteki'nin Ben ile ilişki kurabilirliği ile ilişki kurabilmesiyle, Ben, kendi oluşunun farkına varabilir. Öyleyse şu soru sorgulamaya değerdir: Böyle bir karşılaşmada yüz beni çağırdığında, ben orada mıyım? Benim bu çağrıyı duyabilme imkânım nerededir?

Levinas'ın aktardığı karşılaşmada, insan olarak görülmediğim yerde, beni insan olarak gören insan-olmayanın yüzü belirir. İnsan-olmayanın yüzünün görülebilmesi için tam anlamıyla böyle bir ortamda karşılaşmak zorunlu olmasa gerek. İnsan ve insan-olmayanın yüz yüze gelebileceği yer, aşağılanan ve zulüm görülen bir ortak-yer, en azından fiziksel olarak ortak yer, olmak zorunda olmasa gerek. Ancak bu karşılaşmadan, iki tür sömürü arasındaki kesişimselliğe dair bir şey öğrenirim: ırkçılık ve tür-cülük kökenli sömürü biçimlerinin kesişimselliği. Eğer yüz, bu sömürü biçimlerinin kesişiminde görülebiliyorsa, tersine bir hareketle, bu sömürü biçimlerinin çözülmesiyle de açığa çıkabilir belki. Bir başka deyişle bu çağrının benim tarafından duyulabilir olması, benim insan olarak ayrıcalıklı konumumu sorgulayabilmemle mümkün olabilir. Çağrının bana, benim dilimde, benim duyularım tarafından algılanabilir biçimde, benim kullandığım semiyotik aparatlarla ifade edilerek gelmesi gerekmez. Benim öteki olarak bir hayvanın yüzünü görmeye ve çağrısını işitmeye yönelik bir eylemde bulunmam, onun yüzünün benim tarafından görülebilirliğini ve çağrısının işitilebilirliğini etkileyebilir. Burada benim kavrayışımın bir grup ben-olmayana değil, Derrida'nın vurgulamış olduğu gibi, belirli bir hayvana²⁰ yönelik olması önem taşır.

Levinas ve Derrida'dan farklı olarak Karen Barad²¹ bu pratiği, sorumluluğu insan ve hattâ hayvan kavramının ötesine taşıyarak anlamamıza yardımcı olabilir. Levinas ve Derrida'nın varlık ve etik problemi ekseninde yürüttükleri düşünsel izlek, Karen Barad'ın faili realist düşüncesini açıklamak üzere ortaya koyduğu etiko-onto-epistem-oloji (*ethico-onto-epistemology*) kavramına da ilham olmuştur.²² Bu düşünce etik, ontoloji ve epistemolojinin birbiriyle ilişkisinin zorunlu olduğunu söyler ve Öteki ile yüz yüze karşılaşmadan doğan etik sorumluluğu vurgular. Ancak bu, organik ve inorganik bedenlerin özneleştiği bir zeminde açığa çıkan *yanıt-*

²⁰ Jacques Derrida, "The Animal That Therefore I Am (More to Follow)". çev. David Wills, *Critical Inquiry*, 28 (2), s. 369-418, 2002. Doi:10.1086/449046

²¹ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham – Londra: Duke University Press, 2007.

²² Karen Barad, "On Touching –The Inhuman That Therefore I Am." *Differences* 23(3), s. 206-223, <https://doi.org/10.1215/10407391-1892943>, 2012.

verebilirliği²³ de kapsayan bir tür sorumluluktur. Böyle bir sorumluluk ilişkisinde, insan yüzü ile sınırlı olmayan başkasının yüzü ile *intra-aksiyon*²⁴ (“içsel etkileşim”,²⁵ “iç-ilişkisel edim”²⁶ ya da “içten etkiye”²⁷) yoluyla ilişkilenebilir mümkün olur; buradaki etik sorumluluk da ancak bir tür dünyalaşma etiği (*ethics of worlding*)²⁸ olarak kurulabilir. Böyle bir dünyalaşma etiği ile tahayyül edilecek barış, bizim dışımızda birileri tarafından getirilecek ve bir kere geldiğinde de hiçbir çaba gerektirmeksizin kendiliğinden sürüp gidecek bir anlık olay olmayacaktır. Bu bakış açısından barış, ancak faillerin içinden dönüşüp durduğu –barışın içinden oluşan ve barışı oluşturan– bir ilişki olarak mümkün olabilir ve bu ilişki, parçası olduğumuz dünyada birlikte yaşadığımız tüm canlılarla *etik-ontolojik-epistemolojik* düzlemde her an yeniden oluşur. Kendi failliğini böyle bir ilişki ve sorumluluk geliştirmek üzerinden harekete geçirme çabası barışçıl bir çaba olacaktır. Bu çaba üzerine düşünmedikçe ve bu çabanın nasıl bir çaba olabileceğini hayal etmedikçe, barış rüyaları yeni bir düşman-öteki kurulumuyla devam eden savaş rüyaları olmaya devam edecektir. Peki zihin, içinde bulunduğumuz dünyaya henüz dâhil olan bir konuk ile dünyalaşmanın etiği söz konusu olduğunda, nasıl çalışır? Gelecekte uzaylılara karşı konuksever olmanın ya da olmamanın getirebileceği etik-ontolojik-epistemolojik problemler üzerinde düşünmek, bugünü nasıl dönüştürür?

²³ Barad, sorumluluk (responsibility) kelimesini bilinçli bir şekilde bozarak aynı zamanda yanıt verebilirliği kapsar hale getirir (*response-ability*). Bu haliyle sorumluluk/yanıt verebilirlik ilişkisi içerisinde insanın etik bir sorumluluğu vardır fakat insan-dışının da yanıt verebilirliği bulunur. Böylece sorumluluk karşılıklı bir ilişki olarak yeniden tanımlanmış olur. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham – Londra: Duke University Press, 2007, s. 392.

²⁴ Barad’ın *intra-action* teriminin Türkçede çeşitli yaratıcı çevirileri olmasına rağmen, olası anlam karışıklıklarını önlemek için terimi şimdilik *intra-aksiyon* olarak bırakmayı tercih ettim. Barad bu terim ile karşılıklı olarak birbirini etkileyen özneler yerine, faillerin ilişki içerisinde oluşup durdukları bir dolanıklık (*entanglement*) durumuna işaret eder. Barad, Karen, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes Matter”, *Signs*, 28(3) (2003), s. 815.

²⁵ *Intra-action*’ın “içsel etkileşim” olarak çevirisi için bkz. Donna Haraway, *Başka Yer*. çev. Güçsal Pular. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

²⁶ <https://irisansiklopedi.net/2021/11/29/intra-action-ic-iliskisel-edim/> Erişim: 16.02.2022.

²⁷ Terimin “içten etkiye” olarak çevirisi için bkz. Başak Ağın, *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilimkurgu*. İstanbul: Siyasal Kitabevi, 2020.

²⁸ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

KONUKLUK ÜZERİNE YA DA GÜÇ İSTENCİNE KAPILMAMAK

Rüyanın Öte Yakası'nda uzaylıların dünyaya gelişi, alışık olduğumuz dünya gerçekliğinde değil, etkili rüya uzamında sunulan bilinçdışı bir davetle mümkün olmuştur. Rüya gerçekliğindeki çağrıdan habersiz olarak oluşan yeni gerçeklikte ise yeryüzü egemenleri, önce uzaylıları düşman olarak algılar, ardından onların barış talebi karşısında "konuksever" bir politika uygulamayı tercih ederler. Peki, bu konuksever politika uzaylılar dünyaya konuk olduğunda nasıl bir iş görmüştür? Le Guin'in kurgusunda uzaylılar, yanlış anlaşılmaya sebep olan uzay savaşı için özür dileyen, niyetlerinin barışçıl olduğunu defalarca tekrarlamak zorunda kalan, bir eylemde bulunmak için dünya yetkililerinden haber bekleyen konuklardır. Nihayetinde kendilerine konukluk hakkı kapsamında çalışma hakkı verilir, böylece kimisi dünyada küçük işler kurmaya bile girişir. Zamanla onlar hakkındaki "Uzaylı istilası" ya da "içimize sızan Uzaylı casuslar" gibi söylemler de azalır ve "milliyetçi hiziplerin paranoyak siyasetçilerine ve gerçek Uçan Daire Halkları ile bağlantıda olduklarını iddia eden kişilere özgü bir söylem" haline gelir.

Levinas'ın Öteki fikri, böyle bir konukseverliği eleştirirken, konukseverliğin kendisini koşullu olarak kucaklayacaktır. Öteki'ye karşı konuksever olabilmenin koşulu, onu yabancılaştıran şiddet eylemlerine ve onu incitebilecek ya da yok edebilecek savaşa karşı bir konum almaktır.²⁹ Öyleyse burada başından beri niyetinin barışçıl olduğunu açıklamak zorunda kalan konuk, nasıl bir ev sahibi ile karşı karşıyadır? Ev sahibinin onun konukluğuna bir yandan izin verirken bir yandan da konukluğun koşullarını belirlemesi nasıl olur da şiddet içermeyen bir birarada yaşam doğurabilir? Derrida, konukseverliğin kendisiyle çelişen niteliğine ve onu tanımlamanın güçlüğüne işaret eder:

Burası bana aittir, ben evimdeyim, bana hoşgeldiniz; 'Evinizde gibi davranın' ama konukluk kurallarına uymak koşuluyla, yani benim evimde oluşunuzun bana ait olduğunu göz önünde tutarak, benim olduğum şeyin kendisi olmak olduğunu sayarak. Konukluk yasasında bir kendini sınırlama, bir kendiyle çelişme aksiyomu var. Efendiliğin ve kendi evinde var olmanın yeniden evetlenmesi olarak, konukseverlik kendini eşikle sınırlar, daima kendisinin eşiğinde kalır, eşiğe buyurur ve tam da bu ölçüde geçilmesine izin verir, görüldüğü eşiğin geçilmesini bir ölçüde yasaklar. Konukseverlik eşik olur. Bunun için onun ne oldu-

²⁹ Emmanuel Levinas, "Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 91-101. Çev. Medar Atıcı vd. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

ğunu bilmiyoruz, bilemiyoruz. Onu bildiğimiz anda artık bilmiyoruz; tam olarak nedir, eşikteki kimliği nedir, bilmiyoruz.³⁰

Böyle bir eşik konumundan, koşullu konukseverlik,³¹ ev sahibinin ilke ve kurallarına bağlı olmasından gelen güç ilişkilerine tâbi olacaktır. Derrida'ya göre, koşullu olmayan, mutlak bir konukseverlik, ev sahibinin konuk ile karşılaşmasından itibaren ev sahibi pozisyonundan ayrıldığı, Öteki olarak konuğun sorumluluğunu üstlenmeye adandığı bir durumda mümkün olabilir. Öteki olarak konuk, ev sahibinden böyle bir konukseverliğin etik alanını talep eder. Bu talebe güzel bir örnek, Doktor Haber ile yüz yüze gelen uzaylının ağır, madeni dirsek eklemi aracılığıyla ilettiği ilk cümle, eşikteki ev sahibine yönelik bir etik cümlesidir: “Size yapılmasını istemeyeceğiniz şeyleri başkalarına yapmayınız.” Etik vicdana yönelen bu çağrı Öteki'nin incinebilirliğini de açığa çıkarır. Öteki olarak uzaylı gelmiş olduğu bu yeni dünyada, yüklenmiş olduğu incinebilirlikle, barışçıl bir geliş yapma girişiminde bulunduğunu en nazik şekilde ifade etmek ve bu dünyada yaşayanları buna ikna etmek zorunda kalmıştır. Böylece romanın belki de en didaktik cümlesi, uzaylının dilinden söze gelir:

Bunun barışçıl bir geliş olduğunu lütfen diğerlerine bildiriniz. Herhangi bir silah taşımıyoruz. *Büyük öz yıkım, temelsiz korkulardan doğar. Lütfen kendinizi ve başkalarını yok etmeye son veriniz.* ³² Herhangi bir silah taşımıyoruz. Biz saldırgan olmayan, savaşmayan bir türüz.

Mutlak konukseverliğin imkânsızlığını teslim ettikten sonra, uzaylı'dan aldığım güçle, gene de bir konukluk ilişkisini daha az şiddet içerek şekilde kurabilmenin yollarını sorgulamayı deneyeceğim. “*Büyük öz yıkım, temelsiz korkulardan doğar*”³³ cümlesiyle uzaylı hangi korkulara işaret etmek-

³⁰ Age., s. 28.

³¹ Derrida'ya göre ortaya çıkabilecek çok sayıda konukluk koşulundan biri, gelenin mahvına yol açmayacak şekilde geri gönderilmesidir. Derrida bu koşulun içeriğini ve sınırlarını sorgularken, Fransa'nın göçmen politikasının başarısızlığını örnek verir: “Bugün biz (özellikle Fransa'da, yalnızca Fransa'dan söz edeceğim) yabancıların iadesi konusunda çok deneyim sahibiyiz. Ayrıca biliyoruz ki, bu iade ister kendi ülkelerindeki politik nedenlerle isterse patolojik nedenlerle olsun, onların mahvına neden olacaktır. Ve burada çok ciddi bir sorun var. Örneğin, biliniyor ki AIDS hastası yabancıların, ülkelerine iade edildiklerinde karşılaşacakları tedavi koşulları Fransa'daki kadar başarılı olmayacaktır. Kant'ın yapılmaması gerektiğini söylediği şey yapılıyor, yani bir kimse, geri gönderilmenin kendisinin mahvına yol açabileceği yere gönderiliyor. Bu arada eğer yabancı iyi davranış gösterirse geri gönderilemez. Ancak bu da koşulluluk demektir. Buradaki sınırlar nedir? Bu koşulların içeriği nedir?” Jacques Derrida, “Konuksev(-er-/mez-) lik”, çev. Ferda Keskin ve Önay Sözer, *Jacques Derrida ile birlikte: Pera Peras Poros* içinde, s. 31, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

³² Vurgu bana ait.

³³ Bu cümlede Le Guin'in Tao öğretisinden beslenen bakış açısı hissedilebilir: “Korkmamız gerekenden korkmadığımızda/korkunç bir tehlike içindeyizdir” der Tao, “Doğru Korku” isimli

tedir? Yazının bu noktasına kadar George'a odaklandım ve onun bilinçdışı korkularının doğurduğu kâbuslardan bahsettim. Burada ise ev sahibi ile yüz yüze gelen uzaylının nezaketle ifade ettiği cümleler arasında işaret ettiği korkular George'un bilinçdışının ötesine geçiyor gibidir. Bu korkular Doktor Haber'ın güç istencine temel olan korkuları da kapsayabilir. Doktorun bu süreci yönetme şekli başından beri bu güç istencinin ve iktidar hırslının etkisi altındadır. Bu kendini en başta basit materyal değişikliklerle gösterir, ardından kişisel statü değişimlerini kapsar (Doktor Haber, rüya telkinleri aracılığıyla oluşan yeni gerçeklikte kendi statüsü ve saygınlığının da artmasını sağlar), ancak doktorun eylemleri yalnızca kişisel değildir, o aynı zamanda daha iyi bir dünya arzusuyla değişimler yaratmaya çalışmaktadır. Öte yandan onun dünyayı iyileştirme kararlılığı, bir güç istencine, daha fazla güce sahip olma iştahına paralel olduğundan, ortaya çıkan yeni gerçeklikler de huzuru, dostluğu ve barışı mümkün kılmaz. Ayrıca bu eylemler, etik tartışmalara açık "iyi niyetli" kontrol uygulamalarına yol açar (Sağlıklı bir insan nesli üretmek adına, kanser hastalarının tedavi olmama hakkının engellenmesi, bunu kontrol edebilmek için yolda serbestçe gezdiği görülen kanserli hastanın tespit edilip "Vatandaş Tutuklaması" adı altında yasal işlemle tutuklanması buna bir örnektir). Bu, "yeni ve daha iyi bir dünya" arzusuna yönelik telkinlerin sahibi olan Haber'ın özünde var olan bir kötülükten kaynaklanmaz. O "insanlık" adına, gayet "iyi niyetli" bir yerden hareket ettiğini savunur: Savaşları bitirmek, yoksulluğa son vermek, hastalıkları ortadan kaldırmak gibi. Buradaki problem, onun dünya için iyi olacağını düşündüğü fikirleri hayata geçirmek için güç istenciyle davranmasından ve "Tanrı rolü oynamasından" kaynaklanır. Bu Orr'u, belirli bir fikre, niyetten bağımsız, mutlak ideallik yüklemenin güç ile ilişkisini sorgulamaya yöneltir:

bölümde. Ardından şöyle devam eder: "Dar evlerde yaşamamalı,/ aptalca işlerde çalışmamalıyız./ Aptallığı kabul etmezsek/ aptalca davranmayız./ O yüzden bilge ruhlar bilir, ama kendini göstermez,/ kendine bakar ama aşırı değer vermez,/ ilkinı seçer, ötekini bırakırlar." Lao Tzu, *Ursula K. Le Guin Yorumuyla Lao Tzu: Tao Te Ching: Yol'a ve Yol'un Gücüne Dair*: çev. Bülent Somay ve Ezgi Keskinsoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 109. Korku üzerine Ursula K. Le Guin'in *Rüyannın Öte Yakası*'ndaki cümlesine göre korkular, bir temele sahip olduklarında yapıcıdır ancak temelsiz olduklarında özyıkıma sebep olurlar. Tao'nun cümlesi ise temelsiz korkuların neye işaret ettiğine yanıt veriyor gibidir. Bu yanıtı karşılayabilecek birkaç soru: "Dar evlerde yaşamayı" ve "aptalca işlerde çalışmayı" "doğru korku" ya da "tehlikeli" kılan nedir? En büyük korkularımız korkmamamız gereken şeyler midir? Korkmamamız gereken şeyler, temelsiz korkular olabilir mi? Eğer öyle değilse, en büyük korkularımız/korkmamamız gereken şeyler nerede temellenir? Bu korkular "kendilerini ve başkalarını yok etmeye" götürüyorsa, aynı zamanda bilinçdışını, egoyu ve süper egoyu hedef alan korkular olabilir mi? "Kendini göstermeden bilmek", "aşırı değer vermeden kendine bakmak" bilge ruhların işi ise, korkular ve benliğin güç istenci arasında nasıl bir bağ kurulabilir?

Başka bir insana yardım etmek gerekir. Ama insan kitleleri söz konusu olduğunda, Tanrı rolüne soyunmak da doğru değil. Tanrı olabilmek için ne yaptığını biliyor olman lazım. Ve iyi bir şeyler yapabilmek için haklı olduğuna ve niyetinin iyi olduğuna inanıyor olman yetmez. Kendi dışındaki şeylerle... temas halinde olman lazım.

Haber'in girdiği tanrıçılık rolünü, tam da bu rolün içinden geçerken sorgulayan kişi Heather Lelache olur. O, Orr'un isteği üzerine, onu hipnoz etmeyi denemek zorunda kaldığı bir tehlike anında, hipnoz telkinlerini dile getirirken bir anda duraksar ve insanlık, bütünlük, sorumluluk temasında bir sorgulamaya girer:

Duraksadı. Birden korkmuştu; buz gibi bir huzursuzluk çörekledi içine. Ne yapıyordu? Bu bir oyun değildi, bir şaka değildi, her budalanın aklına estiğinde burnunu sokabileceği işlerden hiç değildi. Orr üzerindeki gücü mutlaktı, Orr'unsa gücünün haddi hesabı yoktu. Hangi akla hizmet böyle akıl almaz bir sorumluluğun altına girmişti? Onun gibi, dünyada her şeyin bir sebebi olduğuna, insanın bir parçası olduğu bir bütünün var olduğuna ve onun parçası olmakla insanın da bütünlendiğine inanan biri ne olursa olsun asla Tanrı rolüne soyunmaya heves etmez. Yalnız kendi varlıklarını yadsımış olanların oynamaya can attığı bir oyundur Tanrıçılık.³⁴

Lelache'in bu felsefi soruşturması, Levinas'ın Ben, Başka ve Başkası arasındaki ilişkiyi Sonsuz kavramına açmasını anımsatır.³⁵ Temas ettiğim Öteki, bana öğretir. Bu öteki bazen bir düşman bazen bir konuk bazen bir öğretmen olabilir, bazense bir dosttur. Öyleyse dost kimdir?

³⁴ Age., s. 130.

³⁵ Heather gene de bu sorumluluğu alacak ve George'u hipnoz edecektir. Öte yandan güce ve Tanrıçılığa dair böyle bir felsefi soruşturmanın onun tarafından gerçekleştirilmesinin dikkate değer bir yanı da onun George ile *eros* ve *philia* anlamlarını kucaklayan bir sevmeye ilişkisi kuruyor olmasıdır. Sadece onların arasındaki sevgiye (ya da Levinas'ın bu kelime yerine söylemeyi tercih ettiği gibi "Ötekinin yazgısını üstlenme" ilişkisine) dair bir analiz yapmak tek başına bir yazı konusu olabilir, ancak ben burada odaktan sapmamak adına sadece bunu Levinas'ın *Eros'un fenomenolojisi ve adalet* kavrayışı ile birlikte düşünmenin verimli olabileceğine işaret edeceğim. Böyle bir araştırmada Heather'in bu soruşturmasının oluştuğu anı, Öteki ile yüz yüze geliş anı olarak okumak mümkündür. Öteki ile yüz yüze geliş, felsefenin başlangıcı olacak, sorumluluk da böyle bir yüz yüze gelişten doğacaktır. Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk". *Sonsuza Tanıklık* içinde s. 241-260, çev. Medar Atıcı vd. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2002. Ayrıca bkz. age., 103-115.

SONUÇ:

“DOSTLARIMDAN GELEN BİR PARÇA YARDIMLA”

Bir düşman tayin etmeden barışı tahayyül edememek, Öteki'nin yüzünün çağrısını işitemek ve konuğunun incinebilirliğini göz önünde bulundurmadan güç istenciyle iyi bir yaşam tesis etmeye çalışmak... *Rüyanın Öte Yakası*'nda kendini gösteren bu pek insanca duruşlarının üçü de Öteki ile kurduğum ilişkinin etik-ontolojik-epistemolojik boyutunu sorgulamaya yönelir. Öteki olarak Uzaklı üzerinden böyle bir sorgulamaya giriştiğimizde Preciado'nun uzaklılara yazdığı mektup³⁶ farklı bir bakış açısı sunabilir. 2021 yılı Temmuz ayında Preciado uzaklılara yazdığı mektubunu bitirirken, hitap ettiği uzaklıyı yerküreye davet etmişti.³⁷ Preciado'nun mektubuna Oxana Timofeeva'nın öğrencilerinden Ilya Izyumskiy ise güçlü bir eleştirel/satirik cevap³⁸ verdi. Bütün bu tartışma şu soruyu doğurabilir: Acaba Izyumskiy'nin cevabında olduğu gibi, uzaklıların yapabileceği en iyi şey bizi yalnız bırakmaları mıdır? Le Guin'e göre, cevap hem “evet” hem “hayır” gibi olabilir. Le Guin bu soruya “Evet” diye yanıt verebilir

³⁶ <https://www.breakinglatest.news/news/letter-to-an-extraterrestrial-paul-b-preciado/> Ardından Oxana Timofeeva, öğrencilerine bu mektuba cevap niteliğinde birer mektup yazmalarını istemiştir. Gelen yanıtlar yeryüzü ile ilişkimize yönelik hayli düşündürücü soruları içermekle kalmıyor, Öteki olarak Uzaklı'ya dair ne kadar farklı kavrayışlar geliştirebileceğimize de işaret ediyor. Dolayısıyla Öteki'nin yüzüne dair tahayyülümüzün çeşitliliğini yansıtan yaratıcı hikâyeler sunuyor: https://thephilosophicalsalon.com/and-say-the-alien-responded/?mc_cid=a34132cle4&mc_eid=3d6cf2bdac Erişim: 11.01.2022.

³⁷ Bu mektubun ve ona gelen cevapların bıraktığı kıymetli sorulardan biri şu olabilir: Yeryüzündeki insan, Öteki olarak uzaklıya niçin bir davette bulunur ve uzaklığın yeryüzündeki insanın davetine nasıl cevap verebileceği üzerine düşünme pratiği, birlikte yaşama dair nasıl bir hikâye anlatır? Despret, uzaklıların insanlarla iletişime geçmeyi tercih edeceklerini varsayan hayal gücümüzün yoksulluğuna ve benmerkezciliğine işaret eder. O, uzaklıların, yeryüzünden biriyle iletişime geçmek istediklerinde bir insan yerine bir ineği tercih edeceklerini düşünmekten keyif aldığını belirtir ve bunu ineklere atfettiği şu niteliklerle gerekçelendirir: “Zaman ve tefekkürle ilişkileri nedeniyle, boynuzları –yani onları kozmasa bağlayan şu antenleri– nedeniyle, bildikleri ve aktardıkları nedeniyle, düzen ve öncelik duyguları nedeniyle, gösterebildikleri güven nedeniyle, merakları nedeniyle, değer ve sorumluluk duyguları nedeniyle; veya bir hayvan yetiştiricisinin haklarında söylediği ve bizi şaşırtan şu ifadesi nedeniyle: *Düşünmekte bizden daha ileri gidiyorlar.*” Vinciane Despret, *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?* çev. A. Nüvit Bingöl, İstanbul: Teltekt Yayınları, 2019, s. 65-66.

³⁸ Orijinal cevabın konuyla ilgili son paragrafı şöyledir: “...And you want that WE, a pure luminous mind, come to you? And what are WE to do with you? Conquer you? That is something only your species does. Help and direct? You won't understand it. Destroy you out of mercy? No. Everyone should be given a chance. You should that understand already, Homo sapiens. WE are not gods to you. You, people, are still too stupid to be OUR flock. The best WE can do is leave you alone. Look under your feet, not at the sky. WE break off the transmission.”

https://thephilosophicalsalon.com/and-say-the-alien-responded/?mc_cid=a34132cle4&mc_eid=3d6cf2bdac Erişim: 11.01.2022.

çünkü insanın diğer türlerle karşılaşmasında kendi iktidar hırsı ile yüzleşmesi ve eylemlerinin dünyaya etkilerinin sorumluluğunu almasının gerekliliğini vurgulamıştır. Öte yandan “hayır” da diyebilir çünkü uzaylılarla güç istencinin ötesinde bir arada yaşamayı mümkün kılmanın bir yolunu keşfetmiştir. Bu yol, romanda *Iahklu* kelimesiyle ifade ediliyor. Bu terimin tam tanımı yapılmamakla birlikte bunun rüya görme yeteneği ile ilgili olduğunu, “bir kişinin üstesinden gelemeyeceği kadar yoğun bir deneyim”³⁹ olduğunu ve “dostlardan gelen bir parça yardımla” bu deneyimin üstesinden gelinebileceğini öğreniyoruz. Iahklu, uzaylıların kontrollü bir şekilde ve gerektiğinde dostlardan yardım isteyerek çok iyi gerçekleştirdikleri ve üzerinde tecrübe sahibi oldukları bir deneyimdir. Bu deneyim, üstten bir konumdan ve acıyan bir yaklaşımla yapılan bir yardım değildir, bu deneyimi dostluğa götüren, onun aynılık üzerine değil, Barad’ın işaret ettiği etiko-onto-epistemoloji zemininde, yeryüzündeki *her şeyi* (herkesi değil, *her şeyi*: tüm insan ve insanolmayan farklı bilme-eyleme-varoluş biçimlerine dair faillikleri) kucaklayan bir kavrayış üzerine kurulu olmasıdır:

Bunu epeydir yapıyorlarmış. Hattâ sanırım ezelden beri. Onlar rüya vaktinin varlıkları. Bunu anlamıyorum, sözcüklerle de ifade edemem. Her şey rüya görür. Şeklin, varlığın oyunları, maddenin rüya görmesidir. Kayalar kendi rüyalarını görür ve yeryüzü değişir... Ama zihin bilinçli hale geldiğinde, evrim ivme kazandığında, işte o zaman dikkatli olmanız gerekir. Dünyaya karşı özenli olmanız gerekir. Yolu yordamı öğrenmelisiniz. İşin püf noktalarını, sanatını, sınırlarını öğrenmelisiniz. Bilinçli bir zihin, bilerek ve özenle bütünün bir parçası olmalıdır –tıpkı kayanın bilinçsiz olarak bütünün bir parçası olması gibi.⁴⁰

Le Guin’in tasvir ettiği türden bir dostluk Derrida’nın dediği gibi geçmişten gelen, soya dayanan bir kardeşlikten ya da kökensel bir aynılığa değil, bu aynılığın ötesinde ilişki kurabilme imkânına odaklanır.⁴¹ Le Guin bu imkânı, Barad’ın yaklaşımını anımsatır şekilde, “maddenin rüya görmesinde” bulur. Maddenin rüya görmesi hem zamansal hem de *intra-aksiyonel* görünür, böylesi bir rüya görüş farklı eyleyicilerin aynılığın ötesinde kurulabilecek ilişkilerde *birlikte-oluş*larından⁴² doğabilir.

Öyleyse bir uzaylıyla yüz yüze gelme ânında (ve bu bizim yaşamakta olduğumuz ve sahiplik iddiasında bulunduğumuz ev olan Dünya’da gerçekleşirse) yapılacak iyi bir şey, basitçe o deneyimin içinde olmak, bu türden bir birlikte-oluşa götürebilecek rüya deneyiminin bir parçası oldu-

³⁹ *Age*, s. 198.

⁴⁰ *Age*, s. 197-198.

⁴¹ Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Londra New York: Verso, 2005.

⁴² Donna Haraway, *When Species Meet*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2008.

ğumuzun farkında olmak olabilir. Bu, eşikteki konumuza bakmayı, kendi konukseverliğimizin iktidar içerimlerini sorgulamayı, Öteki'ni dinlemeyi ve ondan öğrenmeyi kapsayabilir. O bize barışı tahayyül etmenin tek başına altından kalkılacak bir iş olmadığını, bunun için buna ihtiyaç duyan her şeyle temas halinde olmak gerektiğini anlatacaktır. Bu, bir uzaylı ile karşılaşmayı beklemeden ya da onu bilinçdışı korkularımızla çağırmadan, hemen şimdi, birlikte yaşadığımız tüm insan ve insan-dışı Ötekiler ile ilişki kurarken izleyebileceğimiz bir etik yol olabilir. Bu, dünyaya karşı özenli olma yoludur, dünyaya açılan bir dostluk yoludur. Bunun bir adımda alınabilecek bir yol olmadığı açıktır, ancak birbirine cevap verebilen, birbirinin sorumluluğunu alabilen ve birlikte yürünebilen bu yolda dayanışmak yapılabilecek yegâne şey olabilir. Birlikte yaşamın imkânı, Öteki'nde erimeyen ancak kendini Öteki ile tanıyan Ben'in böyle bir dostluk ihtiyacından filizlenir belki. Uzaylı Tiua'k Ennbe Ennbe'nin George Orr'a hediye etmiş olduğu Beatles plağındaki şarkıda⁴³ söylendiği gibi: “*Birilerine ihtiyacın var mı?/Benim sevecek birine ihtiyacım var:/ İdare ediyorum bir parça yardımla/ Dostlarımdan gelen bir parça yardımla.*” Kitabın sonuna doğru karşımıza çıkan bu şarkı ilk notalarından itibaren, romanın okuru baş başa bırakmak istediği son-sözü zihinden duyulara taşıyarak maddeselleştiren/ rüyalaştıran bir deneyim için çalışıyor sanki.

⁴³ The Beatles'ın, sözlerini John Lennon ve Paul McCartney'nin yazdığı “With a Little Help from My Friends” şarkısına ait bu mısraların çevirisi kitabın Türkçe versiyonundaki haliyle aktarılmıştır, *age.*, 185.

HAKİKAT SONRASINDA MUHAKEME YETİSİ: BİLGİ VE ÖĞRENİM*

Oğuz Karayemiş**

Bu çalışma, meydana gelen pandemi, yangın ve başka olaylarda kamuoyunda keskin karşıtlıkların oluşmasına ve yalan veya manipülatif haberlerin dolaşımına yol açan hakikat sonrası (*post-truth*) durumun kazandığı yaygınlığın koşulları üzerine bir düşünme çabasıdır. Özellikle aşı karşıtlığı, pandemi inkârcılığı ve göçmen/mülteci düşmanlığı gibi tehlikeli eğilimleri besleyen veya bu eğilimlerden beslenen hakikat sonrası tablo, yarattığı ve yaratması olası toplumsal sonuçları itibarıyla kaygı vericidir. Burada yalan haber yayanların gerçek (mali veya duygusal) çıkarlarını ve bu haberleri doğru kabul eden kitlelerin duygusal yakınlıklarını derinlemesine ele almayacağım. Zira hakikat sonrası durumun bu mali ve duygusal boyutları ile, küresel düzeyde sağ hareketlerin beslendiği toplumsal kırılğanlıklar ve sosyal medyanın hızlandırıcı etkisi gibi unsurlarla ilişkisi enine boyuna tartışıldı.¹ Bu boyut ve unsurlar, hakikat sonrası çerçevesi içinde dü-

* Bu yazı daha önce, belli farklılıklarla, “Hakikat Sonrası: Muhakeme Yetisinin Kitleselel Yitişi ve Geri Kazanılması” başlığıyla *Terrabayı* (terrabayt.com) sitesinde yayımlanmıştır.

** Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora adayı.

¹ Pek çok çalışma arasında şunlara bakılabilir: Ahmet Özkaya, “Post Truth (Gerçeklik Ötesi): Yalanların Gerçekmiş Gibi Sunulduğu Bir Dünyada, Hakikatin Anlamı Nedir?”, *Evrım Ağacı*, 27 Nisan 2020, <https://evrimagaci.org/post-truth-gerceklik-otesi-yanlanlarin-gercekmiss-gibi-sunuldugu-bir-dunyada-hakikatin-anlami-nedir-8574> (Erişim: 18 Kasım 2021); Özgür Taburoğlu,

şündüğümüz fenomenlerin zuhurunu ve çağdaş toplumumuza kararlı bir şekilde dadanmasını güçlü bir şekilde açıklıyor, ancak *yaygınlığını* aynı başarıyla açıklamıyor. Kuşkusuz çeşitli kesimlerin, sayesinde birtakım ayrıcalıklara sahip oldukları belli bir konumu savunma adına içine battıkları muhayyel evrenin inkâr mekanizmaları, hakikat sonrasındaki en önemli mekanizmalardır. Yani safsatalara yatırım yapmaksızın birinin safsatayı baştacı etmesinin ve yaymasının hiçbir anlamı olamaz. İnsanlar çoğu zaman hiçbir şey için değilse bile duygusal bir kazançları olduğu için, yani mevcut öznelliklerini, kimliklerini, yaşam tarzlarını savunmak, bilişsel çelişkilerden kaçınmak adına yalana ve safsataya etkin veya edilgen biçimde ortak olabilirler. Lâkin bu halkanın dışına doğru çıkıldıkça bunun temellendirici etkisi azalır. Dolayısıyla burada, duygusal tatmin de dâhil olmak üzere yalandan ve safsatadan herhangi bir çıkarı olmayan daha geniş insan kitlelerinin, neden yalanlar ve safsatalarla sürüklenebildikleri ele alınmaya çalışılacak. Yani sorum şu: hakikat sonrası durumda yalan haber ve benzeri çarpıtmaların, bunda doğrudan çıkarı olmayan geniş kitleleri etkilemesinin nedenleri nelerdir? Nasıl oluyor da biraz didikleyince hiçbir “hakikati” olmadığı anlaşılan bazı “bilgi” ve “haber”ler bu insanlarca benimsenebiliyor, benimsenmese bile en azından endişe yaratmayı başarabiliyor? Bu “başarının” sorunsallaştırılabileceği daha geniş bir çerçeve bulunabilir mi?

HAKİKAT SONRASI VE MUHAKEME YETİSİ

Ben sorunu, Aristoteles’ten beri felsefenin çok yakından tanıdığı ve önem verdiği “muhakeme yetisi”nin kitlesel kaybı olarak düşünebileceğimize inanıyorum. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* kitabında muhakemeyi (βουλευσις, *bouleusis*), gerçekleşip gerçekleşmemesi insanın elinde olan şeyler, yani meydana gelmesi bizim eylemimizi gerektiren şeylerle ilgili bir “düşünce erdemi” olarak tanımlar.² Muhakeme, “çoğu zaman belirli bir şekilde olanlarda, ama [bir durumda] nasıl olacakları belirsiz olanlarda ve belirlenemeyenlerde söz konusudur”.³ Eş deyişle, muhakeme, olumsal olanla, müdahil olabileceğimiz şeylerle ilgilidir. Muhakeme ederek bir eyleme karar veririz, tercihte bulunuruz. Bunun için duyumdan gelen veriye, arzudan doğan isteğe ve eyleme geçme araçlarının varlığına ihtiyaç bulunur ya da muhakeme temelde, bu üç unsurun birleştiği kavşakta olumsal şeyler hakkında yapmaya ya da yapmamaya karar vermekle ilgilidir. Örne-

“Duyguların Yönetimi ve Paylaşımı”, *Terrabayı*, 26 Mayıs 2021, <https://terrabay.com/yasam/duygularin-yonetimi-ve-paylasimi/> (Erişim: 18 Kasım 2021); Lee McIntyre, *Hakikat Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2019.

² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2009, s. 49-50, 1112a15–b10.

³ *Age*, s. 50, 1112b10.

ğin Twitter akışında karşılaştığımız bir haberi yeniden paylaşıp paylaşmamak, beğenip beğenmemek bizim tasarrufumuzdadır ve o haberdeki veri, yayılmasını istediğimiz bir enformasyonsa bile içeriği (doğru mu yanlış mı diye) değerlendirmek, böyle bir haberi yaymanın sonuçlarını düşünmek için yaşadığımız duraksamada çalışan yetimiz muhakeme yetisidir.

Aristoteles, *Politika* kitabında, muhakeme yetisini özgür insanın köle, erkeğin kadın ve yetişkinin çocuk üzerindeki yönetici yetkesini temellendirmek üzere kullanır ve kölede bu yetinin mevcut olmadığını, kadının yetiye sahip olmakla birlikte yetiyi kullanacak yetkeden muaf olduğunu, çocukta ise bu yetinin henüz gelişmemiş olduğunu söyler.⁴ Bu yetinin önemi öyle büyüktür ki yurttaşın (yani özgür, mülk sahibi, yetişkin erkeğin) muhakeme yetisi, ona bir istişare yetkesi, yani meclise katılma yetkisi vermektedir. Eski Yunancada istişare de muhakemeyle aynı kelime, yani *bouleusis*'tir. Zira nasıl ki tek tek insanların muhakeme yetisi, bir eyleme geçip geçmemeyi, geçilecekse hangi araçlarla nasıl geçileceği hakkında değerlendirmeyi icra ediyorsa, meclis (βουλε, *boule*) de istişare ederek politik topluluğun toplu eylemleri konusunda değerlendirme icra eder. İstişare, insanlar arasında bir muhabbet ve birlikte değerlendirme demek olduğu gibi, muhakeme de yetiler ile veriler arasında bir muhabbet ve birlikte değerlendirme demektir.

İlk paragrafta duyusal dediğim boyut üzerinden düşünürsek muhakeme yetisinin yitirilisinin ardındaki en büyük sebebi, Aristotelesçi terminolojiyle “ıştah”ın (ἐπιθυμία, *epithymia*), yani *arzu ve isteklerin*, akıl üzerinde galebe çalması olarak formüle etmek mümkündür. Zira muhakeme tam da ıştahı akılla rabıtalayan yetidir. Bu yetiyi tasavvur etmenin en kolay yolu, onu arzuyla gerçeklik arasında bir bağ kuran ve geleceğe açılan pragmatik bir yeti olarak düşünmektir. Burada pragmatik derken amiyane anlamıyla “faydacılığı” değil, felsefi anlamıyla konumlanmışlığı, canlı bedeninin çevresindeki canlı ve cansızlarla somut etkileşimlerini kastediyorum. Dolayısıyla muhakemede şimdinin değerlendirilmesi gelecek tahayyülüne doğru açılır. O, arzulanan eylemin gerçekleşmesinin neticelerini ve gerçekleştirme araçlarını analiz etme, sorumluluk alma yetisidir. Sorumluluk alma, muhakemeden kopartılamaz. Muhakeme yetisi, duyum ve algı yetilerinden gelen veriyi, bellekteki anılarla kıyaslayan, arzudan gelen talepler ışığında geleceği –yani bir eylemin veya eylemsizliğin muhtemel sonuçlarını– hayal ederek eyleme geçmeyi ve geçmemeyi müzakere eden yetidir. Eylem ve konum alma kararlarımızın düğüm noktasında bu yeti bulunur.

⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 189-190, 1260a2–a14.

Başta da söylediğim gibi, yalan bilgileri oluşturan ve yayan bir grup insanın bundan ya duygusal ya da çoğu zaman mali bir çıkarı bulunuyor ve onların kabaran iştahları, binlerce insanı yanlış yönlendirmekte beis görmemelerine yol açıyor. Fakat bu gruptaki insanların sayılarının, özellikle etkilerine göre epey az olduğu unutulmamalı. Sevin Turan'ın *Hürriyet* gazetesinde derlediği bir haberde, “aşı karşıtlığı endüstrisinin” sadece YouTube platformu üzerinde 1.1 milyar dolarlık bir “para akışına” tekabül ettiği ve yalan haberlerin ardında, sadece 12 kişilik bir kaynak ağının bulunduğu yazıyor.⁵ Bu 12 kişinin ve diğer kâr ortaklarının “iştahlarını” bir yana bırakırsak bu yalan haber selinin taşkın akışını temellendiren en büyük etmen, bu haberlerin içerik, başlık ve görsellerinin muhakeme yetisi dâhil akli yetileri askıya alma kapasitesi en yüksek duyguları, yani korku, kaygı, kibir gibi şok eden veya düşünmeyi ketleyen duyguları tetiklemesidir.

MUHAKEME YETİSİ VE ÖĞRENİM

Aristoteles, muhakeme yetisinin politik bağlamını tartışırken ve çağının muhafazakâr bir filozofu olarak o günkü eşitsizlikleri temellendirirken bize, muhakeme ile “öğrenim” arasında bir bağı açık eder. Aristoteles, kölelerin, kadınların ve çocukların toplumsal olarak politik topluluktan (ve onun karar alma ve yönetme organı olan meclisten, genel olarak yönetimden) dışlanmasını doğallaştırmak ve meşrulaştırmak istese de çocukların muhakeme yetisinin gelişmemişliğini vurgularken muhakeme ile öğrenim arasında bir bağ kurmuş olur. Muhakeme yetisi, öğrenim yoluyla gelişen bir yetidir, diğer tüm yetiler gibi. Öğrenim elbette sadece “okullu” bir sistematik öğrenimden ibaret değildir. Aksine, Gilles Deleuze'ün *Proust ve Göstergeler* kitabında ifade ettiği gibi öğrenme süreci şöyle bir şeydir:

Öğrenmek asıl olarak *göstergelerle* ilgilidir. Göstergeler soyut bir bilginin değil, zamansal bir çıraklığın konusudur. Öğrenmek bir maddeyi, nesneyi, varlığı her şeyden önce deşifre edilmesi, yorumlanması gereken göstergeler yayıyorlarmış gibi ele almaktır... Odunun göstergelerine duyarlı olduğunda marangoz ya da hastalığın göstergelerine duyarlı olduğunda hekim olunur. ... Bize bir şeyler öğreten her şey göstergeler yayar, her öğrenme eylemi göstergelerin ya da hiyerogliflerin bir yorumudur.⁶

⁵ Sevin Turan, “Yalan haberlerin arkasındaki 12 kişi... Aşı karşıtlığı ile servet yaptılar!”, *Hürriyet*, 05 Kasım 2021, <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/milyar-dolarlik-bir-sektor-asi-karsitligi-endustrisi-41861539> (Erişim: 18 Kasım 2021).

⁶ Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Ankara: Kabalcı Yayınevi, 2004, s. 12.

Bu yüzden öğrenim süreci, bize dünyayı açan ve sınırlarımızı esnekleştiren, bu sınırları müzakere eden özgürlük ve farklı mecralara erişim derecemizle ilgilidir. Zira farklı mecralar, farklı türde göstergeler ve gösterge sistemleriyle hemhal olduğumuz, belleğin kayıt yüzeyinin genişlediği, farklı verilerle aşinalığımızın arttığı bağlamlardır. Bu bağlamlara erişimimiz sayesinde hem kendi bedenimizin kudretlerini hem de başka varlıkların dünyalarını tanırız ve muhakeme yetimiz gelişir. Dolayısıyla, Aristotelesçi idealizmi ters çevirirsek istişareye katılım muhakeme vasıtasıyla hak edilmekten çok, muhakeme istişare üzerinde temellenir. Muhakeme yetimizi geliştirenler (insan ve insan olmayan, canlı ve cansız) ötekiler, bu ötekilerle girdiğimiz istişarelerdir. Bu istişarelerin sözlü olması gerekmez, aksine çoğu durumda farklı varoluş tarzlarına, canlı ve cansız varlıkların farklı “yaşamlarına” maruz kalarak muhakeme etmeyi öğreniriz. Her tür öğrenme bir istişaredir, canlı varlığın çevresindeki unsurlara açıklığı, onlarla müzakeresidir. Bakış açısının materyalist anlamında, yani kozmosta konumlanmışlığımızın sağladığı entelektüel ve algısal ufuk anlamında, bakış açısının her tür genişlemesi, bizden başka olanlara açılarak, onlarla istişare ederek gerçekleşir. Bu açıdan, köleleri, kadınları ve çocukları öğrenimden dışlamak basitçe onları “örgün öğrenim” kurumlarına erişimden dışlamak değildir. Daha doğrusu, bu tür sistematik ve entelektüel öğrenimden dışlanma, tam da dünyanın farklı düşünsel ve algısal boyutlarını bu gruplara kapattığı için korkunç bir eşitsizlik biçimidir. Antik Yunan’daki vaziyeti kötüleştiren de budur: erkek, yerli ve mülk sahibi yetişkinler dışındaki insan grupları, sistematik olarak belli türdeki göstergelere maruz kalacakları mekânlar ile etkinliklerden dışlanmışlardır. Aristoteles’in muhafazakâr ve idealist akıl yürütmesinin aksine, dışlanma muhakeme yetisinin düşüklüğünün bir sonucu değil sebebidir. Muhakeme yetisinin kaybı, dışlanmayı gerekçelendirmek bir yana, onun korkunçluğuna tanıklık eder.

Tartışmak istediğim noktaya da bu vesileyle yaklaşılabilir: hakikat sonrası durumda yaygınlaşan yalanın, safsatanın ve manipülasyonun ardında muhakeme yetisinin çöküşü varsa, bunun koşulları arasında öğrenimdeki bir çöküş bulunuyor. Burada iç içe geçen üç sorun var:

1. Bilişim çağı, bilişsel emek donanımlarını edinmenin kitleselleşmesine tanık oldu. Yani giderek daha çok sayıda insan (akıllı telefonlar dâhil) bilgisayar arayüzleriyle etkileşim kurabilecek yetiler kazandı. Örgün ve yaygın eğitim kurumları bu bilişim yetkinliklerinin kitleselleşmesinde büyük bir etken oldu. Bilgisayarlar salt kişisel/bilimsel kullanıma sunulan tüketici malları olmaktan çıkıp cisimsel ve cisimsiz türden metaların, sermayenin, insanların ve diğer canlıların üretim ve dolaşımının altyapısı haline gelmeye başladığı için bu süreç kaçınılmazdı. Bugün, neredeyse bü-

tün üretim, dolaşım ve tüketim alanlarında, hiçbir şey için olmasa bile en azından komuta ilişkisi (yani iletişim) için akıllı telefon kullanmak örtük bir zorunluluk haline geldi. Dolayısıyla kol emeğinin en ilkel biçimlerinin sürdürüldüğü madencilik gibi sektörlerde bile (muhasebe ve emeği komuta etme amacıyla) kişisel bilgisayar ve akıllı telefon gibi bilgisayar arayüzlerine olan bağımlılık arttı. Bilgisayar altyapısının yaygınlığı, bu altyapının donanım ve yazılım kısmında olduğu kadar, veri üretimi ve değerlendirmesi gibi farklı ikincil sektörlerde de bilişsel emeğe olan ihtiyacı arttırdı. Bunun en büyük sonucu, örgün ve yaygın öğrenimde bu tarz disiplinlerin yoğunluğunun artması, özellikle Türkiye’de bilişsel emek biçimlerini ucuzlatmak amacıyla üniversite sayılarında enflasyon yaşanması ve örgün eğitimin yetişemediği açığı kapatmak üzere çok sayıda kurs ile atölyelerin açılması oldu.

2. Fakat bütün bu eğitim veya işsiz bir “fazlalık” nüfus yaratma aracılarıyla “ucuz işgücü” yaratma seferberliği, muhakeme yetisinin gelişmesi anlamına gelmedi. Eğitim, meslekle ilgili teknik becerileri arttırmayı hedeflemekten başka hiçbir şeyi hedeflemediği için, temelde komut alma/verme ve uygulama becerilerini arttırdı. Bunun yaygın sonucu, bilişsel emek için gerekli olan beceriler kazanılırken becerilerin dayandığı enformasyonun ötesinde, muhakeme yetisini besleyecek daha entelektüel becerilerin ve bilgilerin eğitim programlarından dışlanması oldu. Bu süreç, aynı zamanda son kırk yılın neoliberalleşme süreciyle de kesiştiğinden, özellikle temel ve örgün eğitimin içerik kalitesi yıllar geçtikçe düştü. Bu neoliberalleşme, temel eğitimde kazanılan becerilerin üstüne çıkan daha entelektüel beceri ve bilgilerin, ancak ve ancak bunu mali olarak karşılayacak durumda olanların akademik kariyer vasıtasıyla erişebileceği bir ayrıcalığa dönüşmesine yol açtı. Geniş kitleler kendi emek biçimlerini alâkadar etmeyen alanların aşinalığını, bu alanlarda üretilen bilgileri değerlendirebilecekleri zihinsel yetenekleri kaybetti. Aşırı uzmanlaşma ve akademik bölümlenmelerle de kesişen bu süreçte, alan-içi yazı, doğrudan o alanı bilmeyen herkes için bir tür *okunaksız-yazıya* dönüştü. Örneğin bu yüzden, “aşı ölümleri istatistiği” olmayan istatistikleri, “aşidan kaynaklı ölümleri gösteren istatistikler” olarak “sunan” sahtekârların etki alanları genişledi.

3. Akademik kurumlar ise, bilginin enformatikleştiği ve doğrudan sermayeye tercüme edildiği bir sürecin baskısı altında kaldı. Akademisyen-uzmanların erişimindeki bilgiler dahi, performans ölçekleri, hızlı makale üretimi, notlama ve puanlama sistemleri (ACTS, atıf sayısı, puan vb.) gibi çeşitli aygıtlarla enformasyon paketlerine veya nicemlerine (*quanta*) dönüştürüldü. Yazılı “iletişimin” her alanında “gürültüyü” elemek, yazı üzerine tefekkürün (*reflection*) ve yazılan konunun temaşasının (*contemplation*)

azaltılması anlamını taşıdı. Zira tefekkür ve temaşa, akademik yazımda ve teorik düşüncede enformasyon ötesi tartışma ve bağların yazıya/düşünceye dâhil edilmesi demektir. Bu iki yeti, muhakeme yetisi için bilimsel veya disipliner alanların sınırlarının ötesine uzanan, biri öznellikle diğeri nesnellikle alâkalı ek soruların sorulabilmesini mümkün kılar. Oysa akademik alanyazısı, “konu”yu olabildiğince yalıtmayı (temaşayı bastırmayı) ve yazıdan her tür öznelğin elenmesini (tefekkürü bastırmayı) gerektirir. Bunun neticesi, bu tarz bağ ve soruların, gürültü unsurları olarak görülüp yarattıkları yavaşlatma etkisi sebebiyle ortadan kaldırılmasıdır. Bu durum da bu defa “uzmanların” muhakeme yetisini akamete uğratarak onlara, post-fordist küresel “üretim bandı” içinde vazifelendirildikleri “vidayı sıkma”, yani kendi yalıtık ve sorgulanmamış bilgilerinden hareketle temiz enformasyon sağlama görevini sorgusuzca ifa etmeyi dayattı.

Bu açıdan muhakeme yetisindeki düşüş; uzmanların bilgisinin enformatikleşmesi dolayısıyla temaşa ve tefekkürün yitirilmesi, bilişsel emeğin tüm kademelerinde istişare imkânlarını genişleten alandışı karşılaşmaların engellenmesi ve neoliberalleşmenin daha doğrudan sonucu olarak bilişsel emeğin entelektüel evrenden koparak değersizleşmesi süreçlerinin sonucu olarak özetlenebilir. Eğitim sistemlerini daha doğrudan alâkadar eden bu süreçler, kol emeğinin köleliğe yakınsayan kesimlerdeki canlı emek için çok daha yakıcı dışlanma biçimleriyle birleşerek hakikat sonrası durumun içinde hepimizi savunmasız bırakıyor. Temelde savunmacı duyguların ya da Spinozacı deyişle “kederli tutkuların” tahakkümü altındaki bireyler, kendi konumlarını meşrulaştıran (ve onları saldırganlaştırmaya eğilimli) yalan haberlere daha açık hale geliyor. Zira öğrenimin eğitim sistemlerine sıkışması, ardından eğitim sistemlerinin de enformasyon aktarımı ve üretimi mekanizmalarına indirgenmesiyle muhakeme yetisi, onu temellendiren istişare ortamından, onu genişleten tefekkür ve temaşadan koptu. Kentsel ve kırsal yaşam alanlarının günümüzde daha da şiddetlenen bir şekilde ötekilere kapalı, geçirimsiz ortamlar olarak örgütlenmesi, bu kopuşu daha da onulmaz kılma eğilimindedir.

NE YAPABİLİRİZ?

Nesne Yönelimli Ontoloji’nin girişinde Graham Harman, hakikat sonrası (*post-truth*) durumun gerçek panzehrinin hakikat (*truth*) değil, gerçeklik (*reality*) olduğunu söylüyordu: yalan ve safsata inançlar, kelimenin bilimsel anlamıyla *bilgi* ile değil, bu safsataların gerçeklikle yüzleşmesi vasıtasıyla geriletilebilirdi.⁷ Harman’ın iddiası, aşı karşıtlarının iddialarının bi-

⁷ Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020, s. 25-29.

limsel araştırma verileriyle çürütülmesine rağmen aşı karşıtlığının gücünü koruyabilmesiyle doğrulanıyor görünüyor. Bilginin gücü, bilimdisi safsataların yayılımını pek de engelleyemiyor, bilhassa manipülatör angajmanına sahip militan hakikat sonrası tacirleri, bu bilgileri dikkate almadığı gibi, onların yaydığı safsatalardan etkilenen insanlarda da benzer bir inatçılık gözlemleniyor. Aynısı, Suriyeli mültecilerle ilgili “devletten maaş alma” gibi defalarca aksi ispatlanan; Akdeniz ve Ege’de süren orman yangınlarını “Afganların çıkarttığı” gibi ispata muhtaç ve kışkırtıcı haberler için de geçerli. Hangi kesimden olursa olsun insanlar, veriyle bilimsel olarak aksi ispatlanan veya bizzat veri yokluğuyla doğru olamayacağı görülen haber ve sözde-bilgilere inanmaya devam ediyorlar, bu sözde-bilgiler temelinde eyleme geçiyorlar ya da geçmiyorlar.

Şu doğru ki gerçeklik aşı karşıtlarına da hastalık olarak çarpabiliyor. Yani hastalıkla yüzleştiklerinde, aşı karşıtlarının geç de olsa pişmanlıklarını dile getirdikleri oluyor. Lâkin bunu beklemek, kuşkusuz bir politika değil. Böyle bir beklenti ayrıca, Harman’ın iddiasını kelimesi kelimesine anlamak olurdu. Bunun yerine gerçekliği, tam da onu aşmanın perspektifinden bütünlüklü bir şekilde analiz eden ve gerçekliğin insanlara gerçek anlamda çarpmadan evvel bir *sorun olarak* çarpmasını mümkün kılacak bir *eleştirel* bilgi üretimi ve kolektif öğrenim sürecine ihtiyaç var. Burada eleştirel bilgiden kastım, tefekkür ve temaşanın da dâhil edildiği, *gürültüsü arttırılmış* bilgidir. Bunu şöyle somutlamak mümkün: sırasıyla, önce Covid-19 pandemisinde sağlık uzmanlarının, ardından musilaj sorununda deniz bilimcilerin, son olarak yangınlar sorununda yangın ve orman ekosistemleri uzmanlarının söz almasına tanıklık edildi. Hepsi de bazen hükümetten gelen manipülatif enformasyonun, bazen de art niyetli başka odakların ürettiği ya da korku ve endişe içindeki geniş kitlelerin kapıldığı ve yaydığı safsataların yayılması karşısında, muazzam bir sorumluluk duygusuyla, son derece kapsamlı bir bilimsel bilgiyi bizlerle paylaştılar. Fakat bu bilgiler yığınının, başta sosyal medya karadeliği olmak üzere çeşitli enformasyon makinelerince kapılmasına ve etkisizleştirilmesine karşı koymamız gerekiyor. Bunun yolu, münferit sorun alanlarına dair üretilmiş bu bilgilerin daha kapsamlı bir sorunsallaştırmanın, içinde yaşadığımız kapitalist gerçekliğin eleştirisinin inşası içinde birbirine eklemlenmesidir. Her alanda kapitalistlerin, devlet yöneticilerinin, şirketlerin eylemlerinin ve onların temsilcisi, savunucusu olduğu “bütünleşik dünya kapitalizmi”nin⁸

⁸ Bu ifade Félix Guattari’ye aittir, durumumuzu hâlâ en güzel bu mefhumun özetlediğine inanıyorum. Detaylı kullanımı için birçokları arasında, Antonio Negri ile yazdıkları *Bizim Gibi Komünistler* (çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, Otonom Yayıncılık, 2006) kitabına bakılabilir (özellikle s. 31-45). Özetle bütünleşik dünya kapitalizmi, kapitalist olmayan vektör ve sektörlerin dahi sermayenin bedeniyle bütünleştirildiği bir bağlama işaret eder. Günümüzde

sonuçları bütün şiddetiyle kendini gösteriyor. O halde, ekoloji biliminden, beşerî bilimlerden ve doğa bilimlerinin diğer alanlarından gelen bilginin, içinde yaşadığımız bu gerçekliğin kısmi kalmaya daima mahkûm olsa da bütünlüklü ve eleştirel bir resmi içinde bir araya getirilmesi gerekiyor. Çünkü ancak bu şekilde, mevcut kapitalist gerçeklik içinde başımıza gelenin ne olduğunun ve onun başımıza neden geldiğinin kolektif idrakı, bu gerçekliğin türlü veçheleri karşısında harekete geçen mücadelelerin derslerinin başka mücadelelere tercümesi elde edilebilir.

LENİN'İN GAZETE PROJESİNİN ÖĞRETTİKLERİ

Yazıyı buraya kadar takip eden okur için şaşırtıcı olacak ama ben bunun, tereddütsüz bir şekilde, Lenin'in önce Rus Sosyal Demokratların gazetesini *Iskra*'daki "Nereden Başlamalı" makalesinde,⁹ ardından *Ne Yapmalı?* kitabında¹⁰ tarif ettiği gazete projesinin özü olduğuna inanıyorum. Zira 1900'lerin başında Çarlık Rusyası, otokraziye karşı irili ufaklı mücadelelerin (işsizlerin, ezilen halkların, çeşitli sektörlerden fabrika işçilerinin, köylülerin, kadınların vb. mücadelelerinin) büyüdüğü, fakat henüz bunların ortak bir düzlemde bir araya gelemediği ve dağınıklığın hâkim olduğu bir ülkeydi. Yani günümüzdeki duruma bazı bakımlardan epey benziyordu. Tam da bu sebeple bu iki metinde Lenin'in sorunu, etkili ve donanımlı bir partinin, yani farklı mücadelelerin eklemlendiği örgütlü bir *tarafın* nasıl kurulabileceğidir. Kendisine itiraz edenler öncelikle Rusya çapında yerel sosyal demokrat örgütlerin kurulması gerektiğini, sonra gazetenin gerçekten örgütlenebileceğini iddia ederken Lenin, net bir şekilde, gazete olmaksızın bu örgütlerdeki militanların ve genel olarak mücadeleye atılan kitlelerin kolektif öğreniminin gerçekleşebileceği hiçbir araç olmayacağına ısrar eder.¹¹ Lenin'in amacı, kitlelerle "öncü işçileri" baştan karşı karşıya koymamak, aksine *öncülerin öğrenimini temel bir sorun olarak ortaya koymaktır*: öncü işçiler, "*ancak siyasal yaşamımızın bütün her günkü yönlerini, çeşitli sınıfların çeşitli nedenlerle bütün protesto ve savaşım girişimlerini sistemli olarak değerlendirerek eğitimlerini sağlayabilirler.*"¹² Bu açıdan Lenin, gazetenin yerine getirmesi gereken işlevi, duvarcılarının tuğlaları –ki tuğlalar tekil mücadelelerdir– düz bir çizgi oluşturacak şekilde dizmek amacıyla kullandığı bir ipe benzetir ve şöyle der:

bunu, kapitalist ekosistemin, Amazon Ormanları gibi kapitalist olmayan insan toplumlarıyla insan olmayan canlıların ekosistemlerine yönelik yayılmacı etkinliğinde görebiliriz.

⁹ V. I. Lenin, "Where to Begin", *Collected Works 5* içinde, Ing. Çev. Joe Fineberg ve George Hanna, Moskova: Progress Publishers, 1977, s. 13-25.

¹⁰ V. I. Lenin, *Ne Yapmalı?*, Çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1998.

¹¹ *Age.*, s. 174.

¹² *Age.*, s. 175, vurgular Lenin'in.

Ama ne yazık ki, şimdilik ekip halinde çalışmak için eğitilmiş deneyimli duvarcılarımız yok, tuğlalar çok zaman hiç de gerekmeyen yerlere konuyor, genel çizgiye uygun biçimde duvar örülmüyor, ve tuğlalar o kadar dağınık durumda ki düşman, yapıyı tuğladan değil de, kumdan yapılmışçasına paramparça edebilir.¹³

Elbette Lenin'den günümüze kapitalizmin örgütlenme biçimi (sermayenin organik bileşimi) ve özellikle sınıfın teknik bileşimi dönüştü. Dolayısıyla mevcut sınıf bileşimine tekabül edecek, onu yıkıcı ve kurucu bir kuvvete yükseltecek politik yeniden bileşim biçimlerini bulmak için harcanan meşai zamanla meyvesini verecektir. Lâkin gene de Lenin'in dersi önemlidir, zira dağınıklığı aşamazsak “düşman”, kurulan dayanışma ve mücadele yapılarını kumdanmışçasına paramparça edebilir, ettiğine defalarca tanıklık ettik. Bu dersin önemi, ayrıca, Lenin'in sorunu kolektif bir öğrenim süreci olarak ortaya koymuş olmasındadır. Kendimizi, kapitalizmin girişimlerini bütünlüklü olarak kavrayacak ve maruz kaldığımız şedit süreçleri, diğer bilim ve disiplinlerden akan bilgilerle harmanlayarak mücadelelerimize dair bütünlüklü bir resim çizecek şekilde kolektif bir otoöğrenim sürecine sokmamız gerekiyor.

Tekrar Harman'a dönersek, Leninist bir müdahaleyle, hakikat sonrası eğilimleri gerçeklikle yüzleştirmenin, gerçekliğe dair eleştirel ve sorunsallaştırıcı imgeler ve sözceler, yani düşünce çerçeveleri üretmek, bu imge ve sözceleri çeşitlendirip karmaşıktırarak dolaşımda ısrarla tutmak olduğunu iddia ediyorum. Aksi takdirde gelecekteki toplumsal mücadelelerde her şeye sürekli sıfırdan başlamak zorunda kalabiliriz. Ayrıca kitlesel düzeyde, başımıza gelenlerin şokunun doğurduğu korku ve korkuyu, kin, nefret ve hınç duygularına tercüme eden karanlık odakları işlevsiz kılmamız gerekiyor. Bütünleşik dünya kapitalizmi, yoksul sınıf ve gruplardan başlayarak insanlığı felaketten felakete sürükleyecek gibi görünüyor. Ekolojik felaketlere ek olarak, iktisadi ve başka toplumsal felaketlere de gebe bir gerçeklikte yaşıyoruz. Bu gerçeklikle baş ederken hakikat sonrasının yıldırıcı kutuplaşmalarından kaçmak için kolektif sorunsallaştırma pratiklerine ihtiyacımız var. Bu sorunsallaştırmaların yolu da gerçekliği hep birlikte temaşa etmekten, onun içindeki konumlarımıza dair tefekkürde bulunmaktan ve muhakeme yetimizi kitlesel olarak geri kazanmaktan geçiyor. Bu zorlu yoldan geçerek hayal gücümüzü, daha eşit ve özgür bir geleceğe yönelmek adına kapitalist gerçeklikten özgürleştirebilir, felaketlerin içinden ekolojik ve toplumsal bir çıkış bulabiliriz.

¹³ *Age.*, s. 177.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Deleuze, Gilles, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Ankara: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Guattari, Félix ve Negri, Antonio, *Bizim Gibi Komünistler*, çev. İlkay Sümer, Mustafa Erata, Barış Özçorlu, Otonom Yayıncılık, 2006.
- Harman, Graham, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş, Tellekt Yayınları, 2020.
- Lenin, V. I., "Where to Begin", *Collected Works 5* içinde, İng. çev. Joe Fineberg ve George Hanna, Moskova: Progress Publishers, 1977, s. 13-25.
- Lenin, V. I., *Ne Yapmalı?*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1998.
- McIntyre, Lee, *Hakikat Sonrası*, çev. Mehmet Fahrettin Biçici, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2019.
- Özkaya, Ahmet, "Post Truth (Gerçeklik Ötesi): Yalanların Gerçekmiş Gibi Sunulduğu Bir Dünyada, Hakikatin Anlamı Nedir?", *Evrin Ağacı*, 27 Nisan 2020, <https://evrimagaci.org/post-truth-gerceklik-otesi-yanlanlarin-gercekmis-gibi-sunuldugu-bir-dunyada-hakikatin-anlami-nedir-8574> (Erişim: 18 Kasım 2021).
- Taburoğlu, Özgür, "Duyguların Yönetimi ve Paylaşımı". *Terrabayı*, 26 Mayıs 2021, <https://terrabayt.com/yasam/duygularin-yonetimi-ve-paylasimi/> (Erişim: 18 Kasım 2021).
- Turan, Sevim, "Yalan haberlerin arkasındaki 12 kişi... Aşı karşıtlığı ile servet yaptılar!", *Hürriyet*, 05 Kasım 2021, <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/milyar-dolarlik-bir-sektor-asi-karsitligi-endustrisi-41861539> (Erişim: 18 Kasım 2021).



GELECEĞİ DÜŞÜNMEK

CEMAL BÂLİ AKAL
Geleceği Geçmişte
Düşünmek

BOĞAÇ BERKMEN
Yaşama ve Geleceği
Dair Bir Felsefe:
Alagmatik

SENEM KURTAR
İnsanlık Mucizesinin
Çöküşü/Yeryüzünün
Kadim Bilgeligi
Ekofenomenoloji'ye
Doğru

ÖZGÜR TABUROĞLU
Yeni Medya
Sözlüğünden Parçalar:
Algı Yönetimi,
Yankı Odaları, Troller

*NECATİ ERBİL ERTÜRK
& ERDEM TEZBAŞARAN*
"Akılsız Başa" Övgü
Epimetheus'u
Hatırlamak...

BİLGİN SAYDAM'LA
SÖYLEŞİ
Geleceği
Psiko-Mitoloji
İçinden Düşünmek

ERIC J. W. ORLOWSKI
Evrım, Devrim
ve Yeni İnsan
Mikroçipleme, İnsan
Gelişimi ve Yeni
Gelecekler İnşa Etme
Üzerine Etnografik
Bir Araştırma

FRED BAUMANN
Hümanizm ve
Transhümanizm

EZGİ BURGAN
Rüyanın Öte Yakası'nda
Birlikte Yaşam:
Düşmanlık, Başkalık
ve Konukluk

OĞUZ KARAYEMİŞ
Hakikat Sonrasında
Muhakeme Yetisi:
Bilgi ve Öğrenim

ISSN 1303-72420-0

