

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FARMAKON OLARAK TEKNOLOJİ VE MEDYA**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**  
**MAHMUT BURAK ATASEVER**

**Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı**  
**Programı: Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON**

**HAZİRAN 2022**



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.



## FARMAKON OLARAK TEKNOLOJİ VE MEDYA

### ÖZET

Felsefe tarihinin ilgi alanı içinde henüz yeterince dikkati çekmeyen iki çalışma alanını; teknoloji ve Antroposen kavramlarını işe koşarak ele alan bu tez, dünyanın teknolojiyle birlikte nasıl evrimleşmekte olduğuna, medya teknolojileri ekseninde bir bakış gerçekleştirmektedir. Başta fenomenolojik gelenek ve akabinde post-fenomenolojik felsefe ve Stiegler felsefelerinin araçlarıyla gerçekleştirilen bu çalışma kapsamında, ilk bölüm itibariyle çağdaş felsefedeki ilk tartışmaları başlatan Husserl ve Heidegger felsefelerinde karşımıza çıkan içsel zamanın bilinci ve teknolojinin özü ile ilgili tartışma takip edilmiştir. Ardından fenomenolojinin teknolojik bir yorumu olarak şekillenen post-fenomenolojik felsefenin ana hatları çizilmiştir. Sonrasında ise Stiegler'in teknik ve zaman ile ilgili incelemesinin ana hattını oluşturan bellek tartışması üzerinden modern bir teknoloji olan internet teknolojisi özelinde çağdaş medya sanatının insan bedeni ve toplumsal yaşamıyla kesişen yönü olması bakımından teknolojinin tarihi; insanın teknolojikleşme tarihi perspektifinden yeniden ele alınmıştır.

Çağımızın tıbbi, ekonomik, politik ve anlamla ilgili krizlerinin, Antroposen çağı özelinde artık tüm gezegenin krizi olması sebebiyle krizin sebep ve sonuçları arasında bulabileceğimiz hesaplayıcı rasyonalite ve buna eşlik eder biçimde teknik bilgi kapsamında dünyanın gitgide içine çekildiği dijital-öte kurgusunun olası ufuklarına dair bir projeksiyon çizilmeye çalışılmıştır. Bu projeksiyonun ancak sanatsal sezgi yoluyla yapılabilecek olmasından hareketle sanat tartışması sezginin biçimlenişi nezdinde çağdaş medya sanatı ve dijital teknolojiler örnekleri üzerinden ele alındıktan sonra sanat ve siyaset zorunlu kesişiminde teknikle ilgili etik-politik bir karar mekanizması vasıtasıyla krizden çıkışın yollarının bulunma imkanıyla ilgili bir analiz ile sonuçlanmıştır.

Tezin sonucu itibariyle; bir farmakon olarak teknolojinin mevzubahis kaçınılmaz çift yönlü etkisinin, internet teknolojileri özelinde keşfedilebilecek pozitif iyileştirici reçetelerin rotaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Teknolojik farmakon olarak medyanın, dünyaya yönelik komple bir tutum değişimi şeklinde tarif edilebilecek bir yönde ve Antroposen çağının krizlerine çözüm üretebilecek bir tutum değişikliği olarak yeni çağın getirdiği yeni özen gösterme pratikleri üzerinden kurulacak iyileştirici reçetelerin medyanın da ötesinde tıp, hukuk, politika gibi alanlarda hem teorik hem de pratik düzeyde ihtiyaç duyulan iyileştirmeye yönelik çalışmaların farmakolojik araştırmalar şeklinde yeni bir safhada akademik bilgiye katkı olanağı ortaya koyulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** Teknoloji, Zaman, Fenomenoloji, Medya, Farmakoloji, Antroposen



## TECHNOLOGY AND MEDIA AS PHARMAKON

### ABSTRACT

Two fields of study that have not yet received sufficient attention in the field of history of philosophy; This thesis, which deals with the concepts of technology and Anthropocene, takes a look at how the world is evolving with technology, on the axis of media technologies. Within the scope of this study, which was carried out with the tools of the phenomenological tradition and then the post-phenomenological philosophy and Stiegler philosophies, the debate about the inner time consciousness and the essence of technology, which we encounter in the philosophies of Husserl and Heidegger, which started the early discussions in contemporary philosophy, was followed. Then, the philosophical outlines of the post-phenomenological philosophy, which was shaped as a technological interpretation of phenomenology, were drawn. Afterwards, the history of technology in terms of the intersecting aspect of contemporary media with the human body and social life, especially internet technology, which is a modern technology, through the memory discussion, which forms the main line of Stiegler's analysis of technique and time; reconsidered from the perspective of the history of human technologicalization.

Due to the fact that the medical, economic, political and meaning-related crises of our age are now the crisis of the entire planet, in particular the Anthropocene era, a projection of the possible horizons of the digital meta fictions into which the world is gradually drawn into, within the scope of computational rationality and accompanying technical knowledge, which we can find among the causes and consequences of the crisis has been studied. Based on the fact that this projection can only be made through artistic intuition, after the discussion of art is handled through the examples of contemporary media art and digital technologies in terms of the formation of intuition, it has resulted in an analysis of the possibility of finding ways out of the crisis through an ethical-political decision mechanism related to technique at the obligatory intersection of art and politics.

As a result of the thesis; As a pharmacon, the inevitable double-sided effect of technology in question and the routes of positive healing prescriptions that can be discovered by means of internet technologies have been tried to be revealed. As a technological pharmacon, the curative prescriptions to be established through the new care practices brought by the new age, in a direction that can be described as a complete change of attitude towards the world, and as an attitude change that can produce a solution to the crises of the Anthropocene age, are both practical and at the same time, the opportunity to contribute to academic knowledge in a new phase in the form of pharmacological researches can be put forward for the improvement studies in medical, law, political sciences needed at the theoretical level.

**Key Words:** Technology, Time, Phenomenology, Media, Pharmacology, Anthropocene





## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

<b>ÖZET</b> .....	<b>v</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>ix</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>2. TEKNOLOJİ FELSEFESİ</b> .....	<b>9</b>
2.1 Post-fenomenoloji .....	18
2.2 Bilim, Kültür, Teknoloji Bağıntısı.....	21
2.3 Fenomenoloji ve Medya .....	27
<b>3. TEKNOLOJİ OLARAK BELLEK ve HAFIZA</b> .....	<b>35</b>
3.1 Tekniğin Tarihi ve İnsanlaşmanın Kökeni .....	35
3.2 Stiegler'in Teknik ve Zaman Felsefesi.....	42
3.3 Gramatizasyon ve Bireyleşme .....	55
<b>4. TEKNOLOJİKLEŞMİŞ BEDEN ve BEDENSELLEŞMİŞ ALGI</b> .....	<b>69</b>
4.1 Beden ve Protez.....	69
4.1.1 Arzu ve Bilgi Problemi .....	73
4.2 Teknoloji Olarak İnternet .....	76
4.3. Çağdaş Medya Sanatı Bağlamında Beden ve Teknoloji.....	83
4.3.1 Estetik Köken.....	83
4.3.2 Yeni Medya Sanatı ve Dijital Rönesans .....	87
<b>5. SONUÇ</b> .....	<b>96</b>
<b>6. KAYNAKÇA</b> .....	<b>102</b>
<b>7. ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>107</b>



## 1. GİRİŞ

Bir insan edimi olarak felsefe tarihinin en temel problemlerinden bir tanesi, insanın bütün düşünsel edimini zorunlu olarak insanı merkeze koyan bir bakış açısıyla ele almak olagelmıştır. Bunun tersini yapmayı deneyen birçok felsefi düşünüm de bir hareket noktası olarak yine insanın merkezi konumuna atıfla, ona dışarıdan bakabilmenin olanaklarını aramıştır. Bir iç-dış diyalektiğinin sıkışıklığında, içinde yaşadığı dünya hakkında en az kendisi hakkında olduğu kadar bilgisiz durumda olan insandan, dünyayı bilen ve hatta onu aktif bir eyleyici olarak dönüştürmeyi deneyen insana kadar ki gelişim sürecinde bilgi ve arzu, biteviye bir etki süreciyle hem insanı hem de dünyayı dönüştürmüştür. İnsanın kendisiyle, çevresiyle ve diğer insanlarla ilişkisinde cereyan eden bu dönüşümleri tarihin çeşitli dönemlerinde farklı karakteristikler içinde gözleme olanağı bulduğumuz tarihin şimdiki dönemi, insanın dünya üzerindeki egemen gücüne atıfla Antroposen Çağı olarak isimlendirilmektedir. Antroposen' in egemen karakteriyle şekillenen dünyanın krizleri ise bir o kadar derinleşmiş ve onu belki de geri dönüşü olmaz bir şekilde dönüştürmüştür. Kriz fikri, tüm sosyal bilimlere olduğu kadar güncel felsefe tartışmalarını da etkilemiş ve özellikle ekolojik ve politik bağlamlarda bir deneyim olarak arzu ve bilgi dolayısıyla yaşadığımız çağın problemlerinin merkezine muğlak bir kavram olarak yerleşmiş durumdadır. Söz konusu krizin bir krizler silsilesinin toplamı olan ve rasyonaliteye dair bir kriz mi yoksa tam da çağın mevcut rasyonalitesinin güncel olguları anlamlandırmakta yetersiz kalışına dair bir felsefi kriz mi olduğu sorusu, Antroposen çağının egemeni olarak insanın kaçınılmaz bir şekilde çözmek zorunda kalacağı bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Modern felsefe içinde ilk olarak Husserl'de karşımıza çıkan ve "doğa ve insan bilimleri olarak bilimler krizi, özel bir bilim olarak felsefenin krizi ve anlamın krizi ile birlikte gelen kültür krizi" üçlemesiyle formüle edilen bu kriz durumu, Husserl ve Heidegger diyalogu üzerinden güncel fenomenolojik tartışmaları şekillendirmektedir (Şan, 2017, s. 238). İnsanın üretim-tüketim süreçleri içinde dünyayı geri dönüşü olmaz bir biçimde değiştiriyor

olması bakımından hem aktör hem de fail durumda olduğu bu sürecin, teknik hayatla biçimlenen faaliyetleri mevcut çalışmanın ana gözlem noktalarını oluşturmaktadır. Koselleck'in betimlediği haliyle kriz; “Yunanca dilinin temel kavramlarından biridir ve ayırmak, seçmek, karar vermek, hüküm vermek anlamlarına gelen *krino* sözcüğünden türetilmiştir (akt. Şan, 2017, s. 241).” Bu bakımdan mevzubahis kriz; çağımıza ve dahası gelecek jenerasyonların hayatlarına yön veren kararların alındığı, seçimlerin yapıldığı güncel şartların karar verme mekanizmalarından doğan *telos* olarak değerlendirilebilir.

Antroposen terimi ilk olarak 2000'lerin başında E. Stormer ve P. Crutzen tarafından, Sanayi Devrimi'nden sonra ortaya çıkan yeni koşullarda, yerküre ve biyosfer üzerindeki insan etkisinin diğer tüm faktörleri aşarak ana belirleyen haline geldiği dönemi tanımlamak için kullanılmıştır (Crutzen & Stoermer, 2000). Her ne kadar belirli tarihsel süreçler hala içinde buldukları zaman diliminde isimlendirilmeye çalışıldıklarında kuvvetli itirazlarla karşılaşsalar ve tarihsel dönemleri isimlendirmenin kendisi tarihsel bir metodoloji problemi olarak karşımıza çıksa dahi içinde bulunduğumuz süreç, karşımıza tüm somutluğuyla dayattığı küresel iklim krizi ve bunun sosyal, politik ve ekonomik sonuçları itibarıyla özellikle dikkate değerdir. Zira insanın fail olarak merkez konumda olduğu bu tarihsel süreç, sadece iklim ve yerküre ile ilgili sorunların değil dünyanın bugünü ve geleceği ile ilgili problemlerin ve insanın bilgi ve arzu ile ilişkisinin de içinde olduğu geniş bir değerler kümesinin merkezinde bir tıkanma olarak karşımızda durmaktadır. Gerek insan varoluşuna gerek dünya üzerindeki canlı-cansız topyekûn bütün hayata atıfla felsefi bir problemler yumağı olarak karşımızda duran bu süreç, insanın dünya karşısında bir bireyleşme problemiyle de yüz yüze geldiği bir dönemi imlemektedir. Yakın geçmişimizi şekillendirdiği haliyle ilk olarak endüstrileşme pratikleriyle başlayan insan-makine etkileşimi gibi fenomenler, insanın bilgi, arzu ve özen gösterme pratiklerine dair de daha derin bir krizin içine ilerlemekte olduğu bir süreci haberler (Lemmens, P.& Hui, 2017, s.34).

Bu özen gösterme pratikleri, tarihin belirli periyotlarında baskın hale gelen dini-kültürel inançlar, politik ideolojiler, kesinlik ve kesin olmayan arasına yerleşen eleştirelilik, taraftarlık gibi her türden anlam ve değer üretme mekanizmalarına işaret etmektedir.

Antroposen 'in ekolojik açıdan yeni bir çağ olup olamayacağı bir tarafa, gerek üretim-tüketim ilişkilerinde yaşanan köklü dönüşümler gerek bunların ekonomik ve sosyal yansımaları sonucu oluşan ve içinde yaşadığımız zaman dilimini anlamlandırmamıza olanak sağlayacak yeni felsefi bakış açılarına her zamankinden daha çok ihtiyaç bulunmaktadır. Başta iklim krizi, tüm dünyayı derinden etkileyen Covid-19 pandemisi, hızla değişen global politik atmosfer ve kitlesel insan hareketlerinin açığa çıkardığı yeni ortamda, insanın hem kendi varoluşuyla hem de fiziksel ve dijital çevresiyle ilişkisinde de yeni bireyleşme pratikleri cereyan etmektedir. Bu pratiklerin, geniş insanlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda ne ölçüde yeni ya da farklı oluşu bir tarafa, insanın bilme ve anlama edimi vasıtasıyla ve hızla gelişen teknolojik imkanlar aracılığıyla dönüştürdüğü dünyanın hedeflenmiş, müşterek bir istikametinin olup olmadığı dikkatlice incelenmesi gereken bir sorudur. Sürekli bir üretim ve tüketim atmosferi içinde bilgiye olduğu kadar arzuya dair de bir kriz içinde bulunan insanın, çağdaş krizin içine nasıl düştüğü ve bu krizin tarihsel olarak öncekilerden farklarıyla birlikte içinden çıkmanın olanakları ile ilgili inceleme çalışma boyunca detaylarıyla ele alınacaktır.

20. yüzyılın en çok tartışılan felsefi akımlarından olan ve fenomenolojik geleneğin kurucu figürü olarak kabul edilen E. Husserl' in *bilimsel emperyalizm* olarak erken dönemde işaret ettiği krizin aşılma imkânları bir tarafa, özellikle teknolojiyle girdiği iş birliği sonucu daha da derinleşen bir şekilde bu kriz akla, arzuya ve yaşama egemen hale gelmiştir. Husserl'in Avrupa Kültürü üzerinden ele aldığı kriz, aradan geçen zaman zarfında global bir niteliğe bürünmüştür. Fenomenolojik geleneğin en önemli temsilcilerinden olan M. Heidegger açısından ortaya konan fenomenolojik ve varoluşçu hermenötik' in üzerine genişleyen yorumlarında hem Bernard Stiegler hem de post-fenomenolojinin en önemli figürlerinden kabul edilen D. Ihde ve P. Verbeek açısından krizin özünde; özne ve nesne arasındaki dinamik ilişkiye eklenen ve bu

ilişkiye bakış açımızı zorunlu olarak genişleten bir biçimde teknolojinin doğru yorumlanabilmesi yatmaktadır. İnsan algısının, bilincinin ve hatta aksiyonlarının ancak bir teknik dolayım ile birlikte değerlendirildiğinde, insanın “dünyada olmağıyla”, kendisiyle ve çevresiyle kurduğu ilişkide anlamlı bir sonuca ulaşabileceğini varsayan bu eklemlemeler, teknolojikleşmiş bir fenomenoloji yorumu olarak değerlendirilmektedir. Nesnel bilim ve doğalcılık gibi yaklaşımlardan ziyade “kesin olan ve kesin olma iddiasında olan arasındaki ayrımı ortaya koyan eleştirel bir felsefe olarak fenomenolojinin (Şan, 2017, s. 240-241)” bu teknolojikleşmiş yorumu, çağımızın krizini anlamlandırabilmek için en uygun yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle internet ve ona bağlı olarak gelişen dijital teknolojilere doğrudan maruz kalan insanlık tarihinin ilk nesli olarak 20. ve 21. yüzyıl insanı açısından bu teknik dolayımın ve onun yarattığı dolaylı sonuçların doğru teşhis edilerek, bu teknolojilerin kendilerine dönebilmek [sachlichkeit], Dünya ve onun üzerinde yaşayacak gelecek kuşaklar için yeni ve sağlıklı bir ufuk çizilebilmesi adına hayati önemdedir. Zira belirli ölçüde bir üretim biçiminin ürünü olan tüm yeni teknolojiler, insan üzerinde de bir yeniden üretim mekanizması dayatarak organik ve inorganik karışımı bir yaşam düzeninin idrakını zorunlu kılmaktadır. Zira bu düzen Stiegler açısından ancak “fiziksel bilimlerinin inorganik varlığı ile biyolojinin organize olmuş varlığı arasında” kalan ve “üçüncü türden bir varlık” olarak işaret ettiği “inorganik organize maddeyi” yani teknik nesneyi doğru teşhis ederek okunabilir (Stiegler, 1998, s.17).

Fenomenolojinin bu yeni yorumu vasıtasıyla, Klasik Batı felsefesi açısından kökeni çok daha gerilere dayanmakla birlikte, öncelikle Platon tarafından formüle edilmiş ve ardından Descartes tarafından modern felsefeye taşınmış haliyle özne-nesne arasındaki kapanmaz boşluğa ve bu boşluğun yarattığı tüm metafizik tarihinin bir alternatif yorum üretilmeye çalışılmıştır. Bu yeni yorum vasıtasıyla, klasik fenomenolojinin ele aldığı haliyle “bilincin hiçbir zaman kendinde bir şey olmadığı ve her zaman bir şeyin bilinci” olduğu yönündeki sav, teknik bir dolayım ile aslında temelde bilinç ve onun nesnesi şeklinde yalın bir ayrımın kendisinin mümkün olmadığı ve bu ayrımın her zaman ve zorunlu olarak teknik bir dolayım tarafından kurulduğu iddiası yer tutar. Öncelikle post-fenomenolojik felsefenin ardından da Bernard Stiegler

felsefesinin, fenomenolojik geleneğin üzerine yükselen bu yorumlarında esas soru, insanın bilinç edimini ve onun nesnesi arasında cereyan eden ilişkideki teknik yapıyı gözler önüne sermek ve bu tekniğin zamansal karakterini ortaya koymaktır. Açıkça belirttiği üzere Stiegler açısından “insan, teknik yani zamandır” (Stiegler, 1998, s. 116). Stiegler’in, Husserl’ in *İçsel Zamanın Bilinci* metninden hareketle incelemeye başladığı tekniğin zamansal karakteri aynı zamanda ikili karşıtlıklar üzerinden ilerleyen ve özcü bir yaklaşım doğuran tüm metafizik tarihinin de bir itiraz niteliğindedir. Dolayısıyla Stiegler felsefesinin detaylı bir incelemesinin yapılması, mevcut çalışma açısından başlıca bir bölüm olarak ele alınacaktır.

Bu kapsamda öncelikle Klasik Batı metafiziği olarak betimlenen ve tarihsel olarak bir özne-nesne ayrıklığı üzerinden şekillenen sürecin bir izahatını yapmak, ardından öncelikle fenomenolojik geleneğin sonrasında ise post-fenomenoloji ve Stiegler felsefelerinin bu kopuşu ele alışlarının detaylı bir değerlendirmesi yapılacaktır. Sonrasında ise özellikle Stiegler felsefesi açısından ele alınan tekniğin algıdaki kurucu rolünün ve bunun farmakolojik boyutunun, insanın bilgi ve arzu edimleri üzerinde kurucu bir yeri olan medya ile zorunlu ilişkisi içinde değerlendirilmesi gelecektir. Tekniğin her şeyden önce bir hatırlama edimi olması bunun da ancak bir medya vasıtasıyla mümkün olması fikrinden hareketle insan ve medya ilişkisi, teknik ve teknolojiye dair bir incelemenin çerçevesini kurmaktadır. Özellikle 21.yüzyıl itibariyle gerek gündelik hayatın gerek bilim ve sanatın gerekse insan varoluşunun üzerindeki etkisi yadsınamayacak bir noktaya gelmiş olan medya teknolojilerinin spesifik olarak bedenselleşmiş bir algının sınırlarını ne ölçüde değiştirebileceği ve bunun insan varoluşu üzerindeki kurucu etkisinin ne olduğu sorularına cevap aranacaktır. Bir başka deyişle, Dünyanın teknolojiyle birlikte nasıl evrimleştiği mevcut çalışmanın araştırma sorusudur. Klasik zihin-beden ayrımının ötesine geçmeye çalışan bir yorumla, insan bedeninin sınırlarını yeniden keşfetmeye matuf ve özellikle protez tartışmalarıyla birlikte gelişen yeni iklimde, insanın organik ve inorganik maddelerin karışımıyla bütünleşik “yapay doğası” keşfedilmeye çalışılacaktır. Pozitif bilimlerin çizdiği sınırla maddenin var kabul edilen üç hali olan katı, sıvı ve gaz hallerine eklenir bir biçimde maddenin dijital halinin gizemli doğası keşfedilmeye çalışılacaktır.

Bu bağlamda, çalışmanın takip eden bölümünde; Stiegler 'in tezi doğrultusunda en yeni medya teknolojilerinden olan ve insan-çevre ilişkisini kökten değiştirmek iddiası bulunan blok-zincir teknolojisi ve bunun üzerinden gelişen nft [non-fungible tokens] ekosisteminin kuvvetli bir etkiyle dönüştürdüğü çağdaş sanat pratikleri ele alınacaktır. Sanatsal sezginin mantıksal, ekonomik ve ahlaki bilgiye bir temel teşkil ettiği iddiasından hareketle bedenselleşmiş teknolojinin insan varoluşuna ve bunun sonucu açığa çıkan ekonomi-politik sistemlere nasıl olanaklar sağladığı ve nasıl zararlar verdiği ele alınacaktır. Sanal ve aktüel olanın kesiştiği ve bir bakıma yeni tanımlarını aradıkları bu ortamın, özellikle güncel sanat pratiklerindeki uygulamaları itibarıyla insanın beden, zihin, algı gibi klasik kategoriler aracılığıyla bölünmüş varlığına çağdaş bir bakış gerçekleştirilerek gitgide daha bütünleşik hale gelen bu insan-teknoloji etkileşiminin olası ufuklarının tahayyülü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Zira zihin-beden farkını geride bırakarak, algının olası sınırlarına dair yapılmaya çalışılan bir keşif açısından hem zihnin hem de bedenin hiçbir zaman sabit kalmayan biteviye değişen doğaları göz önünde bulundurulduğunda bu devingen yapıya dair en bütünleşik yorum ancak felsefe ve sanatın kesiştiği bir bakış açısıyla mümkündür. Yaşamın ve ölümün ötesinde, organik ve inorganığın bir aradalığından gerçekleştirilecek böyle bir okuma için sanat pratikleri, en keskin örnekleri gözler önüne serecekleri gibi bilim, politika ve gündelik hayata dair keşiflerin de temelinde bir yer tutmaktadır. Zira birçok bilimsel keşfin bilimkurgudan esinlenerek gerçekleşmesi gibi birçok teknolojik icadın da sanatın (eğer böyle bir şey varsa) kökeninde yar alan sanatsal sezgi, insanın dünyayla kurduğu teknik dolayımı gözler önüne sermek için en iyi örnekleme oluşturmaktadır. Dahası tekniğin Stiegler tarafından farmakolojik olarak işaret edilen boyutu, yani onun tam da aynı sebepten dolayı hem etkili hem de tehlikeli bir fenomen olması boyutu göz önünde bulundurulduğunda, bu yeni insan-çevre etkileşiminin yarattığı bireyselleşme türünün ekonomi-politik boyutta yaratacağı dönüşümlere dair bir projeksiyon sunulmaya çalışılarak mevcut krizin sebeplerine dair bir tablo çizilmiş olacaktır. Zira içinde bulunduğumuz Antroposen çağı olarak ifade edilen ve kabaca insanın doğaya hükmettiği varsayımında bulunan tezin bir adım ötesine geçerek ve insanın ürettiği fakat bir refleksiyon olarak insanın da biteviye yeniden tanımlandığı ve deyim



yerindeyse yeniden üretildiği bu karşılıklı ilişki sonucunda bir birey olma problemi olarak da karşımıza çıkan algı ve bilinç deneyimi problemleri, tekniğin farmakolojik boyutu itibarıyla hem tikel hem de tümel ilişkiler aracılığıyla serimlenmekte ve bu bakımdan çok boyutlu bir incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Teknolojinin farmakolojik doğası, yani hem zehir hem deva olması boyutu, teknik dolayımın yani, Husserl' in *İçsel Zamanın Bilinci* metninde işaret ettiği birincil ve ikincil bellek arasındaki ilişkiyi belirleyebilmek adına Stiegler açısından zorunlu görülen üçüncül belleğin [*territary retentions*], özne ve nesne arasında olan ilişkiyel ontolojideki kurucu rolüne işaret eder. Yani bir başka deyişle kendi yalınlığında kendi dışıyla bir ilişki kuramayan şey'in tikelliğinin bir başka şey karşısında bir tanımlanma ilişkisi içinde olabilmesi adına gerekli olan *birey-ötesileşme* sürecidir. Stiegler açısından teknik aletler ya da teknoloji kullandığımız ürünler bazında değerlendirilemeyecek kadar geniş bir alana işaret eder. Stiegler'in genel organoloji olarak tanımladığı ve canlı ve yapay organların bir aradalığının sosyal organlarla birlikte değerlendirdiğinde ortaya çıkan aktarımsal ilişkiler [*transductive relations*] nezdinde değerlendirilme zorunluluğu vardır. Zira ne insan ne de teknik birbirinden ayrı değerlendirilemez ve zaten teknik bir varlık olan insanın bireyleşme sürecinde psişik, sosyal ve yapay sistemlerin hep birlikte etken oldukları bir organoloji yer tutmaktadır (Stiegler, 2013, s.69).

Bu noktadan hareketle, mevcut çalışma kapsamında öncelikle geniş anlamıyla teknoloji felsefesi diyebileceğimiz ve insan-teknoloji ilişkisini başta fenomenolojik ve post-fenomenolojik felsefe olmak üzere felsefe tarihi üzerinden ele alınacak bir bölüm akabinde, bu ilişkinin Stiegler felsefesi ve spesifik olarak bellek ve hafıza tartışmaları açısından ele alındığı ikinci bir bölümle birlikte işlenecektir. Üçüncü bölümde ise özellikle beden ve bellek teknolojileri bağlamında ortaya çıkan yeni teknolojilerin, bedenselleşmiş algı üzerindeki etkisi incelenerek bu sürecin en yeni medya ortamlarında performe edilen çağdaş sanat pratikleri üzerinden izleri sürülecektir. İnsan bedeninin ve algısının sınırlarını ya da sınırsızlığını spesifik örnekler üzerinden ele almaya çalışan bu bölüm itibarıyla ortaya konulmaya çalışan sonuç açısından ise insan-teknoloji etkileşiminin olası ufuklarına dair bir projeksiyon

izilerek, dünyanın ve içindeki her Şeyin teknolojiyle birlikte nasıl evrimleŐtiĐinin ve bu alandaki dönüşümlerin insanı anlama ve anlamlandırma bakımından felsefi bir analiz içinden sonuçlar ortaya konularak çalışma tamamlanacaktır.

## 2.TEKNOLOJİ FELSEFESİ

Bilim ve teknoloji sıklıkla bir arada kullanılan ve birbirleriyle kuvvetli ilişki içinde oldukları bariz iki alandır. Fakat bir diğer taraftan, özellikle teleolojik açıdan aralarında mevcut bulunan farkların altını çizilebilmek, etraflı bir teknoloji felsefesi ortaya koyabilmek adına elzemdir. Klasik ele alınış biçimleriyle Feenberg'in de belirttiği üzere; bilim daha çok epistemolojik düzeyde bir hakikat iddiasının peşindeyken teknoloji, hakikatlerden ziyade kullanılabilirlik ve kontrol gibi daha çok pratik çıktılarla ilgilidir (Feenberg, 2006, s.5). Toplumsal normların gelenekler, mitler ve dini inanışlar üzerinden şekillendiği ve bununla paralel olarak politik hayatın da yine kaynağı bu köklere dayanarak örgütlendiği tarihsel koşullarda bilim ve teknolojiden bu şekilde söz edilemezdi. Fakat özellikle Avrupa'da başlayan Aydınlanma Hareketleri ve Endüstri devrimiyle birlikte bu normların yerini bilimsel bir rasyonalitenin almaya başladığına şahitlik ederiz. Aradan geçen görece kısa zamana rağmen bu yeni normlarla oluşan ve topyekûn bir medeniyet değişimi olarak işaretlenen bu tarihsel süreçte, bilimsel rasyonalite politik bir düstur haline gelmekle birlikte teknolojik ilerleme fikri de bu dönemin amentüsü olmuştur. Mevcut tarihsel anlatı açısından Batı'da başlayan bu süreç, jeopolitik sınırları aşarak tüm küreyi deyim yerindeyse ele geçirmiş ve belki de erken bir tanımlama olarak modernizm sosyal, politik ve kültürel hayat üzerinde öngörülemeyen baskılar oluşturmuştur. Tam da bu sebeple modern hayatın temel dinamikleri olan bu iki alana daha yakından bakarak, özellikle teknoloji üzerinden insanın kendisi ve etrafla kurduğu ilişkiye yeni bir boyutta yaklaşmak gerekmektedir.

Öncelikle bir kavram karmaşasına mahal vermemek adına teknik ve teknolojik arasındaki farkın altını çizmek yerinde olacaktır. Teknik, bir canlılık edimi olarak bilmeye ve yapmaya dayalı yöntemi ifade ederken teknoloji, bir ya da birden çok tekniğin işlevsel olarak bir arada çalıştığı, canlı ve cansız varlıklar bütünü kapsayan

bir sistemi, faaliyeti imler. Teknoloji felsefecileri ve tarihçileri, teknoloji gibi bütün gibi bütün insan edimlerinin içine sızmış bir faaliyeti tanımlamanın her zaman için bir indirgemeye sonuçlanacağını belirtmektedirler. Sanatı tek bir tanıma indirgemenin olanaksız oluşu gibi teknolojiyi de bir tanımla sınırlamak her zaman eksik bir tanım elde edilmesine yol açacaktır. Bu sebeple yukarıda verilen tanımın teknik ve teknoloji arasında bir fark olup olmadığı yönünde sorulacak bir soruya verilen erken bir cevap niteliğinde olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hughes' ın da belirttiği gibi "Teknolojiyi kendi karmaşıklığı içinde tanımlamak, siyasetin özünü kavramak kadar zordur. Çok az deneyimli politikacı ve siyaset bilimcinin siyaseti tanımlamaya çalıştığı gibi çok az sayıda deneyimli uygulayıcı, tarihçi ve sosyal bilimci teknolojiyi kapsayıcı bir şekilde tanımlamaya çalışır (Hughes, 2004, s. 2)." Çoğu zaman birbirleriyle geçişli anlamlarda kullanılan bu iki kavram arasındaki fark, tarihin hangi döneminden ele alındığına göre de değişiklik göstermektedir. İlkel ve modern dönemler açısından her ikisinin de kendine has karakteristikleri bulunmakla birlikte, teknik ve teknoloji her zaman birbirlerini çağırarak bir koşullanmayla bir arada bulunmaktadır. Zira teknolojik bir sistem her zaman teknik edimlerden meydana geldiği gibi her teknik edim bir teknolojik protezi açığa çıkarmaktadır. Bu sebeple mevcut çalışma boyunca, özel olarak bir parantez açılmadıysa, terimler birbirlerinin yerine kullanılabilir şekilde ele alınmaktadır. Bu tarihsel sürecin mantıksal pozitivizmle birlikte felsefe alanında iki ana akımından birisi olarak karşımıza çıkan fenomenolojinin teknolojiyle ilişkisi, onun saf deneyimin olanaklarını aradığı koşullarda karşımıza çıkmaktadır. Özellikle bir yaşam dünyasının incelenmesi iddiasıyla Husserl özelinde başlayan fenomenolojiye göre "deneyimlendikleri şekliyle fenomenlerin doğrudan tasvirine odaklanan ve deneyimlenmemiş ön-kavramsallaştırma ve varsayımlardan kaçmak" ve bunun da ötesinde nesnelere üzerinde teoriler vasıtasıyla nedensellik bağıntıları kurmaktan uzak durmak Husserl fenomenolojisinin hareket noktasını teşkil eder (Küçükalp, 2006. s.53).

Bu noktada bilimsel kavramların statüsüne ilişkin olarak ise bir soyutlama iddiasında bulunan Husserl açısından bilimsel nesnelere ve sıradan deneyim nesnelere arasında herhangi bir gerçeklik farkı bulunmamasıyla birlikte, her ikisi de deneyimin nesnelere olmak bakımından eşit değerdedirler (Dusek, 2006, s. 72).

Husserl' in fenomenolojik bilinç araştırmalarını kesin bir bilim olarak ortaya koymaya çalışırken ki çabası, miras olarak Kant'ın Hume'cu şüpheye karşı geliştirdiği transendental idealizmin, bir bilgi teorisi olarak ortaya koymaya çalıştığı deneyim alanının olumsal ve sınırlı yapısına daırdır. Tam da bu sebeple mümkün deneyim alanıyla ilgili bir bilinç yaşantısının peşinden anlam ortaya çıkaran bu *sentetik a priori* bilginin hem olanak hem de sınır olmak bakımından Kopernik'çi devriminin özne merkezli görüşünün bir varyantı olarak kendi mirasını hala sürdürdüğü görülebilir. Husserl bilincin psikolojik halleri olarak yorumlanabilecek geçmiş, şimdi, gelecek gibi ampirik uzay ve zaman kategorilerinin olmasının ötesinde mutlak bilinci ortaya koymak istemektedir. Aksi taktirde Hume'cu ve Locke'çu eleştiri aşılamamış kalacaktır. Mutlak bilinç, fenomenlerin bilinç hayatında yakalanmasının olumsal, olgusal, ampirik, psikolojik koşullarıyla ilgilenmeyerek, bilincin kognitif koşullarıyla ilgilenerek kurulan ve bunun da ötesinde ancak bu şekilde yapılabilecek bir felsefe biçiminin olanağıdır. 20.yy. itibarıyla işaretlenen bilimlerin krizinden bir çıkış koşulu olarak bu anlam krizine bir çözüml iddiasında bulunmaktadır.

Fenomenoloji açasından fenomenlerin kendilerini bize sunuş şekilleri vardır. Yani bir başka deyişle, fenomenin bilincimize bir sunuluşu vardır. "Onunla kurduğumuz her deneyimde fenomenin bir verilmişliği, kurduğumuz bu ilişkinin ise bir yönelimselliği vardır (Husserl, 2010, s. 73)." Bu varlık üzerinden kurulan ilişki rasyonelliği barındırmakla birlikte, ampirik olma niteliğini de kaybetmez. Fenomenlerin betimlenmiş olma nitelikleriyle birlikte, özellikle bir logos aracılığıyla duyulur nesnelere ötesinde bir bilgi teorisinin peşindedir. Zira fenomen ve logos bir aradalığı buradan anlam bulur. Fenomen *kendinde şey* gibi metafizik bir nitelikte olmadığı gibi yeni bir yöntem olma iddiasında olarak yine de antropos, bio, vb. tek tek numenlerle ilgilenmek yerine varlığın tamamını kapsayan bir nesne yöneliminde olarak sahip olduğu deneyim çeşitliliğini sınırlamamış olur. Deneyimin şimdi ve buradalığından meydana gelen ampirik karakterine gelen çözümlenmiş Kant'çı itirazın Husserl aracılığıyla fenomenolojik yöntem olarak felsefe tarihine dahil edildiği bu felsefi yöntemin betimlemesini yaptığı tüm bu bilim araştırmaları geleneği içinde fenomenlerin bilince verilişlerini incelemek fenomenolojinin ana görevidir(2010, s. 10). Sadece olanlarla değil fiktif ya da kurmaca şekilde de mevcut bulunan nesnelere

yönelen fenomenolojinin bilgi sorusuna yani bir epistemoloji problemine, sanat ürünü üzerinden yaklaşmak ise örneğin bir duvara bakmak ile bir resme bakmak arasındaki yönelimsel farkta kendini daha açık biçimde ortaya çıkarır. Yani bir başka deyişle algıdaki yönelimin nesnenin verilmişliği ile kurduğu birlikten açığa çıkan anlamın peşine düşmektedir. Zira tam da duvara göre bakmak ve resme göre bakmak arasındaki farktan yola çıkarak bir görünenler alanı taraması yaparak bir bilim ve sanat üretilip üretilmeyeceği ile ilgili soruya cevap aranmaktadır. Bilincin, biyolojik, fiziksel ya da sosyal ilişkileri üzerinden değil, kognitif bir incelemesini yapan fenomenoloji, nesnenin anlamına dair kurucu bir deneyimini varsayar. Bu anlamda perspektif gibi bir bakış açısının verilmişliğini ortadan kaldırmak için ise Husserl bir “doğal tavır” değişikliğini işaret ettiği *epokhe* kavramını işe koşmaktadır. Fenomenolojiye başlamak için bilinç yaşantılarına gitmek gerekmektedir. Bilinç yaşantısı hem duyulur hem düşünülür dünyanın içinden “şeylerin kendilerine”, *a priori* ve transandantal olana gitmek ve bunun yolu bir *epokhe* yani yargı vermekten kaçınan bir “tavır değişikliği” gerektirmektedir (2010, s.36). Bu paranteze alma işlemiyle içine girilen hal, kendisinin doğal hal olduğunun farkında olmayan bir doğal haldir. Fenomenolojinin bu transandantal hali, ancak öznenin psikolojik ve tarihsel koşullarından paranteze alınarak kendi deneyimine dönmesiyle mümkün olur. En azından düşünmeye başlamak için bu gereklidir. Husserl açısından bilinç deneyimlerimiz bize kökensel bir görüş sağlamaktadır. Bilişsel bilginin meşruluğu buradan gelmektedir. “Kim öznelliği ve yönelimselliği anlamak istiyorsa, onları insan kültürü olarak kökensel açığa çıkmalarında -hem de öncelikle en temel insan kültürü olarak, yani yaşam dünyası [Lebenswelt] olarak- kavramak zorundadır” (2010, s. XXV). Husserl, bu yorumun Anti-platonist bir tutum olduğunun altını çizerek aynı zamanda Kant’ın *phenomen* ve *noumen* ayrımını da reddederek Kant’ın felsefe tarihi üzerinde deyim yerindeyse bir sansür uyguladığına işaret eder. Bu bakımdan fenomenoloji tam da teleolojik yaklaşımdan uzaklaşarak insan görüşünün sınırına dair betimsel bir yöntemin tanımlanma denemesidir. Kant’ın deneyime güveni sarsan bir felsefe yaparken bu güveni Tanrısal görüye atfetmesine karşı çıkararak, görünün sonlu, insani yönünü bilinç yaşantısında ortaya çıktığı haliyle yaşanması deneyimidir. Sonlu insan davranışı üzerinden bilgi üretmeye çalışmanın yolu ancak bu yönelimsellikle mümkün hale

gelmektedir. Bu düşünmek anlamında -ona dönmek edimiyle başlamakla birlikte, görü karşımda şimdi ve burada olan bilgiyi verdiğinde bu ikisi arasında deneyim açısından bir doluluk farkı vardır. Deneyim yoluyla dolaysız elde ettiğim şeylerin kökensel görü üzerinden kurulması, bir rasyonalite itirazı olmaktan ziyade, rasyonalitenin alanını genişleten, onu objektif bir akılcılığın ötesine taşıyarak, yaşam dünyası deneyimi haline getirme girişimidir.

20.yüzyıl'ın felsefi ve bilimsel tartışma atmosferi özelinde düşünüldüğünde, bilimin giderek teknolojiyle iç içe geçtiği bir ortamda bilimsel nesnelerin statüsü aynı zamanda teknolojiyle ilgili soruları da beraberinde getirmekle birlikte, Husserl doğrudan teknoloji üzerinden bir fenomenolojik inceleme gerçekleştirmemiş fakat bu alanı tarihsel açıdan halefi olarak konumlandırılan Martin Heidegger doldurmuştur. Fenomenolojik gelenek içinde konumlandırılmaya kendi karşı çıkışları bulunmakla birlikte yakın tarihimizde teknik ve teknolojiyle ilgili sorunu fenomenolojik açıdan en detaylı ele alan isim Heidegger olmuştur. İlk olarak Being and Time ismiyle İngilizce'ye çevrilen eserinde "alet kullanımı" üzerinden bir yorum gerçekleştirse de Heidegger açısından buradaki soru bir varlık kipi sorusudur. El altında bulunuş [zuhandenheit] ve el önünde bulunuş [vorhandenheit] kipleri üzerinden gerçekleştirdiği ontolojik ayırım açısından aletlerin varlık türü bir el altında bulunuş kipidir (Heidegger, 2004, s. 110). Varlığın diğer kipi olan "el önünde bulunan" şeylerde farklı olarak bu gereçler düzgün bir şekilde işlevlerini gördüklerinde algımız açısından görünmez bir vaziyettedirler ve ancak bu işlevleri düzgün yerine getirmedikleri durumda farkına varılır bir hale yani bir başka deyişle "el önünde bulunan" hale gelirler (Dusek, 2006, s.75). Felsefe tarihi açısından bu ontolojik ayırım özne-nesne arasındaki dikotomiyi de ortaya koyması açısından önemlidir. Öznenen tamamen bağımsız bir varlık kipine nazaran özneyle birlikte anlamı değişen bir nesne fenomenolojik gelenek içinde önem teşkil edecektir. Heidegger' in geç dönem eserlerinden olan ve *Questions Concerning Technology* ismiyle İngilizceye çevrilen çalışmasında ise teknoloji ile ilgili incelemesinin merkezinde bir özgürlük sorusu yatmaktadır. Teknolojinin özü olarak nitelediği şey ile insan ilişkisini incelerken, öncelikle teknolojinin özü olarak nitelenen özün teknolojik olmadığını belirtir (Heidegger 1977, s. 43). Başlangıçta teknoloji ile ilgili genel kabullerden yola çıkarak, teknolojinin araçsal yönüne vurgu yapan Heidegger

açısından antropolojik olarak da çeşitli amaçlara hizmet eden bir insan faaliyeti olduğu gerçeği inkâr edilemez. Üstelik bu karakteri ilkel ve modern zamanlar açısından da değişmemiştir. Yani ilkel teknolojiye de günümüzün en gelişmiş teknolojik-endüstriyel ortamında da teknolojinin insan amaçları doğrultusunda bir araç olduğu gerçeği yadsınamaz. Ancak tabii ki sorun burada bitmemektedir. Heidegger açısından teknolojinin araçsal karakteri onun özünü ortaya koymaya yetecek bir nitelikte değildir (Heidegger, 1977, s.45). Zira amaç ve araç arasındaki farkın kendisi de bir sorgulamayı gerektirmektedir çünkü ikisi arasındaki nedensellik ilkesi felsefe tarihinin metafizik dehlizlerinden gelmektedir. Dolayısıyla teknolojiye bir amaç-araç ilişkisi üzerinden yaklaşmak belirsiz ve temelsiz bir sonuca ulaşılmasına sebep olacaktır (Heidegger, 1977, s. 46).

Felsefe tarihi içinde kaynağı Aristoteles'e uzanan nedensellik ilkesinin, onun tarafından formüle edilmiş ve dört çeşit olarak ele alınan nedensellik türleriyle; birinci neden olarak formel neden yani bir şeyi o şey yapan şey, ikinci olarak madde ve dayanak olarak maddi neden, üçüncüsü değişimin nedeni olarak fail neden, son olarak da ereksel neden formlarıyla ilgilenen Heidegger açısından esas soru, bu farklı nedensellik tiplerini bir araya getiren ve şeyleri açığa çıkaran oluşu çözebilmektir. Bu açığa çıkma durumunu Yunanların *aletheia* kavramıyla karşıladığını belirten Heidegger açısından burada sorunun merkezine ulaşılmış olur. Teknolojinin özüyle ilgili soru bir açığa çıkma yani bir başka deyişle *aletheia*, bir hakikat sorusudur (Heidegger, 1977, s. 51)<sup>1</sup>. Dolayısıyla teknolojinin özüyle ilgili soru, Yunanlılar açısından oldukça önemli bir başka kavram olan *poiesis* ile sıkı bir ilişki içindedir.

Teknoloji kelime kökeni olarak Antik Yunan'daki *techne* kelimesinden türemiştir ve *techne'nin* Platon'a kadar gelen antik felsefede *episteme* ile kuvvetli bir irtibatı bulunmaktadır. Her ikisi de kelimenin geniş anlamıyla her türden "bilmeyi" işaret eder. Yani bu bakımdan bilmek ve yapmak arasında zorunlu bir bağ varmış gibi görünmektedir. Aradaki bu irtibata en keskin itirazı yapan ise yine Aristoteles olmuş ve *techne'nin episteme'ye* değil *aletheia'ya* yani bir başka deyişle bir açığa çıkmaya,

---

<sup>1</sup> Heidegger fiilin Almanca'sı olarak Entbergen terimini kullanmaktadır.



bir ifşa oluşa dair olduğunu belirtmiştir.<sup>2</sup> Tam da bu sebeple teknolojiyle ilgili soru da modern bir terminolojiyle bir keşif ya da icat olma arasındaki boşlukta durmaktadır. Bu noktada modern ve ilkel anlamda teknolojinin farklı yönlerini ele almaya çalışan Heidegger açısından modern teknolojisinin ilkel versiyondan en belirgin farkı, doğa üzerinde egemen olmaya çalışan zorlayıcı karakteridir. Doğal bir ilişki sonucu açığa çıkmak ve bunun karşısında konumlanan bir şekilde zorlayıcı bir güç ile üretmek arasındaki fark dikkate değerdir (Heidegger, 1977, s. 55). Tam da bu zorlayıcı, buyurucu karakteri niteliğiyle birlikte insanın modern teknoloji karşısındaki durumu bir özgürlük sorusunu açığa çıkarmaktadır. Doğayı tüketilecek bir kaynak olarak görmekle birlikte kendisini de “insan kaynakları” gibi bir rezerv sistemine sürüklemiş olduğu bu ilişkinin bir sonucu olarak modern teknolojinin artık bir insan faaliyeti olduğunu iddia etmek güçleşmiş ve teknolojiyle ilgili geniş bir ihtimaller alanı kapanmıştır.

Heidegger modern teknolojinin özünün ne olduğu ile ilgili sorduğu soruya, onun özünün *Gestell* olduğu cevabını vermektedir (Heidegger, 1977, s. 59). Dilimize çevirmesi oldukça zor bir kelime olan *Gestell*'in İngilizce tercümesi olan *Enframing* sözcüğü de çatı ya da çerçevelemek olarak çevrildiğinde muğlak bir anlam yaratmaktadır. Heidegger 'in modern teknolojinin özü olarak işaret ettiği *Gestell*'in kendisinin teknolojik olmadığı belirtilmişti. Heidegger açısından bu öz, “İnsanın kullanımına yönelik, doğanın stok olarak aklileştirilmesini sürekli bir biçimde tahrik etmektir (Karakas, 2020, s. 135).” Modern teknolojiyi ilkel alet yapımından ayıran fark da burada daha belirginleşmektedir. Bu hâkim olma, kaynak olarak kullanma niteliği sebebiyle modern teknolojinin özü *Gestell*'dir ve tam da bu sebeple hem doğa için hem de insan için tehlikelidir. Tehlikelidir çünkü ifşa oluşu, hakikati bir rezerv olarak ele almak ve sürekli bir üretim buyurganlığı, sürekli bir “elde oluş” baskısı altında bu hakikat kendisini açamaz ve geri çekilir. Yani bir başka deyişle, varlığın dili susturulmuş olur.

Doğanın böylesine bir kendini dile getiremeyişi zorbalığına sokulduğu akılcı ve hesapçı mantığın kendisiyle ilgili probleme dikkat çeken Heidegger açısından bilim ve

---

<sup>2</sup> (Nicomachean Ethics, Bk. VI, chaps. 3 and 4)

teknoloji arasındaki ilişki de dikkate değerdir. Ona göre bilimsel akıl teknolojiyi incelemeyi, tam tersine teknolojinin özünde yatan bu *Gestell*, modern bilime de yön veren temel karakteristiği ortaya koymaktadır (Heidegger, 1977, s. 61). Doğayı “hesaplanabilir güçlerin” bir stokuna indirgeyen bu akılcılık modern bilimden önce modern teknolojinin özünde yatmaktadır ve bu bakımdan bilim üzerinde de etkili olmuştur. Böylesine bir nesnellik anlayışının tehlikesine işaret eden Heidegger açısından nesne, bu sistemde varlık olarak ele alınamaz ancak birbiri yerine koyulabilen, değiştirilebilen bir sistemin parçası olarak geri çekilir. Tabii ki burada bahsedilen nesne aynı zamanda insandır.

Bu noktada dikkatle altı çizilmesi gereken husus, Heidegger ‘in teknolojiye karşı olmadığıdır. O insanın dünyada varlığı itibarıyla teknik bir hayat sürdürdüğünün, etrafını kendi pratik amaçları doğrultusunda değiştirdiğinin, dönüştürdüğün ve bunun insanın varoluşunun temelinde yer aldığı bilincindedir. Karşı çıktığı ve bir tehlike olarak işaret ettiği, bir modernlik problemi olarak teknolojinin merkezine yerleşmiş olan ve insanın, varlığın sesini duymasına engel olan ve onu tutsak eden düşünme biçimidir. Başlangıçta da bir özgürlük problemi olarak ele alınan bu problemde çıkış yolu ise yine düşüncenin kendisindedir. Heidegger’e göre varlık zaten bize seslenmektedir. Yapılması gereken bu çağrıya kulak vererek, varlıkla bir uygunluk içinde yaşamaktır. Zaten “İnsan her zaman ve her yerde var olanın varlığıyla uygunluk içindedir. Var olanın varlığına uygunluk insanın her zaman bulunduğu yerdir (Heidegger, 1990, s. 35).” Antik Yunan’ın en belirleyici yönlerinden olan *Kosmos*’a uyum, Heidegger’ in bu arayışında da kendisini göstermektedir. Çağdaş felsefeye yön veren en önemli figürlerinden olan Heidegger’ in teknolojiye dair incelemesi, kendisinin de kuvvetle karşı çıkarak yeni bir yorum getirmeye çalıştığı, modern felsefesinin özne-nesne dikotomisinde düğümlenmektedir. Descartes’ten beri düşünce dünyasına egemen olan bu ikilikte, özellikle antroposantrik bakış açısının da eklenmesiyle fail özne olarak insanın dışındaki dünyaya egemen olduğu fikri kuvvetli bir yer tutmaya devam etmektedir. Teknoloji tartışması açısından da doğayı üretim amaçlı sömüren bir üretim tekniğinin yarattığı ekolojik ve epistemolojik krizler bugün tüm gerçekliğiyle yüzümüze çarpmaktadır. Bu noktada Heidegger’ in de altını

çizdiği üzere esas problem ya da tehlike teknolojinin kendisine dair değil, modern, endüstriyel toplumun benimsediği değerler sistemine dairdir. Zira, çalışma boyunca birçok yönden ele alınarak gösterilmeye çalışılacağı gibi teknoloji bir tahakküm aracı değil bizatihi insanın dünyada varoluşunu olanaklı kılan, onun hakikatle ilişkisine bir olanak sağlayan temel bir var olma biçimidir.

Teknoloji üzerine en kapsamlı felsefi incelemeyi gerçekleştiren felsefeci, mevcut çalışma bakımından da merkezi bir önemde olan ve ismi geçen diğer birçok felsefeciye nazaran günümüz teknolojilerine yakından şahitlik etmiş olan Fransız düşünür Bernard Stiegler'dir. Stiegler'in *Technics and Time* ismiyle İngilizce'ye çevrilen 3 ciltlik büyük incelemesi başlangıcı itibarıyla Heidegger' in teknoloji okuması üzerine bir itirazla şekillenmektedir. Stiegler'e göre Heidegger çok temel bir *Kim* ve *Ne* ayrımını gözden kaçırarak teknolojiye dair hatalı ve eksik bir saptama yapmaktadır (Colony, 2010, s. 117). Stiegler'in insan ve teknoloji ile ilgili araştırması öncelikle bir zamansallık perspektifinden şekillenmektedir. Stiegler'in felsefi projesi, Heidegger' in zamansallıkla çözmeye çalıştığı *Dasein*'in ontolojik statüsünün, kökensel manada teknolojiyle koşullanmış olduğunu ortaya koymaktır. Yukarıda da değinildiği gibi Heidegger' in teknolojiyle ilgili incelemesinde çabası, *Dasein*'in teknolojiyle ya da daha kesin bir ifadeyle teknolojinin özüyle kurduğu ilişkide nasıl özgür olabileceği ile ilgilidir. Bu noktada Heidegger'in öz [Wesen] kavramına, felsefe tarihi açısından kattığı yeni boyut bir yana Heidegger açısından teknoloji özü itibarıyla teknolojik değil, ontolojik bir hakikate sahiptir. Yani bir başka deyişle Heidegger açısından *Dasein*'in teknoloji ile kuracağı özgürleştirici ilişki, materyal bir zeminde kurulamaz.

Stiegler'in Heidegger'e karşı geliştirdiği bakış açısı da tam olarak bu noktada farklılaşmaktadır. Stiegler açısından teknoloji özü itibarıyla ontik-teknik ya da başka bir deyişle ontik-ontolojik bir zemindedir ve materyal doğası göz önünde bulundurulmadan anlaşılması olanaksızdır. Bir başka deyişle, Heidegger açısından varlığın kendinde yalın bir hakikate sahip olan özü, hiçbir biçimde dışsal bir teknikle biçimlenmezken Stiegler açısından bu öz zaten orijinal olarak tekniktik ve insana dışsal değildir (Lemmens, 2017, s. 12). Stiegler'in Heidegger' in teknik yorumuna yaptığı itirazın merkezinde yer alan tekniğin orijinal konumu ilgili detaylı bir inceleme

ilerleyen bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır. Ancak bu incelemeye girilmeden önce teknoloji felsefesinin diğer temel problemlerinin neler olduğunun ve bu problemlerin bir medya felsefesi olarak isimlendirilebilecek alanla zorunlu ilişkilerinin ortaya konulması elzemdir. Bu sebeple fenomenolojik gelenek sonrası kendini post-fenomenoloji olarak tanımlayan ve Stiegler'in de kabul ettiği üzere teknoloji problemine materyal bir zeminden yaklaşılması gerektiğini varsayan bu ekole daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Teknik meselesinin, insanın bilgi ile irtibatını kuran medya aracılığıyla ele alındığı bu bölüm itibarıyla insan, bilgi ve arzu arasındaki krizin kökenlerine ulaşılmaya çalışılacaktır.

### **2.1. Post-fenomenoloji**

Tarihsel açıdan iki dünya savaşına şahitlik etmiş olan 20. yüzyıl hem pratik yaşam hem de anlam dünyamız üzerinde köklü değişikliklerin yaşanmasına sebebiyet verecek birçok olayı barındırmaktadır. 1900'lü yıllar başlangıcı itibarıyla düşünüldüğünde internetin, nükleer enerjinin, hava ulaşımın henüz gelişmediği, imparatorlukların henüz tarih sahnesinden çekilmediği, mega kentlerin henüz ortaya çıkmadığı bir tarihsel dönem olarak karşımıza çıkarlar. Aradan geçen bir yüzyıl içinde yaşanan sosyal, politik ve teknolojik dönüşümler ise baş döndürücü bir hızla gerçekleşmiş ve bu hızın etken faktörleri arasında tüm dünya düzenini etkileyen savaşların merkezi önemde olduğu inkâr edilemez bir yer tutmaktadır. Birçok köklü dönüşümün hem sebebi hem de sonucu durumunda olan bu iki büyük dünya savaşı, yarattıkları insan hareketliliği bakımından ise hem bilim hem de felsefe alanında çeşitli paradigma değişikliklerini de tetiklemişlerdir. Geçtiğimiz yüzyılda bilim ve felsefe alanında yaşanan dönüşümlere daha yakından bakmak, bugünü anlamak ve geleceğe dair projeksiyonlar yapmak için de faydalı olacaktır.

Post-fenomenoloji teriminin mucidi olan D. Ihde, geçtiğimiz yüzyılın “bilim savaşları” olarak işaret ettiği sürecini bilimin kültürel, tarihsel, sosyal bir yorumunun mu yoksa evrensel ve kesin/katı bir yorumunun mu kabul edileceği üzerinden ilerleyen tartışmanın ana hattını oluşturduğu bir dönem olarak ele almaktadır. Ona göre; 1930-1950 arasındaki süreç mantıksal/ampirik pozitivizmin baskın olduğu ve bilimin mantıksal tutarlılık ve deneysellik yoluyla bir “teori üretim makinası” olarak kabul görüldüğü bir dönemdir. 1950-1960 arasındaki süreç, T. Kuhn, P. Feyerabend,

K. Popper gibi filozofların anti pozitivist tutumları ve süreksizlik/kesinti fikriyle birlikte devreye soktukları “paradigma kayması” nosyonuyla birlikte, hala teori merkezli olmasına rağmen bilime bir anlatisallık boyutu eklenmiştir. 1970’ler itibarıyla sosyolojik analiz bilime entegre olarak sosyal yapısalcılık ve aktör-ağ teorisi gibi metodolojiler aracılığıyla bilimin sosyal bir pratik olduğu yönündeki yorumlar kuvvetlenmeye başlamıştır. 1980’lere gelindiğinde ise teknolojinin bilim üzerindeki egemen gücü belirginleşmeye başlayarak “laboratuvarsız ve enstrümanlı bilim, bilim olamayacağı” yönündeki teknolojikleşmiş bilim kanaati oldukça güçlenmiş bir hale gelmiştir. Son olarak ise 1990’lı yıllarla birlikte feminist felsefenin, bilimin patriarkal karakterine matuf getirdiği eleştiri vasıtasıyla “kültürel pratiklerde cinsiyetlenmiş” bilim fikri baskın bir görüş haline gelmiştir (Ihde, 2009, s. 7-8). Bu yüzyıllık tarihsel süreç içerisinde evrensel kesin doğruluk fikrinden kültürel, sosyal, tarihsel normlarla birlikte şekillenen bilim anlayışına ilerleyen değişimde özel olarak bilim felsefesinin fakat daha geniş anlamıyla felsefenin ve 20.yüzyılın en önemli felsefi akımlarından olan fenomenolojinin de değişimi dikkate değerdir.

Yukarıda da değinildiği gibi, 20.yüzyılın şahitlik ettiği dünya savaşları aynı zamanda çeşitli kitlesel insan hareketlerini de tetiklemiştir. Bu global göç dalgası içinde özellikle Amerika kıtasına gerçekleşen göçler ve içine girilen tamamen yeni iklim hem bilimde hem de felsefede Amerikan ekolünün de boy göstermeye başlamasına sebep olmuştur. Kökeni savaş öncesine dayanmakla birlikte, özellikle yüzyılın başında bilinir hale gelen belki de ilk Amerikan felsefesi olarak isimlendirilebilecek akım, J. Dewey tarafından geliştirilen pragmatizm olmuştur ve kıta Avrupa’ında filizlenmekte olan fenomenolojik yorumla neredeyse eş zamanlı gelişmesi tabii ki tesadüfün ötesindedir. Her iki felsefi yaklaşım açısından da merkezi önemde olan Kant’ın; *Metaphysics of Morals* eserinde ortaya konan, pragmatik ve pratik farkı yani bir başka deyişle deneyimin konusu olan pragmatik ve *a priori*, diğer tarafta ise ahlaki yasanın konusu olan pratik a posteriori arasındaki fark hem Dewey’in geliştirdiği pragmatizm açısından hem de Husserl’ in geliştirdiği fenomenoloji açısından önemli olmuştur. Ihde’ye göre “Husserl, Kant ve Descartes’in epistemolojik bir okumasını gerçekleştirirken, Dewey’in felsefesini farklılaştıran, onun Kant’ın ahlaki fakat aynı zamanda pratiğe yönelik bir okumasını gerçekleştirmiş olmasıdır (Ihde, 2009, s.9).

Pratiğe ve deneyime yönelik bu vurgu her iki felsefe açısından da önemlidir zira tarihsel olarak da psikolojinin bir bilim olarak akademide yer bulması sonrası ortaya çıkan iklimde *bilinç* bir inceleme alanı olarak ortaya çıkmış ve teoriden “yaşam deneyimine” kayan bir metodolojik fark belirginleşmeye başlamıştır. Neredeyse tam bir yüzyıl sonra ortaya çıkan post-fenomenoloji ise pragmatizm ve fenomenoloji arasındaki bu kuvvetli ilişkinin teknoloji üzerinden bir yeniden okumasından müteşekkildir.

Hem pragmatizm hem de fenomenoloji açısından teknolojinin bu felsefi ekoller içinde tematik bir yer tuttuğunu söylemek zordur. Bilinç ve deneyimin merkezi önemde olduğu her iki felsefe açısından da teknoloji ancak genel bir nosyon olarak görülmüş ve deneyimdeki materyal koşulları itibarıyla ele alınmamıştır. “Bir bilinç felsefesinden ziyade, pragmatizm bir organizma/çevre modeli içinde bilinç deneyimini incelerken, fenomenoloji açısından bedenselleşme ve yaşam dünyasının deneyimi merkezi yer tutmuştur (Ihde, 2009, s.19).” Ancak 21.yüzyıl başlangıcı itibarıyla teknoloji tartışması felsefe alanı içinde özel bir yer bulmaya başlayarak başta Hollandalı teknoloji felsefecisi H. Achterhuis’un *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn (2001)* isimli çalışması vasıtasıyla özellikle gelişmekte olan ampirik dönüşümün altı çizilerek, teknoloji felsefesinin klasik ve çağdaş yorumu arasındaki fark etraflı bir şekilde ortaya konulmuştur. Achterhuis’un ortaya koyduğu biçimiyle, “klasik teknoloji felsefecileri spesifik olarak teknolojilerle ve gelişmekte olan teknolojik kültürle ilgilenmekle yerine tarihsel ve transendental olarak modern teknolojiyi mümkün kılan koşullarla ilgilenmişlerdir (Ihde, 2009, s.21).” Özellikle teknoloji alanında yaşanan gelişmelerin hayatın her alanını kat etmeye başladığı bu süreçte mevcut incelemelerin verdiği tatminsizlik gayet olağandır. Zira yaşam deneyiminin ayrılmaz bir parçası haline gelen teknoloji ile ilişkiye genel ve transendental bir bakış açısıyla yaklaşmak hem deneyimin tikelliğini hem de aradaki ilişkinin sürekli dönüşmekte olan materyal zeminini anlayabilmek açısından yetersiz kalmaktadır. Tam da bu sebeple bilim felsefesinde T.Kuhn ile başladığı iddia edilebilecek ampirik ve yapısalcı dönüşüm, teknoloji felsefesinde de etkisini göstererek yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Bu ampirik dönüşüm döneminin genel özellikleri ise şu şekilde özetlenebilir:

Birincisi, bu yeni nesil düşünürler teknolojik gelişmelerin kara kutusunu açtı. Teknolojik ürünleri verili olarak ele almak yerine, birçok farklı aktörün dahil olduğu bir süreç olan somut gelişimlerini ve oluşumlarını analiz ettiler. Teknolojiyi özerk olarak tanımlamak yerine, ona etki eden birçok sosyal gücü gün ışığına çıkardılar. İkincisi, tıpkı daha önce Kuhn'dan ilham alan bilim filozoflarının “bilimi” monolitik olarak ele almayı reddettikleri ve onun ancak her biri bağımsız olarak analiz edilmesi gereken birçok farklı bilime bölünmesi gerektiğini gördükleri gibi; teknoloji felsefecileri, aynı şeyin “teknoloji” ile yapılması gerektiğini keşfetti. Üçüncüsü, tıpkı daha önceki bilim filozoflarının bilim ve toplumun birlikte evriminden bahsetmek zorunda olduklarını keşfettikleri gibi, yeni, daha ampirik yönelimli teknoloji filozofları da teknoloji ve toplumun birlikte evriminden bahsetmeye başladılar (Ihde, 2009, s.22).

Bu ampirik dönüşümün ışında pragmatizm ve fenomenolojinin somut teknolojiler üzerinden bir sentezini sunmaya çalışan post-fenomenoloji, her iki felsefi yaklaşıma da klasik metafiziğin dikotomilerinden sıyrılmamak eleştirisi getirmiştir. Pragmatizm açısından organizma/çevre ikiliği bir sorun teşkil etmeye devam ederken fenomenoloji açısından Kartezyen düalizmden miras kalan bir “başkasının mevcudiyeti” problemi aşılammıştır. Bu problemlere “bilincin kendisinin teknolojik bir dolayım” olduğu iddiasıyla yeni bir bakış açısı getirmek, melez ya da değiştirilmiş bir fenomenoloji olarak yorumlanabilecek post-fenomenolojik felsefenin özüdür (Ihde, 2009, s.23).

## **2.2. Bilim, Kültür, Teknoloji Bağntısı**

Şerif Mardin' in ifade ettiği biçimiyle kültür; “Toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yoldur (Mardin, 1991, s. 23).” Bir başka deyişle, gündelik hayatı ve bunun da ötesinde ölümden sonrasıyla ilgili inanışları de çevreleyen bir biçimde kültür, tıpkı bilim ve sanat gibi hayat üzerinde kurucu bir role sahiptir. Tıpkı politikayı, sanatı ve teknolojiyi tam manasıyla tanımlamanın imkânı olmadığı gibi kültürü de kesin ve net bir tanımın içine sınırlamak olası değildir. Ancak yukarıda verilen tanımdan hareketle insanın çevresiyle etkileşiminde bariz bir rolü olduğu açık olan kültür üzerine yapılan her inceleme, dolaylı olarak bilim ve sanat üzerine de bir inceleme anlamına gelecektir. Ancak Mardin' in tanımı üzerine bir genişletme yapmak, mevcut çalışma açısından ele alınan teknoloji meselesinin anlaşılabilmesi adına elzemdir. Genel olarak bir “sorun çözme” yolu olarak ele alınan kültürün, problemleri çözme yolu her zaman teknolojik bir dolayım ile mümkün olmaktadır. Yani ister eğitim ister siyaset ister din veya sanatla

ilgili olsun, karşılaşılan bir sorunun çözümüne dair yol her zaman teknik ve teknolojik bir yeniliği beraberinde getirecektir. Bu yenilik çeşitli toplumların kültürlerinin arkaik formlarından devşirilerek modernleştirilebileceği gibi mevcut teknolojik imkanların inovasyonu ile de mümkündür. Ancak her zaman *gereç* niteliğinde olup, insanın çevresiyle ilişkisinde bir aracı niteliği taşır. Tarih boyunca bu aracılık fonksiyonu niteliği ile bazen somut olarak aletler şeklinde belirginleşen teknoloji bazen de dil yoluyla insanın sosyal organizasyonun olanaklı bir koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilin de bir teknoloji olarak kabul edilip edilemeyeceğiyle ilgili tartışmaya girmeden önce, antropolojik açıdan insanın alet kullanımına atıfla *homo faber* olarak isimlendirilen karakterine daha yakından bakmak, dil tartışması açısından da belirleyici olacaktır. Zira “Homo *faber* ve materyal kültür üzerine yapılan bir inceleme sadece daha zengin değil, daha kesin bir *Homo Sapiens* ve bir bütün olarak kültür fikrini açığa çıkaracaktır (Scubla, 2009, s. 312).”

İnsanın nasıl bir canlı olduğunu anlamak ve anlatmaya çalışmak felsefenin en eski konularından olagelmıştır. Onun öncelikle bir kendini tanıma ve bununla eş zamanlı bir şekilde kendisini çevresinden ayıran ve bir bakıma onu o yapan şeye yönelik arayışı, elbette felsefenin biteviye uğraşı olmaya devam da edecektir. Ancak insanı belirli formda bir canlı biçimi olarak doğadan ve diğer canlılardan ayırmaya yönelik antropolojik merak, evrensel bir kategori olarak insan tanımını evrimsel bir gelişim süreci içinde *Homo Sapiens*, yani bir başka deyişle “zeki insan” olarak betimlemiş ve bu evrimsel sürecin en temel karakteristiğini de onun doğayı kendi amaçları doğrultusunda dönüştürülebilmesi olarak ortaya koymuştur. Bu değişimi olanaklı kılan evrimsel süreç ise biyolojik olduğu kadar aynı zamanda tekniktir. “Elin özgürleşmesi, neredeyse zorunlu olarak, maymunlardan farklı bir teknik faaliyeti ima eder... ve yapay organların, yani aletlerin kullanılmasını emreder. Araçlar, antropoidin vücudunun ve beyninin "salgısı" olarak görünür. Bu aşamaya kadar, dışsallaştırma evrimsel bir biyolojik eğilimken, bu noktadan itibaren teknik bir eğilim haline gelmektedir (Leroi-Gourhan 1993, 90).” Gerçekten de insanın tüm diğer tüm diğer canlı türlerine nazaran, kendi potansiyelini sürekli bir dışsallaştırma yoluyla geliştirmeye ve artırmaya yönelik bitmeyen çabası onun belirli türden bir egemenlikle sonuçlanan gelişim sürecinin çözümlenmesi adına merkezi önemdedir.



*Homo Faber*, alet yapan insan olarak diğer canlılardan ne derece farklıdır? Antropoloji alanında yapılan çalışmalar insan harici başka primat türlerinde de alet kullanımı yetisini tespit etmişlerdir. Bununla birlikte kavramın zaten geniş bir edim alanını işaret ettiği göz önüne alındığında, örneğin ağaç dallarından kendilerine yuva yapan kuşların da bu yetiyi taşıdığını iddia etmek zor değildir. O halde insanın aletler üzerinden gerçekleştirdiği ve doğa üzerinde egemen hale geldiği kabul edilen bu sistemin içinde ayırt edici nitelikleri nelerdir? Alet yapımının karşısında konumlanan bir şekilde, özellikle dilin etkin kullanımı vasıtasıyla insanın diğer canlılar üzerinde egemenlik kurduğu tezi de en az alet kullanımı kadar taraftar sahibi bir antropolojik bir tez olarak karşımızda duruyorken, yine benzer bir itiraz yani diğer canlıların da belirli türden iletişim sistemleri olduğu yönündeki sav bu sefer de karşı taraftan yükselmektedir. Mevcut çalışmanın başlangıcında da belirtildiği üzere insanın doğa üzerindeki egemen karakterine nazaran Antroposen çağı olarak isimlendirilen ve günümüz şartlarını şekillendiren tarihsel sürecin bu dilemmasını anlamak, hem bir kriz olarak karşımızda duran Antroposen çağının problemlerini daha doğru teşhis etmek hem de teknolojinin bu süreçte oynadığı kilit rolü daha doğru anlamlandırabilmek açısından elzemdir. Bu sebeple, klasik antropoloji açısından bir doğa-kültür ayrımını da varsayan bu sürecin bir izahını yapmak kaçınılmaz bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır.

Dil ve alet kullanımı arasındaki farka dair tartışma, kaynağı felsefe tarihi içinde çok gerilere kadar gitmekle birlikte modern felsefeye yine Descartes'in *cogito*'su vasıtasıyla sirayet etmiştir. Örneğin pre-sokratik filozoflardan Anaxagoras, kavrayabilen elin zihni öncelediğini iddia ederken, Aristoteles bunu absürt olarak değerlendirmiş ve elin, zihnin emrinde olduğunu vurgulamıştır (Dusek, 2006, s. 113). Buradaki tartışma modern bir terminolojiyle rasyonalizm ve materyalizm arasındaki bir karşıtlığı haberlerken, Descartes açısından el ya da beden zihinden ayrı bir töz olarak var olmakla birlikte, insanın özü ya da onu o yapan şey bedenden tamamen farklı olan ve onsuz da var olabilecek olan zihindir (Descartes, 2018, s. 77). Antropolojik tartışma açısından ise soru hala havada asılı durmaktadır. İnsan, zekâsı sayesinde önce ayağa kalkıp ellerini serbest bırakarak mı alet yapmaya başlamıştır

yoksa ayağa kalktıktan sonra alet yapabilmeye başlaması mı onu daha zeki bir hale getirmiştir (Dusek, 2006, s.117)?

İnsanı sadece çevresine ve diğer canlılara karşı bir tür olarak değil, kendi evrimsel süreci içinde ele alırken de kültürel aktivitenin bu gelişim ya da dönüşüm süreci içinde bir rolü olduğu fark edilecektir. Kültürel fenomenin, çeşitli toplumlara ya da daha dar bir ölçekte insan topluluklarına has karakteristik özellikleri olmakla birlikte her kültürel fenomeni kapsayan bir şekilde teknolojik bir dolayımın bulunduğu fikri klasik doğa-kültür ayrımının ötesine geçilerek, doğa ve kültür arasındaki benzerlikler ortaya koyulduğunda daha net açığa çıkacaktır. Bu noktada doğa dediğimizde ise öncelikle biyolojik bir düzeyde insan doğası olarak ele alınabilecek organizma, kültüre dair çeşitlenmenin temel kaynaklarından bir tanesini oluşturmaktadır. Kültürel fenomenin kaynağını aldığı tüm çeşitlilik, bir dışsallaştırma süreciyle organik beden inorganik objelere aktarılması ve bununla açığa çıkan teknik süreçtir. Yani bir başka deyişle, “insanın teknik aletleri kullanabilmesiyle ilgili başarısı aletleri icat etmenin ötesinde bunları kendi organizmasının bir parçası olarak kurabilmiş olmasıdır (Scubla, 2009, s. 313).” Bu dışsallaştırma süreci sayesinde aynı zamanda kendisiyle ilgili sınırı da genişletmiş ve dünya ile kendi arasına teknoloji vasıtasıyla bir dolayım koymuş olan insan, kullandığı alet ve ürettiği ürün vasıtasıyla da kendine dışarıdan bakma olanağı bulmuş olur. Öncelikle kendisinden başlayan bu farkındalığı diğer tüm canlı ve cansız varlıklar bütünü de kapsayacak şekilde gözleme ve yeniden üretme şansının olduğunu keşfettiğinde ise zaten artık tüm doğa insan faaliyetinin için bir araç haline gelmeye başlamıştır.

Gibbons’a göre insanı evrimsel skalada yukarıya taşıyan ve onun hem diğer canlılar hem de genel olarak doğa üzerinde egemen hale gelmesini sağlayan en temel faktör ateşi kontrol altına almış olmasıdır (Gibbons, 2007, s. 1558-1560). Bu kontrolün bilinçli bir çabayla mı yoksa bir tesadüf üzerine mi gerçekleştiği sorusuna cevap vermek zor olsa bile yarattığı etki bakımından insan egemen dünyanın en somut örneğini ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. İnsanın ateşi kontrol altına alabilmiş olması, en temel ihtiyaçları olan ısınma ve korunma gibi olanakların yanı sıra beslenme rejimi açısından da bir fark yaratarak birçok bedensel ve buna bağlı

gelişecek sosyal olanaklar zincirinin de ateşleyicisi durumundadır. Yiyeceklerini, kontrol altına almayı başardığı ateş sayesinde pişirerek yemeye başlayan insanlar özellikle et ürünleri açısından düşünüldüğünde pişmiş bir şekilde tükettikleri eti hazmetmek için çok daha az fiziksel enerji harcamaya başlayarak, deyim yerindeyse ateşle birlikte aynı zamanda enerji tasarrufunu da keşfetmiş olurlar. Fizyolojik açıdan sindirim için harcanan enerjinin azalması sayesinde ve bu artık enerji vasıtasıyla insanın diğer fiziksel ve zihinsel fonksiyonlara ağırlık verebilmesi ve bunların daha hızlı gelişmesi yönünde de bir sürecin ilk adımı atılmış hale gelmektedir.

Bu kapsamda insanın ateşi kontrol altına alabilmiş olmasının bir teknolojik keşif olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğiyle ilgili soru işaretleri oluşabilir. Teknik ve teknoloji arasında yapılan ayırım hatırlanarak ateşi kontrol edebilmenin teknik bir yeterlilik olduğu ve bunun diğer canlılara nazaran insana has bir yeti olduğu gerçeği göz önündedir. Bunun da ötesinde bir kez kontrol altına alınabilen ateşin günümüzde bile hala sayısız çeşitlilikte hayatımızın ayrılmaz bir parçası ve hemen tüm üretim süreçlerinin içinde bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Tekniğin çeşitli teknolojik formlar vasıtasıyla görünür hale geldiği bu süreç insanın da bir teknik vasıtasıyla ve onun alet kullanımı olarak doğrudan bir sonucuyla doğa üzerinde egemenlik kurmaya başlaması açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca mevcut çalışmanın ikinci bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacak olan ve Stiegler'in *Epimetheus'un Hatası* olarak teşbih ederek kendi felsefesinin başlangıcı olarak konumlandığı mitolojik bağtıda *Epimetheus'un* kardeşi olan *Prometheus'un*, ateşi Tanrılardan çalarak insanlara hediye eden figür olması dikkat çekicidir. Bu mitolojik arka planda ateş insanları özgürleştiren bir simge olarak yukarıda değinilen evrimsel dönüşüm sürecine de bir manada mitolojik bir alt yapı oluşturmaktadır.

Ancak alet kullanımı ve dil yetisi arasındaki tartışmanın diğer tarafından yani dil yetisi yönünden bir yaklaşımı da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Harari' ye göre "Homo Sapiens dünyayı, her şeyden önce kendine özgü dili sayesinde fethetmiştir (Harari, 2016, s.32)." Ateşi kontrol altına alabilmesiyle başlayan yeni beslenme rejiminde, sindirimden artırdığı enerji sayesinde zihinsel fonksiyonlarını daha yetkin bir biçimde kullanabilmeye başlayan insanlar, diğer tüm hayvanlara nazaran çok daha

esnek ve farklılığı içinde barındıran bir dil yetisini de geliştirmeye başlamıştır. Mevcut sesleri ve işaretleri daha farklı ve daha çok şekilde kombine edebilen insanlar, her biri farklı anlamlar taşıyan sonsuz sayıda cümle kurabilme yetisini inşa ederek, sürekli bir biçimde gücüne güç katmıştır (2016, s.35). Dilin bir iletişim yetisi olup olmadığı yönündeki dil felsefesine matuf tartışma bir tarafa, antropolojik ve kültürel açıdan, dili diğer tüm canlılara nazaran daha yetkin kullanabilme kabiliyetinin insanlar açısından en net sonucu diğer tüm canlı türlerine nazaran insanın daha kalabalık gruplar halinde daha organize hareket edebilmesine, bilgi ve deneyimlerini aktarabilmesine olanak sağlayan bir teknolojik ilerleme kat etmiş olmasıdır. Aslında teknolojiyle ilgili çok temel bir özelliği de gözler önüne seren bu gelişme bakımından insan bilgi, beceri ve deneyimlerini ve hatta arzularını, gelişimini bedensel bir kökene borçlu olduğu gelişmiş dil yetisi vasıtasıyla aktarır ve bu aktarım sayesinde ki hem zamansal hem de mekansal açıdan diğer canlı türleri üzerinde egemenlik kurabilmeye başlamıştır. İnsanın dil yetisinin tarihsel kökeni yine de muğlak kalmakla birlikte, pratik yani bir başka deyişle gündelik hayatında dil vasıtasıyla kendi bireyselliğinin sınırlarını aşarak diğer insanlarla iş birliği yapabilir ve fiziksel olarak güçsüz olduğu durumlarda iş birliği sayesinde güçlü vaziyete gelebilir. Dilin oral kullanımının sınırlı ölçüğüne rağmen bu gelişimi kaydeden insan, günümüzde medya olarak isimlendirilen ve antropolojik orijini itibarıyla bizi yazı, söz, resim gibi dilin sembolik kullanımına götüreceğ sürecin de kapısını aralamış bulunmaktadır.

Coeckelbergh' in belirttiği üzere, yukarıda da değinilen ampirik dönüşüm sonrasında ortaya çıkan süreçte teknoloji felsefesi açısından araştırma alanı dilden ampirik aletlere yönelik spesifik bir ilgiye kaymıştır. “Ampirik dönüşüm, aletlerin sesini duyurabilmek için dilin sesini kısmıştır (Coeckelbergh, 2015, s.2).” Özellikle post-fenomenolojik felsefenin ve bilim ve teknoloji çalışmalarının merkezi önem atfederek yürüttükleri bu ampirik çaba, Husserl' in fenomenolojiyi, bir çeşit psikolojizmden kurtarmak için giriştiği transandantal araştırmanın bir benzeri olarak Stiegler felsefesinde daha belirgin hale gelecektir. Ampirik alanın şimdi ve burada olana dair incelemesinin ötesinde bir mutlaklık ve kökensel olma amacındaki bu girişimin detaylarına geçmeden önce ise hem alet olma niteliği hem de dille ilgili incelemenin kesişimini gözler önüne seren ve fenomenolojinin de hem gündelik

yaşam deneyimi açısından hem de sunduğu fenomen çeşitliliği açısından özel ilgisini çeken medya alanına yakından bakmak araştırmanın derinleşmesi açısından gereklidir. Özellikle 21. Yy. açısından düşünüldüğünde insan hayatının merkezini işgal etmiş konumda olan medya teknolojilerinin ve bunların aynı zamanda söz, yazı ve resim gibi dil unsurlarını öngörülemez çeşitlilikte bir araya getirişlerinin sahası olarak mevcut tartışma açısından oldukça önem taşımaktadır.

### **2.3. Fenomenoloji ve Medya**

Kültürel çalışmalar ve daha kapsamlı bir alan olarak sosyal bilimler ve felsefe açısından medya ve iletişim çalışmalarına yönelik ilgi, özellikle 20.yy. itibariyle başta sinemanın ideolojik bir aygıt olarak toplum üzerinde etkili olabilme özelliğinin belirgin bir biçimde ortaya çıktığı 2. Dünya savaşı sonrası dönemde giderek artmıştır. Medya alanındaki teoriler çoğunlukla teknolojik aletler üzerinden gelişen somut deneysel durumlar içinde medyanın kültürel ve sembolik önemine dair bir literatürden meydana gelirken, “özellikle artık her yerde bulunan mobil dijital ağların tarihsel anında, medyayı insan algısındaki dil öncesi ve bilişsel öncesi etkileri açısından düşünmek gerekmektedir (Coté, 2010, s.1).” Bu etkiler açısından düşünüldüğünde insan ve teknoloji korelasyonunda merkezi ve kurucu bir önemde olduğu ortaya çıkacak olan medya kavramının kendisinin ne olduğunu tanımlamak ise bir o kadar zordur. Wiesing’in altını çizdiği üzere, “medyanın ne olduğunu sormaktan ziyade, nelerin mecra olmadığını sormak” daha yerinde olacaktır (Wiesing, 2014, s.93).” Jenerik bir tanım olarak medya, bir mesajın bir göndericiden bir alıcıya taşınarak iletişimin cereyan ettiği mecralar bütünü olarak ele alınabilir. Bu iletişim gerçekleşikten sonra ise özellikle alıcı tarafında bir “değişim” meydana gelmesi medyanın en karakteristik özelliğini ortaya koyar: Medya etki eder. Bu karakteri itibariyle medya ve toplum arasındaki ilişki insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte, özellikle günümüzde dijitalleşme vasıtasıyla hayatımızın her alanını giderek daha fazla kuşatan bir fenomen olarak medyaya dair soru aynı zamanda insana dair bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Medya teorileri kapsamında genel kabul gören üç ana yaklaşımdan bir tanesini oluşturan McLuhan'ın teknik odaklı yaklaşımı açısından medya da diğer tüm teknik aletler gibi bir araç niteliğindedir. Bu araç sayesinde “insanın merkezi sinir sistemi ve duyu organları dışsallaştırılmış olur (McLuhan, 1994, s. 7).” Bu teknik odaklı yaklaşım açısından medya, mecra, araç ve teknoloji kavramları birbirleriyle değiştirilebilir bir biçimde kullanılabilirken, ünlü “araç mesajdır” önermesi de bu noktada anlamını bulur. McLuhan'a göre iletişimde önemli olan bir aracın taşıdığı iletiden ziyade aracın kendisidir. Örneğin bir ampul, bir gazete gibi içerikler barındırmaması sebebiyle bir iletişim aracı olarak görülmez. Ancak iletildiği elektrik sayesinde aydınlattığı ortamda insanların bir araya gelmesine olanak sağlaması hasebiyle o da tıpkı gazete, televizyon gibi bir araçtır. Medya çalışmalarının gözden kaçırdığı en önemli nokta budur (McLuhan, 1994, s.11).<sup>3</sup> Bu yaklaşım biçimi açısından sadece araçlar değil her türden enerjiyi de medya kavramının bir parçası olarak kabul etme gerekliliği McLuhan'ın ortaya koyduğu medya teorisine getirilen itirazların temelini oluşturur (Wiesing, 2014, s.93). İkinci yaklaşım biçimi olarak Niklas Luhmann'ın ortaya koyduğu sistem-teorik medya kavrayışına göre ise “medya, olası bağlantıların açık çokluğudur (Wiesing, 2014, s. 93).” Yani bir başka deyişle, mecra ya da araç kendinde bir anlam taşımazken herhangi bir formu “bir şeye” dönüştürmenin olanağı olarak anlam kazanır. Bu olanak sayesinde medya, insanın algılama kapasitesi ölçeğinde genişleyerek anlam bulur. Bu iki teknik ve sistem-teorik yaklaşım biçimini birbirine yakınlaştırarak başka bir bakış açısı ortaya koymaya çalışan fenomenolojik medya teorisi açısından ise medya ancak bir kullanıcının mevcudiyetiyle anlamını bulabilmektedir. Başta Boris Groys ve Vivian Sobchack olmak üzere medya fenomenologlarının üzerinde anlaştıkları temel karakteristik olarak medya ancak kendisini göstermeden bir şeyi gösterebildiği noktada yani bir başka deyişle algıda transparan hale gelebildiğinde işlevini yerine getirebilmiş olacaktır (Wiesing, 2014, s. 94). Bu bakımdan bilinç deneyiminin ortamı olarak ele alınabilecek medyanın bir araçtan çok dile benzediği iddia edilebilir. Dil deneyimini kuran bütün parçalardan azade ortaya çıkan anlam gibi bir varlığa sahip olması bakımından medya, daha sonra

---

<sup>3</sup> Konu dışı bir bağlamda Türkiye'de 2002 yılından beri iktidarda olan siyasi partinin sembolünün bir ampul olması ayrıca dikkat çekicidir.

Fransız fenomenolojisinde sıklıkla karşımıza çıkacağı gibi bir beden deneyimine benzemektedir. Algıda kendisini gizleyen fakat tam da bu algının ortamını oluşturan bu deneyimin insanın bedensel sınırlarına yeni bir alan açtığı kadar, teknolojik dolayım fikriyle birlikte değerlendirildiğinde insanın kökensel statüsüne dair de bir bakış açısı oluşturmaya olanak sağlamaktadır.

Tüm bu yaklaşım biçimleri açısından ortak olan bir hudut problemi ise hala havada asılı durmaktadır. Medya yukarıda belirtilen bakış açılarının tamamı açısından ele alındığında dahi onun diğer aletlerden ya da örneğin dilden nasıl ayırt edebileceğiyle ilgili soru cevaplanmamış bulunmaktadır. Wiesing bu probleme Husserl terminolojisi içinden *genesis* ve *validity* kavramlarını kullanarak bir çıkış yolu önermektedir. Wiesing'e göre "medya araçlarını diğer araçlardan farklı kılan özellik onların *genesisi* yani fiziksel bir oluşumu geçerlilikten ayırt etme kabiliyetlerinde yatmaktadır (Wiesing, 2014, s. 97). Geçerlilikten farklı olarak oluşum, uzay ve zamanla kısıtlanmış ampirik bir süreci işaret eder. Buna karşılık geçerlilik ise fiziksel özellikler barındırmayan ancak yine de bahsedilebilir olan şeyleri ifade eder. Husserl bu farkın açık bir örneği olarak matematiksel denklemleri göstermektedir. Örneğin bir matematiksel denklemin geçerliliği onu kimin ne zaman kullandığından bağımsız olarak geçerlidir. Bir denklemin kitaba basılmış ve giderek eskiyen fiziksel oluşumundan bağımsız olarak geçerliliği zamanın boyunduruğunda değildir. "Medya tam da bu ayrılığın mucizevi bir şekilde gerçekleştirilebildiği ve aynı zamanda her iki an arasındaki dolayımı oluşturan araçlardır (Wiesing, 2014, s. 98). Yani bir başka deyişle hem oluşumun hem de geçerliliğin bir arada olması medyayı diğer tüm araçlardan ayıran özelliğidir. Bu bir aradalık ancak aynı şeylere işaret edebilen kavramsal bir dil vasıtasıyla mümkün olduğu gibi dil vasıtasıyla kurulan bu ilişki bir benzerlik ya da denklik değil geçerlilik prensibi gereği bir aynılıktır. Bu bakımdan geçerlilik şu şekilde yeniden tanımlanabilir: "geçerlilik, yapay öz-aynılıktır [*Selbigkeit*] ve medya, yapay öz-aynılık üretmenin araçlarıdır (Wiesing, 2014, s. 98). Işığın ya da aynanın fiziksel objeleri fizik yasalarına uygun bir şekilde görünür kılmasından farklı olarak medyanın görünür kıldığı fenomenler medyadan bağımsız olarak var değildir (Wiesing, 2014, s.100). Bu bakımdan değerlendirildiğinde Wiesing'in yorumu bir hudut problemini çözüyor gibi gözükse de genel olarak medya fenomenleri olarak

değerlendirebileceğimiz imajların fiziksel nitelikte olmadıkları varsayımı örtük bir problem barındırmaktadır. Özellikle dijital ve analog fenomenler arasındaki farkta kendisini daha açık bir biçimde belli eden bu problem, mevcut çalışmanın üçüncü bölümünde detaylı olarak değinilecek olan yeni medya teknolojileri bağlamında giderek daha muğlaklaşmaktadır. Zira medyanın bir çerçeveye fiziksel dünyadan soyutlandığı bu bakış açısından yeni medyanın dijital nesnelere fiziksel ortamın içine dahil etmekle kalmayarak onlarla bedensel etkileşimi de mümkün kıldığı bu yeni düzlemde, arada var sayılan bu fark zorunlu olarak bir dönüşüme uğramaktadır. Dijital nesnelere ontolojik statüsüne ilişkin tartışma çok daha detaylı bir incelemeyi gerektirdiğinden bu noktada bu farka dair inceleme derinleştirilmemekle birlikte yine de Wiesing’in yorumundan hareketle “Medya olduğu için insan sadece fiziksel doğada değil, aynı zamanda bir kültürde de yaşar ve bu nedenle insan varlığını medyanın kullanılmasına borçludur (Wiesing, 2014, s.102)” savı geçerli kabul edilebilir.

Tikel olarak insanın fiziksel dünyanın sınırlarını genişletmesine olanak sağlayan medyanın, özellikle insanın bilgi ve arzu ile ilişkisi üzerinden bir üretim-tüketim sürecinin kurucu unsuru olarak da karşımıza çıktığı toplumsal düzeyi ayrıca dikkate değerdir. Başta Frankfurt okulu düşünürleri olan Adorno ve Horkheimer tarafından detaylı bir incelemeye alınan bu toplumsal niteliği itibarıyla de ayrıca dikkate değer olan medyanın teknoloji ile irtibatı bu noktada daha belirginleşmektedir. Medya teknolojileri ve toplum arasındaki dinamik ilişki her şeyden önce bir devamlılık ve değişim ilişkisidir. Medya ile en sık kullanılan terimlerden bir tanesi olan “yeni” terimi, medya teknolojilerinin biteviye değişimini işaret etmekle birlikte, yerine getirdiği iletişim işlevi bakımından kökensel karakterini korumaktadır. Silverstone’a göre “yeni medya hakkında yeni olan nedir sorusunu sormak, elbette süreklilik ve değişim arasındaki ilişki hakkında bir soru sormaktır ve hem teknolojik hem de sosyal bir süreç olarak inovasyonun karmaşıklıklarının araştırılmasını gerektiren bir sorudur (Silverstone 1999, 10).” İnsanın toplumsal hayatının dayattığı iş birliği ve paylaşma ihtiyaçları doğrultusunda gelişim gösteren medya teknolojileri karşılıklı bir etkiyle toplumsal hayat üzerinde de etki ederek hem bu alandaki teknolojik gelişmenin hem de toplumsal süreçlerin iç içe geçtiği karmaşık yapıyı gözler önüne sermektedir. Bu ilişkideki karmaşıklığın en temel sebeplerinden bir tanesi ise medya teknolojilerinin



kullanıldıkça şeffaflaşması ve giderek gözden kaybolmasıdır. Yani bir başka deyişle bir alet olma ve iletişimsel araç niteliği kaybederek, Heidegger’ci bir tanımla bir “el-altındalık” haline gelmesidir. Giderek şeffaflaşan ve daha doğal bir deneyim sunan bu sürecin olanağını ortaya koyan medya teknolojileri açısından ise insanın dünyayla iletişimini zamansal ve mekansal kısıtlamalara karşı genişleten ve deyim yerindeyse ona kendi sınırlarını aşma olanağı sunan form tarihsel bir bakış açısıyla, tarihin de ortaya çıkmasına olanak sağlayan yazı mecrasının keşfi olmuştur.

Flusser’in belirttiği üzere “Yazılı metinlerin geçmişi yeniden inşa etmemize izin verdiği sık sık ileri sürülen banal sebepten değil, daha yerinde bir nedenle, ardışık sembollerle, yazıyla gösterilmedikçe, dünyanın "tarihsel" bir süreç olarak algılanmaması nedeniyle... (2002, s. 63)” yazı medya formlarının arkeolojik kökeni ve bir disiplin olarak tarihi olanaklı kıldığı gibi bir medya felsefesinin de girişini açmaktadır. Söz, yazı ve resim arasındaki ilişkinin nasıl bir kronolojik sıralama taşıdığına dair ayrıca bir tartışma kendi içinde anlamlı olmakla birlikte, mevcut çalışma açısından imajın kurucu unsurları olan bu araçlarının insanlık tarihi kadar eski kökenleriyle birlikte özellikle günümüzde hala kayda değer bir inceleme alanı açmaları açısından ayrıca önem taşımaktadırlar. Sadece iletişimi mümkün kılmakla değil bizzat düşüncenin kendisini olanaklı kılmak açısından bilincin bir duyumsama edimine dönüşmesini sağlayan bu mecraların fenomenolojik gelenek içinden yapılacak bir okumayla ele alınması medya ve insan arasındaki ilişkinin de etraflı bir analinizi ortaya çıkartacaktır.

Klasik Batı Felsefesi açısından düşüncenin mecralarına dair ilk incelemeyi Platon yazı üzerinde durarak yapmıştır. Platon açısından yazı Phaidros diyalogunda Sokrates’in ağzından aktardığı haliyle *farmakondur*. Sokrates’in Antik Mısır tanrılarında Theuth’un icadı olarak anlattığı yazı [*grammata*], tüm Mısır’a egemen olan tanrı Thamus’a (Amon) “belleğin de öğretimin de devası *farmakon*” olarak sunulmaktadır (Derrida, 2014, s. 25). Thamus’un sözünün mutlak egemenlik taşıması ve yazının bu egemenlik karşısında sadece bir ilave, bir eklemleme durumunda kalması sebebiyle hor görülmesinin Derrida açısından daha derin bir anlamı vardır. Ona göre yazının bu ikincil niteliğini, sözün yani *Logos’un* gücünü ve kaynağını bir babalık konumuna

atfeden Platonik şemada aramak gerekmektedir. “Logos bir oğuldur, babasının mevcudiyeti [*presence*] ve babasının mevcut [*presente*] yardımını olmadan, oğul kendi kendisini yok edecektir (Derrida, 2014, s. 27).” Bu mevcudiyetin yoklunda yazı ise ancak bir yetim olarak tasvir edilebilir. Platon açısından Logos’un yazı karşısındaki bu üstünlüğü aynı zamanda onun canlı ve yaşayan bir organizma olmasından gelir. Yazı katı bir kadavra olarak betimlenirken, Logos’un bir *zoon* olması onun esas üstünlüğünü ortaya koyar. “Logos canlı ve yaşayan bir varlıktır, öyleyse dünyaya getirilmiş bir organizmadır. Bir organizma: merkezi, uçları, eklemleri, başı ve ayakları olan farklılaşmış yaşayan [*propre*] bir beden. Yazılı bir söylev, "uygun" olmak için, tıpkı canlı bir söylev gibi yaşamın yasalarına boyun eğmelidir (Derrida, 2014, s. 30).

Medya ve fenomenolojiye dair incelemede imajın olduğu kadar özellikle Fransız fenomenolojisi vasıtasıyla karşımıza çıkan “bedenselleşmiş algı” kavramının da oldukça önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Öncelikle Bergson’un felsefi projesinde karşımıza çıkan bu bedenselleşmeye atfedilen önem daha sonra Deleuze ve Merleau-Ponty felsefelerinde de ele alınarak algının ve dolayısıyla bilincin beden ve imajlarla kurduğu bu korelasyon yeni bir gözle değerlendirilmektedir. Bergson’a göre canlı beden bir tür eylem merkezidir ve çevredeki imgelerle yine kendisi de bir imge olan bu merkez arasındaki karşılıklı ilişki algının kurucu unsurudur. Bununla da kalmayarak, “Beden yalnızca dış etkileri yansıtmakla sınırlı kalmaz; mücadele eder ve böylece bu etkiden bazı şeyleri emerek kendi içine alır. Duygulanımın kaynağı burasıdır. Dolayısıyla, metafor kullanarak diyebiliriz ki, algı bedeninin yansıtma gücünü ölçerken, duygulanım onun emme gücünü ölçer (Bergson, 2015, s. 43).” Ayrıca Bergson’un algının bir refleksiyonu olarak ortaya koyduğu duygulanım kavramı, Stiegler’in de oldukça kuvvetli referanslar vererek kendi felsefesinin merkezine yerleştirdiği filozof Gilbert Simondon tarafından da bir bireyleşme sürecinin kurucu unsuru olarak ele alınmaktadır. Simondon’a göre, “duygulanım bireyleştirilmiş varlık ile birey-öncesi gerçeklik arasındaki bu ilişkiyi gösterir ve içerir: bu nedenle, bireyselleştirilmiş gerçekliğe göre bir dereceye kadar heterojendir ve ona dışarıdan bir şey getiriyor gibi görünür, bu da bireyleşmiş varlığa onun dışı kapalı bir gerçeklik topluluğu olmadığını gösterir (Simondon, 2020, s. 280).” Bir metafizik problem olarak iç-dış ayrıklığının

merkezinde konumlanan beden, adeta bir ortam, bir medya gibi girdiler ve çıktılar arasındaki süreçte aktif bir rol oynamaktadır.

Bedene atfedilen bu kapasite sayesinde, imajın da bir çerçeve içinde kapalı bir sabitlik olması fikrine yeni bir olanak sağlamış olur. Özellikle dijitalleşme vasıtasıyla teknik nesneden bir veriye dönüşen imaj, sayısallaşmış niteliği sayesinde ve dönüştürülebildiği formlar vasıtasıyla Deleuze'ın anladığı haliyle bir "gerçeklik akışının kesiti" değil, Hansen'in altını çizdiği üzere "Bir ara yüz veya araç olarak imaj, önceden var olan ve bağımsız bir gerçekliğin temsilini değil, yeni medya kullanıcısının artık bir verinin görselleşmesi olarak "gerçek"in üretimine müdahale etmesi için bir araç" olarak ele alınabilir (Hansen, 2004, s.39). Bedenle birlikte imajın da dönüşümüne tanıklık ettiğimiz ve bir bakımdan dijital devrim olarak betimlenen bu tarihsel sürecin beden ve teknoloji açısından yaşadığı dönüşüm, en başta insanın bilme edimine dair bir yenilik gibi görünmektedir. Yeni medya vasıtasıyla bir enformasyon akışının ortasında insan, bedenselleşmiş algı kapasitesini yeniden sınarken bilgi edimi de klasik medya tanımından farklılaşarak edilgen niteliğini aktif bir kuruculuğa bırakmaktadır. "Sayısallaştırmanın ortaya çıkışıyla bağlantılı olarak, beden belirli bir güçlenmeye maruz kalır, çünkü kendi kurucu tekilliğini (duygu ve hafıza) önceden oluşturulmuş görüntülerden oluşan bir evreni filtrelemek için değil, aslında aslen biçimsiz bir şeyi (dijital bilgi) çerçevelemek için kullanır (Hansen, 2004, s.40)." Yeni medya sanatı olarak nitelendirebileceğimiz çağdaş ve teknolojikleşmiş sanat pratiklerinde izi sürülecek olan bu bedenselleşmiş algı tam da bu kavranabilir görüntülere dönüşen bilgi ve bunun üzerine inşa olan başta estetik olmak üzere tüm bilgi ve arzu pratikleriyle ilgilidir.

Bir mevcudiyet metafiziği kökeninden şekillenen tüm bu tarihsel sürece, felsefe tarihi içinde Derrida'nın yapısöküm yoluyla açtığı yolu takip eden ve aynı zamanda öğrencisi olan Stiegler tarafından getirilen yeni yorumda ise canlı ve cansız, organik ve inorganik bu ikilikler arasına eklemlenen bir biçimde, insanın ve onun dünyayla ilişkisini olanaklı kılan teknik dolayımın yeni yorumunda hem bilincin hem de medyanın farklı bir bakış açısıyla ele alındığı ikinci bölüme geçmek uygun olacaktır. Stiegler'in, insanın kökensel teknik karakterini ve teknolojik dolayımın farmakolojik boyutunu gözler önüne serdiği

kapsamlı çalışmasının ana hatlarını takip ederek hem fenomenolojik ve post-fenomenolojik felsefenin hem de tüm bir metafizik tarihinin yeniden ele alınması vasıtasıyla, özellikle günümüzde derinleşmiş bir kriz olarak karşımızda bulunan Antroposen' in bu krizden çıkış yolları araştırılacaktır. Stiegler'in benimsediği yol üzerinden özellikle insan teknoloji etkileşimi vasıtasıyla hızla dönüşen dünyanın yeni koşullarında, sanatın bu krizin çıkışına dair olası ufukları araştırılarak insan, teknoloji, sanat, beden sorunlarına yeni bir gözle yaklaşılacaktır.

### 3. Teknoloji Olarak Bellek ve Hafıza

#### 3.1. Tekniğin Tarihi ve İnsanlaşmanın Kökeni

Stiegler felsefesinin zamanla birlikte bir diğer merkezi kavramı olan teknik kavramıyla ilgili bir inceleme açısından, teknik kapasitenin kökenine yani dolaylı olarak tarihine bakmak kavramın etraflı bir şekilde ele alınabilmesi açısından kaçınılmazdır. Tekniğin tarihi ile ilgili araştırma, öncelikle birbiri üzerine akümüle olan ve her biri kendisinden sonra gelen keşifler açısından neden teşkil eden bir silsileyi, ya da bir başka deyişle keşfin mantığıyla ilgili bir araştırmayı gerektirir. Stiegler açısından teknik keşifler ve bilimsel keşifler arasında tamamlayıcı bir ilişki bulunsa da her ikisi açısından da birbirine indirgenemeyecek farklar mevcuttur. Bu farkların başında teknik keşfin, bilimin mantığından farklı kendine has bir otonomisi olması gelmektedir (Stiegler, 1998, s. 34). Tam da bu sebeple evrensel bir bilimsel rasyonaliteden bahsetmek mümkünken, tekniğin mantığıyla ilgili bu evrensellik yerini kültürel ve belirli düzeyde rastlantısal bir determinizme bırakmakta görünmektedir. Dahası bu mantığın gelişiminde belirli türden bir karar verme ediminin olup olamayacağı sorusudur. Stiegler'e göre teknik ilerlemenin basit bir rastlantısallığa indirgenmesi de mümkün değildir. "Teknik bilginin, bilimsel bilgiden farklı türde bir kümülatif doğası vardır (1998, s. 34)." Ancak *teknik arketiplerin bir seleksiyonunu* mümkün kılacak *birleştirici deha* teknik ilerlemeyi mümkün kılmaktadır. Stiegler'e göre teknik ilerleme, "Sisteminin dinamiği keşif imkânı sunar ve teknik sistem kavramı için esas olan budur: keşfin olduğu olasılıkların seçimi, bu kısıtlamaların oyununa göre belirli bir mekânda ve belirli bir zamanda yapılır ve bunlar da dışsal olanlara sunulur (1998, s. 35)." Yani bir başka deyişle, bilimsel bilginin ampirizminin aksine teknik bilginin kendine has içsel dinamikleri vardır ve bunlar keşfedilerek dışsallaştırılırlar. Bu noktada keşif ve yenilik getirme arasındaki farkın da altının çizilmesi yerinde olacaktır. Keşfin mantığı zaman ve mekân gibi görme sınırlarıyla ilgiliyen yenilik, kapital sermayeyle ve dolayısıyla sosyal dirençle ilgilidir. Bu iki kavram arasındaki ilişki teknik sistemlerin tarihini doğru

tahlil edebilmek ve karar mekanizmasının teknik ilerlemenin neresinde yer aldığını anlamak açısından önemlidir. Bilimsel bilgiden farklı olarak teknik bilginin kültürel yönünün öne çıkması da bu noktada anlam kazanmaktadır. İlkel teknikten farklı olarak modern endüstriyel teknik açısından ise bu fark giderek aşınmış ve her iki bilgi türü de kapital sermayenin buyurduğu hesaplama mantığının buyurganlığına sıkışmıştır. Stiegler açısından teknik ve zaman arasındaki kritik ilişki sadece felsefe tarihi içinde Dasein'in kendine has varlığını sarsmakla kalmayarak, özellikle endüstri devrimi sonrası ortaya çıkan yeni sosyal ve politik koşullarda hem kamusal hayatta hem de gündelik hayatta çok daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmakta ve bu bakımdan kendine has yeni bir bakış açısını gerektirmektedir. (1998, s.14). Özellikle günümüzde teknik ilerlemenin hızının daha açık bir şekilde ortaya çıkardığı haliyle, “inorganik organize varlıklar, aslında hızın ayrılmış türevleri olarak hem zamanın hem de mekânın kurucusu niteliğindedir (fenomenolojik olarak) ve hayat bu hareketin fethidir (1998, s. 17).” Belleksel bir sonluluk ve sınırlılıkla şekillenen hayatın bir dışsallaştırma süreciyle teknik hayat haline geldiği bu dönüşümü açığa çıkarmaya çalışan Stiegler'in, özellikle Simondon'a atıfla bir bireyleşme ve birey-ötesileşme süreci olarak da iddia ettiği ve zamansallığın kökensel bir teknik ile kurulduğu fikri çalışmasının ana merkezini oluşturmakta ve temel olarak Heidegger' in tekniğin özünün teknik olmadığı iddiasına karşı çıkararak, tekniğe ve teknolojiye hem bireysel insan varoluşunun hem de kolektif yaşamın içinden doğduğu bir temel yapı olarak yeni bir konum atfetmeye çalışmaktadır. Tek bir cümleyle özetlersek; “insan, teknik yani zamandır (1998, s. 116).” Geniş tanımıyla, insanlık tarihinin keskin dönüşümler yaşadığı tarihin belirli dönüm noktaları gerek etkileri gerekse onları doğuran sebepleri bakımından, topyekûn bir entite olarak insanlığın belirli bir istikamete yönelip yönelemediği ile ilgili bir soruya cevap aramak için bir başlangıç noktası oluştururlar. Bir başka bir deyişle ekonomik, politik, sosyal ve kültürel alanlarda yaşanan genel dönüşümlerin, bu kırılma noktalarından önce nerede oldukları ve sonrasında nereye yöneledikleriyle ilgili tarihsel ve bir bakıma antropolojik çalışma, felsefi açıdan insanın ne olduğunu ve nasıl bir hayat yaşadığını anlamlandırmaya yönelik çaba için oldukça verimli bir inceleme alanı yaratmaktadır. Tarihsel açıdan “devrimler” olarak işaret edilebilecek bu süreçlerin, yakın tarihimiz ve içinde bulunduğumuzu iddia ettiğimiz Antroposen çağı açısından en belirleyici dönüm noktası, insanın bedensel gücü yerine

makine gücünün kullanılabilirliğinin keşfiyle başlayan ve bununla tetiklenen birçok dönüşümün de beraberinde geldiği 18. Yüzyıl İngiltere’inde gelişen endüstri devrimi olmuştur. Ancak tabii ki çeşitli tarihsel olayların bir çeşit sebep-sonuç ilişkileriyle birbirlerini etkiledikleri var sayımından hareketle bu devrimin Rönesans’taki izlerini sürmek de mümkündür. Üretim-tüketim ilişkilerinde ilk etkilerini göstermeye başlayan bu keşifler silsilesi, hızla sosyal ve politik hayatı da kat ederek, insan faaliyetlerinin en temel bileşeni durumundaki doğanın, ya da jeolojik vasfıyla Dünya dediğimiz gezegenin, bugüne kadarki bütün insan faaliyetlerinin toplamından daha derin bir etki yaşayarak dönüşmeye başladığı sürecin de içine girmesine sebep olmuştur. İnsan-makine etkileşiminin başlattığı bu yeni sürecin öncesinden en temel farkı ise, bu etkileşime makinaların çalışmaya devam etme dinamiklerini mümkün kılan enerjinin dahil oluşudur. Zira insanın evrimsel tarihi boyunca çeşitli türden aletleri her zaman işe koşarak kendi hayatta kalma mücadelesinin bir parçası halinde tutmasının ötesinde, endüstri devriminin ortaya çıkardığı bu yeni etkileşimde, makineler başlangıçta kömür olmak üzere “Dünyanın bir hammadde olarak sunduğu” çeşitli türden enerji kaynaklarını biteviye bir biçimde kullanmaya başlayarak sürekli çalışabilir bir hale getirildiler. Bu enerji kullanımının kısa vadede ortaya çıkardığı büyük ekonomik büyümenin, ancak güncel olarak anlaşılmaya başlanabilen uzun vadeli ekolojik etkileri ise başlangıçta görünmez durumdadır. Stiegler’in belirttiği gibi bu etkilerin insanın dünya üzerindeki varlığını tehdit eden bir boyutu vardır; insanın yerküre üzerindeki gücünün artışıyla doğru orantılı olarak dünyanın da insandan yoksun hâle gelmesi düşüncesi... Bu şu anlama gelir: “İnsan doğa üzerine müdahale ederken bu onun kendi doğasına yönelik olan bir etkiyi de içerir. Dolayısıyla insanlığın gücü, kendi dünyasının yıkımı olduğu kadar insanın da doğadan mahrumiyetine sebep olur (1998, s.90).”

Endüstri devrimi sonrası, öncelikle elektriğin endüstriyel pratiklerin içine yerleşmesi ve akabinde elektrikli aletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte günümüzdeki durumu çok temelden etkileyen bilgisayar teknolojilerinin keşfedilmeye başlaması kökensel açıdan aynı başlangıç opaklığını taşımaktadır. İddiyayı bir adım daha ileriye taşıyarak tüm teknik gelişmelerin başlangıç itibarıyla etkilerinin öngörülemez sonuçlarla birlikte geliştiğinin altını kuvvetle çizmek gerekmektedir. Stiegler’in de belirttiği üzere,

“teknikle ilgili olarak sürekli kararlar vermek zorunda kalsak da sonuçları giderek daha fazla gözden kaçıyormuş gibi hissetsek de teknikte neyin tükenmiş olduğunu ve orada neyin derinlemesine dönüştürüldüğünü hemen anlayamıyoruz (1998, s. 21).” Teknikle ilgili incelemeyi önemli kılan çok temel bir özellik olarak sonuçları öngörülemez kararlar vermek ve bu kararlar vasıtasıyla hem insanın hem de dünyanın dönüşmesine sebep olmak, insan ve teknik arasındaki ilişkinin kökensel olarak yeniden incelenmesi için en temel gerekçeyi ortaya koyar. Hem insanın hem de dünyanın hem aktör hem de fail durumunda olduğu bu diyalektik sürecin anahtarı Stiegler açısından teknik sorusunun zaman sorusuyla kesiştiği bir düzlemde açığa çıkmaktadır ve aslında ne endüstri devrimiyle başlamıştır ne de bugün bütün etkileriyle deneyimlediğimiz veri devriminde son bulacaktır. Ancak her dönüşümünde yeni biçimlerde karşımıza çıktığından kökensel bir tahlilinin ortaya konularak, gelecek için bir ufuk çizilebilmesi Antroposen’ den çıkışın haritasını ortaya koyacaktır.

Teknik ile ilgili incelemenin, kendi tarihi içinde modern ve arkaik formlar olarak ayrı ayrı ele alınmalarının tekniğin insanla ilişkisinin daha görünür kılınması bakımından özel bir önemi bulunmaktadır. Tıpkı insan ya da daha doğru bir tanımla canlılık evriminin uzun yıllar bilimsel bir statü kazanabilmesinin önündeki karşıt görüşler gibi teknik evrimin kabul görmesi de algısal bir engelle karşılaşmaktadır. Bu sürecin basit bir teknolojik ilerlemeden farklı bir biçimde evrimsel olarak ele alınmasının sebebi mekanik olduğu kadar biyolojik süreçlerin de eş zamanlı işlemesi ve insan-alet ilişkisinin zorunlu bir koşulu ve sonucu olarak karşımıza çıkmasıdır. Stiegler’in, Heidegger’ in modern tekniğin özü olarak işaret ettiği *Gestell* kavramına aparat<sup>4</sup> olarak önerdiği çeviri açısından “modern teknik, birbirine benzeşik yapıda elementlerin oluşturduğu organların montajlanmasıyla şekillenen bir aparat (1998, s. 23)” ya da bunun daha kesin bir ifadesi olarak *organ* şeklinde tanımlanabilir. Buradaki *organ* terimi Stiegler’in felsefesi içinde oldukça merkezi bir yer tuttuğu gibi, yine Heidegger’ in felsefenin geleceği olarak işaret ettiği sibernetik bilimi açısından da önemlidir.<sup>5</sup> Bir organizasyon bilimi olarak sibernetik canlı ve cansız varlıklar bütününe kapsayarak gerçekleştirdiği incelemesi açısından özellikle modern tekniğin

---

<sup>4</sup> Apparatus

<sup>5</sup> “Der Spiegel’e vermiş olduğu mülakatta “Felsefenin yerini ne alacak şimdi?” (Und wer nimmt den Platz philosophie jetzt ein?)<sup>40</sup> sorusuna, Heidegger’in verdiği cevap tek sözcükten oluşur: “Sibernetik” (die Kybernetik) (akt. Karakaş, 2020, s. 140).”



ihtiyaç duyduğu bakış açısını karakterize eden bir yaklaşım içerir. Heidegger açısından bu sistematik niteliği itibariyle modern tekniği ilkel halinden farklılaştıran en temel özelliği ise çok daha geniş kapsamda tüm düşünce dünyasına egemen olan hesaplanabilme ya da Gille'in kullandığı terimiyle programlanabilme özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Gille açısından bu özellik sadece modern tekniğe has değil tekniğin özüne dair görülür. Tüm doğal kaynakları bir programlama tasarımıyla ele alan modern tekniğin farkı ise, teknik sistem mantığını tasarlayabilmekle birlikte bunun sonucu açığa çıkan yeni ekonomik, sosyal ve kültürel sistemlerin artık tasarlanamaz hale gelişi ve tam da yukarıda değinilen teknik ilerlemenin öngörülemez sonuçlarının sebebi durumunda ve dünya üzerindeki eşitsizliklerin ve dengesizlerin de merkezinde yer almasıdır. “Modern teknik öncesi keşifler açığa çıkabilmek için gerekli teknik, ekonomik ve sosyal şartların oluşmasını gerektirirken” özellikle günümüzde bu durum tersine dönmüş ve bu şartların aranmadığı bir inovasyon kültürü içinde keşifler üretilmeye çalışılır duruma gelmiştir (Gille, 1986, s. 66).

Stiegler felsefesi içinde oldukça öneme haiz olan Bertrand Gille (1986) açısından, teknik ilerlemeye ilişkin tartışmanın merkezinde, bir deneyim birikmesi olarak değerlendirilebilecek bir teknik sistemin, bir başka sisteme geçiş aşamasında kavranarak dinamik vasfının ön plana çıktığı ve bu teknik sistemlerin toplumsal organizasyonlarla geçici birlikler kurarak çalıştığı yapıyı ortaya çıkarmak vardır. Teknik sistemlerin toplumsal organizasyonlarla kurduğu bu geçici birlik “tekniğin evriminin, tekil bir teknoloji tarafından somutlaştırılan denge noktası etrafında sabitleştirilmesidir (Stiegler, 1998, s.31).” Teknik sistemi oluşturan birimler, parçalar ve bunların bir araya getirilmesi arasındaki dinamik ilişki bakımından her seviyedeki birleşimler bir alt teknik kümesinin bir araya getirilmesinden oluştuğu gibi kendisi de bir sonraki teknik sistemin alt bileşeni durumundadır ve bu şekilde global bir teknik insicam [coherence] mümkün hale gelir. Bu noktada bir teknik sistemin diğerlerine göre daha genel bir kabul görebilerek “denge noktası” haline geldiği periyodlar belirgin

hale gelirler (Gille 1986, 19). Bir araya gelen teknik sistemlerin zamanla ilerlemesi sonucu giderek daha kompleks yapılar haline geldikleri ve bunun sonucu olarak Heidegger'in *Gestell* olarak işaret ettiği "gezegensel endüstriyel teknik" küresel çapta bir ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve askeri karşılıklı bağımlılıklar zincirinin merkezine yerleşmiş olur. Bir yaşam tarzını belirleyici kılmasından ötürü teknik sistemlerin denge noktalarının kaybolması, topyekûn yaşam tarzı değişiklikleri ve bununla paralel değişen ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve askeri dönüşümleri de beraberinde getirir.

Stiegler, Gille'nin sosyal ve kültürel sistemlerin kendilerinin teknik sistemler gibi tasarlanıp tasarlanamayacağıyla ilgili soruya ise kendi çalışmasında yine merkezi bir önemde ve Derrida'nın da yoğun ilgisini çekmiş olan Leroi-Gourhan üzerinden cevap aramaktadır. Leroi-Gourhan'ın incelemeleri teknik ve etnik arasındaki ilişki üzerinden paleoantropolojik bir inceleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Leroi-Gourhan, "insanın her zaman bugün bize görüldüğü gibi olduğu, her zaman iki ayağı üzerinde yürüdüğü ve bizim gibi ellerini kullandığı" Rousseau'cu bir antropolojik yaklaşıma paleontoloji vasıtasıyla itiraz ederek, "dik duran iskelet, teknik, dil ve toplum arasındaki temel bağıntıyı ele aldıktan sonra tekniği [technology] tekil zoolojik bir realite olarak değerlendirmektedir (1998, s. 143)." Leroi-Gourhan, ampirik ve transandantal kavrayış farklılıklarından yola çıkarak, insanın bir anda ortaya çıkan bir mucize olmaktan ziyade, zaman içinde gelişen, değişen bir *zoon* olduğunu, ancak evrim teorisinin kabul ettiği gibi şempanzelerden evrimleşmekten ziyade, en arkaik bedensel formda bile onlardan farklı olduğu ancak genel fizyolojik bir organizasyon sonucu evrimleştiği bir tarihsel bakış açısını kurmaya çalışır. "İnsan, en uzak geçmişe gömülü bir evrim çizgisini izleyen, özü iskeletin dinamiği açısından anlaşılması gereken kökensel bir psikofiziksel kompleksitedir (akt. Stiegler, 1998, s. 144)." Homo Erectus olarak isimlendirilen ve dik insan olarak tercüme edilebilecek bu tarihsel dönüşüm ışığında Leroi-Gourhan açısından açığa çıkan sonuç "aynı aparatın ikiz kutupları olarak eller için aletin, yüz içinse dilin mümkün hale geldiği, gelişmiş beynin bir sebep değil sonuç olarak ortaya çıktığı yeni bir organizasyondur (Leroi-Gourhan, 1993, 20).

Leroi-Gourhan, insanın bedensel bir dönüşümle başlayan bu gelişim sürecini evrensel bir teknik eğilim olarak değerlendirir ve bu evrensel teknik eğilimi, spesifik zaman ve mekânda etnik ortam ile ilişkisi içinde değerlendirerek teknik olguların [facts] üretildiği teknik eğilimin sonsuz çeşitliliğini inceler (1998, s. 44). Etnik ortam olarak çevre, özgürleşmiş bir elin içinde aktarımsal ilişkileri gerçekleştirebileceği bir ortam olarak karşımıza çıkar. Hominizasyon sürecinin başlangıcı olarak değerlendirebilecek bu adım, yaratıcı bir akıl olmadan gerçekleştiği varsayılan evrim sürecinin anlaşılmasında eldeki tek somut gerçeklik olarak materyal izleri takip etmek ve bu vasıta ile bir organizma çevre modeli içinde insanın bireyleşme sürecini açığa çıkaracaktır. Biyolojik yaşamın teknik yaşamla iç içe geçtiği bu antropojenez, bileşik yapısında psişik, kolektif ve teknik sistemleri bir arada barındırması bakımından bireyselliği mümkün kıldığı gibi aynı zamanda bu bireyselliğin önüne de kapatabilir. Bu bakımdan Stiegler'e göre "antropojenez teknojenez olduğu kadar patojenez olarak anlaşılmalıdır (2013a, s.28)." Bireyleşme vasıtasıyla tekilliğin [singularity] yeri hâline gelen etnik grup bunu aynı zamanda onun bölgesel uzantısı olan teknik farklılaşma ile açık bir karşıtlık içinde kendini farklılaştırır. Bu geçiş, etnik gruptan vatandaşa ve oradan da makinelere doğru meydana gelen bir bireyleşme yitimi olarak Simondon'un ifade ettiği haliyle modernitenin karakteristiğine doğru uzanır (2014, s. 62- 63).

Stiegler felsefesinin oluşumunda bir diğer önemli figür olarak karşımıza çıkan Simondon'un moderniteyi, endüstriyel makinenin teknik bir bireye tekabül edişiyile ele almasına referansla alet kullanan insanın yani teknik bireyin, bu rolü kaybedişinden yani bir başka deyişle bireyleşmenin yitilmesi üzerinden ele alır. Stiegler, teknik nesnenin "inorganik organize madde" olarak geleneksel metafizik kabulün aksine edilgen bir statüde olmadığı varsayımını şekillendirirken, Simondon'un teknik nesnenin varoluş modalitelerini, işlev [function] üzerinden ele aldığı kavrayışı benimser (Simondon, 1980, s.8). Simondon bireyleşme süreci içinde psişik ve kolektif bireyleşme süreçleriyle birlikte teknik bireyleşme sürecini ele almamıştır (Stiegler, 2009c, s.52). Bu bakımdan Stiegler, bireyleşmenin özellikle modernitedeki bağlamını ele alırken Simondon'un okumasını takip ederek, bireyleşme tartışmasını politik bir zemine yerleştirir. Modern endüstriyel dönemde

aletin kontrolünü makinelere kaybeden insan teknik birey olma vasfını yitirdiği gibi artık ya bir işçi [servant] ya da aletin mühendisi-idarecisi konumuna gelmektedir. Dolayısıyla modernite söz konusu olduğunda Simondon'un bu durumu endüstriyel toplumun üretim biçiminin ortaya çıkardığı bir bireyleşme yitimi olarak okuması, teknik bireyin durumunun ve geleceğinin de makineler aracılığıyla biçimlendirildiği bir tablo ortaya çıkmaktadır (Stiegler, 2014, s. 48-49). Modernleşmenin başlı başına bir bireyleşme süreci olabilmesi fikrinden de hareketle, Stiegler felsefesinin son durağı olan bu politik bağlama geçmeden öncesi, felsefesinin temel kavramlarına ve düşünme metodolojisine daha yakından bakmak yerinde olacaktır.

### 3.2. Stiegler'in Teknik ve Zaman Felsefesi

Bir önceki bölümde ana hatlarıyla değinildiği üzere çağdaş Fransız fenomenolojisinin ve teknoloji felsefesinin önemli figürlerinden olan Stiegler açısından felsefenin kendi tarihi boyunca gözden kaçırdığı en önemli araştırma tekniğe ilişkin olandır. Antik Yunan felsefesi açısından, felsefi olduğu kadar aynı zamanda politik bir zeminden, sofist *tekhne*'ye karşı felsefi *episteme*'nin meşrulaştırılması çabası, teknik bilginin değersiz görülmesiyle sonuçlanmıştır (Stiegler, 1998, s.1 ). Kaynağı Aristoteles felsefesinde bulunan, bir metafizik ilke olarak “kendinde nedensellik” niteliğine haiz olmadığı varsayımıyla bir amaç-arac paradigmasına hapsolan teknik varlığın felsefeye ele alınması kendi tarihi içinde oldukça gecikmiş ve bu yaklaşım biçimi açısından “varlıklar, şeylerden kesin bir biçimde ayrı tutulmuştur (Jacob, 1973, s.101).” Endüstri devrimine kadar klasik bir mekanik ve biyolojik ayırım arasında kalan teknik varlığın konumunun ve dahası kendi içinde yaşadığı evrimin felsefeye inceleme konusu edilmesi ancak endüstrileşme pratiklerine paralel tetiklenen, bilgi alanında ve toplumsal düzende yaşanan dönüşümlerle olası hale gelebilmiştir (Stiegler, 1998, s.2). Modern felsefeye ve dolayısıyla bilime yön vermiş olan bir “hesaplanabilirlik” arzusunun tüm bilgi dünyasını kuşattığı ve dönüştürdüğü bir iklimde yeşermeye başlayan tekniğe yönelik ilgi, Husserl'e göre orijinal bir nitelikte olmayıp, özellikle cebirsel geometri gibi yöntemlerin keşfiyle birlikte sembolik bir statüde kalmıştır (Husserl, 1970, s. 44-45). “Saf sezgiler olarak bir uzay-zamansallığa sahip olan geometrik formların aktüelliği, tabiri caizse saf sayısal konfigürasyonlara,

cebirsel yapılara dönüşmüşlerdir (Husserl, 1970, s. 41).” Bir hesaplama paradigmasının gölgesinde gerçekleşen bu teknikleşme süreci Avrupa kültürüne kendi orijinini unutturduğu gibi hakikatini de unutturmuştur ve aslında Husserl’in “Avrupa Bilimlerinin Krizi” olarak işaret ettiği durum tam da bu nedenden kaynaklanmaktadır. Benzer bir şekilde sanayi kapitalizminin doğa üzerindeki egemenliğinin belirgin hale geldiği süreci imleyen Antroposen çağında, hesaplamanın tüm karar alma süreçlerine egemen hale geldiğini görmek mümkündür. Stiegler’in “algoritmik ve makinesel oluşun mantıksal otomasyon ve otomatizm olarak somutlaştırıldığı” bir durum olarak işaret ettiği bu sürecin sonucu olarak da bu hesaplama mantığı üzerinden değerler sistemi geliştiren bir toplumsal ilişkiler ağı ortaya çıkmaktadır (Stiegler, 2015, s. 8-9).

Platon’un yazı özelinde ancak daha genel olarak tekniğe yönelik getirdiği eleştiri yani onun hafızayı güçsüzleştirilmesi yönündeki iddia, Husserl açısından modern bilimin bu hesaplama mantığında da mevcut görülmektedir. Platon’da hafızanın dışsallaştırılması yoluyla, yani ilk olarak yazı aracılığıyla, yaşanan bu hafıza kaybının aynı zamanda bir bilgi kaybı anlamına gelmesi fikrini ele alan Stiegler açısından bu durum sadece modern bilime değil, gündelik hayata ve hatta insan varoluşuna da aittir. Hafızanın fiziksel-canlı ve teknik-ölü ayrımından kurtarılması gerektiğini iddia etmektedir. (Stiegler, 2010, s. 69). Platon’un hatırlama edimi üzerinden kurduğu bilgi teorisi içinde hafıza ve unutma ilişkisinin, insan varoluşu ve kaderi üzerindeki etkisi ise modern dönemde ilk olarak Heidegger tarafından ele alınmıştır. “Hatırlamaya atfedilen Platonik yapı, hipomnezik<sup>6</sup> belleğe karşıt olarak konumlandırılırken, bu bellek varlığının unutulması olarak varlığın kaderini oluşturmaktadır (Stiegler, 1998, s. 4).” Tam da bu sebeple, önceki bölümde ele alındığı üzere Heidegger açısından tekniğe ilişkin soru bir *aletheia*, yani bir açığa çıkma sorusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Stiegler’in, Heidegger’in tekniğe ilişkin incelemesi üzerinden ele aldığı kendi çalışması açısından ise bu hesaplanabilirlik ya da Leibniz’den ödünç alınan bir tabirle

---

<sup>6</sup> Hipomnezik hafıza, unutan hafıza olarak değerlendirilir. Bunun karşısında konumlanan bir şekilde anamnezik hafıza ise hatırlayan ya da hatırlatan hafızadır.

*mathesis universalis* tam da Heidegger'in altını çizdiği üzere, modern tekniğin buyurgan karakterinde yani insanın doğaya egemen olmaya yönelik çabasında net bir biçimde açığa çıkmakta ve aslında tam da bu sebeple varlıkla bağımlı koparmaktadır ya da bir başka deyişle “öznelğin nesnelğe dönüştüğü bir kılıfa bürünmektedir (1998, s. 10).” Hesaplanabilirlik şeklinde varlığın *Gestell*'i olarak karşımıza çıkan teknik, bu bakımdan bir açığa çıkma edimi olarak varlığın tarihinin kendisidir (1998, s. 10). Ancak Stiegler açısından Heidegger'in tekniğe ilişkin incelemesi muğlak kalmaktadır zira modern tekniğin özü olarak işaret edilen *Gestell*, yani bir başka deyişle metafiziğin hesaplanabilirlik olarak tarihsel bir tamamlanma yaşaması, tekniğin sadece bir boyutunu ortaya koymaktadır. Heidegger'in tekniğe ilişkin incelemesi, onun bütün felsefesi göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde teknik, “düşünce açısından eş zamanlı olarak hem temel bir engel hem de imkân olarak karşımıza çıkmaktadır (1998, s. 7).” Modern teknolojinin özü olarak işaret edilen *Gestell*'in “varlık ve düşüncenin birbirini sahiplenmesi” olarak beliren *Ereignis* olayının bir girizgahı olduğunu belirten Stiegler açısından, bu bakış açısıyla zamanının metafizik hükmünün ve dolayısıyla aslında *Dasein*'in otantikliğinin ortadan kalkacağı eleştirisi getirilmiştir (1998, s.7).

Heidegger'in, aynı zamanda hocası olan Husserl felsefesine getirdiği mevcudiyet metafiziği eleştirisiyle birlikte değerlendirildiğinde, Stiegler'in varlık ve teknik irtibatını zamanla ilişkilendirerek kurmaya başlayabilmesinde, Husserl'in ortaya koyduğu zaman bilinci incelemesi oldukça önemlidir. Stiegler felsefesi açısından Husserl'in kendi hocası olan Brentano'ya getirdiği, geçmişin bilinçteki görünme anını bir fantezi, imajinasyon olarak değerlendirerek şimdi içinde devam eden bir geçmişin önünü kapatması ve dolayısıyla şimdi ve geleceği de birbirinden ayırmanın imkânsız hale geliyor olduğu eleştirisi önemlidir. (Husserl, 2015, s.29). Husserl'in buradan hareketle şekillendirmeye başladığı yönelimsellik edimi açısından temporal nesnelere kuruluşunun fenomenolojisine de giriş sağlanmış olur. Stiegler'in de örnek olarak ele aldığı melodi ve nota incelemesi bu noktada açıklayıcıdır. Bir birim olarak melodi değerlendirildiğimizde melodi oluşturulan ayrık notalar, ancak kaybolduklarında ya da diğer bir deyişle geçmişte kaldıklarında nota olarak bilince verili hale gelirler. Diğer türlü birbirinden ayıramaz karışık yapılar olarak kalırlardı.

Notalar, bir akış içerisinde kendilerinden sonra gelen notalar açısından artık yokturlar ancak melodi açısından bütün notalar tüm akışın parçasıdır. “Bir ton, kendisinden önce gelen tonları tutarak [retain] melodinin birliğini sunar (Stiegler, 2009a, s.202).”

Klasik Batı felsefesi tarihi açısından bir birlik ve çokluk probleminin, ya da kökensel açısından Herakleitos ve Parmenides felsefelerinin karşıtlığında bulabileceğimiz sonsuz, devingen akış ve sabit, durağan değişmezlik ikiliğinin modern felsefeye zaman ve bilinç üzerinden taşındığı bu düzlem, Stiegler felsefesi açısından insanın teknik tertibatla olan ilişkisinin kurulduğu zemindir. Stiegler’in, Deleuze’un *Fark ve Tekrar*, Derrida’nın *Yazı ve Fark* okumalarını takip ederek ele aldığı bu sürece kattığı yorum şu şekildedir: “Sadece tekrar vardır (her şey ikincil geçmişe yönelimin reaktivasyonudur ki bu da onun tekrardır); asla tekrar yoktur (hiçbir şey özdeş biçimde tekerrür edemez: aynı temporal nesnenin tekrarı her zaman iki farkı fenomeni üretir) (Stiegler, 2014a, s.53).” Spesifik olarak zamanla ilgili bu dilemmaya, Husserl akış fenomenlerinin kesintisizliğini ya da diğer bir deyişle şimdide devam eden geçmişi kavramsallaştırmak için birincil geçmişe yönelim [primary retention] ya da birincil bellek kavramını kullanır (Husserl, 2015b, s.46). Geçmişin şimdide dahil olarak oluşturduğu bu an aynı zamanda bir geleceğe yönelim [protention] beklentisiyle bir arada olmak durumundadır. Dolayısıyla ortaya konan bu zaman bilinci vasıtasıyla şimdi ya da Stiegler’in tabiriyle “geniş şimdi” (1998, s.246) hem geçmişi hem de geleceği yakalayarak bilincin birliği olarak fenomenolojik bir başlangıç noktası oluşturur (Küçükalp, 2006, s.75). Bu noktada algı ve temsil problemiyle karşılaşan Husserl açısından çözüm ikincil bellek ya da ikincil geçmişe yönelim [secondary retention] kavramsallaştırmasıyla aşılmaya çalışılmaktadır. Temporal nesnenin şimdideki akışının bir tutulması olan bu geçmiş aynı zamanda şimdide dair bir algı olmakla birlikte, geçmişle irtibatı bakımından bir hatırlama ve temsil olarak da ele alınabilecek olan bir ikincil belleğin gerekliliğini ortaya çıkarır. Husserl açısından birincil geçmişe yönelim vasıtasıyla elde edilen duyum hem şimdide dair oluşu itibariyle bir algı hem de geçmişin şimdide tutulması olması bakımından bir duyumdan farklı olarak uygun-algı [perception-proper] değildir (Husserl, 2015, s.49). Bu bakımdan birincil geçmişe yönelim bir seçim edimini yani dolayısıyla hatırlamaya dair bir ikincil belleği zorunlu kıldığı gibi ona aynı zamanda karşıttır. Zira hatırlamada

temporal nesne değil bir temsil ile ilişki içinde olan bilinç, her durumda aslında değişmiş bir izlenimle karşı karşıyadır. Husserl'in ifade ettiği biçimiyle, "algı bir şeyi bizzat kendisi olarak gözlerimizin önüne koyan, nesneyi orijinal olarak kuran edimdir. Bunun karşıtı olarak temsil, bir nesneyi bizzat gözlerimizin önüne koymayan bilakis sadece temsil eden, yeniden-sunan edimdir ki birebir imaj-bilinci tarzında olmasa da sanki imajda gözümüzün önüne getiriyormuş gibidir (Husserl, 2015, s.58)." Dolayısıyla bu noktada temporal nesnenin algıya doğrudan verili olması ve bir temsil olarak hatırlanması arasında keskin bir sınır çekmiş olan Husserl'in, temporal nesneyi algının şimdiliğine sıkıştırmış olması, Heidegger'in Husserl'e getirdiği eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Temporal nesnenin bilinçle doğrudan ilişkisinden farklı bir biçimde, bir temsilin hatırlanması olarak değerlendirebileceğimiz ikincil bellek, Husserl'e göre bir imaj-bilinci değildir. Husserl'e göre imaj bilinci deneyiminde herhangi türden bir geçmişe yönelim mevcut değildir. Hatırlamada kendisi hakkında bir yeniden temsil üreten temporal nesneden farklı olarak imaj bilinci dolaysız bir algı bilinci de değildir. Tekniğe ilişkin görüşünü de bu dolaylı olmak karakteri açısından kuran Husserl teknik nesneyi de algının şimdiliği içinde bırakmış olur.

Zamanın bir şimdilik üzerinden ele alınamayacağı, Dasein'in olgusallığının tam da şimdinin mevcudiyetini sorgulamaktan geçtiği eleştirisi üzerinden Husserl'in içsel zaman bilincini ele alan Heidegger açısında ise teknik nesnelere yukarıda da değinildiği gibi beraberinde bir hesaplama mantığını yani aslında yeni bir metafiziği getirdiği için varlık ve zaman ilişkisinin dışında bırakılmışlardır. Stiegler'e göre Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın en radikal sonucuna varmadan hemen önce geri çekilerek, kırmaya çalıştığı Husserl'ci "şimdiki zamanın kalıcı ayrıcalığının" içine düşmektedir (2009a, s.5). Stiegler'e göre Dasein'in zamansal olması bakımından sahip olmak zorunda olduğu tarihsellik onun zamansal, tarihsel olduğu gibi aynı zamanda kendini anlayan ve olgusal [Faktisite] özellikte olması yani aslında Heidegger'in kendi terminolojisiyle inotantik olması anlamına gelecektir (1998, s. 5). Ölüme doğru bir varlık olarak sürekli kendi ölümüne dair bir öngörü taşıyan Dasein'in otantik varlığının imkânı ancak kendi yaşamadığı bir geçmişe ve henüz yaşanmamış olan bir geleceğe erişimiyle ve Stiegler açısından ise bunun tek yolu olarak ancak belleğin teknolojik, materyal bir kayıt ile dışsallaştırılması sayesinde mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bu dışsallaştırmanın



kendisi yani Stiegler'in kavramsallaştırdığı şekliyle, üçüncül bellek insana dışsal değil onun zamanla irtibatını mümkün kılması açısından kökenseldir.

Dolayısıyla insanın teknik varlıkla ilişkisi dışsal değil bizatihi onun zamanla ilişkisini mümkün kılan bir nitelikte olup, Heidegger'in ortaya koyduğu haliyle *kim-ne* ayrımı, Stiegler açısından kapatılmaya çalışılmıştır. "Heidegger'in gözden kaçırdığını düşündüğü kim'in otantik zamansallığı ve ne'nin teknik maddesi arasındaki bu kurucu bağ, Heidegger'i kaçmaya çalıştığı ve materyal zeminden kopuk bir transandantal zaman kavrayışına sürüklemiştir (Colony, 2010, s. 120)." Benzer bir şekilde kim ve ne soruları arasındaki ayrıma Husserl'ci bir fenomenolojiyle yaklaşmaya çalışan Ricouer açısından, hafıza fenomenolojisi ancak önce ne sorusundan başlayarak mümkündür çünkü kim sorusu beraberinde kaçınılmaz olarak kolektif hafıza kavramını da beraberinde getireceğinden ve kişisel bellek ile kolektif bellek arasındaki bağ ancak anlatsal bir kimlik ile mümkün olacağından, hafıza ya da belleğe ilişkin soru öncelikle ne sorusu olmalıdır. Ne sorusundan kim sorusuna bir *nasıl* durağıyla ulaşmaya çalışan Ricouer, Stiegler'in de başvurduğu gibi eski Yunanlıların *mneme* ve *anamnesis* kavramlarına başvurmaktadır. Ricouer'e göre *mneme*; "deyiş yerindeyse edilgen biçimde ortaya çıkan anıdır; akla gelişi bir duygu, bir pathos gibidir. *Anamnesis* ise genelde hatırlama, zihinde toplama adı verilen bir arayışın nesnesi olarak anıdır (Ricoeur, 2010, s.22)." Bu anlamda *anamnesis* nasıl sorusuna matufken, *mneme* ise ne sorusuyla ilgilenmektedir. Ne sorusuyla başlayan bir hafıza fenomenoloji ise ilk ve en temel çıkmazıyla bir imgelem probleminde karşılaşmaktadır. Geçmişe yönelik her dönüş, felsefe tarihi içinde bir imgelemlerle birlikte ele alındığından Ricouer'in deyişiyle, "hafıza imgelemin arka bahçesi haline gelmiştir (2010, s.23)." Hafıza ve imgelem arasındaki bu zorunlu olduğu varsayılan ilişki Spinoza'da da karşımıza çıkmaktadır. *Ethica*'nın 2. Kitabının 18. Önermesinde Spinoza'nın belirttiği üzere, "insan bedeni bir kereliğine birden fazla cisimden aynı zamanda etkilenmişse zihin, bu cisimlerin birini hayal etse hemen diğerlerini de hatırlayacaktır (Spinoza, 2012, s. 109)." Özellikle beden kesişiminde bellek, hafıza ve imgelem arasındaki bu birlikteliğin zorunlu görülen bağlarına dair detaylı inceleme, mevcut çalışmanın dördüncü bölümünde özellikle çağdaş sanat fenomenolojisinin bu sınırları aşındırma girişimleriyle detaylı bir biçimde ele alınacaktır. Bu noktada Stiegler'in, Heidegger'de gördüğü bu problem üzerinden ilerleyen ve kendi felsefesini geliştirirken sıklıkla başvurduğu

bir kavram olan *différance* kavramına daha yakından bakmak yerinde olacaktır. Stiegler'in icadın mantığı üzerinden yaklaştığı bu problemde, üzerinde durduğu soru icat edilenin "kim" ya da "ne" olduğudur. Bu ayrımın, kendisinden önce gelen felsefe açısından insan ve teknik olarak ele alınmasına karşı çıkan Stiegler bu ikisi arasındaki karşıtığa ve dahası karşıtığın kendisine alternatif bir yorum getirmektedir. Öncelikle klasik kabulün aksine kim olarak tekniği ve ne olarak insanı konumlandıran Stiegler'e göre, "bu kadar yavaş ilerleyen bir evrimsel süreç içinde, insanı bu sürecin bir operatörü ya da mucidi olarak tahayyül etmek çok zordur. Aksine insan icat edilen şey olarak tahayyül edilebilir (1998, s. 134)." Ne ve kim arasındaki bu muğlaklığı ortadan kaldıracak ve hatta otantik ve inotantik şeklinde Heidegger'in yaptığı ayrımı da devre dışı bırakacak kavram *différance* olarak adlandırılır (1998, s. 141).

Stiegler'in hocası olan ve felsefe tarihinde yapı-söküm olarak bilinen felsefi ekolün kurucusu kabul edilen Derrida üzerinden ele aldığı bir kavram olarak *différance*, kendi felsefesi içinde de önemli bir yer tutar. Tüm felsefi projesi itibariyle insan ve teknik irtibatını, tekniğin zamanın kurucusu olduğu savıyla şekillendiren Stiegler açısından bu zaman, merkezi ve sabit olmaktan ziyade bir *différance* olarak ertelenmiş ve dolayısıyla değişim ve dönüşümü mümkün kılan zamandır. Klasik Batı metafiziğinin bir mevcudiyet metafiziğiyle varsaydığı "merkez tarafından kurulan bir yapı" fikrine karşı çıkan Derrida açısından "merkez, açtığı ve mümkün kıldığı oyunu [yapı] aynı zamanda kapatır. Merkez olmasıyla, içeriklerin, unsurların ve terimlerin birbiri yerine artık geçemeyeceği noktayı teşkil eder. Merkezde unsurların (ki bunlar bir yapının içindeki yapılar da olabilir) yer değiştirmeleri ya da başka şeye dönüşmeleri yasaktır (Derrida, 2020, s. 367-368)." Bu merkez ve mevcudiyet fikrinin oluşturduğu sabit anlam fikrine karşı çıkan Derrida açısından, anlam bir merkez etrafında sabitlenebilir bir mevcudiyet olmaktan öte sürekli farklılaşan ve sınırsızlaşan bir oyundur. Bu oyunu ilkin yazı ve söz arasındaki farkta ortaya koymaya çalışan Derrida, sözü hiyerarşik olarak yazının üzerine koyan Platon'cu mirası, dilden yazıya, yazıdan da farka ve ertelenmiş zamana uzanan yapı-söküm ile çözmeye çalışır.

Dil üzerinden başlattığı anlam incelemesinde, ünlü dil bilimci Saussure'ün, göstergenin tek başına anlam üretemeyeceği ve anlamın göstergeler arasındaki farktan ve dahası zamanın da göstergenin kendisini değiştireceği bir bağıntıdan

(Saussure, 1959, s. s. 113-118), yola çıkarak Derrida, “gösterenden gösterilene giden bir ilişki” olarak tanımladığı gösterge için (Derrida, 2020, s. 68), duyumsanabilir [sensible] ve anlaşılabilir [intelligible] şeyler arasındaki fark da bu değişken gösterge vasıtasıyla mümkün olur. Bu bakımdan différance, klasik batı metafiziğinden kaynaklanan söz-yazı, mevcutluk-namevcutluk, iç-dış, akıllılık-delilik, gibi farkları bozarak göstergelerin birbirlerinin izini [trace] takip ettiği ve dolayısıyla anlamın sürekli ertelendiği, dinamik bir oyunu anlatır (Derrida, 1981, s. 26-27). Özellikle yazı özelinde karşımıza tekrar çıkacak ve farmakolojik vasfıyla belirecek olan différance kavramı Stiegler’in, Heidegger’e getirdiği ne ve kim ayrımlarının yanlışlığına dair belirleyicidir. Bu ayrım bakımından Dasein’in kaçınılmaz sonu olan ölüm ve dolayısıyla canlılık ve ölümlülük ayrımının da ötesine geçen bir biçimde Stiegler açısından, différance’ı mümkün kılan teknik sayesinde yaşamın organik canlı varlıklar sınıfının ötesine geçen bir biçimde inorganik organize varlıklar vasıtasıyla idame edildiği bir düzlem ortaya konmuş olur (Stiegler, 1998, s.17). Ebedilik ve geçicilik ya da öncelik ve sonralık arasında salınan Dasein’in zamansal statüsü Stiegler açısından, “Dasein dünyaya ancak, dünya kendi olgusallığıyla zaten orada mevcut olduğunda gelebilir.” Yani bir başka deyişle “Dasein aynı zamanda hem zaten orada mevcut olanın sonrasında geldiği gibi bir diğer taraftan da kendi zamansallığı kendi sonluluğuna dair bir öngörü taşıdığından her zaman kendisinin önünde gider (1998, s. 16).” Stiegler bir problem olarak işaret ettiği bu durumu kendi çalışmasının da ana motifini oluşturan Prometheus ve Epimetheus miti üzerinden incelemektedir. İnsanda kökensel olarak mevcut bulunan ve *Epimetheus’un* hatası olarak kitabına da ismini verdiği ve insanda zorunlu olarak mevcut bulunduğunu ve aynı zamanda kendinde bir kökenin yokluğu olarak iddia ettiği kökensel tekniğe ulaşmasını sağlayacak yol açılmış olur. Yani bir başka deyişle, “Prometheus ve Epimetheus’un birbirlerinden ayrılmazlığı, insanlara hem umarsız ölümlülüklerinin bilincini hem de bunun karşısında yine de umudu bir arada vermesi açısından hem ahmaklığı hem de bilgeliği bir arada bulmaya olanak sağlayan kökensel teknikle [technicity] mümkündür (1998, s. 12).” Platon’un *Protagoras* diyalogunda anlatılan hikâyeye göre, tüm ölümlü yaratıklar ateş ve su ve bu ikisiyle karışabilen maddelerle yer altında yaratıldıktan sonra gün ışığına çıkarılacakları zaman geldiğinde, onlara yok olmamaları için gerekli olan yetenekleri dağıtmak üzere Tanrılar tarafından Prometheus ile Epimetheus

görevlendirilmiştir (Platon, 2010, s. 403). Epimetheus, bu görevi tek başına yapmak için kardeşi Prometheus'tan izin isteyerek ve bittiğinde kontrole gelmesini isteyerek bu Tanrısal görevi tek başına üstlenmiştir. Güç, hız, korunma için gerekli çeşitli yetenekleri kendine has bir dengeleme sistemiyle bütün canlılara dağıtan Epimetheus'un, pek düşünceli ve ileri görüşlü davranmayarak bütün yetenekleri diğer canlılara dağıtması ve insanlar için elinde bir yetenek kalmaması, Stiegler'in Epimetheus'un hatası olarak tanımladığı süreci işaret eder. Daha önce sözleştikleri üzere bütün yeteneklerin nasıl dağıtıldığını kontrole gelen Prometheus'un diğer canlılara nazaran insanın çok korunaksız ve güçsüz kaldığını fark ederek, sanatta beceri bilgisini ve ateşi Hephaistos ve Athena'dan çalması, insanın bu eksik kalan tarafını gidermenin ötesinde onu diğer tüm canlılardan daha ön plana çıkaran ve Tanrılara inanan tek tür olarak gelişeceği bir sürecin içine sokmuş olur. Tanrısal lütufta sona kalan insanın ilk eksikliği, “onun konuşmayı, eşyaya ad takmayı ev, giyecek, ayakkabı, yatak yapmayı ve besinlerini topraktan çıkarmayı başarmak (2010, s. 404)” gibi sonsuz sayıda tekhne'yi yapabilmesine olanak sağlayan bir yetiye sahip olmasına sebep olmuştur. Tanrılardan bu yeteneği çalan Prometheus'un, Epimetheus'un hatası dolayısıyla cezalandırılması ise aptallık ile bilgelik arasındaki kesişimin ortaya çıkması açısından önemlidir. Stiegler'in, Jean-Pierre Vernant 'ın (1982) zamansallığın iki ayrılmaz kutbu olarak işaret ettiği épimêtheia ve promêtheia referansından hareketle, Epimetheus üzerinden bir unutmaya ve dolayısıyla aptallığı ve Prometheus üzerinden ise bir ileri görüşlülüğü ve bilgeliği simgeleyen bu çift kutuplu yapı ancak bir hata ile yani başka bir deyişle aslında kökensel bir kökenin yokluğu <sup>7</sup> ile mümkün hale gelmiştir. (1998, s. 16). Bu noktada tekniğin aslında bir yetenekten ziyade bir hata olarak unutulmuşluğun konusu olduğunun altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Heidegger açısından da baskın olan ve varlığın kaderi ve tarihi olarak onu mümkün kılan bu unutulmuşluk, onun bir yazıt olarak tarihselleşmesi şeklinde değerlendirilmektedir (1998, s. 4). Heidegger açısından da baskın olan ve varlığın kaderi ve tarihi olarak onu mümkün kılan bu unutulmuşluk, onun bir yazıt olarak tarihselleşmesi şeklinde değerlendirilmektedir (1998, s. 4). Unutmaya ediminin teknikle ilgili incelemede merkezi bir önemde olması onun aynı zamanda bir *aletheia* olarak ortaya çıkmasının

---

<sup>7</sup> Stiegler kavramın Fransızcası olarak *le défaut d'origin* sözcüğünü kullanmaktadır.

da sebebi durumundadır. Unutma karşısına hatırlamayı yerleştirerek Platonik bir bilgi teorisini tekrar hatırlatan bu bakış açısından, teknolojinin de kendi tarihi içinde sürekli bir unutulmuş ve tekrar hatırlanmış sürecinde olduğu ayrıca dikkate değerdir. Çeşitli teknolojilerin tarihin çeşitli dönemlerinde kullanılması ve sonra unutulması ve daha sonra gerekli şartlar oluştuğunda tekrar ortaya çıkması, insanın teknikle ilişkisinde var olan bu kökensel eksikliğin güzel bir örneğini ortaya koyar. Özetle, insanın bütün hikayesi bir hatadan ileri gelmektedir. İnsan için herhangi bir kökenden bahsetmek mümkün değildir. Stiegler’in kökenin eksikliği [défaüt d’origin] olarak kavramlaştırdığı hata; insanın kökensel olan eksikliğinden, boşluğundan ya da diğer bir deyişle unutulmuşluğundan kaynaklanmaktadır (1998, s. 188).

Bu mitsel anlatıdan yola çıkarak Stigler mekaniğe, biyolojiye ya da antropolojiye indirgenemeyecek bir teknik dinamiği ortaya koymaya çalışmaktadır. Tekniğin kendi evrimini göstermeye çalışan Stiegler açısından “teknik varlıklar; fiziksel bilimlerin inorganik varlıklarıyla, biyolojinin organize olmuş varlıkları arasında üçüncü bir tür olarak inorganik organize varlıklar şeklinde tanımlanmaktadır (1998, s. 17).” Modern biyolojinin ve kimyanın tanımlamalarını sekteye uğratar bir biçimde Stiegler’e göre, “teknik nesnenin inorganik olmasına rağmen organize hâli onun ne mineral dünyaya ne de hayvana ait olmasından ötürüdür (1998, s. 26).”

Temelde metafizik ve onun üzerinden şekillenen klasik bir bilimsel kategorizasyon sonucu; inorganik madde ölü, donuk, ruhsuz, âtil ve kendi başına tesirsiz olanı nitelerken, organik varlıklar bedensellikleri itibariyle canlı, nefes alan, hür ve özerk bir üretkenliğe atıfta bulunurlar. Fakat Stiegler’in bu ayrıma getirdiği itiraz bakımından, yaşamın tarihi olarak teknik, bu kategorik ilişkiyi karşıtlığın ötesinde bir farklılık olarak kavrayabilir (Stiegler, 2015, s.62). Prometheus ve Epimetheus mitinden hareketle insanın herhangi özsel bir karakteri, temeli, kökeni olmadığını vurgulayan Stiegler, içsel olarak değerlendirilen bir metafizik özü tahrip ederek insanın kendini teknolojik olarak dışsallaştırmasıyla aslında kendini icat ettiğini belirtir. Alet yapımıyla birlikte insan, kendini tanımlar; “insanın (içsel olan) özsel olarak alet (dışsal olan) tarafından tanımlanmasından beri içsel ve dışsal aynı şeydir; iç, dıştır (1988, s. 141-142).”

Bu bakımdan teknolojik varlıklar bir ürün olmak gibi ikincil türden bir varlık statüsünden ziyade, bizatihi kendi türlerinde varlıklar olarak bir statüye ve dinamiğe sahip hale

gelmişlerdir.

İnsanın pratik yaşamsallığının ötesinde, hafıza hem geçmiş hem de kaderdir. Yaşamın epigenetik katmanı olarak, insan öldüğünde bile yok olmayarak korunan, “hem bir armağan hem de borç olan” ve Dasein’in kaderi olarak üstlenmekle yükümlü olduğu geçmişi Stiegler, “art arda gelen epijenenezlerin [epigenesis] korunması, birikimi ve sedimente olması anlamına gelen insanın epifilojenezi [epiphylogenesis]” olarak tanımlamaktadır. “Epifilojenez, insana kişiliğini, kimliğini sunar (1998, s. 140).” Bireysel ve sinirsel [nervous] olan epigenetik hafızadan ve türe-kalıtıma [genomic] dair atalardan evrimsel olarak gelen filogenetik hafızadan farklı olarak epifilogenetik hafıza, “dil ve tekniğin karışarak iç içe geçtiği tekno-lojik<sup>8</sup> bir hafızadır (1998, s.177).” Ancak bu bellek itibariyle hafızanın dışsallaşması, ileride detaylı bir şekilde ele alınacak bir kavram olarak gramatizasyon olarak adlandırılabilir. Diğer hafıza türlerinden farklı olarak “epifilogenetik hafıza ile mümkün olan şey, ölüm hâlinde bile yok olmayan bu mirastır (Stiegler, 2009, s. 4).” Epifilogenetik hafıza, tekniği ve teknik nesnelere, toplumsal hafızanın bir biçimi olarak bize sunmaktadır. İnsanın doğduğu ilk ve yalın hali itibariyle değil ama sınırları belirlenmiş bir grup içinde ve onun vasıtasıyla oluşan entelektüel sermayeyi gerektiren içsel ortam vasıtasıyla, paylaşılan bir geçmiş yani kültür anlamına gelen, kalıtsal olmayan ve yaşayana, canlıya dışsal olan toplumsal bir hafızadır (1998, s. 57). Bu teknolojik hafıza “dilde, alet üretiminde, ürün tüketiminde ve dinsel pratiklerde bulabildiğimiz yapay bir hafızadır” (Lemmens & Hui, 2017, s. 29).

Stiegler, teknolojik bir hafıza olarak ele aldığı epifilojenezi, bir yeniden-üretim süreci olarak, Husserl’in yukarıda değinilen, birincil geçmişe-yönelim ve ikincil geçmişe-yönelim hareketlerinden ilerleyerek geliştirdiği üçüncül geçmişe-yönelimle [tertiary retention] birleştirir (2014, s. 34). Stiegler bu üçüncül ve diğer ikisi karşısında olmazsa olmaz olarak konumlandığı hafızayı epifilogenetik hafıza olarak tanımlar. Husserl’e göre bilincin yaşamı, ikincil geçmişe-yönelimlerin süzgecinden geçirilen birincil geçmişe-yönelimler tarafından oluşturulur. Bu ikisini belirleyen ise üçüncül

---

<sup>8</sup> Stiegler’in teknolojik kelimesini, vurguyu kavramı ikiye bölerek tekno-lojik olarak yazmasının özel bir sebebi bulunmaktadır: tekniğin ve mantığın bir aradalığını vurgulayarak “dil ve alet formunun insanın kendini dışsallaştırma sürecine olanak sağlamasını göstermektedir (Roberts, 2012, s.6).”

geçmişe-yönelim olarak adlandırılan zaman bilinci ya da diğer ismiyle epifilojenezdir. Stiegler'e göre, "üçüncül bellek olarak üçüncül geçmişe yönelim, birincil ve ikincil geçmişe yönelimlerin kurulumundan her zaman önce gelerek ilk ikisini etkilemektedir (Stiegler, 2012b, s.20)." İnsan dışsallaştırabildiği bu teknik hafıza sayesinde, en başta bilgiyi kendisinden sonraya aktarabilir hale gelerek evrimsel süreçte öne çıkmakta ve bu bilgileri tekrar ve tekrar aktararak hatırlayabilir hale gelmektedir. Stiegler'in üçüncül geçmişe-yönelim olarak adlandırdığı şey bir hatırlama tekniği yani bir mnemoteknik sürecidir. Stiegler için üçüncül geçmişe-yönelimin, yani üçüncül türden hafızanın doğası, tamamen bilginin dışsallaştırılmasının ya da bir başka deyişle kayıt altına alınmanın bir sonucudur. Kaydedilerek dışsallaşan bellek, bireyleşmenin hem sürdürüldüğü hem de hükümsüz hale geldiği bir gramatizasyon sürecine kapı aralamaktadır. Belleksel [mnemonic] teknik organlar aracılığıyla toplumsal, fiziksel organlaşmalar da yeniden düzenlenirler. Bu organlar arasına, klasik anlamda yazıyı, imajı dahil edebileceğimiz gibi hafızanın her türden izinin, işaretinin taşıyıcıları olarak taş aletlerden makinalara, elektronik ev aletlerinden her türden anlam üretme aygıtlarını da dahil etmek gerekir (Stiegler, 2012a, s. 45).

Stiegler gramatizasyon incelemesini, onunla sınırlı kalmamakla birlikte yazı üzerinden örneklendirir. Bir nevi sözün akışının dışsallaşarak somutlaştığı ve teknik olarak kaydedilmiş olduğu yazı, eş zamanlı olarak hem bir temporal birleşmeye hem de bu birleşmelerin sonsuz bir çeşitlilikle tekrar ayrışmalarına olanak sağlaması açısından kayda değerdir. Dışsallaşmış ve kayıt altına alınmış olması sebebiyle zamana ve mekâna dair hale gelmiş olmasıyla birlikte, aslında tekniğin mantığını da göz önüne serer nitelikte olup, zamanın kurucu unsuru olarak vardır. Blanchot'un Hegel'e referansla bir yazarın, yazı yazabilmek için hem yeteneğe ihtiyacı olması hem de bu yeteneği keşfedebilmesi için yazmaya başlaması, yazmadan bu yeteneği keşfetmesinin mümkün olmadığı dilemmasını aktaran Stiegler (1998, s.264), yazı örneği üzerinden ele aldığı bu durumu tüm üretim süreçleri için genelleştirir. Performatif bir eylem olması itibarıyla yazı yazmak, tamamlanmış bir düşüncenin dışarı aktarılması değildir. Eğer böyle olsaydı yazılan şey tamamlanmış bir entite olarak daha fazla yazı yazmamıza olanak sağlamazdı. Yani bir başka deyişle, yazı yazmaya devam edebiliyor oluşun sebebi, her şeyin henüz yazılmamış olmasından ileri gelmektedir. Buradaki henüz kelimesi önemlidir zira,

Stiegler açısından bir icat niteliğinde olan tüm bu gramerleşme süreçlerinin “ne başı ne ortası ne de sonu vardır.” Buradaki zaman aslen *différance* olarak, ertelenmiş zamandır (1998, s.265). Üçüncül bellek olarak dışsallaşmış hafızanın bu radikalleşmesi teknik bireyleşme süreci olarak ele alınmaktadır. Bir yazar, yazı yazma üretimi aracılığıyla yazar olduğu gibi tüm üretim süreçleri açısından da bu durum söz konusudur. İcat eden ve üreten organizma olarak tüm insanlık, hafızanın yazı örneğindeki bu dışsallaşması şeklinde teknik, psişik ve kolektif olarak bireyleşmekte ve aynı zamanda icat edilen olduğu için ilerleyen kısımda daha detaylı ele alınacağı şekliyle (na)bireyleşmektedir.

Stiegler’in tüm felsefesi açısından teknik ve zaman ilişkisini belirgin bir biçimde ortaya seren bu inceleme önemlidir. Stiegler bilinç ve zaman arasındaki ilişkiyi incelerken formüle ettiği “bir bilinç aynı zamansal objeyi nasıl iki sefer dinleyebilir?” sorusunu sormakta (Stiegler, 2011b, s. 18) ve bu soru ona Husserl’in formülasyonu üzerine geliştirdiği üçüncül hafızayı zorunlu bir biçimde ortaya çıkarmaktadır. Stiegler’e göre bu zaman bilinci “bir melodiyi fono-grafik olarak kaydeden analog kayıt teknikleri olmadan imkânsızdır (2011b, s. 18).” Bilincin bir seçim edimiyle gerçekleştirdiği birincil geçmişe-yönelimdeki algıyı ve ikincil geçmişe yönelim olarak “hayal gücünün algının kalbine yaptığı müdahaleyi” açıklığa kavuşturabilmek ancak üçüncül geçmişe-yönelimin, yani bir başka deyişle kayıtlı olmanın imkanında mümkündür. “Bir fonogram tarafından, ilk kez aynı nesnenin çok çeşitli oluşumları olarak görülen çok sayıda fenomen bağlamında aynı zamansal nesnenin özdeş tekrarı mümkün hale gelmektedir (2011b, s.18).” Dolayısıyla kayıt, teknik bir kopya olmaktan ziyade, tüm bu zamansal bilinçlerin ayrılmazlığının bir işareti ve bu sebeple de Stiegler açısından zamanın da ayrılmaz bir bileşenidir. Bunlar, “hafıza destek teknikleri ve izlerin kaydedilmesini mümkün kılan fotogramlar, fonogramlar, sinematogramlar, videogramlar ve hiper-endüstriyel çağın denetim toplumların altyapısını şekillendiren her türden dijital teknolojiler de dahil olmak üzere mnemotekniklerdir [mnémotechniques] (Stiegler, 2011a, s. 56-57).” Stiegler’in belirttiği üzere mnemo-tekniklerin ortaya çıkışı, özellikle topluluk halinde yaşam biçiminin bir gerekliliği olarak ortaya çıktığı için Neolitik dönem sonrasında mümkün hale gelmiştir ve “bir programın dışsallaştırılması olarak depolama ortamı görevi görürler



(Stiegler, 2009a, s.8).” Hafıza destek tekniği olarak mnemoteknoloji bireysel hafızadan, hafızanın teknolojik sistemler ve networkler aracılığıyla aynı zamanda organize edildiği ve bilgiyi hem kaybettirmekte hem de bir kontrol nesnesi durumuna getirmektedir. Stiegler, mnemo-tekniklerin Deleuze’a referansla denetim toplumu bağıntısıyla birlikte ele alınabilecek ve tekniğin politik olanla da bağıntı gözler önüne seren bir düzlemde ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir (Stiegler, 2010, s. 67). Bu tartışmayı tekniğin, sanatla ve dolayısıyla politik olanla ilişkisinin detaylı bir biçimde ele alınacağı son bölüme saklayarak, öncelikle teknik ve kayıt arasındaki ilişki üzerinden şekillenecek olan gramatizasyon sürecine ve bununla eş zamanlı ilerleyen organolojiye daha yakından bakmak gerekmektedir.

### **3.3. Gramatizasyon ve Bireyleşme**

Stiegler’in ortaya koyduğu üçüncül geçmişe yönelimin ya da diğer bir deyişle kayıtlı olmanın ortaya çıkardığı doğrudan sonuçların başında, bu kaydın bir zaman ve bireyleşme ilişkisini açığa çıkarıyor olması gelir. Stiegler, takip ettiği felsefe tarihi düzlemi içinde Husserl’in imaj-bilinci olarak da kavramsallaştırılabilecek üçüncül belleği görmezden gelişini, Heidegger’ in ise teknik nesneyi bir hesaplama mantığının kurbanı ederek varlık ve zaman ilişkisinin dışında bırakmasını hatalı bulmaktadır. Stiegler, bu ihmalleri yeniden ele alarak, hem iç-dış ayrımını hem de bununla paralel ilerleyecek bir bireyleşme sürecini gramatizasyon kavramı altında değerlendirir. Stiegler’e göre, “gramatizasyon, belleğin dışsallaştırılmasının tüm biçimlerinin tarihidir: sinirsel ve beyinsel belleğin, önce dilsel, sonra işitsel ve görsel, bedensel ve kas belleği ve biyogenetik bellek... İnsan hafızasının tarihi, gramatizasyon tarihidir (Stiegler, 2010, s. 70-71).” Dışsallaştırılmış hafızanın bir çeşit yeniden-üretilebilirlik olarak hatırlanabiliyor olmasının imkânı hem birincil belleğin seçimi hem de ikincil belleğin bu seçimden hatırladıklarını eş zamanlı olarak mümkün kılan üçüncül belleğin zorunlu varlığıyla mümkündür. Dahası zaman kavramından bahsedebilmenin tek olası yolu budur. Zira Stiegler’in belirttiği üzere, “geçmişe yönelimsel sonluluk” olmadan zaman mümkün değildir. Eğer sonsuz bir belleğe sahip olsaydık ve bu bellek birincil geçmişe yönelim dahilindeki seçimler olmadan geçmişe ve şimdije dair her şeyi ve her anı algılıyor ve hatırlıyor olsaydı, hiçbir şeyi unutmuyor olduğumuz için zaman da geçiyor olmazdı. Dolayısıyla hem şimdiji hem de geçmişi kaybederek yeni hiçbir şeyin

olmadığı bir dünyaya sıkışır kalırdık (Stiegler, 2011b, s. 20). Dolayısıyla, teknikleşmeyen yani dışsallaşamayan bellek kişinin bireysel yaşamıyla sınırlı kalmak durumunda kalırdı. (1998, s. 177).

Belleğin teknik nesnede dışsallaştığı bu süreç gramatizasyondur. Stiegler gramatizasyonu, sadece gram olarak ifade edilen alfabe birimlerinde görmez. Onun açısından gramatizasyon “üst-paleolitik zamanın duvar resimlerinden, radyo ve sinemadaki görsel ve ses algısına, endüstriyel devrimde makinayı kullanmaya programlanan işçilerin jestlerine ve günümüzde ‘her şeyi mümkün kılan’ silikondan oluşturulmuş bilgisayar işlemcilerine işlenen ikili kod sistemine kadar bir yelpazeye genişletilebilir (2018, s.20).” Bu noktada Stiegler açısından bellek tartışması bireyleşme tartışmasından ayrı değerlendirilemez. Stiegler bu zamansal tasnifi, aynı zamanda bir birey-öncesi olgusallığına düşmemek adına elzem görür. Buradan hareketle Stiegler’in dışsallaştırılmış hafıza olarak ortaya koyduğu üçüncül geçmişe-yönelim, bireyleşme süreci olarak işaret ettiği süreci de beraberinde getirir. (Stiegler, 2009b, s. 46). Stiegler’e göre insan, “geçmişe-yönelimlerin içerildiği geleceğe-yönelimleri dışsallaştırması yoluyla bireyleşir (2018 s. 34).”

Tarihin durmak bilmez dinamik akışında, insanın evrimsel dönüşümüne paralel olarak teknik sistemlerin de evrimleştiğine tanıklık ederiz. Bu noktada evrimleşmenin, bedensel ve bireysel olanın ötesinde kolektif olana dair bir boyutu olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Tam da bu sebepten ötürü belleğin teknik nesnede dışsallaşması olarak gramatizasyonun kendisinin de değişmekte ve bu değişime paralel olarak, her yeni durumda ben ve biz’in bireyleşmesinin koşullarını hazırlayan psişik, kolektif ve teknik bireyleşme süreçlerinin de yeni geçmişe-yönelimsel organlar vasıtasıyla düzenlendiğini belirtmek gerekir (2012a, s. 46-47). Bireyleşmeden önce sahip olunan birey-öncesi ortam, üçüncül bellek vasıtasıyla kendisi tarafından yaşanmamış fakat kendisine miras kalmış bir hafızaya sahip olduğundan noetik<sup>9</sup> ruhun kurucusu niteliğinde ve aynı zamanda fiziksel ve kolektif bireyleşmeye de zemin hazırlayan bir mahiyettedir (2012a, s. 42). Stiegler’e göre tüm noesis tekhnosis’tir zira;

---

<sup>9</sup> Noetik ruhun hareketi noesis’tir. Noesis, Eski Yunanca’da noetos “idrak, zihin kavrayışı” anlamına gelir (2012a, s. 41).

“bir noksanlık deneyiminin mükemmelliği” olarak beliren sanatın, “mükemmel tekilliği teknik pratikle aynı düzeyde kurduğu” gibi anlam üretmek açısından kurucu nitelikte olan düşünümsel yargının da buradan kaynaklandığını belirtmektedir (2012a, s. 41). Bir başka deyişle hem duyum hem de algı ancak başkalarına da hissettirebilme olanağı ölçüsünde bir his olarak anlam üretebilirler. Bu bakımdan anlam üretimi hem kişinin kendisi için hem de aynı zamanda başkaları için hissedilebilir olması bakımından, Stiegler’ e göre bir *savoir-faire*, ya da İngilizce bir terminolojiyle bir *know-how* gerektirir. Sanata dair bir yargı olduğu gibi yaşamsallığa dair de olan bu katılım, “insanın nesiller boyunca hayatta kalmasının şartı olarak, yeni yapay organlar ürettiği, dolayısıyla exosomatik organizmalar arasında organ değişimini sağlamak için sosyal organizasyonlara gereksinim duymaktadır (2018c, s. 207).” Bu bakımdan noetik hayatın ortaya çıkışı bireysel, teknik ve kolektif bireyleşmenin organik organlarının düzenlenmesiyle mümkün hale gelir. “Noetik varlıklar olarak bizler, psişik ve kolektif birey-öncesi fonlardan [funds] oluşuruz. Bireyleşme, yani noetik varlıkların bireyleşmesi, geçmişe-yönelimsel fonların içerildiği geleceğe-yönelimlerin dışsallaştırılmasıyla mümkündür (Stiegler, 2018, s. 34-37).”

Stiegler’e (2012a) göre bireyleşme, teknik anlamda dışsallaşmış bir hafızanın fiziksel ve/veya kolektif olarak tekrar belleğe alınması işlemiyken, gramatizasyon sayesinde mümkün olan ve “genel olarak eserlerin, işlerin üretilmesi için gerekli koşul olan” transbireyleşme ya da “birey ötesine geçme” durumu; fiziksel anlamda tek tek bireyleri, bir grup olarak bir araya getiren kolektif birey içerisindeki bir ortak bireyleşme sürecidir (s. 46). Ben ile biz arasında, ikisinin de birbirinin zorunlu koşulu olan bir ilişki mevcuttur. “Eğer ki biz’in bir parçası değilsem ben, ben değilim (2009c, s. 36).” Ben ile biz arasındaki bu dinamik ilişkinin kolektif bir tarih ve hatta bunun ötesinde bu tarihe bir inanç olduğu açıktır. Stiegler’e göre “ben’lerin birbirlerini tanımasını sağlayan” ve dolayısıyla kolektif bir bizi mümkün kılan benimsenmiş tarih, yapay bir bellek ve dolayısıyla aslında teknik bir sistemden başka bir şey değildir. Transbireyleşme ise anlamların metastabilleşmesidir. Stiegler, bu durumu şu şekilde açıklar:

Ben'in bir biz oluşturacak şekilde ortak-bireyleştiği birey-öncesi bir belleksel ortamda var olan, dengesizliğin eşiğindeki bir denge söz konusudur. Bireyleşmede ben ile biz'i birbirine bağlayan şey, belleksel bir ortamın oluşmasına aracılık eden hatırda tutucu düzeneklerden kaynaklanan pozitif etkililik koşullarına dayalı birey-öncesi ortamdır. Bu hatırda tutucu düzenekler ben ile biz'in karşılaşmasının koşulu olan teknik ortam tarafından desteklenir. Ben'in ve biz'in bireyleşmesi bu bakımdan aynı zamanda teknik bir sistemin bireyleşmesidir. (2012a, s. 46)

Biz tarafından benimsenen yapay bellek, “açık uçlu, negatif entropik ve dinamik bir sistem” olmak bakımından, birey-öncesi belleksel ortamın mirası “dengesizliğin eşiğinde bir dengedir (s.46). “Ben ve Biz'in bu ikili sürecinde, psikososyal bireyleşmenin asla tam olarak oluşamayan bireysel kimliğin farklılığı [differential] ölçüsünde, bir metastabilite mevcuttur: böyle bir birey, ister Ben ister Biz olsun, her zaman hâlâ-gelmekte-olan [still-to-come] olarak kalır. Metastabilite, kendi sürekliliğinde [duration] kendi süregelen tamamlanmayışında, kendi bireyleştirici dinamiğinin kurucu unsurunda, tamamlanışının sürekli olarak ertelenişidir (2011b s. 95).” Anamnezik ve hipomnezik bellek arasında cereyan eden bu gerilim, “kendi ayırıştırma biçimiyle kendini yapılandıran psikososyal bireyleşmenin her evresi, kendini-biçimlendirme [self-configuration] süreci olarak ele alınır ve bu sürecin kaynağı taş aletlerden ideogramatik yazıya ve oradan da alfabe ve dijitalleşmeye kadar uzanan evreleri kapsar (2010, s. 70).” Teknik sistemin bireyleşmesi ve gramatizasyon sürecinin bu bireyleşme sürecini destekleyen mnemo-teknikleri oluşturması, tarihin her döneminde kendine has şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Ancak kökensel olarak hep mevcut olan bu ilişki bizi Stiegler'in diğer önemli kavramları olan organolojiye ve farmakolojiye götürecektir.

### **3.4. Organoloji ve Farmakoloji**

İnsanın, bir teknik hayatla birlikte evrimleşerek bireyleştiği ve hem insanın hem de teknik hayatın birbirlerini dönüştürerek geliştiği bu sürecin Stiegler felsefesi içinde karşımıza çıkan bir diğer kavramı genel organoloji kavramıdır. Psişik, kolektif ve teknik bireyleşme süreçlerinin bir nevi karşılıkları olan ve birey ötesine geçme durumu için de bir zemin olarak her durumda birbirleriyle ilişki içinde şekillen bu organlar sistemi; psişik ya da psiko-somatik organlar, sosyal organlar ve teknik organlar şeklinde tasnif olurlar. Yukarıda da detaylı bir şekilde ele alındığı üzere teknik organlar vasıtasıyla

vasıtasıyla insanın zamanla kurduğu ilişki mümkün olmakta ve aslında dolayısıyla teknik organların, psişik ve sosyal organlar üzerinde belirleyici olduğunun altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Teknik organlar tarafından şekillendirilen psişik ve sosyal organlar da tekrar teknik organlar üzerinde etkide bulunarak hem insanın hem de teknik hayatın biteviye dönüştüğü bu dinamik süreç izah olunmaya çalışılır (2015, s.120). Teknik organlar, bu noktada terminolojik olarak medya şeklinde ele alınabilirler zira bir üçüncül bellek olarak dışsallaşmış olan hafızanın gramatizasyon süreciyle aktarımsal hale geldiği bir bilgi taşınma ortamı olarak medya, teknik organların en sarih tanımıdır.<sup>10</sup> Birey ve birey ötesini, canlı ve yapay varlıklar bütününe kapsayan bir büyük resim olarak ele alındığında genel organolojinin hem öznesi hem de nesnesi durumunda bulunan, arzulayan canlı varlıklardır. Organik olmasının ötesinde organolojik bir varlık olarak insanı, “anlamaya ve değer vermeye” yönelik deyim yerindeyse “sembolik bir yaratık” olarak değerlendirebilmemizi sağlayan ve ona noetik karakterini kazandıran bu organolojik biçimlenişidir. Bunun da ötesinde, organoloji insanın aynı zamanda libidinal varlığının da kökenidir. Hayvan olmaya mahsus içgüdüsel bir enerjinin ötesinde libidinal bir ekonomik sistemin izahı da Stiegler açısından organolojik bir zeminden doğmaktadır (Lemmens, 2017, s. 297). Stiegler’in bireyleşme tartışmasıyla birlikte ele aldığı gramatizasyon sürecinin devamına gelen organoloji okuması, bireyleşme probleminin çağdaş politika felsefesiyle birleşerek, politik olanın bellek ile irtibatının kurulduğu Stiegler felsefesinin son istikametidir.

Kelime kökeni itibarıyla, enstrüman anlamına gelen *organon* ve logos kelimelerinin birleşiminden meydana gelen organoloji terimi, esas olarak müzik enstrümanlarının sınıflandırılmasına dair bir bilim dalıdır. Stiegler bu terimi kullanırken, yukarıda da değinilen ve müzikal tonlarının zamanda birbiri ardışıklığı itibarıyla gelmelerinin oluşturduğu ve aslında zamansal bir tutulmanın ve birleşmenin meydana gelişi sonucu açığa çıkışına atıfla kullanır. Tıpkı yazı örneğinde olduğu gibi müzikte de akış önce ayrışarak ve eş zamanlı olarak birleşerek temporal bir nesne olarak müzik, yazı ya da diğer tüm ifade biçimleri halinde vuku bulur. İnsanın zamanla bu irtibatı ancak teknik bir dolayımınla mümkün olduğu gibi bu dolayımın en genel çerçevesi genel

---

<sup>10</sup> Bu izahın dilimizde de basın organı, yargı organı vb. şeklinde birebir karşılık bulmuş olması dikkate değerdir.

organolojidir. Bu bakımdan Stiegler'e göre genel organoloji, "tüm insan olgularını endosomatik olan psikosomatik düzey, exosomatik olan yapay düzey ve organizasyonel olan toplumsal düzey[ler] nezdinde analiz etme, düşünme ve tarif etme [prescribing] kurallarını tanımlar (2017, s. 130)." Bu bağlamda "organik organlar olarak göz, el cinsel organlar gibi tüm bedensel organların", teknik organlar olarak medyanın ve ilerleyen bölümde detaylı bir biçimde ele alınacak olan protezleşme vasıtasıyla insan bedenine eklemlenen teknik organların ve "sosyal organlar olarak aile, kurumlar, hukuk, dinsel, ekonomik, dilsel ve siyasal sistemler gibi organların birbirine eklemlendiği farmakolojik aktarım genel organolojiye işaret eder (2012b, s.48)."

Çağdaş felsefe tarihine damga vurmuş birçok felsefecinin aksine Stiegler, 2020 yılı gibi çok yakın bir zamana kadar hayatta kalarak, özellikle son birkaç on yılda hızıyla birlikte ivmesi de artmakta olan teknolojik gelişmelere yakından şahitlik etme imkânı bulmuştur. Kapitalizmin, özellikle dijital teknolojilerle birleşerek, dünyayı çok daha derinden etkileyen bir güç haline geldiği bu hiper-endüstriyel süreci birincil bir deneyimle yaşayan Stiegler'in, teknolojinin farmakolojik doğasını gözler önüne sermeye çalışmasının sebebi de burada yatmaktadır. Ona göre teknoloji farmakolojiktir zira eş zamanlı olarak hem zehir hem de deva olma niteliği taşıyabilir. Kapitalizm karşısında teknolojiye dair siyasetin görevi, teknolojinin bu zehir vasfının yok edilmesi olacaktır. Yukarıda da değinilen Stiegler'in Jean-Pierre Vernant'ın insanın muğlak kökenine dair yaptığı atıf ve hatta bir kökenin eksikliği itibariyle insanın kendini sürekli teknikle birlikte kurmaya devam ettiği bu süreç, tekniğin farmakolojik vasfını gözler önüne serer (Stiegler, 2018b, s. 55). Bu farmakolojik vasıf, Derrida'nın *différance* kavramıyla ortaya koyduğu karar verilemezlik ve sürekli ertelenen anlam bağıntısıyla birlikte ele alınmalıdır. Derrida'nın Phaedrus okumasında ele aldığı haliyle farmakon ikili bir anlama sahiptir; deva anlamına gelen farmakonun eş zamanlı olarak zehir vasfı da göz ardı edilmemelidir (Derrida 2014, s. 49-50). Bu farmakoloji 16. Yüzyılın önemli bilim insanlarından olan Paracelsus'un "bütün maddeler zehirdir, zehirle ilacın tek farkı dozdur" önermesine benzer bir şekilde tekniğin farmakolojik karakteri söz konusu olduğunda, teknik kendini hem bir deva hem de zehir vasfıyla ortaya koyabilir. Platon'un yazı üzerinden değerlendirerek, yazının hafızayı köreltmesi

ve dolayısıyla aslında bilgiye dair bir problem yaratıyor olması gibi tekniğin farmakolojisi, psişik hafızanın yıkımına hatta düşünmenin bile tamamen durmasına sebep olacaktır (Stiegler, 2011c, s. 45-46). Tekniğin birincil olarak zehir vasfı, onun hafızayı güçsüzleştiren ve psişik hafızayı yıkarak düşünceyi durduran bu durumda ortaya çıkar. Tekniğin deva olabilecek ikinci karakteri Stiegler'in "tekniğin epokhalitesinin ikinci momenti" [le redoublement epochale] olarak adlandırdığı evrede ortaya çıkar. Bu çığır açıcı nitelikte olan ikinci moment, tekniğin pozitif farmakolojisi olarak da adlandırılır ve "toplumsal olarak yeni bir teknik sistemin tahsis edilmesi ve bu yeni teknik sisteme dayalı psişik ve kolektif bireyleşmenin geliştirilme (Lemmens, 2011, s. 36)" süreci olarak açığa çıkar.

İnsan bir özden mahrum olmasıyla birlikte, teknik evrim göz önüne alındığında "insan teknikte, yani alet üreterek, kendini tekno-lojik olarak dışsallaştırarak kendini icat eder (1998, s. 141)." Stabil bir yapısı bulunmayan ve ilerlemeler ve gerilemeler şeklinde devinerek aslında zamanı kuran bu exosomatik süreç açısından teknik, kültürden daha hızlı gelişerek kültürü biçimlendirir (1998, s. 15). Stiegler bundan dolayı tekniğin bir farmakon olduğunu vurgular. Teknik toplumu geliştirirken kendi de gelişir ve bu gelişme her zaman ileriye ya da iyiye yönelik olmak durumunda değildir. Bu devinim sonucunda toplumda çeşitli dengesizlikler ortaya çıkar. İlk olarak ortaya çıkan zehir vasfını yok etmek, "tekniğin epokhalitesinin ikinci momentini" elde etmeyi yani teknik sisteme dayanarak şekillenen yeni bir psişik ve kolektif bireyleşme imkanını geliştirmek gerekmektedir. Fakat yaşadığımız çağ itibariyle teknikle ilişkimiz, bir bireyleşme sürecinden daha baskın bir şekilde bir (na)bireyleşme sürecini daha belirgin bir biçimde açığa çıkarmış ve ben ile biz arasındaki fark aşınarak hem benin hem de bizin tüketiciler olarak onlar haline geldiği farmakolojinin zehir vasfı daha kuvvetli hale gelmiştir. Bireyleşme sürecinin bir Marx okumasıyla birlikte bir proleterleşme ve kapitalizmin kendi tarihi içinde bir hiper-proterleşmeyi yani bir başka deyişle , otomatik yönlendirmelerin öne çıktığı "noetik ağ oluşumu siyasetini" dayattığı Antroposen çağı itibariyle tekniğin zehir vasfının yok edilerek tekniğin pozitif farmakolojisinin öne çıkarılması, topyekûn insan medeniyetinin geleceği açısından hayati önemdedir. Dışsallaşmış, kayıt altına alınmış ve birikmiş bir kolektif hafızanın

tarihi yani gramatizasyon bağlamında karşımıza çıkan genel organoloji içinde tekniğin farmakolojik boyutunun en belirgin örneğini bilgi ile kurduğumuz ilişkide görmek mümkündür. Özellikle Antroposen çağında bilgi, küresel ölçekte hızla büyüyen bir data karmaşıklığına dönüşmüş ve bu şekilde hayat bilgisi ve buna bağlı tüm becerilerin de otomatikleşerek tasfiye olmaya başladığı kapalı bir sistem yani entropi haline gelmiştir. Stiegler'in deyişiyle, "Antroposen, bir "entroposen"dir yani yoğun bir entropi üretim dönemidir çünkü bilgiler tasfiye ve otomatize edildikleri için bilgi olmaktan çıkıp kapalı sistemler haline yani entropik hale gelirler (Stiegler, 2019, s.2)." Teknik sistem vasıtasıyla bilginin makineye transferi sonrası açığa çıkan bir problem olarak makinenin ne emeğe ne de istihdama gerek bırakmaması Stiegler'e göre Keynesci ekonomik modelin sonu demektir ve dolayısıyla yeni bir ekonomik model ve yeniden dağıtım ölçütü bulunması Antroposen'den çıkmanın birincil koşulu olacaktır. Stiegler'e göre bu ekonomi "antropolojiden negentropolojiye geçişi gerektirir ki bu da genel organoloji ve farmakoloji üzerine temellenir: farmakon, insanlaşmanın koşulu olan ama her zaman hem entropi hem de negentropi üreterek insanlaşmayı tehdit eden yapıdır (2019, s. 3)." Antroposenin bir kriz olarak karşımıza çıkması da bu noktada belirgin hale gelir. Otomatizasyon ve teknolojik standartlaşmanın bir hesaplama mantığıyla hükmettiği entropik karakterdeki bir piyasa içinde bireyleşme ve dolayısıyla tekillik imkânı ortadan kalkmış, geleceğe yönelimin önu kapanmıştır. 19. yüzyılın endüstriyel toplum ve yaşamsal pratiklerinden 20. ve 21. yüzyılın hiper-endüstriyel üretim-tüketim ortamına geçişle birlikte, özellikle geçtiğimiz son birkaç on yıl içinde yaşanan teknolojik, tarihsel ve toplumsal kilometre taşları Stiegler'in tespit ettiği haliyle şu yedi maddede toparlanabilir:

sosyal ağların genişlemesi, her yanı kuşatan interaktif ekranların çoğalması, kısa vadeli ve spekülatif yatırım araçları vasıtasıyla yaşanan semptomatik finansal krizler, terör ve bununla bağlantılı bireysel ve kolektif eylemler ve jeopolitik krizler, istihdam bazlı satın alma gücünden doğan tüketim bazlı makro-ekonomik sistemin otomasyon tehdidiyle karşılaşması, insan varlığı ve biyosfer açısından yaşamsal bir tehdit oluşturan Antroposen ve son olarak endüstriyel olarak yaratılmış post-truth gibi popülist söylemlerin açığa çıkardığı sonuçlar (akt. Ross, 2018a, s. 11).



Ross'a göre tüm bu sorunlar “bir sistem kendi limitlerine ulaştığında doğan eskatolojik sorunlardır (2018a, s. 12). Eskatoloji bir teoloji terimi olarak dünyanın sonu ve insanın nihai kaderi gibi sorularla ilgili olduğundan, yukarıda değinilen problemlerin Stiegler açısından olası bir çöküş ve dünyanın sonu tehdidi bağlamında değerlendiriliyor olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Bir sistem krizi olarak da değerlendirilebilecek bu yapısal problemlere yaklaşım itibariyle ise Stiegler'in benimsediği istikamet, sistemin kendisini sürdürebilmesine yetecek kaynaklarla beslenip beslenemediği yani bir başka deyişle açık ya da kapalı bir sistem olup olmamasından ileri gelir. Kapalı bir sistem, er ya da geç çökmeye mahkumdur. Fakat Stiegler'in belirttiği üzere açık sistemler de bazı eşiklerin aşılması ve rölatif denge (ki bu aynı zamanda bir dengesizlik demek olduğundan metastabilite olarak ele almak gerekir) halini kaybetmesi durumunda değişerek başka sistemlere dönüşmek ya da dağılmak durumunda kalabilirler (2018a, s.12).

Ünlü fizikçi Schrödinger'in fizik ve termodinamik üzerinden hareket ederek yaşamsallığı sorguladığı çalışmasında ele alındığı haliyle, eğer bir sistem dinamik vasfını ve devinimini kaybetmiş ise termodinamik bir dengeye kavuşmuş ya da diğer bir deyişle maksimum entropiye ulaşmış demektir (Schrödinger, 2018 s. 99). Kâinat ölçeğinde gerçekleşen bu sürekli dağılma halinin son noktasında ulaşılan maksimum entropi ise canlı varlıklar açısından kelimenin en basit tanımıyla ölüm demektir. Nefes almak, gıda ve su tüketmek gibi canlılık faaliyetlerinin bizatihi kendisi olan yaşamsal faaliyetler bile entropik dağılmanın önüne geçememektedir. Ancak bu noktada ilginç olan bir detay, organizmaların bu maksimum entropi noktasında giden süreci sürekli geciktirmeye yönelik yaşamsal faaliyetleri devam ettirmeleri sayesinde ortaya çıkan ters yönlü hareket yani negatif entropidir. Organizmalar canlılıklarının devamı açısından negatif entropiyi besleyerek, “oluşmasını engelleyemediği entropiden kendini kurtarmaya çalışırlar (Schrödinger, 2018, s. 101).” İnsan özünün tamamen entropik bir karakterde ve doğayı yıkıma sürükleyen bir nitelikte olduğunu belirten ünlü antropolog Levi- Strauss'un aksine, Stiegler'e göre insan zaten bir öze sahip olmadığından onun organik doğası entropik nitelikte olmasına rağmen içinde bulunduğu organolojik yapı itibariyle insan aynı zamanda negentropik bir niteliktedir. Organolojiyi oluşturan psişik ve kolektif geçmişe yönelimsel fonlar zemininden doğan psişik ve kolektif geçmişe ve geleceğe yönelimler ve bunları mümkün kılan üçüncül yönelimler yani kısaca teknik yaşam,

“sonsuzlaştırma [infinite] gücü olarak arzudur (2018c. s.57).” Noetik varlık olarak insan geleceğe-yönelimlerin olumsuzlukla dolduğu bir kriz ortamında arzuya dair bir kriz yaşamakla birlikte Antroposen’in krizinden çıkış Stiegler’e göre teknolojinin farmakonunu alt edecek olan “büyü, din, politika ve özen gösterme pratikleri gibi iyileştirici reçetelerdir (2018b. s. 34).” Endüstri devrimiyle birlikte başlayan yeni organolojik endüstrinin açığa çıkardığı sonuçlar itibariyle içine girilen krizin çıkış reçetesi yine organolojinin kendisinden geçmekte ve yeni özen gösterme pratikleri ve bunun üzerine inşa olunacak politikalar vasıtasıyla yeniden şekillenen bir toplumsal ve ekonomik hayat ve yeni bireyleşme pratikleriyle mümkün olacaktır. Noetik geleceğe yönelimlerin umutsuzlukla yüklü olduğu bu negatif atmosferin karşısından Stiegler kendi felsefesini de negantropoloji olarak isimlendirmekte ve bu negatif yükün karşısında arzunun egemen olduğu bir geleceğe-yönelimi konumlandırmaya çalışmaktadır.

Noetik geleceğe yönelimler, Heidegger’ in arkhe-geleceğe-yönelimler olarak işaret ettiği Dasein’in kendi sonluluğuna yani ölüme doğru olmak olarak ele alındığında, bu ölümlülüğün bilincinin yarattığı anksiyete [angst] her ne kadar gündelik hayatta görmezden gelinse ve unutulsa bile yaşamı kontrol etmeye devam eden bir bilgi olarak kalmaya devam eder. Bir durumu değişmez olarak kabul etmenin yarattığı iyimserliğin aksine yaşamı yaşanılır kılanın ne olduğunu sorgulamaya yönelik çaba yani tam da Heidegger’ in ortaya koyduğu haliyle Dasein’in var olabilirliğinin ancak sorgulanabilir olduğunda mümkün olması, onun organolojik oluşunu açığa çıkarır. “Bu oluşu geleceğe ve entropiyi negentropiye dönüştürecek olan, yeni organolojik durumun iyileştirici özenidir (2018b, s. 36).” Antroposen çağı açısından hepimizin üzerine düşen sorumluluk, endüstriyel ve otomatize hale gelmiş geleceğe-yönelim üretimleriyle beslenen bu data ekonomisini sorguluyor olmaktan geçmektedir. Heidegger’ in varoluşsal analitiğinde ölüme-doğru-olmak şeklinde ele alınan bu noetik geleceğe yönelim, psikanaliz ekolünde libidinal ekonomi olarak isimlendirilmektedir. Zira para, mal ve hizmetler karşılığında bir değiş tokuş aracı olarak kullanılabilirlik için her şeyden önce karşılıklı bir güveni ve dahası bu değeri gelecekte de korumaya devam edeceğine yönelik ortak bir inancı gerektirir. Bu bakımdan para geleceğe yönelimin üzerinde bir güç olarak sermaye haline geldiğinde ve özellikle yukarıda

değınilen yedi problem göz önüne alınarak değeriendirildiğinde tüm geleceğı yönelimlerin önünde bir engel ve “varoluşsal, libidinal ve kapital tüm ekonomilerin yıkımı ve Nietzsche’nin erken bir dönemde tespit ettiğı haliyle bir hiçliğin geleceğı-yönelimi olarak karşımıza çıkmaktadır (2018b, s. 37).” Antroposen’ in en belirgin özelliğı olarak hiper-endüstriyel kapitalizmin karar verme mekanizması olarak hesaplamayı baz alması Stiegler açısından nihilizmin yükselişinin merkezinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Stiegler açısından bu krizden çıkışın olmazsa olmaz koşulu içinde bulunduğumuz noetik durumu ekonomik, politik ve organolojik açıdan zorunlu olarak ve tamamen yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Stiegler’in *Ars Industrialis* ve *Institut de recherche et d’innovation (IRI)* gibi kurumlarla birlikte internetin tüm mimarisinin değışmesi yönündeki pratik çalışmaları bu noktada dikkat çekicidir. İçinde bulunduğumuz zaman diliminin en büyük teknolojik sıçraması olarak değeriendirilen internet teknolojisinin mevcut yapısının giderek bir algoritmik tahakküm makinesine evrilmekte olduğuna dair kaygı ve bu kaygıdan doğan Web 3 gibi dağıtık ve merkeziyetsiz bir mimari üzerinden ilerleyen internetin çok güncel olarak tüm dünyada büyük bir karşılık bulmuş olması, bu alandaki çalışmalara yönelik ihtiyacın önemini daha net açığa çıkarmaktadır. Son bölüm itibariyle bedenselleşmiş internet kavramı vasıtasıyla detaylı bir şekilde incelenecek olan bu konuyu şimdi bu noktada bırakarak, Stiegler felsefesinin diğeri önemli son kavramlarını incelemeye devam etmek yerinde olacaktır.

Entropi ve negentropi kavram karşıtlığı, Stiegler felsefesi açısından ikili bir karşıtlık olmaktan ziyade yaşamının hem organolojik hem de farmakolojik olmasından ileri gelir. Stiegler’e göre “oluş entropik, gelecek negentropiktir. Hem entropi hem de negentropi exosomatik organojenezden kaynaklanan farmakonun hem toksik hem de iyileştirici potansiyeli tarafından üretilir (2018d, s. 75).”

İnsanın organik yaşamının ürettiğı entropi ancak exosomatizasyon sayesinde yani üçüncül bellek vasıtasıyla açığa çıkan teknik yaşam vasıtasıyla negentropiye dönüşme olanağına kavuşur. Bu noktada tekniğin farmakon vasfının yani onun bireyleşmeyi mümkün kıldığı gibi aynı zamanda (na)bireyleşmeyi de beraberinde getirdiğinin tekrar altını çizmek gerekir. Psişik ve kolektif bireyleşmenin yeni organoloji açısından gerekli koşulu ancak iyileştirici reçeteler ve özen pratikleri ile mümkün olduğundan, bu

pratiklerin bireysel ve arzu temelli olduğu kadar sosyal sistemler tarafından da desteklenmesi gerekir. Teknik eş zamanlı olarak bireysel bir farklılaşmayı mümkün kıldığından negentropiyi desteklerken, endüstriyel biçimiyle birlikte bireyleşmeye ket vurarak farklılaşmanın da önünü kapatır ve dolayısıyla entropiyi de kuvvetlendirir (2016, s. 13). Antroposen çağının somut gerçekliği haline gelmiş olan nihilizmden ve küresel olarak içine girilen bu krizden çıkışın iyileştirici reçeteleri arasına Stiegler'in eklediği ilk eylem; “negentropi üretimi için otomasyonla kazanılan zamanın, otomasyonun ortadan kaldırılması için yeni kapasiteler yatırılmasıdır (2016, s. 7).” Üretim ve tüketim ilişkilerine dair tümünden bir rasyonalite değişimi olarak da değerlendirebilecek bu dönüşümün imkanının yeni teknolojiler ve bununla açığa çıkan sanat-siyaset ilişkisi nezdinde değerlendirilmesi ise mevcut çalışmanın son bölümün konusu olacaktır.

Bu noktada Derrida'nın ve Stiegler'in çağdaşı olan ve fikir dünyaları karşılıklı olarak yoğun bir etkileşim içeren M. Foucault'un kendilik kültürü olarak kavramsallaştırdığı ve bir özen gösterme biçiminin anlatısını kurduğu incelemesi dikkate değerdir. Foucault'un *Kendilik Kültürü* üzerinden yürüttüğü bu incelemesi, 18.yüzyılın doğurduğu evrensel akıl anlayışına Kant'ın, *Was ist Aufklärung?* [Aydınlanma Nedir?] metninde sorduğu soru üzerinden ilerler. Foucault'a göre filozofların şimdi ile ilgili soruları, “hedefi sona erme ya da ilerleme, yeni bir çağın yaklaşması ya da haber verilen son günlerin gelişi olan bir sorudur (Foucault, 2020, s. 77).” Kant'ın tarihsel olarak güncelliğimizin [actualite] ve güncel olarak felsefeye özgü görevlerin neler olduğu üzerinden yaptığı sorgulama, sona ermekte ve gelmekte olan yeni bir zaman dilimine dair işaretleri taşır ve kendisinden sonra gelen felsefe üzerine de kuvvetli bir etki bırakır. 19. Yüzyılla birlikte felsefenin iki kutuplu bir düzlem içinde bir kutupta hakikatle ilgili sorular diğer kutupta ise bu hakikat karşısında kendimiz ve kendimizin güncelliği ile ilgili sorular olduğunu belirten Foucault'a göre kendimizin bir ontolojisini kurmak tarihsel olarak üç ilişki kümesinin analizini gerektirmektedir: “hakikatle ilişkilerimiz, yükümlülüklerle ilişkilerimiz, kendimizle ve başkalarıyla ilişkilerimiz (2020, s. 79).” Bu bakımdan Foucault'un bütün felsefi projesi “toplumsal pratikler, kurumlar, davranış tipleri” gibi Stiegler'in, organolojinin sosyal organları diyeceği

organların, yasalar, yükümlülükler ve medya gibi teknik organlarla birlikte çalıştığında “kendi kendimizle ilişkinin” yani bir başka deyişle bireyleşme ve birey-ötesileşme sürecimizin nasıl gerçekleşeceğinin bir analizini yapabilmektir. Foucault bu incelemeyi Yunanların *epimeleisthai heautou* ve Latinlerin *cura sui* kavramlarıyla karşıladıkları ve bir çeviri olarak “kendi kendisiyle meşgul olmak” anlamında ele aldığı bir özen gösterme biçimi üzerinden hareket ederek yapmaktadır. Epiktetos’tan alıntıladığı haliyle, “insan yeryüzünde kendine ihtimam göstermek zorunda olan tek varlık türüdür. Doğa hayvanlara ihtiyaçları olan her şeyi sağlamıştır, ama biz kendimize ihtimam gösterme zorunluluğunun ayrıca bize bahşedilmiş ilave bir armağan olduğunu anlamalıyız (2020, s. 81).” Bu alıntının yukarıda değinilen Prometheus ve Epimetheus mitinin anlatısıyla örtüştüğü fark edilecektir. Antik Yunanda Platon’un *Alkibiades* diyalogunda ele alındığı hali itibariyle bir teknik olarak değerlendirilen kendilik kültürü, Hristiyan teolojisiyle birlikte yeni bir forma bürünmüş ve Foucault’un “Hristiyan kendilik teknolojisi” olarak isimlendirdiği ve “kendisiyle daimi bir ilişki, kendisiyle eleştirel bir ilişki, kendine ihtimam göstermek için başkasıyla bir otorite ilişkisi ve kendine ihtimam göstermenin sadece salt temaşa olmayıp, bir dizi pratik olması fikrini içeren bir safhaya geçmiştir (2020, s. 85).” Hristiyan teolojik dönüşümüyle birlikte çilecilik karakterinin ön plana çıktığı kendilik kültürünün Foucault açısından istikameti kendilik deneyimi ve tıbbi pratik arasındaki bağlantıda görülecektir. Ona göre “kendilik kültürü iyileştirici ve tedavi edici bir işleve sahiptir (2020, s. 88).” Yine Epiktetos üzerinden bu tıbbi pratiğin bir çeşit okul olabileceği vurgusunu yapan Foucault, Epiktetos’un okul için tıbbi muayenehane anlamına gelen *iatreion* ismini kullanmasını hatırlatır. Bu bakımdan çağımızın iyileştirici reçetelerinin, eğitim üzerinden geçiyor oluşu fikri Stiegler açısından da dikkate alınmış ve *Taking Care of Youth and the Generations* (2010) ismiyle İngilizceye çevrilen ve özellikle dijital çağda öğrenme pratikleriyle ve bunun politikalarıyla ilgilenen bir çalışma yapmasına vesile olmuştur. Zira eğitimle ilgili ilk adım, okuma-yazma öğrenilmesi olduğu gibi Foucault’un kendilik kültürünün gelişmesinde en önemli örneklerden birinin yazı olduğunun altını çizmesi ayrıca dikkate değerdir. Yukarıda da ayrıntılı bir biçimde değinildiği üzere bir farmakon olarak yazı bir taraftan hafızayı ve bilgiyi zayıflatabildiği gibi diğer taraftan ise kendine özen gösterme ve bireyleşme imkânı

yaratabilen bir kendilik teknolojisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özetle; bilimsel bilgiden farklı olarak, bilgi [savoir] olarak bilgi [connaissance], yaşam bilgisi [savoir-vivre], pratik beceri bilgisi [savoir-faire] ve kendilik bilgisi gibi bir bilgi alanını kuşatan teknik bilginin, bilimsel rasyonelitenin evrensellik iddiasından uzaklaşarak, Stiegler'in belirttiği haliyle bir birleştirici deha vasıtasıyla açığa çıkan sanat alanına daha yakından bakmak, tekniğe ilişkin bir inceleme için çok daha anlamlı bir alan yaratmaktadır. Psikik, kolektif ve teknik bireyleşme ve eş zamanlı olarak (na)bireyleşme süreçlerini, bireyleşmenin bedensellikle bir cisim kazandığı ve dahası teknolojinin de protez olarak bedene eklenerek teknik hayatın, gündelik hayatın asli unsuru haline geldiği bir çağın çağdaşları olarak, teknoloji ve sanat ilişkisinin beden perspektifinden ele alınması oldukça önemlidir. Sanatsal yargının bilgiye olduğu kadar yaşamsallığa da dokunduğu bir düzlemde açığa çıkan sanat-siyaset ilişkisinin yeni bir organolojik perspektifle değerlendirilmesi, hiper-endüstriyel bilgi toplumunda insanın geleceğe yöneliminin önünü kapatan nihilizm açısından bir anahtar-kilit uyumu sergilemektedir. Tam da nihilizmden beslenen ve otomasyonun kaybettirdikleri sayesinde yeniden başlayabilecek bu yeni bireyleşme sürecinin merkezinde duran sanat-teknoloji ilişkisi dünyanın bugünü olduğu kadar yarını açısından da olası ufukları çizmek için bir organ ve kaybedilen arzusunun aranması için bir ışık görevi görecektir.

## 4. Teknolojikleşmiş Beden ve Bedenselleşmiş Algı

### 4.1. Beden ve Protez

Teknoloji felsefesi literatürü içinde tekniğin kökeni ve insanın teknikle ilişkisi açısından ontolojik konumu tartışmasında bedene ilişkin inceleme oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Stiegler'in izlediği felsefi hat üzerinden belleğin her türden dışsallaşmış kaydının insan bedeni ile ilişkisi içinde incelenebilmesi açısından bedenin tıpkı bellek gibi aktarılabilir, değişip dönüşebilir dinamik bir yapı olduğunun altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Stiegler'e göre insan bedeni için sadece bir genişletme, dışsallaştırma işlevi görmenin ötesinde yer tutan teknik protez, insan olabilmek için gerekli olan bedenin oluşturulmasına işaret ederken insan açısından bu genişletmeler bir araç değil bizatihi insan oluşun amacı anlamına gelir. "Stiegler'in teknik ile kastettiği budur: insan, prostetiktir, etkileşimde olduğu dışsal olan şeyler tarafından kurulur, önceden var olan bir öze [pre-existing essence] sahip değildir, kendilerinin olan niteliklere sahip değildir (Howells, C. & Moore, 2013, s. 138-139)." Dışsallaştırabildiği hafıza aracılığıyla bireyleşmeye başlayarak kendisi haline gelir ve Stiegler'in (1998) dediği gibi "bir alet, her şeyden önce, hafızadır" (s. 254).

Descartes sonrası modern felsefede ortaya çıkan ve zihin-beden ayrıklığı üzerinden ilerleyen felsefe literatüründe bedenin algısal kapasitesinin zihnin girdabına alınmış olmasına bir itirazla başlayan ve bedenselleşmiş algı deneyimine, insanın dünya ile ilişkisinde zorunlu bir konum atfeden çağdaş Fransız Felsefesi açısından başta Bergson olmak üzere filozoflar, insanı kuşatan imaj deneyimleri açısından bedenin dünya ile ilişkimizdeki konumuna gerekli olmanın ötesinde zorunlu bir yer atfetmektedirler. Descartes'in modern felsefe tarihine dahil ettiği hattan saparak bedensel deneyimin dış dünya ile ilişkimizdeki konumuna dair Spinoza'nın, bedenin duygulanım üzerinden dış cisimlere atfettiği varlık konumunun altını çizmek mevcut çalışmanın takip ettiği felsefi hat açısından faydalı olacaktır. Spinoza'ya göre, "İnsan bedeni dış bir cismin

doğasını gerektirecek konumda olduğu sürece, insan zihni bu cisme varmış gibi yoğunlaşacaktır ve dolayısıyla insan zihni belli bir dış cisme mevcutmuş gibi yoğunlaştıkça, yani onu böyle hayal ettikçe (insan zihni de) dış cismin doğasını gerektirecek konumda olacaktır (Spinoza, 2012, s. 165-166).” Bu noktada Bergson’un beden için yaptığı “genel olarak canlı beden ve özel olarak da sinir sistemi, uyarı biçiminde alınıp refleks ya da iradi eylem biçiminde aktarılan hareketlerin uğrak yerinden başka bir şey değildir” (Bergson, 2015, s. 55), tanımlaması dikkate değerdir. Zira insan açısından deneyimlemek itibariyle içinde bulunduğu evreni kuşatan şeyler, bu şeylerin mevcudiyet durumuna dair bedensel algı kapasitemize bir görev yüklemektedir. Üstelik teknoloji ile ilişkisi içinde değerlendirildiğinde bu bedensel deneyimin fiziksel dünyada olması gibi bir zorunluluk da söz konusu değildir. İlerleyen bölümde daha detaylı görülebileceği gibi bedensel bir deneyim yoluyla dahil olduğumuz dijital evrenlerdeki cisimler itibariyle de bedenin etrafıyla ilişkisi, belirlenmemişliğin merkezinde bir konum olarak bedene de tıpkı zihin gibi bir merkez olma niteliği kazandırmakta ve sadece mekansal değil zamansal biçimlenişimiz itibariyle de bedensel varoluşun önemini ortaya koymaktadır.

Algının, beynin kognitif aktivitesinden ayrı değerlendirilemeyeceği iddiası üzerinden şekillenen bir vücut bulmuş [embodiment] algı tezi, Bergson açısından bu algının bedenin somut yapısıyla zorunlu ilişki içinde olması olarak değerlendirilir. İdealizm ve materyalizm arasında salınan ve algıyı maddeden ya da maddeyi algıdan türetmeye çalışan simetrik bir hataya alternatif olma iddiasındaki bu Bergson’cu teze göre, bir imaj kümelenmesinden oluşan dünya içinde algının rolü bir seçim edimidir ve bu seçim bir belirlenmemişlik merkezi olarak aktif, duygulanım gücü olan [affective] bir bedeni gerekli kılar. Sadece etrafını kuşatan imajlar arasında bir seçim edimi gerçekleştirmesinin ötesinden aktif bir bedenin duyumotor [sensorimotor] kabiliyeti, Hansen’in belirttiği üzere onun kendisi üzerinde de bir edim gücüne sahip olması anlamına gelmektedir. Hansen’e göre, “hareket, somut bir modalite olarak bedensel eylemin aktifliğin tetikleyicisi olarak işlev görür... Bedenin kendisini “kendisinden fazlası” olarak deneyimlemesi ve böylece duyumotorunu harekete geçirmesi onun öngörülemeyen, deneysel ve yeni olanı yaratma gücüdür (Hansen, 2004, s. 6).”



Pasif bir durumda etrafında olup bitenlere maruz kalmanın ötesinde aktif bir eylem ve hatta yaratma gücüne sahip olması niteliğiyle bedensel varoluş, Simondon'un çizdiği bireyleşme sürecinin de merkezinde konumlanmaktadır. Bireyleşmiş varlık ve birey öncesi gerçeklik arasında bir köprü konumunda olan beden, her ikisine de heterojen bir karakter katarak değiştirmekte ve bireyin varoluşunu şekillendirmektedir. Dünya içinde bir cisim olmak itibariyle belirli bir konuma ve dolayısıyla zaman içinde de bir konuma sahip olmak özelliğine haiz bedensel varoluşumuz açısından beden, etrafını kuşatan dünyayı ve onun zamansal kırılımı olan şimdi, geçmiş ve geleceğe yönelmenin de bir merkezi olarak konumlanmaktadır. Spinoza'nın belirttiği üzere;

Nasıl ki biz mekansal uzaklığı ancak belirli bir sınırı aşmamışsa seçik olarak hayal edebiliyorsak, zamansal uzaklığı da o şekilde hayal edebiliriz. Başka deyişle, genellikle bizden iki yüz adımdan daha uzak mesafedeki tüm nesnelere ya da mesafeleri, bizim bulunduğumuz konumdan net şekilde hayal edebileceğimizden daha uzak olan tüm nesnelere, bizden eşit uzaklıktaymış gibi ve bu yüzden de aynı düzlemdelermiş gibi hayal edebiliriz; işte aynı şey, var olma zamanı şimdiki zamandan bizim net olarak hayal edebileceğimizden çok daha uzak bir mesafeye ayrılmış nesnelere için de geçerli; biz bunların hepsini şimdiden eşit uzaklıktaymış gibi hayal ediyoruz ve bu yüzden de onları zamanın tek bir anıyla ilişkilendiriyoruz (Spinoza, 2012, s. 242).

Filozofluğa ek olarak hayatını merceğe yontarak geçirdiği bilinen Spinoza'nın, görünün zamansal ve mekansal rölativitesine dair bu saptaması, insanın bedensel görüşünü kuşatan cisimler ve fenomenlerle ilişkisine dair de açıklayıcıdır. Yakınlık ve uzaklığın hem zamansal hem de mekansal kırımları itibariyle olaylarla ve cisimlerle çeşitli türden bağdaşıklık kurma ilişkimizin merkezinde bulunan bedensel biçimlenişimiz, mekansal olduğu gibi bireyleşme sürecinin bir parçası olarak zamansaldır da. Geçmişle ilgili hatıralarda ya da gelecekle ilgili tasavvurlarımızda bedensel duygulanım düzeyimizin ve görü kabiliyetimizin yadsınamaz bir rolü bulunmaktadır. Gelecekle ilgili arzu yüklü hayallerin, bu hayalleri hemen yanımdaymış ve gerçekmiş gibi deneyimlememize imkân vermesi gibi geçmişle ilgili acı deneyimlerin sanki çok uzak bir geçmişte yaşanmış ve hatta sanki hiç yaşanmamış gibi deneyimlenmesine imkan sağlayan duygulanım düzeyimiz, bedenin aktif kapasitesinin en bariz örneğidir.

İnsan oluşun bir parçası olarak deneyimlediğimiz bu zamansal ve mekansal devimim içinde, bireyleşmenin geldiği son nokta olarak şimdiki zamandan sonrasıyla ilgili tasavvurlar da tıpkı geçmişle ilgili dışsallaşmış hafızanın kolektif tarihi gibi belirli bir düzeyde bireysel ancak eş zamanlı olarak kolektiftir. Gelecekle ilgili kurulan anlatıların ve hayal gücünün üzerine birçok farklı yolla ve sistematik bir biçimde vurulan ketlerin üzerine Stiegler açısından soru; “Dünya çapında bir ölçekte potansiyel, ancak büyük oranda olumsuz olan, ortak geleceğe-yönelimlerin ağırlığı altında nasıl yaşayabiliriz (Stiegler, 2018a, s. 35)” şeklinde sorulmuştur. Stiegler’in insanın ontolojik statüsü olarak ne’liğine ilişkin bir soruyla başlayan araştırması, bir nasıl yaşayabiliriz sorusuna yani bir başka deyişle etik-politik bir düzleme taşınarak ilerlemektedir. Bu metnin beden, teknoloji ve çağdaş medya sanatına ilişkin saptamaları sonrasında ise etik-politik tartışmaya ilişkin inceleme tüm bu bilgi türlerine temel teşkil ettiği varsayımıyla estetik bir zeminden olacaktır.

Geleceğe yönelimlerin önünün kapandığı çağımızda geçmişle ilişkimize de bir ışık tutmak, iyileştirici reçeteler ve daha berrak bir gelecek için elzem görünmektedir. Geçmişle ve şimdiyle ve dolayısıyla gelecekle de ilişkimizi şekillendiren dışsallaşmış hafızanın tarihi, hatırlamayı içerdiği kadar unutmayı da içermekte ve tam da bu sebeple teknikle bu dolaylı ilişkimiz farmakolojik bir düzeyde karşımıza çıkmaktadır. Friedrich Nietzsche’ye göre “organik olan yaşamdaki her türlü edim unutulmaya tabidir; bu, yaşamda aydınlık ve karanlık olmasıyla eş değerdir. Nietzsche’ye göre unutmak, insana mutluluk veren şeydir; geçmişin o görünmeyen ve insanı güçsüzleştiren yükü altında ezilmeden yaşamak demektir (2015, s. 6- 7).” Sonuç olarak ölüm, ihtiyaç duyduğumuz unutuşu mümkün kılar ancak eş zamanlı olarak şimdiki zamanı ve ölümün tezatı olarak yaşamı vurgular ve yaşamın yalnızca kesintisiz bir olmuşluk olduğunu, varlığını kendini olumsuzlayarak ve tüketerek, kendisiyle çelişerek sürdürülebilir bir şey olduğu bilgisini açığa çıkarır (s. 6). Bu bakımdan geleceğe yönelimlerin önünü açmak, geçmişin de bir unutma deneyimi yoluyla üstesinden gelmeyi gerektirmektedir. İnsan oluşun ve bireyleşmenin duygulanım düzeyinde hatırlama ve unutma karşısında ürettiği yaşamsal tepkiler, arzu ve yaşama sebat etmek gibi duygulanımlarla kuvvetli bir ilişki içindedir.

#### 4.1.1. Arzu ve Bilgi Problemi

Stiegler, Sigmund Freud'a (Haz İlkesinin Ötesinde) ve Maurice Blanchot'ya (Sonsuz Söyleşi) referansla yaşamın dolambaçlı bir yol olduğunu söylerken teknik yaşamın yalnızca organik değil aynı zamanda organolojik bir organizasyona sahip olduğunu ve aslen teknik yaşamın “negentropinin sağlamaştırılmış ve hiperbolik bir formu” olduğunu belirtir: “Teknik yaşamı oluşturan bu dolambaçlı yol, sonsuzlaştırma [infinite] gücü olarak arzudur (2018b, s. 57).” Platon'cu epistemoloji açısından bilmeye denk gelen ve aslında geçmişle ilişkili hatırlama deneyimi gibi teknik yaşamın organolojik biçimlenişi yani birey ötesi boyutu da gelecekle ve geleceğe yönelmenin önünü açacak olan arzu ile ilişkilidir. Ölüme doğru bir varlık olmak itibariyle kendi ölümlülüğün altında ezilmeden yaşamın yolu olarak karşımıza çıkan arzunun görünür kılınma yolu açısından teknolojinin çıplak gözle ve kendi bireysel ömrümüz sınırları itibariyle göremediğimiz uzak ufku, bu bakımdan bedene de ihtiyaç duyduğu arzuyu doğurmasına izin verecek her türden protezi kapsayacaktır. Bu noktada bir örnek vermek gerekirse, bilim kurgu türündeki Robocop (1987) isimli filmiyle tanınan Hollanda asıllı yönetmen Paul Verhoeven'in son filmi olan Benedatta (2021) filminde, geçirdiği bir kaza sonrası parmağını kaybeden rahibe karakterin kullandığı tahta protez parmakla ilgili söyledikleri dikkat çekicidir. Karakterin kopmuş parmağını tamamlayan tahta protezin diğer tüm parmaklardan daha kıymetli olarak görülmesinin altında protezin bedensel işlevselliğinin ötesinde bir kaybın hatırası olmak ve bunu bir imaj düzeyinde temsil ediyor oluşu itibariyle ayrı bir değer taşımaktadır. Bedensel libidinal enerjinin ancak mutlak efendi olan ölüm karşısında son buluşunun aksine bir beğeni ve arzu biçimiyle beden ötesine geçerek ve tam da bedensel organlara eklenerek teknik organolojinin insan bireyleşmesini kuşatan bir biçimine şahitlik etmekteyiz. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus, insanda yaşam dürtüsünün libidinal kökenle birlikte aynı zamanda yaşamsal arzu ya da bir başka deyişle yaşamaya sebat etmekle de ilgili oluşudur. Bu sebat ilkesi bir arzu olarak bulunmanın ötesinde bizzat arzuyu da manipüle eden ve dönüştüren bir güce sahiptir. Arzu gibi bilgi de yaşamsallık ve ölüm denkleminde hatırlayabildiğimiz ve untabildiğimiz ölçüde devinmekte ve bu noktada belleği ikame eden tüm teknik kayıtların unutmanın önünü kapatması, aynı zamanda tıpkı protez parmak gibi yaşlanamayan ve dolayısıyla ölemeyecek olan bir organla birlikte yaşamak demek

olduğundan, insanın geleceğe yönelimine dair bir çıkmaz sokak olma ihtimali taşımaktadır.

Bilginin pratik formları olan, bir şeyin nasıl yapılacağına bilindiği bir beceri bilgisi [savoir-faire], nasıl yaşanacağına bilindiği bir yaşama bilgisi [savoir-vivre] ve nasıl kavramsallaştırılacağına bilindiği bir kavramsallaştırma bilgisi [savoir-conceptuel], Stiegler'in "insan varoluşunun negentropik alanı" dediği şeyi kolektif olarak tanımlarlar (Stiegler, 2018b, s. 54). Bu bilgilerin yitirilmesi ise Stiegler'in "genel proleterleşme" olarak adlandırdığı tehlikeyi tanımlayacaktır. Bu noktada bu bilgileri unutmamanın ötesinde bilginin mülkiyetini kaybetmek ihtimali de insan varoluşunun organolojik biçimlenişi itibarıyla denklemin önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın her türden eyleme kapasitesinin merkezinde yer tutan ve arzu ve bilgi arasında salınan bu ilişkide, insanın yaşam karşısındaki arzu ve sebatına dair önemli bir yol ayrımı ortaya çıkmaktadır. Bir iş veya sanat dalında, o işin profesyoneli olmak ve meraklısı olmak arasındaki kanaat farkının güzide bir örneğini, Troya kazılarını gerçekleştiren ve "meraklı bir araştırmacı" vasfıyla bu tarihi kazıları yapan ya da bir başka deyişle kürekle arkeoloji yapan kişi Schliemann'a hitaben Schopenhauer tarafından yazılan metin ilginçtir. Schopenhauer'e göre:

Meraklı; bir bilim ya da sanatla yalnızca ona karşı olan sevgi ve ondan duyduğu zevk yüzünden, yarar aramadan uğraşanı, bunu kazanç için yapanlar, küçümseyerek böyle adlandırılır; çünkü onların yalnız bundan kazanacakları para hoşlarına gider. Bu küçümseme onların, hiç kimsenin bir şeye zorunluluk, açlık ya da herhangi bir tutku sürüklenmeden gerçekten sarılmayacağı yolundaki alçakça inançlarından ileri gelmektedir. Halk da aynı kafadadır, onun için aynı şeye inanır. "Meslekten olana" karşı onun içine işlemiş olan saygı ve meraklılara karşı olan güvensizliğin kaynağı da budur. Buna karşı işin doğrusu, bir şeyin meraklı için amaç, meslekten olan için de yalnızca araç oluşudur, fakat, salt doğrudan doğruya kendisine uygun olanla, salt ona karşı sevgisi yüzünden uğraşan, bunu aşkla yapan, bir işi ciddi olarak yürütebilir. Ancak bunlardan – ücretli uşaklardan değil- hep büyük şeyler çıkmıştır. (akt. Ceram, 1994, s.52)

Bu noktada, arzu ve bilgi ile ilişkimizin merkezinde bedensel ve bireysel varoluşun ötesinde organolojik bir perspektiften çevremizle ve çevremizi kuşatan diğer insanlar başta olmak üzere, teknik aletler, kolektif organizasyonlar gibi bireyleşme sürecinin tüm aşamaları aktif bir durumda bu sürece eşlik etmektedir. Stiegler'e göre "konuşmayı ya da (Kızılderili toplumlarında hayati önem taşıyan ve dolayısıyla küçük

yaşlarda öğretilen) ok atmayı öğrenmek, bir enstrüman çalmayı ya da hesap yapmayı öğrenmek ve en nihayetinde şeylere özen göstermeyi bin bir şekilde öğrenmek, yeni doğmuş (bebeğin) yaşamının ilk anlarından beri gerekli olan exosomatizasyonun gereğidir (2018c, s. 208).” Bu dışsallaştırma sayesinde hatırlama edimi mümkün olduğu gibi bilgi ve bu bilginin de ötesinde şeylere özen göstermeyi mümkün kılacak arzu ve yaşama sebat ile geleceğe yönelimlerin önü açılacaktır ve “yaşamı yaşamaya değer kılanın ne olduğu” yönündeki bir soruya cevap aranabilecektir.

Stiegler, Donald Winnicott’a referansla, bu soruya cevap ararken ilk-farmakon olarak işaret ettiği ve en temel örneğine anne ve yeni doğmuş bebeği arasındaki geçişken [transitional] ilişkideki özen gösterme biçiminde rastlanan geçişken alan sadece anne ve bebek arasında kalmayarak, sanat ürününün kökenine (sanatçı-ürün arasındaki ilişki), tüm formlarıyla zihinsel ve spirüel yaşama ve sonuç olarak yetişkin yaşamımıza da sirayet eden ve kendimizi bu farmakolojik aktarımın içinde yaşamaya devam ettirecek arzuyu bulmamıza destek olacak “sağlıklı psişik tüm aparatları” ortaya çıkarmaktadır. “Bu, gezegensel olarak bilinç ve bilinçsizliğin olduğu farmakolojik bir soruya işaret eden ve “dünya-gemisi”ni [earth-ark] etkileyen, ihtimam eksikliğinden dolayı güvenin yokluğuna vurgu yapan bir krize de işaret eder (Stiegler, 2013a, s. 4-5). Güvensizliğin olduğu böylesi bir ortamda yeni sadakat biçimlerinin üretiminin engellenmesi, karar almadan yoksun politikacılardan teori üretemeyen bilim insanlarına kadar daha büyük bir sürecin, “mutlak farmakon” olarak adlandırılan bir sürecin sonucudur (Stiegler, 2013a, s. 53). Dolayısıyla Stiegler açısından dikkat edilmesi ve önüne geçilmesi gereken şey sistematik bir biçimde oluşan aptallıktır. Bu aktarımsal ilişkilerde açığa çıkan farmakolojik aktarımsallığın insanlık var olduğundan beri devam eden türleri içinde bugün güncel alanda karşımıza çıkan en temel aparat olarak internet, hem aptallığı hem de sınırsız bilginin önünü açması açısından farmakoloji araştırmasının bir sonraki istikametindeki temel incelememiz olacaktır. Zira artık yaşamsal yetilerini henüz kazanmış bir bebekten, ömrünün son günlerinde yaşlı bir insana kadar her insan açısından dünyayla kurulan ilişkinin merkezine bir teknik aparat olarak yerleşen internetin kendi tarihi içindeki

yolculuğu, insan bedenini kuşatmaya başlamakta ve bu farmakolojik aktarımsallığın merkezine yerleşen en büyük exosomatizasyon kaynağı olarak geçmişle ilgili bilgimizi değiştirip dönüştürdüğü gibi şimdi ve geleceği de kuvvetle şekillendirmektedir.

## 4.2. Teknoloji olarak İnternet

İnsanın kökensizliği üzerinden başlayan incelemesi sonucu, insanın dünya ile ilişkisinin bir hafıza aktarımı ve dolayısıyla teknik bir sürecin ürünü olduğu çıkarımına varan Stiegler'in bu bakımdan bu dışsallaşmış hafızanın da bilginin kaynağı olduğunu iddia etmesi şaşırtıcı değildir. Stiegler'in belirttiği gibi "hafızanın dışsallaştırma süreci bilgiyi üretir (Stiegler, 2013b, s. 66)." Mnemoteknolojik aparatlar vasıtasıyla bilgiyi elde elen, işleyen ve geliştiren bir medeniyet haline gelen insanlık tarihi açısından 21.yüzyıla ya da bir başka deyişle Antroposen çağına damga vuran mnemoteknolojik aparat internet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün deneyimlediğimiz haliyle internet denilen ve günümüzde neredeyse tüm küreyi kapsar hale gelmiş bir iletişim ve etkileşim ağının tarihsel kökenleri ilk olarak ABD'nin savunma sanayi faaliyetleri kapsamında ihtiyaç duyulan ve iç iletişimi mümkün kılmak amacıyla 1960'lı yıllarda geliştirilen ARPANET isimli dijital bir ağa dayanmaktadır. Ardından 1980'li yıllar itibariyle Avrupa Nükleer Araştırmalar Örgütü [CERN] araştırmacılarının bilgi paylaşım amacıyla geliştirdikleri ENQUIRE isimli bir ağ karşımıza çıkmaktadır. 1989 yılına gelindiğinde ise yine CERN araştırmacılarından olan Tim Berners-Lee tarafından HTML tabanlı bir yazılım dili ile geliştirilen www (World Wide Web) sistemi sayesinde internetin ilk versiyonu bireysel kullanıcıların da kullanımına hazır hale gelmiştir (Şahin, 2022).

Tarihsel açıdan bugün gelinen noktada web 1.0 olarak tanımlanan bu ilk dönem itibariyle internet, kullanıcıya görüntüleme dışından bir etkileşim imkanı tanımayan, yazılım ve donanım açısından düşük bir kapasiteyle çalışan bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönem itibariyle internet daha çok kurumsal yapıların ve şirketlerin kontrolünde ilerlemiş ve kullanım alanının genişlemesi zaman almıştır. Ancak potansiyel kullanım alanlarının keşfi, hızla ilerleyen teknolojik ve altyapısal dönüşümler sayesinde ve

2000’li yıllar sonrasında bireysel kullanıcıların da bilgisayarlar ve akıllı telefonlar vasıtasıyla daha etkin bir şekilde dahil oldukları ve bugün gelinen noktada web 2.0 olarak işaret edilen dönem yaşanmaya başlamıştır. İnternetin ikinci döneminin ilk döneminden en temel farkı, kullanıcıların herhangi bir yazılım dili bilmeden de internete dahil olabilmelerinin, her türden içerik üretebilmelerinin yolunun açılmış olmasıdır. Özellikle sosyal ağların hızlı gelişimlerine tanık olduğumuz bu dönem itibariyle bireysel internet kullanımı küresel ölçekte bir patlama yaşamış ve internet üzerinden ulaşılabilir hizmetlerin ve ürünlerin çeşitliliği çok hızlı bir gelişme göstermiştir.

Tarihin her döneminde yeni iletişim teknolojileri insanlığa büyük umutlar vaat etmekle ve birçok probleme çözüm getirme iddiasıyla birlikte öngörülemeyen yeni problemlere de sebebiyet vermişlerdir. Yarattığı ekonomik, sosyal ve kültürel etkiler ölçeği olarak değerlendirildiğinde büyük bir çığır açtığı yadsınamaz olan internet teknolojilerinin bu ikinci dönemi itibariyle ise ortaya çıkan büyük veri ve algoritmik yönetim mevhumları, başta veri güvenliği ve özel hayatın mahremiyeti olmak üzere birçok kaygıyı beraberinde getirmektedir. İlk dönemde olduğu gibi internetin ikinci döneminde de verilerin üzerinde şirketlerin egemenliği baskın hale gelmiş, kendileriyle ilgili birçok veriyi şirketlerin pazarlama inisiyatifine kaptırmış olan bireysel kullanıcılar açısından ise kaygılar giderek daha belirgin hale gelmiştir. İnternetin algoritmik bir tahakküm makinesi haline gelmesine bir alternatif olmak iddiasıyla tartışılmaya başlanan ve küresel ölçekte milyarlarca insanın kullandığı sosyal ağların sahibi olan platformların, veri gizliliğini kendi inisiyatiflerinde kullanmaları lüksüne bir alternatif yaratmaya çalışan internetin yeni versiyonu web 3.0 ise kendi literatürü içindeki semantik web konseptinden farklı olarak Metaverse [öte evren] ismiyle bir karşılık bulmuş ve blok-zincir tabanlı dağıtık ağ yapısı üzerinden şekillenen mimari yapısı ve merkeziyetsiz bir ağ olmak iddiasıyla günümüzün en çok tartışılan konularından bir tanesi haline gelmiştir. Blok-zincir kavramı, bilgisayar terminolojisi içinde birbirine bir zincir halinde bağlanan ve belirli zamansal aralıklarla tamamlanan blokların birbirlerine eklenerek ilerlediği bir “işlem kayıt defteri” anlamına gelmektedir. Tıpkı yazının keşfinde olduğu gibi bilginin insan hafızasından dışsallaştırılarak “ölümsüz” bir kayda dökülmesi gibi blok-zincir teknolojisi sayesinde

insanlar arasındaki karşılıklı her türlü veri alışverişi, bütün ağın görüntülenmesine eş zamanlı açık ve işlem gerçekleştikten sonra asla değiştirilemeyen bir dijital kayıt sistemidir. Kullanıcıların bu ağa dahil olmalarının yolu ise asla unutmamaları gereken bireysel bir şifre vasıtasıyla mümkün olmakta ve bu şifre sayesinde ağın bir parçası olarak her türlü dijital değerın mülkiyet hakları bu dijital kayıt defterine işlenebilmekte ve kullanıcılar arasında merkezi bir yapı olmadan takas edilebilmektedir. Hafıza-unutma ilişkisi paralelinde düşünüldüğünde blok-zincir teknolojisi üzerinden gelişen web 3.0 alanı, kolektif insan hafızasının bireysel mülkiyet ilişkilerinin de içine eklendiği yeni bir safha olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnternetin birinci ve ikinci döneminden farklı olarak bu üçüncül dönemin en önemli iddiası verilerin merkezizsiz bir blok-zincir ağı üzerinde eş zamanlı olarak ağdaki tüm kullanıcıların kendi verilerinin mülkiyetine sahip oldukları, verilerini kendi dijital cüzdanlarında tutarak hem şeffaf ve denetlenebilir hem de güvenli ve global bir biçimde işlem yapmasına olanak sağlamak olarak karşımıza çıkmaktadır. Son birkaç on yılda çok hızlı ilerleme kaydeden yapay zeka teknolojileriyle birleştiğinde kolektif insan hafızasının birleşik bir havuzu olarak değerlendirebilecek olan internet ortamının bu yeni versiyonunun insanın bilgi ile ilişkisine de yeni bir boyut katacağı düşünülmektedir. Özet olarak web 3.0'ın kendi tarihinden farklılaşarak getirdiği yenilikler şu şekildedir: blok-zincir tabanlı dağıtık cüzdanlar üzerinden şekillenen arka plan, denkler arası [peer-to-peer] paylaşımına olanak sağlaması, veri üzerindeki kontrolü merkezi yapılardan alarak kullanıcıların kendi mülkiyetinde tutması olarak sıralanabilir (Cook et al., 2020). Tüm bu yapısal dönüşümlerle birlikte değerlendirildiğinde internetin kendi tarihi içinde Stiegler'in tarif ettiği bir bireyleşme süreciyle paralel ilerleyen bir gelişimin mevcut olduğu görülebilmektedir. Başlangıçta sadece bir bilgi transfer aracı olarak ortaya çıkan internet teknolojisinin günümüzde hem bilginin hem de arzunun üretimi için de bir araç haline geldiğini görmek mümkündür. Metaverse tartışmalarıyla birlikte daha açık hale geldiği üzere, bilginin kaydedildiği, aktarıldığı ve yeniden üretildiği dijital bir ortam olarak karşımıza çıkan internet, web 3.0 versiyonuyla birlikte dijitalin ve fizikselin birbirine entegre olarak medeniyeti topyekûn dönüştürme iddiasıyla karşımızda durmaktadır.



Web 3.0 versiyonuyla birlikte internetin algoritmik bir tahakküme alternatif oluşturup oluşturamayacağıyla ilgili tartışma beraberinde insanın etik-politik bir düzlemde mevcudiyet ve mülkiyet ile ilgili soruları da beraberinde getirmektedir. Stiegler'in okumasına paralel olarak dijital bir farmakon olarak değerlendirilebilecek olan internet gibi yeni teknolojiler, “teknğin kendini ilk olarak zehir vasfıyla sunması gibi, toksik niteliktedir ve zehri devaya dönüştürmek için terapilere, iyileştirmelere ihtiyaç duyarlar (Lemmens & Hui, 2017, s 34).” İnternetin kendisinden önce gelen medya açısından gerçekleştirilemeyen başarısı, her şeyden önce insanları birbirine bağlama yolları açısından taşıdığı çeşitlilikte başlamaktadır. İnternet sonrası yeni büyük şey [next big thing] olarak nitelenen Metaverse ise bu mevcudiyet hissine ve mülkiyet ilişkilerine getirdiği büyük farkla ön plan çıkmaktadır. Bakmak, duymak, görmek, dokunmak, tatmak gibi bedensel potansiyelimiz göz önünde bulundurulduğunda çok kısıtlı bir mevcudiyet deneyimi sunabilen, 2 boyutlu geometrik ekran sınırlarından kurtulan dokunsal/bedenselleşmiş internet sayesinde bu mevcudiyet hissini büyük gelişme göstereceğine inanılmaktadır. Bunu mümkün kılmanın yolu ise, insan-makine iş birliğiyle üretilmiş bu evrenin mevcudiyetinin, insanın bedensel duyularının birebir uzantısı olarak çalışan ve o kişinin adeta dijital bir ikizi olarak öte evrenlerde “yaşayacak” avatarlar ve bununda ötesinde bedensel teknik protezler vasıtasıyla dijital ve fizikselin birbirine entegre olmasıyla ortaya çıkacak karma gerçeklik [mixed reality] mecrasıdır. Dahası bu avatarların da kendileri içinde değişik şekillerde kopyalanabilmesi marifetiyle ortaya çıkan çok sayıda deneyimler silsilesi içinde çok sayıda kopyalardan oluşan karma bir gerçeklik deneyimi, yakın tarihte insanların dünya ile ilişkisini şekillendirecek yeni bir boyut olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada bu deneyim çeşitliliğinin niceliksel olarak determine bir yapıda olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Zira içinde yaşadığımız evrenle ilgili sıklıkla kullanılan ifadelerden olan sonsuzluk, bu yeni dijital evrenler için en azından şimdilik geçerli değildir. Belirli bir matematiksel şema ve algoritmalar üzerinden kurulduğundan ve bunun da ötesinde tamamen insanın teknolojik kabiliyetleri vasıtasıyla kurmayı başardığı ve çağdaş tarihle eş zamanlı olarak kaydedilen, izlenen, üzerine fikirler üretilen bir evren inşasına tanıklık edilmektedir. Bir başka deyişle bu öte evrenler başlangıç kurguları itibariyle kapalı sistemler yani entropi makineleridir. Bu noktada sorulması gereken soru; mevcudiyet hissini kaynağının ne olduğudur. Yani mevcudiyet deneyimi sadece imajlar üzerinden kurulabilir mi yoksa

bedensel/tensel bir deneyimi şart mı koşar? Örneğin dijital avatarlar vasıtasıyla etkileşim kurduğumuz bu öte evrenler içindeki deneyimlerimiz, fiziksel dünyanın bedensel deneyiminden nasıl farklı olacaktır? Hatta bunun bir adım ötesinde beden deneyimi olmadan imaj deneyiminin mümkün olup olamayacağına dair sorular silsilesi karşımızda durmaktadır.

Bu noktada bir önceki bölümde de ele alındığı üzere beden deneyimi olarak tanımladığımız alanın kendisinin bir opaklık taşıdığına altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Fiziksel dünyanın sınırlarının dijital entegrasi bizim beden deneyimimiz üzerinden gerçekleştiğinde gerçeklikle ilgili tanımlamaları da yeniden ele alınmak durumunda olduğumuzu görmekteyiz. Bu noktada gerçek olarak neyi konumlandırdığımız hatta bunun bir adım ötesinde gerçekliği nasıl deneyimlediğimiz, hangi kanallar vasıtasıyla ve nasıl edindiğimiz daha ön plana çıkmaktadır. Web 3.0 versiyonuyla birlikte hala gelişmeye devam eden internet ortamının insan bedeni üzerinden, deneyime bakmadığın fakat içinde olduğun yani dolayısıyla aslında transparan ve hatta Heidegger'ci bir tabirle el altında olan hale gelmiş bir alet haline gelebileceğini görmek gerekmektedir. Bu bakımdan web 3.0 ya da Metaverse gibi mevhumlar yeni bir medya olarak bedenselleşmiş ya da dokunsal internet [tactile internet] kavramıyla birlikte değerlendirilmelidir.

Uluslararası Telekomünikasyon Enstitüsü [ITU] tanımına göre bedenselleşmiş internet; "ultra düşük gecikme süresiyle [latency] son derece yüksek kullanılabilirlik, güvenilirlik ve güvenle birleştiren bir internet ağı" olarak tanımlanmaktadır (Kavanagh & Mundy, 2021). Dokunsal/bedenselleşmiş internet, görsel geri bildirimle dokunsal etkileşimi mümkün kılan yapısıyla insan bedeniyle bütünleşmiş bir internet olarak tasvir edilebilir. Haptik terimi, özellikle dokunma ve özduyumu [propriosepsiyon] kullanarak nesnelere algılanması ve manipülasyonu olmak üzere dokunma duyusu ile ilgilidir. Propriosepsiyon, kişinin vücudunun bölümlerinin içinde bulunduğu ortama göreceli olarak nerede konumlandığını ve nasıl hareket etmesi gerektiğini bilmesini mümkün kılan bir özduyumu olarak, bedenselleşmiş bir internetin, insan-makine etkileşiminin ve dahası insanın da bir parçası haline geleceği şeylerin interneti [internet of things] olarak tasvir edilen bir kozmolojik ağın ürünü

haline geldiği yeni bir dünya tasvirini ve ontolojik yaklaşımı olanaklı kılmaktadır. İnternet ağı ile etkileşime geçtiğimiz aletlerin çeşitliliğe de her geçen gün artmakta ve bedensel biçimlenişimizin dünya içinde sahip olduğu zamansal ve mekansal sınırlar da esnemektedir. İlk olarak bilgisayarlar vasıtasıyla dahil olunan küresel ağ, zamanla elimizde, cebimizde taşıyabildiğimiz ve dokunmatik teması mümkün kılan mobil aygıtlara, sürekli kolumuzda taşıyabildiğimiz akıllı saatlere, insanın fiziksel kabiliyetini fersahlarca ileri taşıyarak ona tabiri caiz ise ona uçarak görme ve eyleme kabiliyeti sağlayan insansız hava araçlarına, uzaktan kontrol edilebilir robotik aparatlara, güncel olarak üzerinde en çok çalışılan teknolojilerden olan giyilebilir teknoloji ürünlerine ve belki de post-hümanist iddiaları destekler bir biçimde insan beynine entegre edilecek ve beyin-makine ara yüzleri sayesinde aygıtı bedenini tamamen görünmez bir organı kılarak, insan bedenini topyekun bir makine haline dönüştürecek teknolojilere kadar bu farmakolojik aktarımsallık çeşitlenmektedir.

Bedenselleşmiş internet hem ağ hem de uygulama düzeyinde birden fazla teknolojiyi eş zamanlı işe koşarak çalışmaktadır. Tam gelişmiş halinde bedenselleşmiş internetin, IoT ve robotlar tarafından etkin bir biçimde kullanılır hale geleceği düşünülmektedir. İçerik ve veriler bir 5G ağı üzerinden iletilirken kullanıcı deneyimi, mobil eşiği aşmış bilgi işlem aracılığıyla insan zekasının yerini alacaktır. Uygulama düzeyinde otomasyon, robotik, telepresence, artırılmış gerçeklik (AR), sanal gerçeklik (VR) ve yapay zeka (AI) rol oynayacaktır (Kavanagh & Mundy, 2021). İnternet ve paralelinde ilerleyen teknolojiler birlikte değerlendirildiğinde hem internetin kendisinin hem de yarattığı sosyal, ekonomik ve kültürel etkiler bakımından medeniyetin de ivmesinin giderek artan bir hızda yeni ufuklara yöneldiği aşıkardır. Bu bakımdan bu alanda cereyan eden gelişmelerin incelenmesi hem yarattığı etkiler hem de bu etkilerden doğan yeni sonuçlar ve problemlerin anlamlandırılabilmesi adına hayati önem taşımaktadır.

Bugün gelinen noktada Stiegler'in belirttiği gibi “var oluşumuz her açıdan dijitalleşmiş durumdadır (Stiegler, 2013b, s. 75-80).” Bu dijitalleşme sadece bedensel ve bireysel insana dair değil içinde yaşadığımız sistemin de dijitalleşmesi demektir.

İnsan ve sistem arasındaki etkileşimin de yeni bir yön aldığı günümüzde, kitle iletişim araçlarının akıbeti, insanın da nasıl yaşayacağıyla ilgili soruya cevap aramak için iyi bir alan yaratmaktadır. Stiegler hiper-endüstriyel kapitalizmin kendi tekniklerini bu kitle iletişim araçları üzerine kurduğunu belirtir. Çalışanların büyük ölçüde proleterleştikleri, mutlak bir kullanılabilirliği ve elverişliliği imlemesi gereken bireysel olan boş zamanın bile aşırı kitleselleşmiş bir biçimde kontrol edildiği ve yeni bir esaret düzeninin kurulduğu bu toplum, kültürel kapitalizmin geliştirildiği ve “pazarlama kavramları” ile yaşamın standartlaştırıldığı bir denetim toplumu olarak değerlendirilebilir (Stiegler, 2011a, s. 54). Zira Stiegler’in hiper-endüstriyel kapitalizm olarak adlandırdığı dönem tekniklerini, milyonlarca insanın aynı anda, eş zamanlı şekilde bağlandığı ve aynı içeriklere ulaştığı radyo, televizyon programı ya da internet gibi şeyler üzerine kurmaktadır. Şekillendirilmiş olduğu kadar kitlesel olan bir kültürel tüketim, arzu veya bilinç ile ilgili değildir; bu adeta “insanlığın entelektüel, duygusal ve estetik kapasitelerine” yönelik olan açık bir tehdittir (2011a s. 54). Antroposen olarak adlandırılan bu zaman dilimi, bizim mnemoteknolojik aparatlarla her an ilişkide olduğumuz ve hatta gelecek versiyonlarında bunun bir adım ötesine geçerek, bu ilişkinin kopmasının imkânsız hale geleceği ve dolayısıyla insana içkin bir tekniğe dönüşeceği bir dönemin sinyallerini barındırmaktadır.

Tüm gelişim sürecine bir insan ömründen daha kısa bir süre içinde şahitlik ettiğimiz internet teknolojilerinin gelecek versiyonu olacak bedenselleşmiş internetin kullanım alanlarının neler olabileceğiyle ilgili bir soruya cevap vermek neredeyse imkânsızdır zira hangi alanlarda kullanılamaz sorusu daha uygun bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Onu “next big thing” yapan en temel özelliği ise henüz insan kabiliyeti sınırları içinde olmayan ya da bir başka deyişle keşfedilmemiş alanlarda bile kullanılabilir olacak olmasına dair ihtimaller zinciridir. Tam da bu sebeple ekonomik, etik ve teknik sınırların bir adım gerisinden estetik alanından bakarak bir gelecek tahayyülü çizmek daha geniş bir ufku ortaya koyabilmek adına daha anlamlı gözükmektedir. Estetik alandan doğacak bir esin yargısının çizdiği dünyadan bakacağımız bu yeni medyanın insan bedeniyle birleşimi sonrası ortaya çıkan yeni organolojinin öncü örneklerini çağdaş medya sanatı alanında gerçekleştirilmiş spesifik

sanat ürünleri üzerinden ele alarak, bu örneklerin etik-politik bir düzlemdeki yansımalarını incelemek ise mevcut metnin son durağı olacaktır.

### **4.3. Çağdaş Medya Sanatı Bağlamında Beden ve Teknoloji**

Genel anlamda sanat ve spesifik olarak sanat ürünü üzerine tefekkürün, felsefe tarihinin (en azından belirli bir bölümünün) ayrılmaz bir parçası olduğu aşikardır. Sanat ve felsefe arasındaki bu kalımsal ilişkinin, her ikisinin de ortak kökenlerinde bulunan bir özdeşliğe dayandığını ve hatta bu iddiayı bir adım daha ileriye taşıyarak bu ortak kökenin bilimi dahi kapsadığını iddia etmek mevcut çalışmanın takip ettiği felsefi hat açısından mümkündür. Stiegler'e göre bu köken mistagojik<sup>11</sup> bir gizem olmakla ve Sokrates öncesi felsefeden başlamakla birlikte "ritüelin yazıya dökülmesiyle beraber tragedyaya dönüşen tiyatrodan mirastır (Stiegler, 2012a, s. 36)." Kendisini kuşatan tüm evren karşısındaki bilgisizliğini ve acizliğini bir gizem çözme pratiği üzerinden şekillendiren insan açısından sanat, felsefe ve bilimin ideal çabası bu gizem karşısında yaşanabilir bir yaşam inşa edebilmekten geçtiği gibi gizemi, bilgi ya da henüz bilgiye dönüşmemiş bir bilişsel kapasite vasıtasıyla dönüştürmekten geçmektedir. Bu noktada sorulması gereken soru bu bilme türleri arasındaki farkı nasıl ortaya koyabileceğimiz ve bu fark üzerinden yola çıkarak genel ve bir insan edimi olarak sanat ve bir yapıt olarak cisimleşmiş sanat ürünü arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşmaktır.

#### **4.3.1. Estetik Köken**

Öncelikle bir tanım verebilmek adına, İtalyan Estetikçi Benedetto Croce'nin ortaya koyduğu estetik kuramından hareketle; sanatın sezgi [Intuition] olduğunu söyleyebiliriz. Sezgi, sanatın hem bir edim olarak ortaya çıkabilmesinin koşulu hem de bir sanat yapıtının oluştuktan sonra insanlara sunduğu ve bizim üzerinde tefekkür edebileceğimiz en temel özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani hem üretimi hem de alımlanması bakımından bir sanat eserinin en temel biriminin bir sezgi olduğunu söylemek mümkündür.

---

<sup>11</sup> "Mistagoji: bir dine yeni giren üyelere dinsel sırlar ve ayinlerin derin anlamları hakkında bilgi vermek ya da inananları manevi deneyimleri konusunda tefekküre sevk etmek için yapılan ritüel (Stiegler, 2012a, s. 36)."

Bununla birlikte, sanat yapıtı tarafından sunulan sezgi, sanatı bilimden ayıran ve onun biricikliğini kuran etkisidir. Bilimsel edimde gözlemden doğsalara bile bütün faaliyetler günün sonunda bir kavramla ilişkilirken, sanat bir kavram değil, ifade [expression] ve dahası bu ifadenin biçimsel yapısının da içeriği kadar önemli olduğu bir etkinliktir. Bu durumu en iyi betimleyen tasvir sanatçı ve kuramcı arasındaki farkta kendisini göstermektedir. Sanatçı hakikatin üstündeki perde kalktığında onları temaşa etmek isteyenken, kuramcı o perdeyi kaldırmak isteyendir. Sanatın, bilimden farklı olarak evrensel formüllere aktarılamayışının en temel nedeni de budur. Sanat eseri her zaman bir eksiklik deneyimi yaşatır. Stiegler’in belirttiği gibi “Her eserin daima idyomatik olmasının, yani bir dil özelliği taşımasının nedeni de budur: Bir dil noksanlığıdır, yani ancak noksanlık olarak konuşan ve noksanlık -yani dilin gizemini- üreten bir dildir o (2012a, s. 38).”

Croce, sanat felsefesinden başlattığı estetik teorisini sadece bir sanat kuramı ortaya koymakla kalmayarak; mantığın, ekonominin ve ahlakın temelinde estetiğin yani sanat bilgisinin olduğunu iddia etmektedir. Croce, kuramında dört katmanlı bir epistemolojik yapı sunarak, bu yapının en temelinde de diğer bütün bilgi türlerine zemin teşkil ettiğini iddia ettiği estetiği yerleştirmekte ve estetiği sırasıyla mantık, ekonomi ve ahlak bilgisi takip etmektedir. Bu yapı ile Croce; bu diğer bütün bilme biçimlerinin başlangıcında estetik bir bilginin olmak zorunda olduğuna işaret etmektedir. Hegelci bir mantık bilimi, doğa felsefesi ve tin felsefesi epistemolojisini çağrıştıran bu epistemolojik yapının arka planında yatan ve tinin teorik etkinliği ve pratik etkinliği arasındaki farkta berraklaşan alanda, insanın dünya ile ilişkisinin tematik bir şemasıyla karşılaşırız. Croce’ye göre “tinin teorik biçimi ile insan nesnelere kavrar; tinin pratik biçimi ile onları değiştirir, birincisi ile evrene yaklaşır, öteki ile evreni yaratır (Croce, 1983, s. 156).” Ancak felsefenin sanat ve bilim arasındaki bu artık neredeyse klasikleşmiş keşfetme ve yaratma farkına itirazları da söz konusudur. Zira bir edim olarak sanatın, kültürel ve politik olanla ilişkisi nezdinde değerlendirilme fikrinden hareketle sanat ve siyaset arasındaki ilişkiyi incelerken Rancière’in, estetiği bir “duyulurun bilimi” olmaktan çıkarmaya yönelik çabası kapsamında yeniden ele aldığı haliyle:

Estetik, bana göre, sanatı ikâme eden bir disipline ya da bilime işaret etmez. Estetik, kendini sanatsal seçimlere açan ve bunların neden düşünsel seçimler olduğunu ifade etmeye özen gösteren bir düşünce tarzına işaret eder... [B]u, sanatsal düşüncenin –sanat yapıtlarıyla

ortaya konan düşüncenin– belirli bir tarihsel rejimidir, yani sanatsal seçimleri düşünce seçimleri olarak değerlendiren bir düşünce görüşüdür (Rancière, 2006, s. 9).

Bu noktadan bakıldığında Bergson’un bedeni bir belirlenmemişlik merkezi olarak algı karşısında bir eylem merkezi olarak konumlandırması gibi Croce’nin kullandığı haliyle sezgi karşısında bedenin konumu da benzer bir yer kaplamaktadır. Üstelik bu konum, Rancière’in sanatı düşünce rejimlerinin tarihselliğini hesaba katarak yeniden ele aldığı bakış açısı ve Stiegler’in de paralel bir şekilde insan bireyselliğinin ötesinde büyük organolojinin bir parçası olarak değerlendirdiği görüşüyle birlikte değerlendirildiğinde, insan belleğinin tüm tarihini taşıyan mnemoteknolojik aparatlar ve bedensel varoluşu itibariyle insan, bilgi ve arzu deneyimleri itibariyle en saf deneyimleri ancak sanatsal sezgi deneyimlerinden elde edebilir gözükmektedir. Özellikle bedenin teknolojiyle kesiştiği noktada insanın sanatsal sezgi karşısındaki duygulanım hali organolojik yaşam içindeki mantıksal, ekonomik ve ahlaki bilme biçimlerine bir ışık tutmaktadır. Leroi-Gourhan’a göre “estetik katılımın her şeyden önce teknik bir üretim olmasının anlamı da budur. Yani ona göre estetik katılım, uygulama becerisi ile yaşam bilgisinin tatbikini içeren bir hareketlilik biçimidir, ki bu yolla duyu organları ve daha genel anlamda (sinir sistemi de dahil) bedenler teknik organlarla eşleşir... (akt. Stiegler, 2012a, s. 42).

Kant felsefesinde kendi içinde çeşitlenmekle birlikte estetik yargının evrenselliğinin bir çeşit inanç olması fikrinden hareketle (Kant, 216, s. 72), sanat ürününe yaklaşımımızda taşıdığımız bu inanç temelli bilme biçiminin, yaşamsal arzu gücümüzle [Lebensgefühl] doğrudan bir ilişki içinde olduğunu görmek gerekmektedir. Düşünümsel yargının evrenselliği ile ilgili sorun, bizi arzu ve tekillik ile ilgili bir başka soruna götürmektedir. Stiegler’in belirttiği gibi “mesele sanatın ne olduğunu ya da çağdaş olup olmadığını değil, insanın sanatta neye inanıp değer verdiğini bilmektir (2012a, s. 37).” Genel anlamda bir inanç olan noetik edimin tıpkı dini inançlar gibi sanatsal inançlar alanında da çözmeye çalıştığı sorunlar, özenin ve iyileştirici reçetelerin ortaya çıkarılabilmesiyle ilgilidir. “Nasıl ki ibadetin araçları varsa, bugün sanatın gizemleri de bu sanatın araçlarını mutlaka barındırır (2012a, s. 38).”

Platon felsefesinde idea, Kant'ta aşkın, Freud'da ise arzu nesnesi olarak betimlenen bu gizemin varlığına inanç, “var olan en alelade yapıdır: Bir nesneyi alıp, belirli bir arzunun nesnesi statüsüne yükseltme arzusundan ibarettir. Bu nesne ise ancak hesaplanamaz, karşılaştırılmaz yahut umulmadık olduğu, yani var olmadığı müddetçe arzulanabilir (s. 39).” Bu bakımdan sanat eserinin varlık statüsü tıpkı Croce'nin sezgi ile ilgili; realite [gerçeklik] ve non-realite [gerçek olmayış] arasındaki ayrılığın onun özüne yabancı oluşu gibi (Croce, 1983, s.3) mantıksal, ekonomik ve ahlaki varlık kiplerinden farklıdır. Çağdaş sanat özelinde değerlendirildiğinde ise Weber'in dünyanın büyüünün bozulması olarak adlandırdığı süreçte ya da bir başka deyişle libidinal ekonomi çağında ortaya çıkan durum gibi inancın yeni bir boyut kazanıp “inançsızlık” ve eş zamanlı bir biçimde “zevksizlik” olarak ortaya çıkışına tanıklık etmekteyiz. Stiegler'e göre aslında modern sanatın ortaya çıkışıyla birlikte başlayan ve inançsızlığın arkasında ise modernliğe bir karşı duruş olarak “modernliğin tipik bir hakikat jesti olan anti-modernlik” bulunmaktadır. Modernliğin çağdaşlığa doğru “ilerlemesi” bağlamında bu inanç kaybı hem bireylerin hem de kitlenin yaşamının tek biçimliliği ile ilgiliyken, diğer bir taraftan da Nietzsche'ci anlamda bir nihilizmin işaret ettiği “değersizlik” ile ilgili görünmektedir. (Stiegler, 2012a, s. 49-50).

Büyünün bozulması, Tanrı'nın ölümü karşısında ödenen bir bedel ya da bir başka deyişle bir zamanlar Tanrı'ya yönelik olan arzunun gizeminin “yeni bir mistagojik alana, mistagojik içkinliğe, dolayısıyla yeni bir inanç alanına taşınmasıdır (2012a, s. 41).” Hiçbir şeye inanılmadığı (post-truth) ve kendimle başlayan ve başkalarına yayılan sevgisizliğin [désamour] hayatlarımızı kuşatarak bizleri birey olmaktan çıkışa sürüklediği libidinal ekonomi çağında Stiegler, bireyin kendisini severek yaratmak durumunda olduğu ve “sanat eseri” niteliğinde olan yaşamını ele alırken “sanatçının fiziksel bireyleşmesinin arzu nesnesi haline gelmesi” gerektiğini belirtmektedir (s. 51). Bunun yolu olarak ise proleterleşmenin bir karşıtı olarak amatörlüğü [amatorat] yeniden kurmak gerektiğini belirten Stiegler açısından çağdaş sanatının en büyük açmazı tıpkı tüm diğer sermaye emtia piyasaları gibi sanatın da aşırı spekülasyon bir sanat piyasasının kısa devrelerinde işlemesi ve her şeyi gözleri kamaşmış bir şekilde takip eden, bir çırpıda yok olup yerini tüketicilere bırakan bir topluluğa sunulmasındadır (s.53).” Çağdaş sanatın güncel olarak ulaştığı son nokta olan blok-



zincir teknolojisi üzerinden yükselerek, bazı çevrelerce sanatın dijital Rönesans'ı olarak betimlenen nft [non-fungible tokens]<sup>12</sup> ekosistemine daha yakından bakarak, en güncel sanat pratiklerinin, Stiegler'in tabiriyle bir piyasa içinde kısa devre yaptığı bu alanı çeşitli örnekler üzerinden ele almak ise önümüzdeki bölümün konusu olacaktır.

### 4.3.2. Yeni Medya Sanatı ve Dijital Rönesans

Önceki bölümde ele alındığı üzere sanatın bir gizem taşıyan kökeni ve başta insan bedeni olmak üzere kullanılan araçlar göz önünde bulundurulduğunda, insan bireyleşmesinin teknik dolayımından geçen yolunun zorunlu bir sonucu olarak sanatsal edim açısından da teknik bir dolayımın izahını yapmak şart gözükmektedir. Sanat kuramları içinde sıklıkla karşılaşılan beden ve imaj arasındaki girift ilişkinin çözülmesi, yukarıda değinilen diğer bilgi türlerine bir temel teşkil etmesi bakımından da insan varoluşunun ve bireyleşmesinin ve bunu takiben organolojik biçimlenişin anahtarı konumundadır. Sanatın en temel aparatı olan insan bedeninin bir adım ötesinde sanatsal araçlar açısından 20. ve 21. Yüzyılın en öne çıkan ve bir bakıma insan gözünün protezi konumunda olan kamera, insan görüşünün dışsallaştırılmış bir fonksiyonu olmasının ötesinde, gözle görülemeyeni de görünür kılabilmesi açısından tüm sanatsal aygıtlar içinde mevcut çalışmanın incelemesi açısından ayrıca önem taşımaktadır. Ancak kameranın bir ayna vazifesi görerek yansıttığı imaj henüz bu aşamada bir sanatsal bir anlatıya sahip değildir. Zira Leibniz'in belirttiği üzere “nihayetinde her monad evrenin aynasıdır (akt. Bergson, 2015, s.30).” Ancak bir bedenle birlikte yani görenin ötesinde görülen bir vasfa büründüğünde artık bir görüş edimi gerçekleşerek sanatsal anlatının yolu açılmış olur. Tıpkı, Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler masalında üvey annenin “Ayna ayna, söyle bana benden daha güzeli var mı bu dünyada?” sorusuna cevap verebilen bir ayna gibi “iletişim kurar” bir safhaya geçmiş olur. Ancak bu düzey bile henüz bir anlatıya sahip olduğu anlamına gelmez. Anlatı ancak bireysel olanın kolektif olanla birlikte olduğu bir organoloji de mümkündür. Aynanın cevap verebilmesi, karşılaştığı imaj deneyimini kıyaslayabilmesi

---

<sup>12</sup> Nft teriminin henüz üzerinde uzlaşılmış bir Türkçe karşılığı olmamakla birlikte “dijital menkul” teriminin sıklıkla kullanıldığı gözlemlenmektedir.

ölçüsünde mümkündür. Eğer doğru bir cevap verip vermediğiyle ilgili tartışmayı dışarda bırakırsak, aynanın cevabı hem kendi bireysel belleğinin hem de imajları mevcut anlamlarıyla karşımıza koyan kolektif belleğin bir arada olduğu bir yapıyla mümkün hale gelir. Bu nokta ise bizi Bergson’cu bir tabirle bir imaj kümelenmesi olan dünya karşısında aktif ve seçici bir konumda olmaya iten sürecin ilk adımı olarak karşımıza çıkmakta ve teknik dolayımın ilk safhası olarak gözükmektedir.

Kamerayla birlikte tanıklık etmeye başladığımız ve başlangıçtaki anlatıyla ilgili problemin derinleşerek devam ettiği sanatın dijitalleşmesinin 20. Yüzyıl sonları itibariyle gelişen bilgisayar teknolojileriyle birleşmesi ise sanatsal alanda çok daha derin dönüşümlerin yolunu açmıştır. Bilgisayar sanatının öncüsü kabul edilen Herbert W. Franke’nin bir röportajında belirttiği üzere “Tıpkı dijital teknolojinin rasyonel estetiğe yeni bir yaklaşımı kolaylaştırması gibi bilgisayar sanatı da estetik deneyimi kökten değişirmiştir (Franke, 2022).” Yeni aygıtların sanat alanına dahil olmasıyla birlikte deneysel bir saha haline dönüşen ve dünyanın da mevcut görünür sınırlarını aşındıran sanatın, bilgisayar sonrasında internet teknolojileriyle buluşması ise gerek üretici tarafındaki çeşitliliğin artması gerekse sanat ürünü üzerinden doğan ve çok hızlı büyüyen, yeni ve aşırı spekülatif bir piyasanın doğmasına yol açmaktadır.

Teknolojik bir kayıt sistemi olması vasıtasıyla son yıllarda dünya üzerinde yarattığı ekonomik ve sosyal etkiler bakımından kayda değer bir ilerleme kat eden blok-zincir teknolojisi ve bunun üzerinden gelişerek, hemen her türden dijital verinin mülkiyet hakkını bireylere ait kılarak bir takas sistemini mümkün kılan nft ürünleri, çağımızın medya sanatı için yeni bir alan yaratmıştır. Bu yeni alan ve imkân itibariyle sanatçı, her türden dijital değer türünün tek örneği olarak dağıtık bir ağ yapısı içinde tescilledikten sonra hızla ilerleyen bir ekonominin parçası haline getirerek, blok-zincir teknolojisinin en büyük vaadi olan merkeziyetsizlik özelliği sayesinde doğrudan bir kitle ile buluşabilir hale gelmiştir. Bunun bir adım ötesinde fiziksel sanat ürünlerinin sanatçının eserini ilk satışından sonra sanatçı açısından artık bir gelir potansiyeli taşınamasına karşıt bir refleks olarak nft ürünleri her el değiştirdiğinde ilk üreticisi olan sanatçıya da bir komisyon ödeyerek sanatçının eser üzerinde hakkını koruma iddiasındadır.

Bu noktada yaşanan endüstriyel dönüşümün ürünün kendisinin de dönüşümüyle eş zamanlı ilerleyerek, Benjamin'in bir zamanlar sanat ürününün kopyalanabiliyor olmasının ona *aurasını* kaybettireceği iddiasıyla tezat bir şekilde, tam da dijital olarak kopyalanabilmiş ve transfer edilebilir hale gelmiş olmasından kaynaklanan bir değer kazanır hale gelmiştir. Hatta, fiziksel dünyada neyin bir sanat eseri sayılıp sayılmayacağı yönündeki tartışma, dijital alanda daha derinleşerek bu dijital kopyaların dağıtık bir ağ yapısı içinde gerçekleştirdikleri hareketin, sanatsal değerlendirme üzerinden yükselen bir ekonomik akış içinde olması, çağdaş medya sanatının bizlere sanatın klasik problemlerine yeni bir gözle bakmamıza olanak vermesini sağlamaktadır. Özellikle dijital avatarlar ve bunların oyun, seyahat, alışveriş, sosyalleşme gibi kendine has çeşitli amaçlar doğrultusunda tasarlanmaya başlanan öte-evrenler üzerindeki hareketleri sanatsal, ekonomik ve ahlaki ilişkiler ağını, kendimizi içinde bulduğumuz değil kendi tasarladığımız evrenler içinde ve hepsinden önemlisi determine bir karakterde olması, bu öte-dünyaların bizim içinde yaşadığımız mevcut dünyanın sınırlarını da aşındırır ve yeniden tanımlar duruma getirmiştir. Çağın sanatçısı ve aydınının sorumluluğu Agamben'in dediği gibi bu karanlığa bakmak olacaktır.

Nft ekosistemin tabiri caizse *Agora'sı* olan ve üreticiler ile tüketiciler arasındaki takasın gerçekleştiği en büyük platform olan *opensea* isimli ağ üzerinde, bu yeni ekosistemin cevap aradığı temel sorularından bir tanesi: "Eşitsizliğin olduğu toplumda birey nasıl yaşayabilir ve bu eşitsizliğe karşı koyabilir miyiz?" şeklinde sorulmuştur (Barnes, 2022). Büyük ölçekli iletişim ağları, düzen karşıtı hareketler, hızla büyüyen bilgisayar sistemleri, yapay zeka, sanal gerçeklik, bilgisayarlaştırılmış veriden oluşan ve her yeri kuşatan bir veri kümesi... Tüm bunların ve dahi ötesinin birleşiminden oluşan ve insan bedenini istila eder bir modifikasyona sürükleyen bu teknolojik devrimin dünya üzerinde mevcut bulunan eşitsizliklere ve adaletsizliğe bir alternatif oluşturup oluşturamayacağıyla ilgili soruya cevap vermek için henüz çok erken olsa bile çağdaş sanatın Antroposen sahasında vardığı son nokta olan nft ekosistemi ve bunlar üzerinden şekillenen öte-evrenler, geleceğe yönelimlerin önünün kapandığı bu safhada, eşitsizliklerle örülü bir topluma, oyunlaştırma yoluyla yeni bir mücadele sahası yaratma iddiasındadır.

Bu oyunlaştırma yoluyla yaşanan deneyim sadece oyunun oynandığı dijital dünyanın sınırları içinde kalmayarak, karma gerçeklik teknolojileri vasıtasıyla fiziksel ve dijital ortamları birbirine entegre eder bir biçimde dünyevi, yaşamsal deneyimin kendisini dönüştürmektedir. Dijital imajların etkileşim kurulabilir bir şekilde fiziksel dünyadaki görüme dahil olduğu bu karma gerçeklik deneyimi vasıtasıyla “gerçek hayat” ve onun en saf yaratımı olan sanat başlı başına bir oyunlaşma haline bürünmektedir. Öte-evren, kendi istediğimiz biçimde yarattığımız bireysel kimliklerimiz altında işgal ettiğimiz alanların ve değerlerin bir birleşimi olarak gözükmektedir. Oyunlaştırma yoluyla yaratabildiğimiz dijital bireyleşmelerimiz vasıtasıyla toplumsal ilişkiler kurulabilir üstelik bunu oyun yoluyla yapıyor olmamıza rağmen fiziksel dünyada karşılığı olan ekonomik çıktılar da elde edebiliyor olduğumuz için internetin bu yeni mecrası, ona erişmek için kullandığımız tüm araçları giderek aşmakta ve hızla nihai istikameti olan insan bedenini kuşatmaktadır. Bu bakımdan internetin ve internet vasıtasıyla kurulabilen tüm ilişkilerin bir sonraki mecrasının insan bedeninin kendisi olacağı var sayımını göz önünde bulundurarak, insanın da diğer tüm aletler gibi “şeylerin interneti” ağının bir parçası olarak bireyleşme yolculuğuna devam edeceği ihtimali ufukta belirmiştir.

Kültürel düzlemde bir siber-punk yansıması ile başlayan bu dönüşüm, dijital ve fizikselin birbirine entegre olduğu bir evren ötesi modelde ve alan olarak internetin ulaşabildiği tüm küreyi kapsayan bir genişlikte cereyan etmektedir. Nft ekosisteminin en çok ses getiren koleksiyonlarının başında gelen ve her biri emsalsiz 10,000 illüstrasyondan oluşan *Bored Ape Yatch Club* (BAYC)<sup>13</sup> isimli koleksiyonun tasarımcılarından olan Aronow takma isimli sanatçının, koleksiyonun konsepti ile ilgili *The New Yorker* dergisine verdiği demeç ilgi çekicidir. “Artık sadece sıkılıyorlar. En çılgın hayallerinizin ötesinde zengin olduğunuza göre şimdi ne yapacaksınız? Bir grup maymunla bataklık kulübünde takılacaksınız ve tuhaflaşacaksınız (Chayka, 2021).” Koleksiyondaki bazı maymun karakterlerin yer alacağı uzun metraj bir sinema filminin de hazırlıklarına başlandığını belirten bu koleksiyonun, sanat ve internet tarihi içinde şimdiden önemli bir yer edindiği aşikardır. *Metaverse Cantina* isimli bir başka çağdaş

---

<sup>13</sup> Koleksiyon linki: <https://boredapeyachtclub.com/#/>

sanat etkinliği de bu noktada dikkate değerdir. Bir öte-evren oyunu olarak doğan *Metaverse Cantia*, hem bu oyunun içinde kullanılan tüm ögelerin nft olarak sergilendiği bir dijital serinin açık artırma usulüyle satışa sunulduğu hem de *Random Ghost* isimli bir siber küratörün New York ve Los Angeles'ta 2 fiziksel lokasyonu bulunan *Superchief* isimli bir sanat galerisinde *Cyberpunk Vol. 1* isimli bir etkinlik düzenleyerek bir araya getirdiği sanatçıların eserleri, nft olarak sergilenmiş ve satılmıştır. Buna ek olarak tüm dünyadan canlı bir şekilde izlenebilen online yayın da etkinliğin bir diğer mecrası olarak kullanılmıştır. Etkinliğe katılan Ben Mauro, Anthony Eftekhari, Benjamin Bardou gibi çağdaş sanatçıların eserlerine ek olarak Mehdi Hadi'nin bu koleksiyonda yer alan eserlerinden oluşan *NO-MANKIND*<sup>14</sup> isimli kısa film ise winningLACA Los Angeles ve New York Movie Awards film festivallerinden Best Indie Short film ödölünü kazanarak bu yeni sanat alanının sadece oyun endüstrisini değil sinema, müzik, fotoğraf gibi birçok sanat dalına da sirayet edeceğinin ve bunun da ötesinde spor, alışveriş, eğitim ve tüm resmi belgelerle ilgili bir kayıt mekanizması haline gelebilecek olması ihtimali bu yeni ekosistemin ve bunun üzerinden gelişen ekonomi-politiğin dikkatle incelenmesi için yeterli bir gerekçe ortaya koymaktadır. Global arenada ses getirmiş Türk sanatçılardan olan Refik Anadol'un *Dataland*<sup>15</sup> isimli öte-evren projesi ise ayrıca dikkate değerdir. Projenin web sayfasında proje konsepti şu şekilde tarif edilmektedir: "Dataland, LED ekranlar, 3 boyutlu LED heykeller ve sürükleyici, izleyici-etkileşimli bölgeler dahil olmak üzere çeşitli tuvalerde görüntülenen veri heykellerini içeren, LINQ'nun kumarhanesinin<sup>16</sup> iç ve dış mekanlarına boylu boyunca örülmüş sin-estetik bir gerçeklik deneyimidir. Etkileşimli olan genel yerleştirme [installation], konuklar mekanlara girdikçe koreografiye göre değişir, heykeller onların hareketlerine uyum sağladıkça sanat deneyiminin aktif bir parçası olmalarına olanak tanır (RAS, 2019)." İnsan makine etkileşimine yoğunlaşmış ve bu alanda *Makine Hatıraları* ismiyle bir başka sergi ve nft koleksiyonu da üretmiş olan Anadol, bu yeni ekosisteme olan inancını sıklıkla dile getirmektedir. Global başarı kazanmış Murak Pak isimli bir başka anonim sanatçı, ya da bazı çevrelerce iddia edildiği üzere bir sanatçı kolektifi tarafından tasarlanmış yapay zekanın

---

<sup>14</sup> Film linki: <https://vimeo.com/531153525>

<sup>15</sup> Proje Linki: <http://refikanadolstudio.com/projects/dataland-2/>

<sup>16</sup> Las Vegas'ta bir otel&kumarhane

*Merge*<sup>17</sup> isimli koleksiyonu ise sınırsız bir sayıda olması itibariyle diğer projelerden farklı bir nitelik sergilemektedir. Açık artırma usulüyle satışa sunulan ve dileyenin dilediği kadar satın alabildiği ve satın aldığı miktarın büyüklüğü ölçüsünde nft'nin görsel niteliğinin de zenginleştiği projeye ilgili Murat Pak'ın twitter üzerinden verdiği demeç dikkat çekicidir: “Merge aslında bir adet olan bir eser. Kim bilir belki ileride tek bir token haline gelecek. Bunu hep birlikte göreceğiz (Pak, 2021).” Tüm bu koleksiyonlar ve projeler üzerinden değerlendirildiğinde bu yeni ekosistemin çağdaş medya sanatını kuvvetli bir dönüşüme uğrattığı açıktır. Genel olarak değerlendirildiğinde ise tüm bu koleksiyonların arka planında güçlü bir pazarlama sistemi vasıtasıyla kalabalık ve aktif bir destekçi komünitesinin olduğu dikkat çeker. Bu komüniteyi oluşturamamış yüzlerce nft eserinin, satın alanları maddi kayba uğratmak dışında sanat ürününün kendisine dair bir değer taşıyıp taşımadığıyla ilgili soruyu dışarda bırakarak, bu yeni medya sanatının en az üretici tarafı kadar “tüketici” tarafının da önem taşıdığı göze çarpmaktadır.

Bir yönüyle beden dışından cereyan eden bir algının ve diğer boyutuyla bedenin içinden gelen bir duygulanımın sezgi yoluyla serimlendiği sanatsal deneyimde, teknik dolayımın payı olmayan saf bir deneyim olup olamayacağıyla ilgili fenomenolojik inceleme bu noktada mevcut çalışmanın takip ettiği izlek doğrultusunda bir kısıtlama taşımaktadır. Tam da bu sebeple post-fenomenolojik felsefenin ampirik inceleme metodolojisine benzer bir şekilde çeşitli nft projeleri üzerinden bir inceleme mevcut metnin amacıyla daha örtüşmektedir. Duyusal deneyim ve estetik deneyim arasındaki ilişki, duyusal dünyanın tezahürü ve sanat yapıtının tekil mevcudiyeti arasındaki ikilik açısından dikkat çekicidir. (Şan, 2016, s. 49). Bu noktada açılması gereken parantez sanat yapıtının kendisinde taşıdığı ve “saf sanat” olarak nitelenebilecek bir öze sahip olup olmadığı sorudur. Bu soruya cevap ararken fenomenolojik bir yöntem dahilinde “şeylerin kendisine dönmeye” yönelik çaba, Hegel'in sanatın sonunu haber veren argümanını hatırlatır bir biçimde, günümüzdeki çağdaş sanatı kökten dönüştürme iddiasında olan bu yeni ekosistem için pek geçerli görünmemektedir. Zira bir nft'nin, dijital bir boşluk bile dahil olmak üzere herhangi bir şey olabilmesinden hareketle

---

<sup>17</sup> Proje Linki: <https://niftygateway.com/collections/pakmerge>

çağımızda performe edilen bu sanat türünün, bir komüniteyle buluşmadan yani bir başka deyişle bir pazarlama ağının parçası olmaktan *epokhe* edilmesi pek olası görünmemektedir. Bir diğer taraftan ise Hegel'in sanata yüklediği "tinin en yüksek ilgilerini zihinlerimize getirmek (Hegel, 2012, s. 14)" görevi iptal olmuş görünmektedir. Bunun ikamesi olarak ise Hegel'in romantik sanat ile noktalandığı ve sembolik sanatın temeli olan mimariyle bir tapınağa inşa edilmiş ve daha sonra heykel gibi klasik sanat vasıtasıyla bir heykele yani bir başka deyişle tezahüre bürünmüş Tanrı'nın, sanatın sonu olarak romantik sanat ile ulaştığı mertebede; "Toplulukla birlikte Tanrı, heykel sanatının kendisine özgü yapısından kurtularak mutlak olarak tinsel olur (Hegel, 2012, s. 85)" önermesi dahilinde belki de bildiğimiz anlamıyla sanatın gerçekten öldüğünü ve söz konusu bu çağdaş pratiklerin multidisipliner bir başka tanıma ihtiyaç duyduklarını iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Bir estetik deneyim düzeyinde sanat yapıtıyla ilişkimiz ise bu ölümü meşrulaştırır bir biçimde müzelerin ortaya çıkmasına vesile olmuş ve "belirli bir topluluk tarafından" kabul gören "gerçek sanatın" deneyim alanı müzeler haline gelmiştir. İnternet öncesi dönem açısından bu müzelerin kendilerinin de birer mimari sanat eseri olup olamayacakları yönündeki çetrefilli soru bir tarafa günümüzde internet vasıtasıyla deneyimlenir hale gelmiş nft'lerin, sahipleri tarafından nerelerde sergilenecekleri hala cevaplanması gereken bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle sosyal medya profillerinde sıklıkla rastlamaya başladığımız bu sanat eserlerinin, sahipleri tarafından evlerinde görsel olarak da sergilenmesini sağlamak üzere bir çeşit dijital çerçeve olarak betimlenebilecek ekranların satışına hali hazırda başlandı bile. Bir diğer taraftan ise bazılarının değerlerinin milyonlarca dolara ulaştığı bu eserlerin soğuk cüzdan olarak isimlendirilen bir harici disk içinde saklanabilme imkânı bu eserleri öncelikle sanat alanı içinde sonrasında ise tüm insan bilimleri ve pratik hayat açısından tasnif etmekle ilgili yükümlülükle er ya da geç karşılaşacağımızı haber veriyor görünmektedir.

Ulus Baker, İnternette sanat mümkün mü? Sorusundan hareketle bu soruya öncelikle dijital sanatın olanağıyla ilgili bir soru üzerinden başlayarak yaptığı incelemesinde, dijital sanatın bir kolaj olmaya indirgenemeyeceğini belirtmektedir.

Baker'e göre dijital ya da "fraktal sanat" sadece görüntü, animasyon, film, ses, metin gibi tekniklerinin tümünün kolajlanabildiği bir multimedya olmanın ötesinde sadece dijital olarak üretilebilecek "çok yönlü bir performans" olarak değerlendirilmelidir. Bu açıdan bakıldığında dijital sanatçının işi kolay olmanın çok ötesinde sahip olduğu olanaklar bakımından modern kültürün sanat, bilim, gündelik yaşam gibi sığlaşmaya yüz tutmuş kategorilerini de aşarak sanat pratiği üzerinden bir aşındırma girişimi olarak okunabilir. Baker'e göre internette sanat zaten icra edilmekte en azından bunun için gerekli bütün araçlar hazır haldedir. Tek eksiklik P. Klee'ye referansla belirttiği üzere bu sanatın "halkını bekleyen" bir sanat oluşu yani bir başka deyişle kendi inanan topluluğunu yaratması gerekliliğidir (Baker, tarih yok). Bu topluluğun esere yöneliminde ise mutlak tıne ulaşmak ya da hakikatin üstündeki perdenin aralanmasından ziyade daha düşünömsel bir yargı olarak bir değerleme, hesaplama mantığı ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar sanatçı açısından artık bir *Medici* ailesine ihtiyaç duymadan kendi kitlesi tarafından doğrudan desteklenebilmeye yönelik bir demokratikleşme hamlesi taşısa bile diğer taraftan bu yeni sanat pratiklerin borsa spekülasyonları altında şekillenen değerlemeleri, bu toksik vasfın tasfiye edilmesi gerekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Eğer dijital sanat bu farmakolojik aktarımsallıktan kendini kurtarabilir ve değeri ekonomik değerlemenin ötesinde bir yapıntı haline gelebilirse, bazı çevrelerce sanatın dijital Rönesans'ı olarak değerlendirilen bu dönüşüm geleceğe yönelimlerin önünün açılması imkanını da beraberinde taşıyor görünmektedir.

Son olarak, bu yeni teknolojik ilerleme sonrası açığa çıkan yeni pratiklerin dünyadaki mevcut eşitsizliklere bir alternatif yaratabilmek iddiasından hareketle, tüm bu ekosistemin dünyanın mevcut kaynaklarını ne ölçüde tahrip ettiğini, kaynaklara erişim noktasında sıkıntı yaşayan insanların bu kaynaklara ulaşabilmesini olanaklı kılıp kılamadığıyla ilgili soru işaretleri hala havada durmaktadır. Alanın çok yeni olması ve birçok gri bölge bulunması sebebiyle kesin yorumlardan uzak durmakla birlikte tüm bu blok-zincir ve nft ekosisteminin bıraktığı karbon ayak izi itibariyle konunun enerji etiği ve ekolojik tartışma açısından dikkatle incelenmesi elzem görünmektedir. Öte yandan gelir seviyesi ve dahil bulunduğu toplumsal sınıf itibariyle klasik anlamda bir sanat yatırımcısı olamayacak birçok insanın, bu spekülatif sanat piyasası aracılığıyla



gelir elde etmeye yönelik beklentisi ve bu beklenti üzerinden hareketle mevcut durumda sayıları binleri aşmış olan sahte, dolandırıcılık amaçlı ürünlere yatırım yaparak ciddi maddi kayba uğraması, bu ekosistemin ciddi regülasyonlara ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır. Ancak teknolojinin açtığı bu alan karşısında devletler çeşitli yasaklama girişimlerine rağmen internet teknolojisinin dağıtık doğası gereği başarılı olamamakta ve bireyler çeşitli sanal özel ağlar [vpn] vasıtasıyla ve anonim kimliklerle bu sistemin bir parçası olmaya devam edebilmektedirler. Tam da bu sebeple devlet ve birey arasındaki ilişkileri de dönüştürücü bir potansiyelde gözükken bu yeni medyanın gelecekte dünyayı nereye sürükleyeceği başlı başına felsefi bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

## 5. SONUÇ

Antroposen kavramı çağımızın karanlığının en belirgin işareti olarak karşımızda durmaktadır. Ancak bu çağ, McLuhan'ın metnin başlangıcında verilen ampul örneğini de hatırlatarak; bir medya olarak ışığın üstün geldiği bir zaman dilimini imlediğinden Agamben'in belirttiği gibi karanlığa ışık tutmak değil, ışığın içindeki karanlığı görmek gereken bir zaman dilimini işaret etmektedir (2020, s. 93). Başlangıçta karar almaya dair akabinde ise eşitsizliklerin algoritmik bir tahakküm yoluyla derinleştiği ve otomasyonun bireyleşmenin önünü kapattığı Antroposen çağının krizlerinin sebeplerini ve sonuçlarını, teknik bir dolayım üzerinden takip ederek teknolojinin sanat ile kesişerek etik-politik bir düzleme taşındığı felsefi bir analizin mevcut çalışma bakımından sonuna gelmiş bulunmaktadır. Tekniğin insanın ontolojik mevcudiyetine içkinliği ile başlayan bu incelemenin sanat ve medya teknolojileri dolayımıyla varılan sonucu itibariyle etik-politik bir düzlemde, krizden çıkışın olanaklı yolu olarak tekniğin pozitif farmakolojisinin tam da ihtiyacımız olan karanlık olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Antroposen çağının başlıca faillerinden olan modern teknoloji ya da daha doğru bir ifadeyle modern insanın teknolojik biçimlenişi, varlığın Gestell'i olarak beliren hesaplama mantığının ve bunun sonucu açığa çıkan mneoteknik aparatların hem sebebi hem de sonucu durumundadır. Örneğin insanlık tarihinin en eski teknolojilerinden olan ve zamanı belirli bir şekilde ölçmemizi sağlayan saatler ve takvimler, insanın zamanla kurduğu ilişkinin belirli bir düzende sistematik ve herkes açısından ortak bir biçimde ölçülebilmesi ve bu sayede gelişen toplumsal yaşam ve endüstriyel pratiklerin düzenlenmesine ya da diğer bir ifadeyle yönetilmesine olanak sağlamıştır. Ancak tam da böldüğü zaman itibariyle kendine ait hissedebileceği belki de tek değer olan zamanını bir değiş-tokuş sistemine kaptıran ve aslında Stiegler'in genel proleterleşme olarak işaret ettiği bir tuzağın içine çekilen insanın bugün gelinen dijital toplum ve otomasyon karşısında er ya da geç vermek zorunda kalacağı mücadelede

bir farmakon olarak yine tekniği iŖe koŖmak zorunda oluŖu insan ve teknik iliŖkisinin önemine iŖaret etmektedir.

Ancak teknolojinin insana dıŖsal olarak değerlendirilen bu özünün Stiegler açısından farmakolojik içsel karakteri ortaya koyulmuŖtur. Onun baŖta sanatsal ve özellikle sanatın ve medyanın kesiŖtiđi kültür endüstrilerinin üretim pratiklerine olanak yarattığı gibi aynı zamanda insanın bizzat kendisini de bu pratiklerin bir parçası kılmıŖ, makinenin parçaları gibi zamanının eŖitli parçaları üzerinden bir pazarlıkla hayatta kalmasına izin vermekte oluŖu teknoloji üzerine etik-politik bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Günün sonunda ölümlü yani entropik nitelikte olan doğasına hiç uygun olmayan bir biçimde yaŖamaya devam edebilmesinin yolu olarak modern insan, kendini gününün belirli bir kısmını alıŖmaya ayırması gereken bir makinanın arkı halinde bulmuŖtur. Bu tüm ücretli emeğin profesyonellik olarak proleterleŖmesi karŖısına bir arzu ve duygulanım deneyimi olarak amatrlğ koymak, geleceğe yönelimlerin önünü açacak en belirgin iyileŖtirici reçete olarak görünmektedir.

Çağımızın etik-politik düzleminin belirleyici dönüşüm noktası olarak Endüstri Devrimi sonrası ortaya çıkan bu düzlem dahilinde, neo-liberal bir iktisadi arka planda yükselen algoritmik yönetimsellik, barındırdığı büyük verinin kendiliğinden korelasyonu yani bir başka deyişle hiper-otomasyon vasıtasıyla, artık sadece aktüel olana değil aynı zamanda potansiyel olana, yani davranış biçimlerine ve tercihlere yönelik bir tehdit oluşturmaktadır (Rouvroy ve Berns, 2013, s. 171'den akt., Şan, 2022). Belirsizliği ya da bir başka deyişle geleceği yönetmeyi hedeflediği için izleri takip eder ve varsayımlarda bulunur. Bu bakımdan, bir birey olarak konumlanan beden, etkileşimde bulunarak dijital bir iz şeklinde Derrida'dan ödünç alınan tabirle oyuna bıraktığı verisini, dijital dünyada dijital bir ikiz olarak konumlanacak öte-varlıklarında aramak durumunda kalacaktır. Politik tercihlerinden, beğeni yargılarına, gelecek tahayyüllerinden mutluluk jestlerine kadar tüm geleceğe yönelimlerini entropik bir sisteme kaybederek genel proleterleşmenin kurbanı haline gelmektedir. Teknolojik tekilliği yakalamış algoritmaların doğru çalışıp çalışmadığıyla ilgili eleştirel düşünce mümkün olamayacağı için bu yönetimsellik biçimi altında doğan hiper-otomasyon karşısında emeğin bütüncül kaybı kaçınılmaz gözükmektedir. Dolayısıyla otomatik bir toplumda çalışmanın geleceğinin ne olacağıyla ilgili soru karşımızda cevaplamak durumunda olduğumuz somut bir gerçeklik olarak durmaktadır. Otomasyon karşısında beceri bilgisini kaybeden insan kaçınılmaz olarak vasıfsızlaşacaktır. Proleterleşme, Antroposen çağının çağdaş safhasında artık sadece fabrika işçisinin değil tüm ücretli emeğin problemi haline gelmiştir. Bu noktada teknikle ilgili incelemenin aynı zamanda teknik vasıtasıyla ortaya konan emekle ilgili de bir inceleme olması gerektiği açığa çıkmaktadır. Emeğin her ne kadar teknik bir dolayım da olsa dönüştürücü gücü üzerinden ilerleyen bu incelemenin otomatikleşmiş bir toplumdaki izlerinin sürülmesi geleceğe yönelimlerin önünün açılabilmesi adına elzemdir.

21. yüzyıl itibariyle bilişsel halini deneyimlediğimiz kapitalizm içinde makinelerle birlikte yaşamaya başlayan insan, başta beceri bilgisini akabinde kültür endüstrileri kapsamında yaşam bilgisini ve son olarak ise kuramsal bilgisini kaybetmekte, bilgileri özümsemeyerek proleterleşmekte ve 21.yy. itibariyle tüketici konumunu da kaybederek artık bir kullanıcı [user] haline dönüşmektedir. Bunun bir adım ötesinde teknolojik ilerlemenin bir hız paradigması içine hapsolmuş olması insanı, inorganik organize madde ve teknolojik özne olarak tarih karşısında buharlaşma diyebileceğimiz

bir hal değişimine sürüklemektedir. Bilişsel kapitalizm çağında sürekli hesaplayan bir inovasyon mantığına ve dolayısıyla hızlı olma mecburiyetine yenik düşen teknolojik ilerlemenin, tıpkı Prometheus ve Epimetheus anlatısındaki hatırlama ve unutma diyalektiğinde olduğu gibi hızın karşısında yavaşlığın olduğu bir denklemde ve yavaşlığın durağı olarak felsefenin ellerinde tedavi edilmesi gerekmektedir. Zira teknik ilerleme ne kadar hızlı gelişirse gelişsin bu ilerleme sonucu tetiklenen toplumsal ve ekonomik sistemlerin dönüşümleri zaman almakta ya da ancak zamanla anlaşılabilir hale gelen olumsuz yan etkiler üretmektedir. Bu bakımdan tekniğin hızına karşı felsefenin yavaşlığının yaratması gereken bir direnç, teknik ilerlemenin merkezinde konumlanması gereken bir politika olarak karşımızda belirlemektedir. Ancak teknolojik ilerleme fikrinin günümüz güncel felsefi tartışmaları açısından pek de görünür durumda olmayan Antroposen tartışmasıyla birlikte ilerlemesi kaçınılmazdır. Zira içinde yaşadığı dünya üzerindeki eylemleri itibariyle dünyadaki tüm diğer etmenlerden daha fazla etki eder durumda olan başta kendi yaşamsallığı olmak üzere insan türünün sorumluluğu sadece kendisine karşı değil aynı zamanda hem gelecek kuşaklara hem de tekil bir entite olarak Dünya'ya karşıdır. Antroposen çağında bir hesaplama ve pazarlama mantığının eline sıkışmış gözükten teknolojik ilerleme, hem mevcut durum içinde geleceğe yönelimlerin önünü açmak hem de dünyayı içine düştüğü ekolojik, tıbbi, hukuki ve politik krizlerden çıkaracak bir potansiyel taşımaktadır.

Son olarak, teknolojinin de kendi içinde çeşitlenmekte olduğu Yeşil Teknoloji, Yavaş [slow] Teknoloji gibi yeni yaklaşım biçimlerine dikkat artmalıdır. Bir farmakon olması itibariyle teknoloji; iyi ya da kötü oluşu duruma göre değişmenin ötesinde bilakis her durumda hem iyi hem kötü yönlerinin olması itibariyle iyinin ve kötünün ötesinde bir içkinlikte insanın var oluşuna dairdir. Tam da bu sebeple mevcut tezin incelediği en kapsamlı teknoloji olarak internet teknolojileri özelinde hem akademi hem de bu teknolojinin etkilediği insan sayısı ve ekonomik büyüklük göz önünde bulundurulduğunda özel sektör ve sivil toplumun, bilgi birikiminin bir arada olduğu disiplinler ötesi bir web bilimine olan ihtiyaç açıktır. Akademik anlamda farmakoloji üzerinden yapılacak felsefi tahlillerin medya teknolojileri özelinde bir analizini gördüğümüz bu tezin ötesinde, farmakolojinin tıp, hukuk, eczacılık, politika vb. disiplinler nezdinde incelendiği akademik çalışmalar alanın gelişmesine oldukça katkı sağlayacaktır. Özel sektör nezdinde ise bir bakıma geleneksel akademinin yerini dahi

almaya başlayan bir teknolojinin üreticisi olarak şirketlerin ve sivil toplumun, yeni dünyanın yeni akademisini, hukukunu, tıbbını ve politikasını kurgulamaya ve kurmaya başlamalarına olan ihtiyaç her zamankinden fazladır. Bunun da ötesinden Arthur C. Clarke'ın, “yeterince gelişmiş bir teknoloji büyüden ayırt edilemez” iddiasına atıfla teknolojinin kültürel çalışmalar nezdinde büyü pratikleri ve edebiyat alanı içinden bilimkurgu yapıtları vasıtasıyla gerçekleştirilecek çalışmalar bugün yaşanmakta olanın arkaik geçmişine ve henüz yaşanmamış olana dair bir ufuk çizebilmemize olanak sağlayacağı gibi şimdi üzerine de etki edeceklerdir.



## 6. KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2020). “*Çağdaş Nedir?*” (Çev. Utku Özmakas). Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji. (Der.) Ateşoğlu, G. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baker, U. (tarih yok). İnternette sanat mümkün mü? Körotonomedy yazıları. <https://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=21,150,0,0,1,0> Erişim tarihi: 19.05.2022.
- Barnes, H. (2022). Bringing virtual games into the real world. Erişim 11 Mayıs 2022. <https://opensea.io/blog/guest-post/bringing-virtual-games-into-the-real-world/>
- Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek*. (Çev. Işık Ergüden). Ankara:Dost Kitabevi
- Ceram, C.W. (1994). Tanrılar, Mezarlar ve Bilginler. (Çev. Hayrullah Örs). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Chayka, K. (2021, Temmuz 30.). "[Why Bored Ape Avatars Are Taking Over Twitter](https://www.nytimes.com/2021/07/30/technology/twitter-avatars.html)". *The New Yorker*. Erişim tarihi: 21.05.2022.
- Coeckelbergh, M. (2015). Language and technology: maps, bridges, and pathways. *AI and Society*, 32(2), 175–189. <https://doi.org/10.1007/s00146-015-0604-9>.
- Colony, T. (2010). A matter of time: Stiegler on Heidegger and being technological. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 41(2), 117–131. <https://doi.org/10.1080/00071773.2010.11006706>.
- Cook, A.V., Bechtel, M., Anderson, S., Novak, D. R., Nodi, N., & Parekh, J. (2020). The spatial web and Web 3.0: What business leaders should know about the next era of computing. Retrieved April 5, 2022, Retrieved from <https://www2.deloitte.com/us/en/insights/topics/digital-transformation/web-3-0-technologies-in-business.html>.
- Coté, M. (2010). Rethinking Media Theory through the Body. *Theory & Event*, 13(4).
- Croce, B. (1983). İfade Bilimi ve Genel Lingüistik Olarak Estetik. (Çev. İ. Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Crutzen, P.J.& Stoermer, E.F., (2000). The Anthropocene. IGBP Newsletter 41, 12.
- Derrida, J. (1981). *Semiology and grammatology: Interview with Julia Kristeva* (A. Bass, Çev). Positions. United States of America: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2014). *Platon'un eczanesi* (Çev. Zeynep Direk). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*. (Çev. P. Burcu Yalım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.



- Dusek, V. (2006). *Philosophy of Technology: An Introduction*. Blackwell Publishing.  
<https://doi.org/10.1080/00071773.2008.11006657>.
- Feenberg, A. (2006). What is philosophy of technology? *Defining Technological Literacy Towards an Epistemological Framework*, 5–16.  
<https://doi.org/10.1057/9781403983053>.
- Foucault, M. (2020). Eleştirisi Nedir? Kendilik Kültürü. (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Franke, H.W. (2022). Herbert W. Franke on Art After the NFT. Erişim 11 Mayıs 2022. <https://www.rightclicksave.com/article/herbert-w-franke-on-art-after-the-nft>
- Gibbons. (2007). Food for Thought: Did the First Cooked Meals Help Fuel the Dramatic Evolutionary Expansion of the Human Brain?, *Science*, cilt: 316, sayı 5831.
- Gille, B. (1986). *The History of Techniques : Techniques and Civilizations*. Montreux : Gordon and Breach.
- Hadi, M. (2022).\_NOMANKIND. Independent Short Movie. Erişim adresi <https://vimeo.com/531153525>
- Harari, Y. N. (2016). *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens, İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. (çev. Ertuğrul Gen). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Hansen, M. B. N. (2004). *New philosophy for new media*. The MIT Press.  
<https://doi.org/10.5860/choice.42-2146>
- Hegel, G. W. F. (2012). *Estetik I: Güzel sanat üzerine dersler* (Çev. T. Altuğ & H. Ünler)(2. Baskı). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Heidegger, M. (1977). *THE QUESTION CONCERNING TECHNOLOGY and Other Essays*. GARLAND PUBLISHING, INC.
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Howells, C. & Moore, G. (2013). “Le défaut d'origin: The prosthetic constitution of love and desire. C. Howells & G. Moore (Ed.) Stiegler and technics, (ss. 137-150). Edinburg: Edinburg University Press.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond To The Redesigning Human Of The Future*. New York: Westview Press.
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (Trans. David Carr. Evanston). Ill.: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev. Harun Tepe). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Husserl, E. (2015). *İçsel Zamanın Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. M.Heidegger (Der.). İstanbul : Avesta.

- Ihde, D. (2009). *Postphenomenology and Technoscience The Peking University Lectures*. State University of New York Press.
- Jacob, F. (1973). *The Logic of Life: A History of Heredity*. (Trans. Betty E. Spillmann). New York: Pantheon Books, Random House.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eşeltirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Karakaş, S. E. (2020). *Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan*. *Temaşa Felsefe Dergisi* (13) 131-142.
- Kavanagh, S. & Mundy, J. (2021). What is the Tactile Internet? Erişim adresi: <https://5g.co.uk/guides/what-is-the-tactile-internet/>, Erişim Tarihi: 23.04.2022.
- Küçükalp, K. (2006). *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları.
- Lemmens, P. (2011). "This system does not produce pleasure anymore": An interview with Bernard Stiegler. *Krisis: Journal for contemporary philosophy*, 2011(1), 33-41.
- Lemmens, P. (2017). From ontology to organology: Heidegger and stiegler on the danger and ambiguity of technology and technical media. In *We Need to Talk About Heidegger: Essays Situating Martin Heidegger in Contemporary Media Studies* (pp. 279–308).
- Lemmens, P. & Hui, Y. (2017). Reframing the technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's anthropotechnological diagnoses of the anthropocene. *Krisis: Journal for contemporary philosophy*, 2017(2), 26-41.
- Leroi-Gourhan, A. (1993). *Gesture and Speech*. (Trans. Anna Bostock Berger). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi Makaleler IV, Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- McLuhan, M. (1994). *Understanding Media: The Extensions of Man*. The MIT Press. <https://doi.org/10.4324/9781003018452-9>.
- Nietzsche, F. (2015). Tarihin yaşam için yararı ve sakıncası: Zamana aykırı bakışlar – 2 (Çev.M.Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Oever, A. Van Den (Ed.). (2014). *Technē / Technology Researching Cinema and Media Technologies – Their Development, Use, and Impact*. Amsterdam University Press.
- Pak, M. (2021). [internet üzerinden]. Twitter post. 5 Aralık 03:39.
- Platon. (2010). *Diyaloglar*. (Çev. Teoman Aktürel). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rancière, J. (2006). *Estetik Bilinçdişi*. (Kenan Sarıalioğlu, Çev.) İstanbul: Ara-lık Yayınları.
- Refik Anadol Studio (RAS). Dataland. Erişim 21 Mayıs 2022. <https://refikanadolstudio.com/projects/dataland-2/>
- Roberts, B. (2012). Technics, individuation and tertiary memory: Bernard Stiegler's challenge to media theory. *New formations* 77, 8-10.
- Ross, D. (2018a). Introduction. *The Neganthropocene* (ss. 7-32). London: Open Humanities Press.

- Ricoeur, P. (2010). *Hafıza, Tarih, Unutuş*. (Çev. M. Emin Özcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Saussure, de F. (1959) *Course in general linguistics*. (Çev. W. Baskin). United States of America: Philosophical Library.
- Schrödinger, E. (2018). *Yaşam nedir?* (M. Doğan, Çev.). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Scubla, L. (2009). *Technology and Culture*. Olsen, J. K. B., Pedersen S. A. , Hendricks, V. F.(Ed.). *A Companion to the Philosophy of Technology* içinde (s. 311-315). Chichester: Blackwell Publishing.
- Silverstone, R. (1999). *What is new about new media*, SAGE Publications, Vol1(1):10-82, London: Thousand Oaks. DOI: [10.1177/1461444899001001002](https://doi.org/10.1177/1461444899001001002).
- Simondon, G. (1980). *On the Mode of Existence of Technical Objects*. University of Western Ontario.
- Simondon, G. (2020). *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. (Trans. Taylor Adkins). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spinoza, B. (2012). *Ethica.Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. (R. Beardsworth ve G. Collins, Çev.) Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2009a). *Technics and time, 2: Disorientation*. (S. Barker, Çev.) California: Stanford University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 1996).
- Stiegler, B. (2009b). *The theater of individuation: Phase-shift and resolution in Simondon and Heidegger* (K. Lebedeva, Çev.). *Parrhesia* (7) 46-57.
- Stiegler, B. (2009c). *To love, to love me, to love us: From September 11 to April 21* (D. Barison, D. Ross & P. Crogan, Çev.). *Acting out* (ss.36-82) Stanford California: Stanford University Press. (Orijinal eserin yayın tarihi 2003).
- Stiegler, B. (2010). *Memory*. W.J.T. Mitchell & M.B.N. Hansen (Ed.). *Critical terms for media studies* (ss. 64-87) Chicago: The University of Chicago Press.
- Stiegler, B. (2011a). *Suffocated desire, or how the cultural industry destroys the individual: contribution to a theory of mass consumption* (J. Rossouw, Çev.). *Parrhesia* (13), 52-61.
- Stiegler, B. (2011b). *Technics and time, 3: Cinematic time and the question of malaise*. (S. Barker, Çev.) United States of America: Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2011c). *Digital as a bearer of another society*. *Digital Transformation Review*, No:1, ss.43-50.
- Stiegler, B. (2012a). *Mistagoji: Çağdaş sanat üstüne* (E. Ayhan, Çev.). *Farklı dünyaları düşünmek: Felsefe, siyaset ve sanat için Moskova konferansı*. J. Backstein, D. Birnbaum, S. Wallanstein (Haz.) (ss. 35- 53) İstanbul: Metis Yayınları.
- Stiegler, B. (2012b). *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. (E. Koytak, Çev.). İstanbul : Monokl.
- Stiegler, B. (2013a). *What makes life worth living: On pharmacology* (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2013b). *Beyin, teknik ve transbireyleşme süre.leri* (Z. Direk, Çev.). *Cogito*, 75, 65-80.
- Stiegler, B. (2013c). *Uncontrollable societies of disaffected individuals: Disbelief and discredit, volume 2*. (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.

- Stiegler, B. (2014). Symbloic misery, volume 1: The hiperinustrial epoch (B. Norman, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2015). Symbolic misery, volume 2: The katastrophē of the sensible (B. Norman, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2016). Automatic society, volume 1: The future of work (D. Ross, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2017). General ecology, economy and organology (D. Ross, Çev.) General ecology: The new ecological paradigm (ss. 129-150). London: Bloomsbury.
- Stiegler, B. (2018a). The Anthropocene and neganthropology (D. Ross, Çev.). The Neganthropocene (ss. 34-50). London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2018b). Escaping the Anthropocene (D. Ross, Çev.). The Neganthropocene (ss. 51-63). London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2018c). What is called caring? Thinking beyond the Anthropocene (D. Ross, Çev.) The Neganthropocene (ss. 188-270). London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2018d). Elements of Neganthropology (D. Ross, Çev.). The Neganthropocene (ss. 76-91). London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2018e). Symptomatology of the month of January 2015 in France (D. Ross, Çev.). The Neganthropocene (ss. 64-75). London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2019). Antroposenden Çıkmak. (Çev. Nazlı Ökten). Cogito, Bahar (93), 199-212. Erişim adresi: (<https://www.eurozine.com/antroposenden-cikmak/>).
- Şan, E. (2016). Sanat Yapıtının Fenomenolojisi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14, 49-63.
- Şan, E. (2017). Fenomenolojik bir sorun olarak kriz: Husserl ve Heidegger. Felsefi Düşün- Akademik Felsefe Dergisi, 0(8), 238-263.
- Şan, E. (2022). Bernard Stiegler'in Teknoloji Felsefesi Problemleri: Algoritmik Yönetimsellik ve Bilişsel Proleterleşme. ViraVerita E-Dergi, 15, 105-135. <https://doi.org/10.47124/viraverita.1103061>
- Şahin, A. (2002). Web 3: Tanımı, anlamı ve önemiyle 3. nesil internet. Erişim adresi: <https://journno.com.tr/web-3-nedir>, Erişim Tarihi: 23.04.2022.
- Verhoeven, P. (2021). Benedetta. SBS Productions, Pathé, France 2 Cinéma.

## **ÖZGEÇMİŞ**

Ankara’da doğdu. Lise eğitimini Reha Alemdaroğlu Anadolu Lisesi’nde tamamladı. Haziran 2016’da ÖDTÜ Felsefe Bölümü’nden mezun oldu. Aynı sene içinde ODTÜ’de Medya ve Kültürel Çalışmalar bölümünde Yüksek Lisansa başladı. 2019 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans programına devam etti. Eş zamanlı olarak dijital medya alanında pratik çalışmalarına devam ediyor.