

Teknoloji-Etik İlişisine ve “İyi-Yaşam” İmkânına Dair Bir Soruşturma

Erdal YILMAZ*

Öz

Teknolojik alandaki gelişmelerin yaşamımızı köklü bir şekilde değiştirmesi ve kontrol altında tutmasıyla ilgili endişeleri günümüzde kesif bir şekilde hissetsek de bu, şüphesiz yeni bir durum değildir. Söz konusu endişeler, Martin Heidegger’in teknolojiye dair analizlerinde yaklaşık yarım asır evvel ele aldığı meseleler arasındadır. Heidegger’in teknoloji hakkındaki düşüncelerinin türlü disiplinler ve alanlarda epeyce ilgiyle karşılandığı ancak bunların etik ile olan ilgisinin çok sınırlı bir şekilde tartışıldığı görülür. Bunun nedeni olarak onun teknolojiye dair düşüncelerini çalışmalarında doğrudan etik ile ilişkilendirmemiş olması gösterilebilir. Heidegger’in teknolojiye dair soruşturması her ne kadar etiği doğrudan ilgilendiren bir içeriğe sahip olmasa da etik ve teknoloji arasındaki ilişkinin nasıl bir zeminde ilerlediği hakkında bize ipuçları sunmaktadır. Bu makalede, Heidegger’in felsefesinden hareketle teknoloji-etik ilişkisine ve “iyi-yaşam” imkânına dair bir soruşturma yapılmaktadır. Bu kapsamda, etiğin teknolojik düşünme tarzının bir ürünü olduğu ve cari etik yaklaşımların böyle bir zeminde vücut buldukları sonucuna ulaşılmaktadır. Ayrıca Heidegger’in teknolojik düşünmenin karşısında konumlandığı sükûnetle derin düşünme fikrinin, insana dair geliştirdiği varlığa-açık olma fikri üzerinden yeni bir etik yaklaşımı ve iyi-yaşam fikrini doğurabileceği iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Etik, Ethos, Teknoloji, Teknolojik Düşünme, Çerçeveleme, Köklü Düşünme, Sükûnetle Derin Düşünme, İyi-Yaşam

*Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, erdalylimaz34@gmail.com

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 29.03.2021

Revizyon Tarihi: 01.05.2021

Kabul Tarihi: 24.05.2021

An Investigation Into the Relation Between Technology and Ethics and the Possibility of a “Good-Life”

Erdal YILMAZ

Abstract

Although we are concerned about the recent developments in the field of technology radically changing and taking control of our lives, this is undoubtedly not a new concern. These concerns are among the issues that Martin Heidegger addressed in his analysis of technology nearly half a century ago. While Heidegger’s ideas on technology received a lot of attention in various disciplines and fields, their relevance to ethics has rarely been addressed. This is probably because he did not directly associate his thoughts on technology with ethics. Nevertheless, although Heidegger’s investigation of technology is not directly related to ethics, it does provide us with clues about the basis of the relation between ethics and technology. In this article, based on Heidegger’s philosophy, the relation between technology and ethics and the possibility of a “good-life” are examined. In this regard, it is concluded that ethics is a product of the technological way of thinking and that current ethical approaches exist on such a ground. In addition, it is claimed that Heidegger’s meditative thinking in opposition to technological thinking can provide the basis for a new ethical approach and an idea of a good-life, per the idea of being-there (Da-sein) that he has developed for human beings.

Keywords: Ethics, Ethos, Technology, Technological Thinking, Enframing, Original Thinking, Meditative Thinking, Good-Life

Research Paper

Received: 29.03.2021

Revised: 01.05.2021

Accepted: 24.05.2021

1.Giriş

Günümüzde teknolojik gelişmeye paralel olarak yaşanan dijital dönüşüm, hayalin sınırlarını zorlayarak insan ilişkilerini, kurumsal yapılanmaları, günlük alışkanlıkları önemli oranda etkilemektedir. Yaşam dünyamızı değiştirip dönüştüren bu etkiler, bizi dünyada var olma tarzlarımıza dair yeniden düşünmeye sevk etmektedir. Dijital çağ, insan olmanın ne anlama geldiğini tekrar tekrar sorgulama gereksinimi doğurmaktadır. Teknolojik alandaki gelişmelerin yaşamımızı köklü bir şekilde değiştirmesi ve kontrol altında tutmasıyla ilgili endişeleri günümüzde daha kesif bir şekilde hissetsek de bu, şüphesiz yeni bir durum değildir. Söz konusu endişeleri, Martin Heidegger teknolojiye dair analizlerinde yıllar önce dile getirmiştir. Daha 1955'te Heidegger, Alman Besteci Conradin Kreutzer'in ölümünün 175. yılı münasebetiyle yaptığı konuşmadaki ifadeleriyle adeta bugünleri öngörmekteydi:

Atom enerjisinin dizginlenmesi başarılı olursa -ki başarılı olacaktır- o zaman teknik dünyanın yepyeni bir gelişimi başlar. Bugün film ve televizyon tekniği/teknolojisi, ulaşım ve özellikle hava taşımacılığı tekniği/teknolojisi, haberleşme, tıp ve beslenme tekniği/teknolojisi olarak bildiğimiz şey, muhtemelen sadece kaba bir başlangıç evresini gösterir. Gelecek olan köklü değişimleri, kimse bilemez. Tekniğin/teknolojinin gelişimi bu arada gittikçe daha hızlı cereyan edecek ve asla durdurulamayacak. Hayatın bütün alanlarında insan, teknik/teknolojik aygıtların ve otomatların güçleri tarafından hep daha sıkı bir biçimde kuşatılacaktır. Bu güçler, teknik/teknolojik icat ve benzeri formların görüntüsü altında, her yerde ve her anda hak iddia etmiş, insanı zincirlemiş, sürüklemiş, ona baskı yapmış ve dayatmada bulunmuştur. (1960: 21; 2013a: 14-15) (1)

Teknolojik gelişmenin, insan muhayyilesini aşan bir boyutta ilerlemeyi sürdüreceği tespitinde bulunan Heidegger, teknolojiye körü körüne karşı koymanın budalalık ve onu şeytan işi olarak mahkûm etmenin dar görüşlülük olduğunu da belirtir çünkü "Teknik/teknolojik nesnelere bağlıyız; hatta daha büyük ilerlemeler için bizi zorluyorlar. Fakat ansızın ve farkında olmadan kendimizi bu teknik nesnelere o kadar sıkı bir şekilde bağlanmış buluyoruz ki esaretlerine maruz kalıyoruz" (1960: 24; 2013a: 17).

Yaşadığımız devirde, teknik/teknolojik nesnelere bağımlılığımız, Heidegger'i haklı çıkaracak şekilde günden güne artmaktadır. Böylece teknoloji, bizi belirli bir şekilde düşünmeye ve yaşamaya zorlamaktadır. Şayet tekniği nötr bir şey olarak görürsek "mümkün olan en kötü tarzda tekniğe teslim oluruz" (2000: 7; 1998: 44). Çünkü teknik alandaki gelişmeler sadece daha sofistike teknolojik ürünlerini dolaşıma sokmakla kalmamakta, aynı zamanda yaşamın tüm alanlarını da etkisi altına almaktadır. Heidegger'in veciz ifadesiyle,

Almanlar [insanlar] [...] her saat ve her gün, radyo ve televizyon istasyonlarınca büyümüşler. Her hafta gösterime giren, dünya olmayan bir dünya uyduran filmler, onları

alışılmamış, çoğu kez sıradan tasavvur mahallerine götürür. Her yerde, “resimli gazete” bulunur. Modern teknik haberleşme araçlarının insanı her saat onlarla cebzettiği, saldırdığı ve sürüklediği her şey, işte tüm bunlar bugün insana, çiftlik çevresindeki hususi tarladan, vatanın üstündeki gökten, gece ile gündüzün akışından, köydeki örf ve adetten, vatan dünyasının geleneğinden çok daha yakındır. (1960: 17; 2013a: 12)

Teknik alandaki gelişmelerin yaşamla kurduğu bu belirleyici ilişkiyi türlü açılardan incelemek mümkün olmakla birlikte bu çalışmada soruşturmamızı etik (2) alanla sınırlı tutacağız. Diğer bir ifadeyle bu makale, teknoloji ve etik arasındaki ilişkiye odaklanacaktır. Bu ilişki ortaya çıkarıldığı takdirde cari etik tartışmaların nasıl bir zeminde yürüdüğünü görebileceğiz. Ayrıca “iyi-yaşam” hakkındaki mevcut yaklaşımlardan farklı bir yaklaşımın geliştirilip geliştirilemeyeceği imkânı da yoklanacaktır. Etik düşünce ile teknik arasındaki ilişkinin tespiti için, Heidegger’in tekniğe ilişkin soruşturmalarını merkeze alacağız.

Heidegger’in teknoloji bağlamındaki soruşturmalarından, etiğin özelleşmiş bir disiplin olarak teknolojik düşünmenin bir ürünü olduğu sonucuna ulaşabileceğiz. Bu iddianın anlamının aşikâr kılınması için şüphesiz Heidegger’in teknik/teknoloji ile neyi kastettiğini sormak icap edecektir. Detayları makalenin ilerideki analizlerinde görüleceği üzere teknik kavramı, münferit teknolojik araçların bütününe gönderme yapmaktadır. Teknik ile kastedilen, her bir münferit teknolojik araçta hükmünü sürdüren çerçevelemedir (Ge-stell) (Heidegger, 2000: 20; 1998: 62). Heidegger’e göre etik böyle bir çerçevelenmenin ürünüdür. Etik ile teknoloji arasındaki ilişkiye dair daha detaylı tespitler için Heidegger’in teknolojinin özüne dair belirlemelerine başvuracağız. Teknik, Heidegger’e göre varlığın bir gizini-açma tarzı olduğundan (2000: 14-17; 1998: 53-55) öncelikle varlık ile teknoloji arasındaki ilişkiye odaklanmamız gerekir. Böylece bu soruşturma bize etiğin hangi varlık zemininde vuku bulduğuna dair bir açıklama sunabilecektir. Bu açıklamanın sağlayacağı ufuk içinde teknoloji-etik ilişkisine ve cari etik tartışmalarına daha yakından bakma imkânı bulabileceğiz. Nihayetinde bu etik soruşturmanın amacı olan “iyi-yaşam” imkânına dair fikir yürütebileceğiz.

2. Varlık ve Teknoloji İlişkisi

Heidegger’e göre teknik/teknoloji, varlığın gizini-açmasının bir tarzıdır (2000: 14-17; 1998: 53-55). Bundan dolayı teknoloji ile etik arasındaki ilişkiyi incelemeyen önce varlık ile teknoloji ilişkisini ele almak gerekir. Böylelikle etiğin, varlığın hangi tarzdaki gizini-açma zemininde ortaya çıktığı görülecektir. Varlık ve teknoloji ilişkisinin analizi için Heidegger’in Tekniğe İlişkin Soruşturma (Die Frage nach der Technik) başlıklı metni bize yol gösterecektir.

Heidegger'in bu metin dâhil olmak üzere tekniğe dair soruşturmalarında amacı, iyi teknolojileri kötü olanlardan ayırmak gibi bir kaygıdan neşet etmez. Heidegger'in tekniğe dair soruşturması, teknolojinin münferit örneklerini incelemekle değil teknolojinin özü dediği şeyle ilgilidir (2000: 7; 1998: 44). Heidegger, bu soruşturmasında tekniğin özüne ve varlıkla ilişkisine dair bir tespitle bulunmaya çalışmıştır. Mesele teknolojinin kullanım biçimi yahut bunun iyi veya kötü olma-
lığının çok ötesindedir.

Teknik üzerine soruşturması Heidegger'in Batı felsefesi ile hesaplaşmasının bir devamıdır. Bu yüzden birçok metninde olduğu gibi Tekniğe İlişkin Soruşturma'da da Antik Yunan'daki düşünme tarzına göndermelerde bulunur. Bunun sebebi, Batı felsefesine hâkim olan düşünme biçiminin temellerinin Antik Yunan felsefesinde atılması ve oradaki ana çerçevenin kendini muhafaza ederek günümüze kadar ulaşmasıdır (Heidegger, 1976: 314; 2013b: 6). Batı felsefesine tarih boyunca hâkim olan yaklaşımın Antik Yunan'daki mimarları Platon ve özellikle Aristoteles'tir (Heidegger, 1976: 314; 2013b: 6). Pre-Sokratik filozoflarla bu iki sistem filozofu arasında, varolanlar ile karşılaşma bahsinde ayrılan yaklaşımları sebebiyle temel bir fark bulunur. Batı felsefe tarihinde teknolojik düşünmenin başlangıcını oluşturan da Heidegger'e göre, bu yaklaşım farkıdır. O hâlde tekniğin/teknolojinin zemininde bulunan teknolojik düşünmenin ne olduğunu görmek için mevzubahis farkı aşikâr kılmak gerekir.

Pre-Sokratik dönem ve öncesinde Yunanlılar Heidegger'e göre, çevrelerindeki varolanlar ile dolayimsız bir ilişki içinde bulunurlardı (Özlem, 1998: 17). Diğer bir ifadeyle o dönemde insanlar karşılaştıkları varolanlar ile onları belli bir teorik çerçeveye tabi tutmaksızın ilişki geliştirirlerdi. Varolanları kendilerini varlıkları içinde gösterdikleri şekillerde yakalamaya çalışırlardı. Modern terminolojiyle ifade edecek olursak özne-nesne ilişkisine tabi olmayan bir ilişki söz konusu idi. Onlar için karşılaşılan her şey "mevcut-olan"dır. Mevcut-olan ise mevcut-olmayandan öne-çıkılmış varolandır. Mevcut-olmayandan mevcut-olana çıkma ise, poiesis'tir (Heidegger, 2000: 12; 1998: 50). (3) Heidegger tekhne kavramını işte bu öne çıkmanın bir formu olarak belirler. Bir şeyin öne çıkmasına insan, sanat ve el becerileri sayesinde katkıda bulunur. Bahsedilen, varlığın insan eliyle kendisini bu şekilde açmasıdır.

Varlık deyince Heidegger'in merkezî kavramına gelmiş oluruz. Elbette konumuz Heidegger'in varlık analizi olmadığı için şu kadarını belirtmekle yetinmemiz icap eder. Heidegger'e göre varlık statik, zaman-üstü, ezeli ve ebedi değildir. Varlık her zaman bir varolanın varlığıdır ama varolan değildir. Varolanı öne çıkarırken kendini gizleyendir. Sürekli kendisini açmakta ve açarken geri çekmektedir. O sebeptendir ki Heidegger "zamanı her türlü varlık anlayışının ufku olarak yorumlamaktadır" (2006: 1; 2018: 1). Yani varlık zamanüstülük, ezellilik ve ebedilik belir-

ten genel mantıksal kavramlarla analiz edilemez. Aslında bunlar insanın yapısını da ifade eden niteliklerdir. Heidegger’e göre insan da zamansaldır, dolayısıyla tarihseldir (2006: 231-439; 2018: 347-639). Özünün varlığın hakikatine ait olması (1976: 342; 2013b: 34) hasebiyle insan, varlığın kendini açıklamasında varlığa el vermektedir. Bu suretle insan ister poiesis ister praxis veya teoria düzeyinde olsun, bir şeyin öne çıkmasına katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla “insan, varolanın efendisi değildir; insan, varlığın çobanıdır” (1976: 342; 2013b: 34).

Heidegger’e göre Antik Yunanlılar varolanlar ile dolayimsız bir ilişkiyi sürdürmek yerine varlığın açığa çıkmasına hükmetme eğilimine kendilerini kaptırmışlardır (Özlem, 1998: 17). Böylece varolanların gerçekliklerinin ne olduğunu, daimî olanın ve olmayanın ne olduğunu keşfetmeye odaklandılar. Varlığa değil varolana yani kendini varolanlarda gösteren varlıktan ziyade zuhur edene odaklandılar (Heidegger, 1976: 315; 2013b: 7). Heidegger’e göre Batı felsefesinin varlıktan kopup mevcut-olanı kavrama ve denetleme süreci de böylece başlamış olur (2006: 170-171; 2018: 263). Modern teknik çağın asli kökeni de bu kontrol altına alma ve denetleme girişimi ile başlamıştır. Tekniğin/teknolojinin alametifarikası olan her şeyi denetlemek ve kendini güvence altına almak isteyen bu tavır, Batı felsefe geleneğindeki metafizik düşünme (4) vasıtasıyla modern zamanlara doğru taşınmıştır. Heidegger’e göre Hristiyan teolojisi de böyle bir metafizik düşüncenin tahakkümü altında kalmıştır (Özlem, 1998: 17).

Bu metafizik anlayışın temel karakteristiğine baktığımızda insanın kendisini güvenceye alma çabasını görürüz. İster antik dönem tanrıları ile ister tanrıların/tanrının insan hayatında etkisini yitirdiği devirlerde doğa ile ilişkilerde, ister insan-insan, insan-toplum ilişkilerinde olsun, insanın temel eğilimi kendisini bu ilişkilerde güvence altına alma ve bu ilişkileri kontrol altında tutma çabasıdır. Yine insanın kendini güvenceye alma eğiliminin bir devamı olarak, Hristiyanlığın hüküm sürdüğü Orta Çağ’da da tanrı ile doğru ilişki kurma yollarının arandığı görülmektedir. Erken dönem modern çağda her ne kadar teolojik açıklama modeli meşruiyetini yitirse de insanın kendini güven içinde hissetme arayışı baki kalmıştır. Bu da insanın, yaşadığı dünyadaki olaylarla güven içerisinde bir ilişki kurmasının yeni tarzlarına imkân tanımıştır. İşte bu dönemin önemli ismi Descartes, bu temel eğilimi yani kendinden ve çevresinde varolanlardan emin olma eğilimini kendi felsefi açıklamalarıyla yeniden biçimlendirdi. Heidegger’e göre Descartes’ın bu müdahalesi, Batı geleneğinde baskın olan teknolojik düşünme biçimini sonraki adıma taşımıştır.

Descartes, varlığının kesinliğini kendi düşüncesinde bulur (1904: 21; 2020: 37). Diğer bir ifadeyle güvenlik arayışı, kendinin dışında değil bizatihi insanın kendi düşüncesinde kaynağını bulur. Heidegger’e göre bu, Batı felsefesindeki metafizik düşünme geleneğine

hâkim olan teknolojik düşünme biçimini daha ileriye götüren bir adım idi çünkü insan kendisinde gerçekliği tasarımıyla hakkını görmeye başlıyordu. Artık kendi ile dış dünya ayrımını kesin hatlarla belirleme ve karşısına koyduğu şeyleri düşünme nesnesi kılama hak ve yetkisini kendisine vermiş oluyordu (Descartes, 1904: 26; 2020: 47). Böylelikle insan hem kendisini hem de etrafındaki varolanları kontrol altına aldığını hissediyor. Heidegger açısından bu aşama modern çağın da başlangıç noktasını oluşturur.

Dünyaya bakışın radikal devrimi, yeniçağın felsefesinde [modern felsefede] gerçekleşir. Bundan insanın dünyaya ilişkin ve dünya içindeki yeni konumu ortaya çıkar. Şimdi dünya, hesaplayan düşünmenin [teknolojik düşünmenin] artık hiçbir şeyin direnemeyeceğine inanılan müdahalelerine açık bir nesne [Gegenstand] gibi görünür. Doğa, modern teknik ve endüstri için biricik, devasa bir yakıt istasyonuna, enerji kaynağına dönüşür. (1960: 19-20; 2013a: 13)

Antik Yunan klasik dönemden itibaren mevcudiyetini sürdüren metafizik düşünce, bu evrede kendini kâmil olarak gerçekleştirmeye başlar çünkü gelinen noktada artık gerçekliği keşfetme değil tasarımıyla aşamasına geçilmiştir. Bu da “özne” fenomeninin kendisini en açık şekilde gösterdiği dönemdir. Böylece “özne”, “önüne koyduğu her şeyin kendinin-bilincine sahip şekillendiricisi ve varlığının garantörü hâline gelmiştir” (Özlem, 1998: 19).

Heidegger modern bilimin böyle bir öznenin eseri olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle modern bilim, modern öznenin doğa ile ilişkisini güvence altına almasının bir ürünüdür. Standardize olmuş yöntem ile yani gözlem ve deney ile doğayı olabildiğince tanıma ve kontrol altına alma çabasının ürünü. Bu vasıtalar sayesinde modern özne, çevresindeki varolanlara dair, tanımama ve bilmemenin getirebileceği tehlikeye karşı kendisini güvenceye almış olur. Standardize olmuş bu yöntem, insan ile doğa arasındaki dolaylı ilişkinin daha rafine bir hâlini doğurmuş olur. Öznenin doğa ile olan ilişkisi dolaylı değil standardize olmuş belli vasıta ve yöntemlerle dolaylanmış olarak gerçekleşmektedir. Böylece Antik Yunan klasik dönemde başlayan, kendilerini gösterdikleri hâllerle doğa ve varolanları kabul etmeme yaklaşımı, yerini “işkençe” etmek suretiyle onlara aslında ne olduklarını söyletme yaklaşımına bırakmıştır (Bacon, 2000: 81). (5) Böylece bilim, Antik Yunan’da kazanmış olduğu “derinliğine düşünüp taşınmak” anlamından uzaklaşarak herhangi bir disiplin hâlini almıştır. Bu da bilimi varlığa dair derinlikli “düşünme” çabasından, “düşünmeyen” fakat yalnızca “hesaplayan” bir bilme çabasına indirgemıştır (Heidegger, 1960: 13-20; 2013a: 9-16). Bilim artık, doğal veya tarihsel olayları “nedensel ardışıklıklar olarak tasarımıyla” öznenin bir disiplini olmuştur (Özlem, 1998: 20). “Modern teknik/teknoloji” denilen kavram da aynı alana aittir. Kökeninde bulunan antik tekhne gibi modern teknik de varlığın açığa-çıkma tarzıdır.

Genel kabulün aksine Heidegger modern tekniği, bilimin ardından ortaya çıkan ve onu takip eden bir alan olarak görmez. Aksine modern bilim ve makine tekniği karşılıklı olarak birbirine bağımlı olmakla birlikte, teknik özü bakımından bilimden önce gelir ve dolayısıyla daha temeldir (Heidegger, 2000: 23; 1998: 65). İnsanın kendini özne konumuna yerleştirmesi, doğayı, yaşamı ve tarihi incelenecek bilimsel nesnelere ele almasını ve bilimsel yöntemle incelenebilecek her şeyi makine tekniği aracılığıyla hesaplama, kataloglama ve tanzim etmesini sağlamıştır. Tüm bunlar, “Varlık’ın gizini-açmasının özünün ifadeleridir” (Özlem, 1998: 22). O hâlde teknik, temelde Heidegger’in de ifade ettiği gibi insanın yapıp etmesinin bir aracı, insan kontrolünde olan bir araç değildir; teknik, varlığın gizini-açmasının bir tarzıdır (2000: 13-14; 1998: 52-53). Varlığın kendini açması için insan ona el verdi, fakat insan özne olarak ona el vermeye başlayınca varlık da kendini buna göre açar oldu. Aşkın ve mutlak bir şey olarak düşünülmeyen varlık, insanın tasarımıyla yaklaşımı nedeniyle kendini bu tasarıma göre açar oldu.

Modern teknik, özü bakımından Heidegger’in ifadesiyle meydan okuyucu “gizini açma”dır (2000: 15; 1998: 55). Modern tekniğe hâkim olan gizini-açma, “poiesis anlamında bir öne-çıkma doğru bir açılım kazanmaz. Modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır (Herausfordern)” (Heidegger, 2000: 15; 1998: 55). Yani modern teknik her şeye saldırır ve her şeye kullanım amacıyla el koyan bir talebi dayatır. Peki, böyle bir gizini-açma tarzının hâkimiyeti ne zaman görülür? İnsan özne hâline geldiği yani kendi bilincinden hareketle kendi dışındaki her şey üzerinde tahakküm kurma hakkını kendinde görmeye başladığı zaman. Bu meydan okuyucu gizini-açma tarzının tahakkümü altında hiçbir şey kendi varlığında olduğu gibi görünmez. Varolanlar ile böyle bir ilişki geliştirildiğinde her şey el-altında-duran (Bestand) olarak düzenlenir. “El-altında-durma [Bestand] anlamında yardımda bulunan her şey, artık nesne [Gegenstand] olarak karşımızda durmaz” (Heidegger, 2000: 17; 1998: 59). Bestand yani el-altında-duran artık Gegenstand yani karşıda-duran/nesne değildir. Modern teknikte nesne, karşıda-duran olmaktan çıkmış yani nesne olma karakterini yitirerek el-altında-duran hâline gelmiştir. El-altında-duran hâline gelmekle birlikte nesne, düzenlenebilen, ikame edilebilen ve stoklanabilen bir hâl almıştır. Heidegger bu düzenlemede kimin rolü olduğunu şu şekilde sorar ve cevabını verir: “Sayesinde real-olan [das Wirkliche] diye adlandırılan şeyi el-altında-duran olarak gizinin-açıldığı meydan okuyucu saldırıyı kim gerçekleştirmektedir? Apaçık ki insan” (2000: 18; 1998: 60).

O hâlde bu düzenleme insanın dışında ve ona rağmen olup biten bir düzenleme değildir. İnsanın yardımıyla varolanlara bu var olma tarzını dayatan kader,

insanda da aynı hükmü sürer. “İnsanı, kendi gizini-açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebi” Heidegger, “çerçeveleme (Ge-stell)” diye adlandırır (2000: 20; 1998: 62). Çerçevelemenin hâkimiyeti altındaki hiçbir şey, ne ise o olarak kendini gösteremez. Dolayısıyla her şeyin varlığının hakikati gizli kalmış olur. Modern tekniğin özü yani çerçeveleme her şeyi el-altında-duran kıldığı için hiçbir varolan “kendinde-anlam” a sahip olamaz çünkü kullanılabilir olmak için hazırda bulunur hâle sokulmuştur. Bu “çerçeveleme” talebi, insanları olduğu gibi tüm varolanları kullanım için düzenlemek suretiyle kendine belirli bir yer tayin eder. Böylece varolanlar sanki insanın yapıp etmesine bağlıymış gibi görünür olurlar. İnsan da buna dâhildir.

Gizinden-çıkışmış-olan şey, insanı nesne olarak değil de fakat daha çok münhasıran el-altında-duran olarak ilgilendirir ilgilendirmez ve insan nesnesizliğin ortasında yalnızca el-altında-duranın düzenleyicisi olur olmaz, aynı insan düşüşün en uç noktasına iner; yani insan kendisinin el-altında-duran olarak ele alınacağı noktaya iner. Bu arada tam da böyle tehdit edilen biri olarak insan, kendisini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. Böylece insanın karşı karşıya kaldığı her şeyin yalnızca insanın ürünü olduğu ölçüde mevcut olduğuna ilişkin yanıltıcı izlenim yaygınlık kazanır. Bu yanıltıcı izlenim, sırası geldiğinde nihai bir aldanmayı doğurur: İnsan her yerde ve daima yalnızca kendisiyle karşılaşmış gibi görünür. (Heidegger, 2000: 27-28; 1998: 71)

İfade edildiği gibi çerçevelemenin düzenleyici karakteristiği insanı da bir el-altında-duran olarak konumlandırır. Artık insan “varlığa-açıklık” (Da-sein) (6) olarak var olmaz. Yalnızca kullanıma hazır, salt bir kendinin-bilincinde olan varolan olarak mevcut-olmaya başlar. Böylece insan dâhil her bir varolan, kendilerini asli olarak var oldukları tarzı sergilemeyen bir yapı içerisinde görünür kılarlar. Bunun sebebi, insan dâhil tüm varolanlarda hüküm süren tekniğin özüdür. Modern çağda gittikçe daha nüfuz edici bir seviyede bu durum hüküm sürmektedir.

Heidegger; yalnızca modern yaşamı belirleyen makine teknolojisini ve bilimi değil sanatı, dini, etiği ve kültürü de kendinin-bilincinde olan, tasarımıyan özne olarak insanın tahakkümünde görür. Sanki, “İnsan her yerde ve daima yalnızca kendisiyle karşılaşmış gibi görünür.” ifadesi ile kastedilen de budur. Bunun sebebi de Heidegger’e göre “köklü düşünmenin” sona ermesidir: “Mantık”, “etik”, “fizik” gibi adlar da köklü düşünme [ursprüngliche Denken] sona erer ermez ortaya çıkıyorlar” (1976: 316; 2013b: 8).

Köklü düşünmenin sona ermesi, varlığın gizini tekniğin/teknolojinin özü olan çerçeveleme şeklinde açması ile başlamaktadır. Heidegger’e göre mantığa karşı düşünmek, mantıksal olmayı savunmak anlamına gelmemektedir. Mantığa karşı konu-

şulduğunda bu, düşünmenin tamlığından vazgeçmek suretiyle güdülerin keyfiyeti ile duyguların hâkim olduğu irrasyonel alanına savrulmak anlamına da gelmektedir. Mantığa karşı konuşmak yalnızca, “Logos hakkında ve onun, düşünmenin başlangıç döneminde görünen özü hakkında düşünmek yani her şeyden önce ve bunun hazırlanması için çaba göstermek” (Heidegger, 1976: 348; 2013b: 40) anlamına gelir. Benzer şekilde etik de “köklü düşünme” sona erer ermez ortaya çıkıyor. Köklü düşünmenin sona ermesiyle, “düşünme, bu boşluğun yerini tekne hâline gelerek doldurur” (Heidegger, 1976: 316; 2013b: 8). Eğer etik, köklü düşünmenin sona ermesiyle ortaya çıkıyorsa ve köklü düşünmenin sona ermesiyle de düşünme, tekne hâline yani teknolojik düşünme hâline geliyorsa o hâlde etiğin teknolojik düşünmenin bir ürünü olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki Heidegger’e göre mantığa karşı düşünmek mantıksal olmayı savunmak anlamına gelmiyorsa etiğe karşı düşünmek de ahlaksızlığı savunmak anlamına gelmez (1976: 354; 2013b: 46). Etiğe karşı düşünmenin ahlaksızlığı savunmak olmadığını 4. bölümde detaylı olarak inceleyeceğiz. Varlık ile teknoloji arasındaki ilişkiye dair sorgulamamızın bu noktasında artık etik ile teknoloji arasındaki ilişkiyi daha detaylı olarak ele alabiliriz.

3. Teknoloji ve Etik İlişkisi

Varlık ve teknoloji ilişkisine dair yapılan analizin sonucunda Heidegger’e göre etiğin teknolojik düşünmenin bir ürünü olduğu tespitine ulaşmış olduk. Bu iddianın detaylarına vâkıf olabilmek açısından Heidegger’in özellikle Hümanizm Üzerine (7) ve Gelassenheit başlıklı metinlerine yoğunlaşacağız. Bu metinler münhasıran etiğe dair bir analiz içermemekle beraber Heidegger’in etikle ilgili düşüncesine dair önemli veriler barındırmaktadırlar. Hümanizm Üzerine başlıklı metninden yukarıda yaptığımız alıntıda (“Mantık”, “etik” ve “fizik” gibi adlar köklü düşünme sona erer ermez ortaya çıkıyorlar”), Heidegger köklü düşünme ile neyi kastetmektedir? Bu sorunun cevabı, düşünce tarihinde etik alandaki tartışmalara dair tespitler yapmamıza imkân sağlayacaktır.

Heidegger, etiğin köklü düşünmenin sona ermesi ile ortaya çıktığını ifade ettiği açıklamalarının devamında şunu da belirtir: “[...] Düşünme-basit olarak söylenirse-varlığın düşünmesidir” (1976: 316; 2013b: 8). Buradaki iyelik ekinin de iki anlama geldiğini belirtir: “Düşünme varlıktan olagelerek varlığa ait olduğu için varlığın düşünmesidir. Aynı zamanda düşünme varlığa ait olurken varlığı dinleyerek varlığın düşünmesidir” (1976: 316; 2013b: 8). Kanaatimizce “varlığın düşünmesi”ndeki iyelik ekinin birinci anlamı “köklü düşünme”yi kastetmektedir. Heidegger ikinci anlam ile varlığı dinleyerek düşünmenin, kendi öz kökenine göre düşünme olduğunu ifade eder. Böyle düşünme de bir “nesneyi” veya “kişiyi” özünde korur ve gözetir (Heideg-

ger, 1976: 316; 2013b: 8). Bu düşünme tarzının, Gelassenheit metninde “sükûnetle derin düşünme” olarak adlandırdığı düşünme tarzına karşılık geldiği kanaatindeyiz.

Gelassenheit başlıklı metninde Heidegger, iki düşünme türünden bahseder: “Hesaplayan düşünme” (das rechnende Denken) ve “sükûnetle derin düşünme” (das besinnliche Nachdenken). “Sükûnetle derin düşünme”yi “hesaplayan düşünme”nin karşısına yerleştirir.

Hesaplayan düşünme, hiç durmaz, sükûnetle düşünmeye varmaz. Hesaplayan düşünme, bir sükûnetle derin düşünme değildir, var olan her şeyde işleyen anlam üzerine tefekkür etmez. (1960: 15; 2013a: 10)

Sükûnetle düşünme, bir tasavvura tek taraflı asılıp kalmamayı, tasavvur yönelmesinde tek bir hatta koşmaya devam etmememizi bizden talep eder. Sükûnetle düşünme, ilk görünüşe göre kendi içinde katıyen birlik olmayan böyle bir şeye kendimizi bırakarak yaşmamızı talep eder. (1960: 24; 2013a: 17)

Heidegger’in “varlığın düşünmesi” ibaresini çözümlerken oradaki iyelik ekinin ikinci anlamının “varlığı dinleyerek düşünme ve bunun da ‘nesneyi’ veya ‘kişiyi’ özünde koruma” anlamına geldiğini ifade ettik. Bu açıklama, Heidegger’in “sükûnetle düşünme [...] bir şeye kendimizi bırakarak yaşmamızı talep eder” açıklaması ile örtüşmektedir. Nesneyi veya kişiyi özünde korumak, onun ne olduğuna dair özne tarafından belirlenmiş bir çerçeveyi dayatmak değil, ona kendimizi bırakarak yaşmak anlamına gelir. Böylece sükûnetle derin düşünme, varlığa kulak kesilmek suretiyle varolanlarla dolayumsuz bir ilişki kurar. Onları kendilerinde kendilerini nasıl sunduklarından hareketle yani kendi varlıkları içerisinde yakalamaya çalışır. Köklü düşünce tam da böyle bir dolayumsuz ilişkinin yani sükûnetle derin düşünmenin ortadan kalkması ve dolaylı bir ilişkinin geliştirilmesi yani hesaplayan düşünmenin ortaya çıkmasıyla sona erer. Sükûnetle derin düşünme ortadan kalkınca düşünmenin, köklü düşünme yani “varlıktan olagelerek varlığa ait olduğu için varlığın düşünmesi” ile bağı kopar. Böylece varolanlar hesaplayan düşünmenin zihinsel süreçlerinin ürettiği kavramsal çerçevelere göre konuşturulmaya, yakalanmaya çalışılır. Bunun, tekniğin özü olan çerçevelemenin karakteristiği olduğunu ifade etmiştik. İşte varlık bu çerçeveleme tarzına göre gizini-açmaya başladığı anda sükûnetle derin düşünme yerini teknolojik/hesaplayan düşünmeye bırakır. Etik de bir disiplin olarak böyle bir teknolojik düşünmenin yani hesaplayan düşünmenin alanına ait olur.

Heidegger, Julie Kuhlken’in da ifade ettiği gibi (2014: 372), etik kavramıyla ilintili tehlikelerden bahseder. Birinci tehlike, etiğin bilimsel-teknolojik bir düşünme tarzına dönüşmesi, bir “disiplin” olmasıdır. Bir disiplin olarak etik, eylemden ayrılır

(Heidegger, 1976: 354; 2013b: 45-46). Artık belli etik ilkeler ve onlara göre gerçekleştirilen eylemler vardır. Heidegger, bu tarzda düşünmenin başlangıcının Platon ve Aristoteles’e kadar uzandığını belirtir. Düşünme bu filozoflarda bile yapıp etmenin hizmetinde olan bir çeşit kafa yorma yöntemi, bir tekhné olarak kendini gösterir (Heidegger, 1976: 316; 2013b: 8). O nedenledir ki düşünme kendi başına ele alındığında “pratik” olmamış olur. Düşünmenin teorik bir etkinlik olarak belirlenmesi aslında düşünmenin “teknik” yorumu içinde gerçekleşmektedir. Bu, yapıp etme yani eylem karşısında düşünmeye bağımsızlık kazandırmaya çalışan bir çabadır. Bundan dolayı Heidegger, “düşünmenin teknik yorumlanmasından kendimizi kurtarmamız gerektiğini” belirtir (1976: 314; 2013b: 6).

Etğin, bilimsel-teknik bir düşünme tarzına dönüştüğünde eylemden ayrıldığını ifade ettik. Burası oldukça önemli bir husus olduğu için üzerinde biraz daha durmak icap eder çünkü etik, eylem ile ilintili olarak düşünülen bir alana gönderme yapmaktadır. Oysa etğin bilimsel-teknik bir düşünme tarzına dönüştüğünde eylemden ayrıldığını ifade etmekle, etğin varlık sebebinin ortadan kalktığına işaret edilmiş olunur. Bunlarla neyin kastedildiğini görebilmek için bazı etik yaklaşımlara kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bu minvalde etik yaklaşımlarda genel olarak iki ana eğilimi temsil etmesi bakımından deontolojik ve faydacı (utilitarian) etik anlayışlarına bakmak kâfidir. Daha sonra incelenmek üzere üç büyük normatif etik yaklaşımın sonuncusu olan erdem etğini (8) şimdilik bir kenarda tutacağız.

Bu etik yaklaşımlardan deontolojik yaklaşım -ki başlıca savunucusu Immanuel Kant’tır- eylemin kendisinden ziyade eylemin maksimine yani eyleyenin niyetine odaklanır. Deontolojik yaklaşıma göre, eylem sonucu bireysel ve toplumsal faydayı artırsa bile eğer eylemin maksimi bir evrensel yasa olacak durumda değilse, eylemin kendisi ahlaki bir eylem değildir. Ödev ahlaki olarak da adlandırılan Kant’ın deontolojik etik yaklaşımının temel ilkesi “sadece, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre hareket et”tir (Kant, 2011: 70-71). (9) Bu ödev ahlaki, “nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu isterken; öznel olarak, yani maksimleri bakımından da iradenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak yasaya saygı ister” (Kant, 1985: 116-117). Böylece deontolojik etik yaklaşımda ahlaki olup olmama durumu, eylemin etkisiyle değil de eyleyenin niyetiyle ilgili olduğundan niyet de eyleyenin eyleminin maksimi olduğundan, eyleyenin öncelikle maksimi üretmesi gerekir. “Yani onun, ne yapmak istediğini, hangi amaç için yapacağını doğru şekilde betimleyen öznel ilkeyi formüle etmesi gerekir. Daha sonra kategorik emir ile failin/[eyleyenin] maksimi arasındaki ilişki ahlaki açıdan değerlendirilebilir” (Yılmaz, 2012: 123).

Faydacı etik yaklaşımda -ki başlıca savunucuları Jeremy Bentham ve John Stu-

art Mill’dir- eylemin kendisinden ziyade onun sonucuna odaklanılır. Bu yaklaşımda temel amaç, bireyin ve toplumun faydasına olacak eylemleri ahlaki olarak doğru, zararına olacakları ise ahlaki olarak yanlış eylemler olarak konumlandırmaktır. Temel ilke, “en büyük topluluk için en büyük iyilik” (the greatest goodness for the greatest number) ilkesidir (Pojman ve Fieser, 2012: 102). Jeremy Bentham’a göre uygulanacak yalnızca bir temel ilke vardır o da, “Hazzı artır, acıyı azalt.” (Maximize pleasure and minimize suffering) ilkesidir (Pojman ve Fieser, 2012: 104). Bu iki ilke de aynı yaklaşımın farklı ifadeleridir. Bir eylemin bireyin ve toplumun yararına olup olmadığının tespiti veya bireyin ve toplumun hazzını arttırıp acısını azalttığının tespiti eylemin sonucuyla ilintilidir. Dolayısıyla deontolojik yaklaşıma karşıt olarak eylemin sonucuna odaklanılmaktadır. Heidegger bu ve benzeri etik yaklaşımların, teknolojik düşünmenin veya hesaplayan düşünmenin ürünü olduğunu ve düşünmeyi eylemden ayırdığını ifade eder. Deontolojik yaklaşım, yasaya saygıya ve maksimin yasa olup olamayacağına dikkat kesilirken eylemin kendisini gözden geçirir; faydacı etik yaklaşım da eylemin sonucuna odaklanmak suretiyle deontolojik yaklaşım gibi eylemin kendisine dikkat kesilmez. Böylece bu ve benzeri etik yaklaşımlar hesaplayan düşünmenin, bilimsel-teknolojik düşünmenin gereği olarak eylemi, ondan ayrı olarak belirlenen bir düşünceye, ilkeye göre değerlendirirler. Oysa eylemin kendisi önemli olduğu kadar Heidegger’e göre düşünceden de ayrılamaz.

Heidegger Hümanizm Üzerine’nin başında, özellikle “eylem” (Handeln) üzerinde durmaktadır. Eylemin özü hakkında yeterince kafa yormadığımızı belirttiikten sonra “eylemenin” sadece bir etkinin “etkilemesi” (Wirken) olarak biline geldiğini ifade eder (1976: 313; 2013b: 5). Bu etkilemenin gerçekliğinin de sağladığı “fayda” ile ölçüldüğünü belirtir. Oysaki Heidegger’e göre, “Eylemenin özü, yerine getirmektir. Yerine getirmek [Vollbringen], bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak, producere anlamına gelir” (1976: 313; 2013b: 5). Heidegger’e göre düşünme uygulamaya konulmak suretiyle bir etkide bulunduğu eylem hâline gelmez. Çünkü düşünme, hesaplayan düşünmenin yaptığı gibi öncelikle kavramsal bir analiz yapmak ve onu pratiğe geçirmek değildir. Düşünme yani köklü düşünme, “Varlığın hakikatini söylemek için kendini varlığa kullanır” (Heidegger, 1976: 313; 2013b: 5). Varlık soyut, mutlak, zaman-üstü bir varolan olmadığı ve kendisini varolanın varlığında açılmadığı için, düşünme “varlığın hakikatini söylemek için kendini varlığa kullandığı” zaman aslında pratik bir iş yapmaktadır. Yani eylem ile düşünme iç içe geçmektedir. Eylem bir düşünme, düşünme de bir eylem olmaktadır (Heidegger, 1976: 361; 2013b: 55).

Heidegger’in etik kavramıyla ilintili olarak dile getirdiği ikinci tehlike ise kendi düşüncesinin cari terminoloji ile karıştırılmasıdır. Cari terminolojinin arka planında

bir tarafta belirli ahlaki buyruklar, diğer tarafta olduğu-gibi-duran-cahil-bir-insan-doğası görüşü vardır (MacIntyre, 2001: 90). Aslında bu yaklaşım, Aristoteles’in çizmiş olduğu şemanın önemli bir eksikle yeniden ifadesidir. Aristoteles’in şemasında şu üçlü yapı vardır: “Cahil-insan-doğası, kendi-telos’unun-bilincine-vardığında-olabilecek-insan ve bir durumdan diğerine geçişi sağlayacak ahlaksal buyruklar” (MacIntyre, 2001: 90). Fakat MacIntyre’in da ifade ettiği gibi, Katolik ve Protestan ilahiyata yöneltilen laisist karşı çıkışlar ve Aristotelesçiliğin bilimsel ve felsefi açıdan reddi, “kendi-telos’unun-bilincine-vardığında-olabilecek-insan” unsurunun dışlanması yol açmıştır (2001: 90). Böylece etiğin bütün amacı, insanın o an içinde bulunduğu durumdan asıl hedefe geçişini mümkün kılmak olacaktır. İnsanın asıl doğasının ve ona bağlı telos ögesinin dışlanması, geriye aralarında hayli muğlak bir ilişki bulunan iki ögeden oluşan bir ahlak şeması bırakmıştır (MacIntyre, 2001: 90). Yukarıda deontolojik etik ve faydacı etik yaklaşımlarına dair yaptığımız analizde tam da böyle bir durum söz konusudur. Diğer bir ifade ile etik, öznenin hesaplayan düşüncesinin belirlediği ahlaksal ilkelere göre eylemek olarak belirlenir ve bir disiplin hâlini alır. Böylece etik, Heidegger’e göre, özne olarak insana zeminlenmiş olur.

Heidegger’in konuyla ilintili düşüncelerini merkeze alarak teknoloji ve etik ilişkisine dair yürüttüğümüz bu soruşturmada, kökeni Antik Yunan’a uzanan etiğin, teknolojik düşünmenin çerçevelediği, özelleşmiş ve özneye zeminlenmiş bir disiplin olduğunu tespit ettik. Şüphesiz etik; temelde iyi-yaşama dair, yaşamın nasıl olması gerektiğine dair bir soruşturmadır. Peki, teknolojik düşünmenin çerçevelediği etiğin temel iki eğilimi olan deontolojik ve faydacı etik, “iyi-yaşam” imkânına dair bize ne söylemektedir? Söz konusu etik yaklaşımların iyi-yaşam kavramından uzaklaştıklarını (Kuhlken, 2014: 374) söyleyebiliriz çünkü bu tarz etik yaklaşımlar, Aristoteles’in ifadesiyle “insani varoluşun özü olan eylemin” (Creel, 2001: 130) kendisi dışında bir ilkedan hareketle ahlaki değerlendirmelerde bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle belli bir ilkeye göre eylemenin, doğru davranışı doğuracağı varsayılmaktadır. Oysa iyi-yaşam ne ilke ile ne de eylemin sonucu ile ilgilidir. Bilakis iyi-yaşamın, insanın her an bir eylem içerisinde bulunması sebebiyle eylemin bizatihi kendisi ile ilgili olduğunu iddia edebiliriz. Fakat bu etik yaklaşımlar, eylemin bizatihi kendisini gözden kaçırmaktadırlar.

Giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi bu makale sadece teknoloji ve etik ilişkisine odaklanmış bir çalışma olmaktan ziyade iyi-yaşamın imkânına dair soruşturmayı da hedeflemektedir. Bunun sebebi, teknolojik düşünmenin çerçevelediği etik yaklaşımın ufku içinde iyi-yaşam fikrinin problemlili hâle gelmesidir. Burada böyle bir soruşturmanın eksik bırakılması, deontolojik ve faydacı etik gibi cari etik yakla-

şımların yaşamı düşünce ve eylem olarak parçalayan zeminini gösterdikten sonra konuyu bir sonraki adıma taşıyıp alternatifin ne olabileceğine dair fikir yormamak olacaktır. Bu ise çalışmamızın başlangıçtaki hedefine muarız bir durum oluşturur. Burada altı çizilmesi gereken husus, “iyi-yaşam” a dair soruşturmamızın hedefinin bu kavramın tüm veçhelerini ele alıp incelemek değil, onun imkânına dair bir analiz yapmak olmasıdır. Bununla da eylem ve düşünce birlikteliğini problemlili hâle getiren cari etik yaklaşımlardan farklılaşan, eylem-düşünce birlikteliğine zemin oluşturan yeni bir etik ilişkinin imkânına dair bir soruşturma kastedilmektedir. Dolayısıyla iyi-yaşama dair soruşturma, doğrudan yaşamın karakteristiğine değil eylem-düşünce birlikteliğinin imkânına dair olacaktır.

4. “İyi-Yaşam” İmkânına Dair

İyi-yaşam imkânına dair bir soruşturmanın ifade ettiğimiz gibi, iyi-yaşam imkânını problemlili hâle getiren teknolojik düşünmenin ürünü olan etik yaklaşımdan farklı bir etik yaklaşıma doğru ilerlemesi gerekir. Diğer bir ifadeyle eylem ve düşünce ikiliğini doğurarak eylemi tali kılan teknolojik düşüncenin temellendirdiği etik yaklaşımdan farklılaşan ve eylem-düşünce birlikteliğine zemin hazırlayan bir etik yaklaşım arayışını sürdürmek icap eder. İyi-yaşam kavramı etrafında yapılan bir soruşturma, bu kavramın farklı veçhelerine odaklanabilir fakat biz burada bu kavramın temelini teşkil eden eylem ve düşünce ilişkisine odaklanacağız. O hâlde sormamız gereken şu: Bizi teknolojinin ürünü olan etik yaklaşımlardan uzaklaştıran, düşünceyi eylemden ayırmayarak “iyi-yaşam” imkânını da ortadan kaldırmayan bir etik yaklaşım mümkün müdür? Teknoloji ve etik ilişkisine dair önemli tespitlerde bulunmamızı sağlayan Heidegger düşüncesinin etik içeriğinin böyle bir ufku bize sunduğu kanaatindeyiz. Bu içeriğin ne olduğuna şimdi biraz daha yakından bakalım.

Heidegger, Varlık ve Zaman’ı yayımlamasından hemen sonra genç bir arkadaşının ona şu soruyu yönelttiğini yazar: “Ne zaman bir etik yazacaksınız?” (1976: 353; 2013b: 45). Bu soruyu soran arkadaşının Heidegger’den böyle bir beklenti içinde olmasının gerekçesi neydi? İsmi vermediği genç arkadaşına göre Heidegger, Varlık ve Zaman’da insanın özüne dair oldukça derinlikli bir analiz yapmıştı. Bu analizde insan, özne merkezli düşüncenin yaptığı gibi, varolanın merkezi hâline getirilmez; yalnızca varlığın hakikati sorusundan hareketle ona bir yer tayin edilir. İşte insana böyle bir yer biçilince Heidegger’in genç arkadaşına göre, “Herkes için geçerli bir yönerge arzusu, Ek-sistenz’den (10) hareketle varlık tecrübesi edinmiş insanın kaderine uygun olarak nasıl yaşaması [iyi-yaşaması] gerektiğini söyleyen kuralları ortaya koyma isteği uyan[dır]ır” (Heidegger, 1976: 353; 2013b: 45). He-

idegger’in, genç arkadaşının yorum ve beklentisine dair cevabı etik düşünceye karşı yaklaşımını da göstermektedir:

İnsanın açık çaresizliği olduğu kadar gizli çaresizliği de ölçülemez bir hâle geldiğinde, bu etik arzusu kendini daha da çok hissettirir. Tüm çabalar etik aracılığıyla insanları bağlamaya hasredilmelidir; böylece kitle toplumuna terk edilmiş olan tekniğin insanı bütünüyle kendi planlarının ve eylemlerinin yalnızca tekniğe uygun bir şekilde toplanması ve düzenlenmesi sayesinde daha güvenilir bir dayanıklılığa kavuşturulabilecektir. (1976: 353; 2013b: 45)

Görüldüğü üzere Heidegger, evvelce ifade edildiği ve bu alıntının bir kez daha dile getirdiği gibi etiğin, insanın çaresizlik durumundan çıkma çabasının ve güven arayışının bir ürünü olduğunu düşünüyor. Bu güven arayışının da tekniğin özünün yani çerçevelemenin genel karakteristiği olduğunu görmüştük. İşte bu sebeplerden dolayı Heidegger’in, bizzat kendisinin yaptığı şey için etik adını kullanmaya her zaman direndiğine işaret etmemiz gerekir. Nitekim yukarıda kendisinin etik hakkında dile getirdiği tehlikeleri analiz ederken de bunu görmüştük. Ancak bu, Fredrik Svenaeus’un (2012: 13) ve Joanna Hodge’in da (2001: 1-3) ifade ettiği gibi, Heidegger’in düşüncesinin etiğin ilgili olduğu alan ile ilintili bir boyutunun olmadığı anlamına gelmez. Heidegger’in düşüncesinin etikçi etiketine direnmesinin nedeni, yukarıda ifade ettiklerimize ilaveten etiğin kendilerini etik filozoflar olarak adlandıran uzmanlar için kurumsallaşmış bir alan hâline gelmesidir. Etik çok kolay bir şekilde salt kurallar bütünü hâline gelebiliyor. Ahlaki rehberliğin istendiği veya en azından isteniyormuş gibi görüldüğü durumlara önceden hazırlanmış ilkeleri uygulama oyununa dönüşebiliyor. Heidegger’in bir disiplin olan etiğe karşı oluşu, önceden teorik olarak hazırlanmış ilkelerin yaşama uygulanmasına karşı bir tutum olarak yorumlanabilir. Ama bu tutumu, Heidegger’in kendi düşüncesinin etiğin ilgi alanı olan iyi-yaşama dair bir şey söylemediği anlamına gelmez. Heidegger’in Hümanizm Üzerine’deki şu ifadeleri, etiğin ilgili olduğu alan ve değerlere dair kendi tutumunu bize göstermektedir:

Değerlere karşı olan düşünme, “değerler” diye kabul edilen “kültür”, “sanat”, “bilim”, “insan onuru”, “dünya”, “tanrı”nın değersiz olduğunu iddia etmez. Tam tersi, artık nihayet kabullenme zamanı gelmiştir ki, bir şeyin “değer” diye adlandırılmasıyla, öyle değerlendirilenin aslında onuru yok edilmektedir. Şöyle ki: Bir şeyin değer olarak görülmesiyle birlikte o, değerlendirilene, onun sadece insanın değer biçmesinin nesnesi olmasına izin veriliyor demektir. Oysa bir şeyin kendi varlığı içinde olması, onun nesnelliliğiyle tüketilmez, hele hele nesnellik, değer karakterini almışsa hiç tüketilemez. Olumlu değerlendiriyor olsa da her türlü değerlendirme bir özneleştirmedir [Subjektivierung]. Değerlendirme varolanın olmasını sağlamaz, onu sadece kendi yapıp etmelerinin nes-

nesi olarak geçerli kılar. Değerlerin nesnellliğini kanıtlamaya çalışan bu tuhaf çaba ne yaptığını bilmemektedir. Ve nihayet “tanrı” “en yüksek değer” olarak ilan edildiğinde bu, tanrının özünün aşağılanmasıdır. Değerlendirerek düşünmek, burada ve her yerde, kendini varlığa karşı düşündüren en büyük haksızlıktır. Bu nedenle değerlere karşı düşünme, değersizlik için ve varolanın hiçliği için davul zurna çalmak yerine, şu anlama gelir: Varolanın özneleştirilerek sırf bir nesne yapılmasına karşı varlığın hakikatinin ışınmasını düşünenin önüne getirmek. (1976: 349; 2013b: 41)

Heidegger’in de ifade ettiği gibi asıl problem, kendisini her şeye değer biçme konumunda gören bir insan anlayışında yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle asıl sorun neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü, neyin değerli neyin değersiz olduğuna kendini merkeze alarak karar veren insan anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım her şeye kendi değerini verme iddiasında iken, o şeyin kendisinde bizzatihi mevcut değeri yakalamaktan ziyade kendi kurgusu ve güvenlik endişesinin bir sonucu olarak ona değer biçmektedir. Böylece her bir varolanın değeri öznenin verdiği yargılara göre belirlenmiş olmaktadır. Acaba varolanlarla böyle bir ilişki kurmaya insan mahkûm mudur? Acaba insanın bir şeye değerini vermekten ziyade o şeyin kendinde ne ise o olarak kendini göstermesine vasıta olması, yaşama dair farklı bir bakış açısı ve yaklaşım imkânı doğurabilir mi? Bu sorunun cevabını, Heidegger’in düşüncesinin etik alanla ilgili içeriğini ve insanın özüne dair düşüncelerini açıklamaya devam etmek suretiyle vereceğiz.

İnsanın, Aristoteles’ten itibaren “akıl sahibi canlı” (animal rationale) olarak tanımlanmasına ve böyle düşünülen insanın Descartes’ın müdahalesiyle nihai olarak “özne” konumuna yerleştirilmesine Heidegger’in itirazı vardır (1988: 24-29; 2006: 48; 2018: 87). Bizi diğer canlılardan ayıran şeyin akıl olmasına yapılan bu vurgunun problemliliğini düşünen Heidegger, insanın “özünü” (Wesen) (11) “dünya-içinde-varolma” (In-der-Welt-sein) olarak tanımlamaktadır. Varlık ve Zaman’da analiz edilen temalar arasında önemli bir yer kapsayan bu tespitiyle Heidegger’in kastının ne olduğunu özlü bir şekilde ifade eden Hümanizm Üzerine metnine başvurarak görmeye çalışalım.

İnsan özünü dünya-içinde-varolmakta sürdürür ifadesi, teolojik-metafizik anlamda insanın bu dünyaya mı yoksa öteki dünyaya mı ait bir varlık olduğuna dair kararı içermez. (1976: 350; 2013b: 42)

Dünya-içinde-varolmak ifadesinin, homo humanus’un humanitas’ının temel özelliği olması, insanın Hristiyanlıkta anlaşıldığı şekliyle sadece dünyevi bir varlık olarak tanrıya yüz çevirmiş, hatta “aşkınlık”tan kopmuş olduğunu iddia etmez. [...] “Dünya-içinde-varolmak”taki “Dünya” kesinlikle ilahi olandan farklı biçimde fani varolan anlamına gelmediği gibi, “tinsel” olandan farklı olarak “dünyevi” olan anlamına da gelmez. Bu

belirlemede “Dünya” hiçbir şekilde varolan ve varolanın alanı anlamına gelmez, varlığın açıklığı anlamına gelir. (1976: 349-50; 2013b: 42)

Böyle bir öze yani dünya-içinde-varolma yapısına sahip olan insan varoluşsal bir yapıya sahip olur. Yani zamanın şimdiki anına hapsolan öznenin aksine, şimdide var olurken diğer anları ile de ilişki içinde olan bir varolandır. Şimdiki zamanda varken geleceğe sarkan, geçmişle ilişkisi olan bir varolan. Hatta tam da geleceğe sarkması ve geçmişle ilişkisi onun şimdideki mevcudiyetini belirler. Ek-sistenz kavramı da, Heidegger’e göre, bu anlamlara gelmektedir.

İnsanın özünü, sadece akla sahip canlı olması veya düşünmesinden ibaret görmeyen fakat dünya-içinde-varolma olarak belirleyen bu yaklaşım, insanı her şeye değerini veren bir özne konumuna yerleştirmez. Öznenin, kendini merkeze koyarak belirlediği değer ölçütlerine karşı düşünmeğe de bir zemin hazırlar. Ancak sondan bir önceki alıntıda ifade edildiği gibi, öznenin belirlediği değerlere karşı düşünmek varolanı değersizleştirmek anlamına gelmemektedir. Bilakis varolanın öznenin belirlediği standartlara göre var olmasına karşı direnmektir. Her şeyi bir el-altında-olana dönüştürme yaklaşımına karşı durmaktır. İnsanın varolana dayattığı kavramsal çerçeveyi paranteze alıp varlığın hakikatinin ışımalarının, düşünmenin önüne gelmesine imkân sağlamaktır. İnsanın varoluşsal yapısını dikkate alan bir yaklaşımda “dünya” kullanıma amade bir stok olarak görülmez. Böylece “dünya” hiçbir şekilde varolan ve varolanın alanı anlamına gelmez, varlığın açıklığı anlamına gelir” (Heidegger, 1976: 350; 2013b: 42).

İnsanın özünü dünya-içinde-varolma olarak belirleyen bu yaklaşımın, insanı özne olarak konumlandıran Kantçı (12) (deontolojik) ve faydacı etik gibi eylemi düşünceden ayıran anlayışlardan farklı bir etik anlayışa kapı araladığını söyleyebiliriz. Bu yönü itibariyle, diğerlerinden ziyade Heidegger’in yaklaşımının Aristoteles’in yaklaşımına yani erdem etiğine daha yakın durduğunu ifade edebiliriz. Etik yaklaşımları kısaca açıklarken (Aristoteles’in) erdem etiğini sonra açıklamak üzere bir kenarda tutmuştuk. Şimdi Aristoteles’in erdem etiğinin özelliklerine kısaca baktıktan sonra Heidegger’in etiğin ilgili olduğu alana dair yaklaşımının neden deontolojik veya faydacı etikten ziyade Aristoteles’in erdem etiğine yakın durduğunu görebileceğiz. Yapılacak olan bu inceleme, Heidegger’in düşüncesinin etiğin ilintili olduğu alana dair içeriğini daha görünür kılacak ve bu içeriğin iyi-yaşama imkânına dair sunduğu ufku belirleyecektir.

İfade ettiğimiz gibi Aristoteles’in etiği, erdem etiği olarak bilinir. Erdemli bir insanın “gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi” davranacağını belirtir (Aristoteles, 2009: 1106b20; 2018: 1106b20). Burada

Aristoteles'e göre erdemlerin nasıl kazanıldığını tespit etmek önem arz ediyor. Erdemleri Aristoteles, düşünce erdemleri (tas dianoêtikos) ve karakter erdemleri (tas êthikas) diye ikiye ayırır. Bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık (phronêsis) gibi erdemleri düşünce erdemleri olarak adlandırırken; cömertlik, ölçülülük gibi erdemleri ise karakter/ahlak erdemleri olarak belirliyor (Aristoteles, 2009: 1103a5-10; 2018: 1103a5-10). Düşünce erdemleri, eğitimle edinilirken karakter erdemleri alışkanlıklardan (ethos) edinilir (Aristoteles, 2009: 1103a15-20; 2018: 1103a15-20). Bu sebeptendir ki karakter erdemlerinin hiçbiri bizde doğa vergisi olarak bulunmaz. Aristoteles, doğal olarak verili olan bir şey başka türlü alışkanlık kazanamadığı için erdemlerin ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinildiğini, ama onları edinebilecek bir doğal yapımızın olduğunu ve alışkanlıkla da onları geliştirebileceğimizi belirtir (2009: 1103a25; 2018: 1103a25). Karakter erdemleri edinilirken Aristoteles'e göre bilmek çok az önemlidir. Örneğin adil olma erdemine, adil olmanın bilgisine sahip olmaktan ziyade adil davranma davranma yani adil yaşama pratiğiyle sahip olunabilir. Diğer erdemler de hakeza. O sebeptendir ki etkinlikleri (Energeia) gençlikten itibaren belli bir şekilde gerçekleştirmek gerekir. Diğer bir ifadeyle bir erdem ancak tatbik edilmek suretiyle öğrenildiği için erdemli yaşama arzusunda olanın gençlikten itibaren erdemli yaşamaya (ç)alışması gerekir. Aksi takdirde Aristoteles'e göre doktorunu iyi dinlemekle beraber dediklerini yapmayan hastanın şifa beklemesi gibi bir durum ortaya çıkar.

O hâlde, "Adil işler yaparak kişi adil, ölçülü işler yaparak kişi ölçülü olur." sözü yerindedir. Bunları yapmayınca da hiç kimsenin hiçbir zaman iyi olması söz konusu olamaz. Ne var ki insanların çoğu bunu yapmıyor, söze sığınıp felsefe yaptıklarını, böylece de erdemli olacaklarını sanıyorlar; doktorları dikkatle dinleyen ama onların yap dediklerinden hiçbirini yapmayan hastalara benzer bir şey yapıyorlar. Böyle tedavi görmekle nasıl bunların bedeni iyileşmeyecekse, onların ruhları da böyle felsefe yapmakla iyi olmayacaktır. (2009: 1105b8-18; 2018: 1105b8-18)

Erdemlerin yapıla edile kazanıldığını belirten Aristoteles, erdem bir huy (heksis/character) olduğunu da ifade eder (2009: 1106a-10-11; 2018: 1106a10-11). Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. İnsanın erdemi de insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huydur (Aristoteles, 2009: 1106a23-24; 2018: 1106a23-24). O hâlde erdem özelliği iyilik yapmaktır, güzel şeyler yapmaktır (Aristoteles, 2009: 1120a12-14; 2018: 1120a12-14). Gerektiği zaman, gereken şeylere veya kişilere karşı, gerektiği için gerekeni yapmak, erdeme özgü bir durumdur. Aristoteles'in bu yaklaşımı bir şeyi işlevine göre düşünme üzerine temellenir.

İnsan işlevsel bir kavram olarak kullanıldığında tıpkı "saat" in "iyi saat", "çiftçi" nin

“iyi çiftçi” ile bir olması gibi “insan” demek de “iyi insan” anlamına geliyor. Aristoteles’te, “insan” ile “iyi-yaşam” arasındaki ilişki de buradan hareketle sorgulanıyor. İnsanı işlevsel bir kavram olarak düşündüğümüzde, onu “her biri kendine özgü anlam ve amaca sahip bir roller bütününe yerine getiren” biri olarak düşünürüz (MacIntyre, 2001: 96). Örneğin ben bir insan olarak bir oğul, bir erkek kardeş, bir akademisyen gibi rolleri yerine getirmekteyim. Fakat bir insan olarak bu rollerden ayrı ve onlardan önce gelen bir birey olarak düşünülür isem o zaman bir “insan” olarak işlevsel bir kavram olmaktan çıkarım (MacIntyre, 2001: 95-96). O hâlde, “Kişiler ve eylemler dahil iyi ya da kötü denmeye uygun her çeşit şey, aslında, birtakım verili, kendine özgü amaç ve işleve sahiptir” (MacIntyre, 2001: 97). Böyle bir yaklaşım bir şeye iyi derken olgusal bir önerme kurmaktadır. Bununla kastedilen ise belirli bir eylemin doğru ya da haklı olduğunu belirttiğimizde böyle bir durumda iyi bir insanın yapacağı eylemin o olduğunu dile getirmektir. Bu tür önermeler de olgusal önermelerdir. Yani klasik gelenekte, ahlaki ve değerlendirci önermeler, olgusal önermelerle aynı şekilde ve aynı yolla doğru ya da yanlış kabul edilir. (13)

Bütün bu analizlerin nihayetinde her ne kadar temel bazı farklar olsa da Heidegger’in düşüncesinin etiğin ilgili olduğu alana dair içeriğinin, diğer etik yaklaşımlardan ziyade Aristotelesçi erdem etiğine yakın durduğunu ifade edebiliriz. Bu hususa biraz daha yakından bakacak olursak şunu görürüz: Felsefenin diğer branşlarıyla olduğu kadar etiğin ilgili olduğu anlan ile ilgili olarak da Heidegger, felsefenin alışıl gelmiş fikir yürütmesinden farklı olarak pre-Sokratiklere (ve şairlere) doğru bir geri adım atmaktadır. Heidegger’in Aristoteles etiğinin öncesine geri dönme çabası, ethosa ulaşmanın bir yoludur.

“Etik” ilk kez “mantık” ve “fizik” ile birlikte Platon’un okulunda ortaya çıkar. [...] Bu çağdan önceki düşünürler ne bir “mantık” ne bir “etik” ne de bir “fizik”ten haberdardılar. Fakat buna rağmen onların düşünceleri ne mantıksızdır ne de ahlaksız. [...] Sofokles’in tragediyaları [...] söylemlerinde ethos’u, Aristoteles’in “etik” derslerinden daha köklü olarak saklar. (Heidegger, 1976: 354; 2013b: 46)

Ethos ile etik arasındaki ayrımın esasen tarihsel karakteri Heidegger tarafından tam da burada yakalanmaktadır. Heidegger etik ile ethos arasında bir ayrım yaparak ethos lehinde bir tutum benimser. “Ethos, bir yerde bulunmak, ikamet edilen yer anlamına gelir. Bu söz, insanın ikamet ettiği açık alanı kasteder. Onun bulunduğu yerin açıklığı, insanın özüne ait olanı ve böylece de oraya gelişinde onun yakınlığında bulunanın görünmesine izin verir. İnsanın eğleşmesi, insanın özünde ait olduğu şeyin gelişini içerir ve korur” (Heidegger, 1976: 354; 2013b: 46). Bu ifadeler ile Heidegger, Herakleitos’un “ethos anthropo daimon” (ethos insanın daimon’udur) ifadesini açıklamaktadır (1976: 354; 2013b: 46). Bu yaklaşımda in-

san, her şeye anlamını veren bir özne olarak değil, diğer varolanların kendilerini oldukları gibi gösterebildiği bir açıklık olarak sunulmaktadır. Burada belli ilkeleri insanın davranışlarına uygulayan etik değil ethos söz konusu. Ethos sadece karakter değil, aynı zamanda bir kimsenin hayatını geçirdiği yer, yaşadığı bu yerde geliştirdiği “doğru” davranışlar anlamlarını da içerir. O hâlde bir tarafta, düşüncenin ikamet ettiği ve eylediği bir mesken olarak ethosumuz var diğer tarafta teknolojik düşüncenin/hesaplayan düşüncenin ürünü bir disiplin olarak etik var.

Heidegger’in diğer etik yaklaşımlardan ziyade Aristoteles’in erdem etiğine daha yakın durduğunu ifade etmemiz, onun Aristoteles’in etik yaklaşımını bütün yönleriyle onayladığı anlamına gelmemektedir. Kabul etmediği yönlerden ilki, Aristoteles’te var olan teleolojik yaklaşım yani her varolanın gerçekleştirmek için çabaladığı bir telos’unun olduğu fikridir. İkinci itirazı, Heidegger’e göre modern etik teorilerin ana çerçevesi Platon ve Aristoteles tarafından atıldığı için etiğin teknik bir disiplin sayılmasının yolunu açanın da yine bu filozoflar olmasınadır. Diğer taraftan modern dönemde gördüğümüz özne, bağımlı etik anlayışları tamamen Aristoteles’in etik yaklaşımına bağlamak da aşırı bir yorum olmuş olur. Çünkü Aristoteles’te hâlâ etik ethos ile bağlantısını devam ettirmektedir: “Ahlaki erdem/ karakter erdemi (êthikê/ moral virtue) ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan (ethos/ habit) gelir (Aristoteles, 2009: 1103a17-18; 2018: 1103a17-18). Özellikle Descartes’ın özneyi diğer varolanları tasarımıyan konuma yerleştirmesi ile beraber bu bağlantının tamamen ortadan kalktığını söyleyebiliriz.

Heidegger’in Aristoteles’in erdem etiğine yakın duruşu, bu bağlantının belli oranda korunmuş olmasından, özellikle pre-Sokratik döneme doğru gitmesinin sebebi de yine ethos fikrinin yaşanmış olmasındandır. Çünkü ethos fikri düşünen ve eyleyen ayrımı yapmanın ve düşünmeyi merkeze alıp eylemi ikincil kılan modern yaklaşımın karşısında durmaktadır. Bu ayrımı yapmamakla birlikte, pratiğin önceliğini vurgulayan bir tavır da söz konusudur. Heidegger’in düşüncesinin etik alan ile ilgili içeriği de ethos ile bağlantısını koparmayan böyle bir etik ilişkiye işaret etmektedir. Yukarıdaki analizlerde de belirtildiği gibi etiğin ethos ile ilişkisini tamamen koparanın insanının “düşünen şey” olan özne olarak belirlenmesidir. Heidegger’in özne kavramı yerine Dasein kavramını kullanması, onun düşüncesinin ethos ile bağlantısının başka bir göstergesidir. Dasein kavramını da zaman zaman Da-sein şeklinde yazmasının ardındaki temel mesele de ikamet edilen mekâna, dünyaya göndermede bulunan “Da” ile olmak anlamına gelen “Sein” arasındaki ilişkiye dayanır. Yani insan atılmış olduğu bu dünyada, ilişki açısından ayrı, izole bir özne olarak düşünülemez. Çünkü o, orada/şurada (Da) olmaktadır ve oranın/şuranın onun olmasındaki etkisi vazgeçilmezdir. Dolayısıyla oradan/şuradan ayırıştırarak insanı düşünmek, onun özünü yanlış yorumlamak olur.

İnsanı Dasein olarak konumlandıran Heidegger, Dasein’ın da ontolojik olarak Mit-sein (birlikte-olma) yapısına sahip olduğunu belirtir (2006: 114; 2018: 182). Birlikte-olma yapımız, izole bir öznenin (Kartezyen öznenin) diğer varolanlar ile ilintisini öznenin değerlendirmesine bırakan yaklaşımını dışlamaktadır. İnsan ontolojik olarak diğer varolanlar ile birlikte var olmaktadır. Bu, insanın tercihine bırakılmış bir durum değildir. Ayrıca Heidegger’e göre Dasein’ın yapısı ihtimam-göstermede (Sorge) zeminlenmiştir (2006: 180-184; 2018: 277-282). Bu ihtimam-gösterme yapısından dolayıdır ki insan başkalarına itina-göstermekte (Fürsorge) ve çevresindeki diğer varolanlarla ilgilenmektedir (Besorgen) (Yılmaz, 2020: 174). İnsanın, birlikte-olma ve ihtimam-gösterme yapısı, kaçınılmaz olarak varolanlar ile ilgilenme ve başka insanlara itina-göstermenin bizim ontolojik yönümüzün bir gereği olduğunu kanıtlar. Bu ise etiğin varlık sebebi ile ilintilidir. Buradan özne merkezli bir etiğin imkânı çıkmaz ama ethos ile ilişkisini koruyan bir etik düşünce ortaya çıkar.

Ethos ile ilişkisini koruyan bir etik düşüncenin doğmasını engelleyen de teknolojik/hesaplayan düşünmedir. Teknolojik çağda hesaplayan düşüncenin esiri olan “İnsan, çerçevelemenin [teknolojinin özünün] meydan okumasına öyle kesin bir şekilde eşlik eder ki, o çerçevelemeyi bir iddia olarak kavramaz, kendisini kendisine söz yöneltilen biri olarak göremez ve bu yüzden de kendi özünden [dünya-içinde-varılmadan] hareketle bir tembihleme veya hitap etme alanı içerisinde hangi bakımdan var olduğunu [...] hiçbir şekilde işitmez ve böylelikle asla yalnızca kendisiyle karşılaşma imkânı bulamaz” (Heidegger, 2000: 27-28; 1998: 71). Böylece çerçevelemenin meydan okumasına eşlik eden insan, yaşamı eylem ve düşünce olarak parçalayan, ya eyleme dair niyeti (deontolojik etik) ya da eylemin doğurduğu sonucu (faydacı etik) dikkate alan ama insani varoluşun özü olan eylemin bizatihi kendisini gözden kaçıran teknolojik bir ürün olan etik yaklaşıma kendini mahkûm etmiş olur.

Böyle bir etik yaklaşımın zemininde bulunan teknolojik düşüncenin, yaşamı eylem ve düşünce olarak ayıran gücünden, onu reddederek değil, arz ettiği tehlikenin farkına vararak kurtulabiliriz. O sebepledir ki yeni bir etik düşüncenin imkânı ve iyi-yaşamın yolu insanın teknolojik/hesaplayan düşünmenin sebep olduğu tehlikenin farkına varacak sükûnetle derin düşünmeye kendini bırakmasından geçiyor. Heidegger’in ifadesi ile, “Bugünün insanı, sırf hesaplayan düşünme karşısında sükûnetle düşünmeyi ortaya koymaktan vazgeçerse atom çağının [teknolojik çağın] insanı olur. Ama sükûnetle düşünme uyanırsa o zaman tefekkür sürekli en görünmez fırsata faal olmalıdır, [...]” (1960: 23; 2013a: 16).

Ethos ile bağlantısını koparmayan bir etik ve iyi-yaşam imkânı için sükûnetle derin düşünmeyi uyandırmak gerekir. Sükûnetle derin düşünme, teknolojik düşünmenin dayattığı yapının farkına vararak varolanlarla onları kontrol eden değil, her

birinin kendini olduğu gibi sunmasına imkân tanıyan tarzda ethos içeriğine sahip bir etik ilişkiyi mümkün kılabilir. Böyle bir etik ilişkide insan, her şeyin değerini tayin eden bir özne olarak değil, diğer varolanların kendilerini oldukları gibi gösterebildiği bir varlığa-açıklık (Da-sein) olarak bulunur. Diğer varolanlarla ilişkisi insanın tercihi gereği değil, ontolojik yapısının gereği olarak vuku bulur. Böylece varolanları kendisini merkeze alarak değerlendiren, belirlediği ahlaksal ilkeleri (deontolojik etik ve faydacı etikte olduğu gibi) insan davranışlarına uygulayan bir etik ilişki yerine, her bir varolanın kendinde taşıdığı anlama açık, düşünce-eylem birlikteliğini sunan bir etik ilişki geliştirilmiş olur. Diğer bir ifadeyle izole bir öznenin belirlediği standartlara karşı, her şeyi bir el-altında-olana dönüştürme (hesaplayan düşünme) yaklaşımına karşı, varolanların kendi anlamlılıklarını kendilerinde taşıyarak düşünmenin önüne gelmesine zemin hazırlayan ve bu minvalde bir yaşamı mümkün kılan sükûnetle derin düşünme ile birlikte bir etik ilişki doğar.

5. Sonuç

Teknoloji-etik ilişkisine ve “iyi-yaşam” imkânına dair soruşturmamıza Heidegger’in konuyla ilgili düşünceleri eşlik etti. Teknoloji, Heidegger’e göre, varlığın gizini açmasının bir tarzıdır. Varlığın bu tarzda açığa çıkması, varolanlar ile dolaylı ilişki kurma yerine onları denetleme eğilimini doğurur. Kökeni Antik Yunan klasik felsefesine uzanan ve karşımıza teknolojik/hesaplayan düşünme olarak çıkan bu eğilim, Descartes’ın “özne” kavramı ile Batı modern felsefe geleneğine hâkim olur. Modern bilim ve özü bakımından “meydan okuyucu gizini-açma” (Ge-stell/çerçeveleme) eğilimi taşıyan modern teknoloji de böyle bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkar. Bu meydan okuyucu gizini-açmanın tahakkümü altında hiçbir şey kendi varlığında olduğu gibi görünmediğinden, varolanlar el-altında-duran olarak kullanıma hazır ve stoklanabilir bir hâl alır. Yalnızca makine teknolojisi ve bilim değil, sanat, din, etik ve kültür de teknolojinin özü olan bu çerçevelemenin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu durum, Heidegger’e göre, Antik Yunan klasik felsefesine kadar uzanan ve köklü düşünme ile bağını koparan bir düşünme tarzının sonucudur.

“Varlıktan olagelerek varlığı düşünmek” olan köklü düşünme ile ilintili sükûnetle derin düşünme, varlığa kulak kesilmek suretiyle varolanlarla dolaylı bir ilişki kurarak, onları kendilerinde kendilerini nasıl sunduklarından hareketle yani kendi varlıkları içinde yakalamaya çalışır. Düşünme, köklü düşünmeyle bağını kopardığında artık sükûnetle derin düşünme olmaktan çıkıp varolanlar ile dolaylı bir ilişki kuran ve onları belli bir amaç için çerçeveleyen hesaplayan/teknolojik düşünme hâlini alır. Etik de Heidegger’e göre, bir disiplin olarak böyle bir teknolojik düşünmenin yani hesaplayan düşünmenin alanına ait olur. Etiğin bir disiplin hâline

gelmesiyle düşünme eylemden ayrılır, öznenin belirlediği belli ahlaksal ilkeler ve onlara göre gerçekleştirilen eylemler fikri ortaya çıkar. Özelleşmiş bir disiplin ve özneye zeminlenmiş etik yaklaşım, eylemin bizatihi kendisini gözden kaçırdığı için iyi-yaşam imkânını da problemlili hâle getirir.

Etiğin özelleşmiş bir disiplin hâline gelmesinin ve iyi-yaşam imkânını problemlili hâle getirmesinin temel nedeni insana dair anlayışta bulunmaktadır. Bu insan anlayışı, insanın özünü, Antik Yunan klasik felsefesinden itibaren “akıl sahibi canlı” (animal rationale) olarak belirler ve nihayetinde onu Descartes’ın “düşünen şey” (res cogitans) olan “özne” kavramı ile açıklar. Böylece insan, her şeye değerini tayin etme hakkını kendinde görerek kendisi de dâhil tüm varolanları yine kendisinin belirleyeceği amaçlar doğrultusunda düzenlenebilen ve kullanılabilen bir el-altında-duran konumuna yerleştirir. İnsanın bu belirleyiciliğinden kurtulabilmek için insanı her şeyin merkezine yerleştiren özne anlayışından uzaklaşılması ve insana dair farklı bir yaklaşımın benimsenmesi gerekir. Böylece, etik ile ilgili alan dâhil her alanı öznenin değer biçme hâkimiyetinden kurtarma imkânı oluşabilir.

İnsanın özü, Heidegger’in ifade ettiği gibi, dünya-içinde-varolma şeklinde belirlendiğinde özne ve nesne, düşünce ve eylem ikiliğinden kurtulmak mümkün olur. Böylece etik de öznenin belirlediği ahlaksal ilkelere göre eylemek olmaktan çıkarak düşünceyi eylemden ayırmayan bir ilişki zeminine oturur. Böylelikle düşünme, bir eyleme olur. Böyle bir etik yaklaşımın temellendireceği iyi-yaşamın yolu öncelikle hesaplayan/teknolojik düşünmenin her alandaki kontrol edici gücünün oluşturduğu tehlikenin farkına varmaktan, sonrasında ise kendimizi köklü düşünme ile bağlantısı hasebiyle her şeyi kendi varlığı içinde ele alan sükûnetle derin düşünmeye bırakmaktan geçer. Böylece varolanlarla onları kontrol eden değil, her birinin kendini olduğu gibi sunmasına imkân tanıyan tarzda ethos içeriğine sahip bir etik ilişki mümkün olur.

Notlar

1. Gelassenheit’in Mesut Keskin tarafından Olmaya Bırakılmışlık adıyla çevrilen metninden yapılan alıntılarda uygun gördüğümüz bazı düzeltmeler yaptık. Bu sebeple söz konusu alıntılar bire bir çeviri metinde bulunmayabilir.
2. Bu makale boyunca “etik” (ethical/ethics) ve “ahlak” (moral) kavramları birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. “Moral” kelimesi Latince “mores”-ten, “ethical” kelimesi de Yunanca “ethos”tan gelir (Pojman ve Fieser, 2012: 2).

3. Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma metninde Platon'un Şölen diyaloguna referans vermek suretiyle poiesis'in anlamını şöyle açıklar: "Mevcut-olmayan şeyden mevcut-olmaya geçen ve giden her şey için her vesile poiesis'tir, öne-çı-karmadır (her-vor-bringen)" (Heidegger, 2000: 12; 1998: 50).

4. Heidegger'e göre, "Metafizik, varolanı varolan olarak düşünür. Varolanın ne olduğu sorulduğu her yerde, varolan olarak varolan görülür" (Heidegger, 1955: 7; 2009: 7). "Metafizik, varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve varlık olarak varlığa yönelmez" (Heidegger, 1955: 8; 2009: 8). Varlığı varlık olarak düşünmediği için varolan ile varlık arasındaki ayrımı göremez. Böylece metafizik varlığın kendisinin hakikati hakkında soru sormaz (Heidegger, 1976: 322; 2013b: 14). Varlığın kendisinin hakikati hakkında soru sormadığı için de, "Varlığı kendi hakikatinde, hakikati açıklık olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez" (Heidegger, 1955: 10-11; 2009: 11). Böylece, varolanların kendi hakikatleri içinde bu açıklıkta görünmelerine müsaade etmeden onları töz, özne, nesne gibi belirli çerçevelere yerleştirerek açıklar (1976: 314; 2013b: 6)

5. Bacon'ın kendi ifadesi ile, "Doğa, insanın eziyeti altında iken sırlarını, kendi başına bırakıldığından daha fazla dışa vurur" (2000: 81).

6. Dasein sözcüğü sözcüğüne "orada/şurada olan" (Da-sein) anlamına gelmektedir. Fakat Dasein, Heidegger tarafından, modern felsefenin "özne" kavramının yerine kullanılmıştır. İnsanın izole bir bilinç varlığı olarak düşünülmesi yerine, varlık ile ilişkisinden hareketle ele alınması gerektiğini dikkate sunmak için tercih edilen bir terimdir. O sebeptendir ki Doğan Özlem'in Tekniğe İlişkin Soruşturma çevirisinin 1. dipnotunda ifade ettiği gibi, Dasein teriminin "orada/şurada-olan", "İnsani-varoluş" ve özellikle "varlık"a açıklık" anlamları ile birlikte düşünülmesi gerekir (1998: 43).

7. Hümanizm Üzerine Mektup (Brief über den "Humanismus") metni, Yusuf Örnek tarafından Türkçeye Hümanizm Üzerine ismiyle çevrilmiştir. Bu metinden yaptığımız alıntılarda bağlama göre küçük oynamalar yapsak da çeviriye sadık kalmak amacıyla, kitabın ismini çevirmenin tercih ettiği şekliyle muhafaza ettik.

8. Erdem etik biçimleri, erdemın merkezî ve pratik bilgeliğin de gerekli olduğu konusunda hemfikir olsalar da çağdaş dönemde Aristotelesçi erdem etiğinden farklılaşan yönler sahip, eudaimonist erdem etiği, fail-temelli (agent-based) erdem etiği, hedef-merkezli (target-centered) erdem etiği, Platoncu erdem etiği gibi erdem etiği yorumları söz konusudur. Bu yaklaşımlar, belirli bağlamlarda ne yapmamız gerektiğine, hayatımızı bir bütün olarak nasıl yaşamamız gerektiğine dair bazı hususlarda ayrışan birtakım tezlerle sahiptirler. Ayrıntılı bilgi için bkz.

(Hursthouse, Rosalind ve Pettigrove, 2018). Makalede, “erdem etiği” ibaresi ile Aristotelesçi erdem etiği kastedilmektedir.

9. Kant, bu temel ahlak yasasının farklı formülasyonlarından da bahsetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Yılmaz, 2012).

10. Çevirisi kolay olmayan Ek-sistenz kelimesi ile neyin kastedildiğini Heidegger’in kendi ifadelerine bırakalım: “Varlığın ışması içinde durmaya ben, insanın Ek-sistenz’i adını veriyorum. Bu tip bir varlık (olmak) biçimi sadece insana özgüdür. Böyle anlaşılan Ek-sistenz sadece aklın, ratio’nun imkânının temeli olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın özünün, kendi belirlemesinin kökenini de korur” (1976: 323-324; 2013b: 15-16).

11. Heidegger, “öz” ile çevirdiğimiz Wesen’i “bir şeyin ne ise o olduğu” anlamına gelen Latincedeki essentia olarak anlamaz. Hiçbir şey “ne ise o” olarak kalmaz çünkü Heidegger’e göre her şey zaman içinde bir olagelme hâlinde bulunur. Dolayısıyla hiçbir şeyde sabit bir öznitelik olarak bir essentia bulunmaz. Her şey zaman içinde “ne ise o”dur. O hâlde Heidegger düşüncesinde Wesen (öz) terimi ile karşılaşıldığında onu sabit bir “öznitelik” olarak değil “olagelmek” ile birlikte düşünmek gerekiyor.

12. Kant’ın ve Descartes’in özne merkezli yaklaşımları arasındaki farka dair ayrıntılı bilgi için bkz. (Yılmaz, 2018).

13. Günümüzde meta-etik bağlamda olgu-değer problemi olarak adlandırılan bu yaklaşımda, ahlaki önermelerin olgusal önermelerden türetilip türetilmeyeceği veya ahlaki önermelerin olgusal önermeler gibi doğru veya yanlış olup olmayacağı tartışılmaktadır. Bu tartışmaların referans isimlerinden biri olan Hume, olgusal önermelerden ahlaki önermelere geçişi “olandan olması gerekeni türetme yanlışlığı” (The fallacy of deriving “ought” from “is”) olarak adlandırır (Pojman ve Fieser, 2012: 208). Hume, “Ölümden sonraki hayatta tanrı bizi ödüllendirecek ve cezalandıracak; o hâlde ahlaklı olarak davranmalıyız”, “Kurallar olmaksızın, toplum kaosa sürüklenir; o hâlde ahlaklı olarak davranmalıyız” veya “Akıl vasıtasıyla uygun davranışlar hakkında ezeli-ebedi hakikatleri tespit edebiliriz; o hâlde akıl tarafından bilgilendirildiği şekliyle ahlaklı olarak davranmalıyız” (Pojman ve Fieser, 2012: 208) gibi ifadelerde olgusal önermelerden ahlaki önermelere geçiş yapıldığını belirtir. Olguda içerilmeyen “zorunluluk” (ought) kavramının ifadenin sonuna ilave edilmesi suretiyle ahlaki önermeye rasyonel bir çıkarımla ulaşılmış olur. Oysa Hume’a göre ahlaki önermelere rasyonel çıkarımla erişilemez çünkü ahlaki önermeler duygusal reaksiyonlardır. Bu yüzden ahlaklı olarak bir şeyin yanlış olduğunu rasyonel bir çıkarımla söyleyemeyiz, sadece onun yanlış olduğunu hissederiz. Emotivizm (duygucu-

luk) olarak da adlandırılan bu yaklaşım birçok çağdaş felsefi tartışmaya da zemin hazırlamıştır. Örneğin Ayer'in doğrulama prensibinde aynı yaklaşımı görmekteyiz. Ayer, ahlaki önermelerin olgusal-olmayan bir tarzda işlediğini belirtir (Pojman ve Fieser, 2012: 212). Ayer'e göre ahlaki önermeler olgusal olarak anlamsızdırlar fakat bu, onların gereksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ayer de ahlaki önermelerin yalnızca bizim duygularımızı ifade ettiğini belirtir (Pojman ve Fieser, 2012: 212). "Hayırseverlik iyidir" derken kastımızın aslında "Hayırseverlik, yaşasın!" olması gibi.

Olgu-değer bağlamında ahlaki önermelere yaklaşım, klasik gelenekte (Aristotelesçi erdem etiğinde) mevcut olan "insan"ın temel amacı ve işlevi nosyonunu ahlak alanından uzaklaştırmaktadır. Bu sebeptendir ki ahlaki yargılara olgusal önermeler gibi yaklaşmak da ahlaka aykırı olarak yorumlanmakta ve ahlaki önermeler duygu alanına hapsedilmektedir. Bu yaklaşım da deontolojik ve faydacı etik yaklaşımlar gibi insanı "özne" olarak konumlandırmanın ve değer vermenin de onun iradesine bırakılmış olmasının sonucudur. İzole bir ben olarak düşünülen insan, ilişki kurduğu diğer varolanlara kendini merkeze koyarak bir değer atfetmektedir. Ya aklının iradesini belirlemesi sonucunda eylem icra etmekte ya da duygusal tepkiler göstermektedir. Heidegger'e göre bu tür düşünmenin teknolojik düşünme/hesaplayan düşünme tarzı olduğunu ana metinde ifade etmiştik.

Kaynakça

- Aristoteles. (2018). Nikamakos'a Etik. (Çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2009). Nicomachean Ethics. (Çev. David Ross). New York: Oxford University Press.
- Bacon, F. (2000). The New Organon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Creel, Richard E. (2001). Thinking Philosophically. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Descartes, R. (2020). Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa.
- Descartes, R. (1904). Œuvres de Descartes, IX, Méditations et Principes. Paris: Léopold CERF.
- Heidegger, M. (1955). Was ist Metaphysik? (Ed. F. –W. Von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). Metafizik Nedir? (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (1960). Gelassenheit. Tübingen: Neske.
- Heidegger, M. (2013). Olmaya Bırakılmışlık. (Çev. Mesut Keskin). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heidegger, M. (1976). Wegmarken (1914-1970). (Ed. F. –W. Von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. (Ed. Kate Brocker-Oltmanns). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze (1910-1976)*. (Ed. F. –W. Von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hodge, J. (2001). *Heidegger and ethics*. London-New York: Routledge.
- Hursthouse, Rosalind ve Pettigrove, (winter 2018 Edition). “Virtue Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. Edward N. Zalta). (<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue>). Erişim tarihi: Nisan-2021.
- Kant, I. (2011). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (Çev. Mary Gregory). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1985). *Critique de la raison pratique*. (Çev. Luc Ferry Heinz Wisman). Paris: Gallimard.
- Kuhlken, J. (2014). “Heidegger and Aristotle: Action, Production, and Ethos”. *The Journal of Speculative Philosophy*, 28/3, 370-379.
- MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde: Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma*. (Çev. Muttalip Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özlem, D. (1998). “Giriş: Heidegger ve Teknik”. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Pojman, L. P. - Fieser, J. (2012). *Ethics: Discovering Right and Wrong*. USA: Wadsworth Cengage Learning.
- Svenaesus, F. (2012). “The relevance of Heidegger’s philosophy of technology for biomedical ethics”. *Springer Science+Business Media Dordrecht (publish online)*, 1-15.
- Yılmaz, E. (2012). “Kant’ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32, 97-127.
- Yılmaz, E. (2018), “Metafizikten Fenomenolojiye: Özne Metafiziğine Heideggerci Eleştiri”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 23/45, 1-26.
- Yılmaz, E. (2020). *Varlık ve Zaman’ı Anlamak*. İstanbul: Küre.