

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.02.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 20.09.2022

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

TEKNOLOJİ FELSEFESİNİN ANTROPOLOJİK VE GÖRÜNGÜBİLİMSEL KİPLERİ ÜZERİNE BİR SORGULAMA

Murat BAÇ*

Öz: Teknoloji felsefesi görece olarak genç bir akademik alt-alan olmakla birlikte, ontoloji, epistemoloji, siyaset felsefesi, etik ve estetik gibi felsefe disiplininin daha köklü alt-alanlarıyla önemli bir kavramsal ilişki ağı içinde bulunmaktadır. Ayrıca bu dalın temel bazı meselelerinin derinlemesine incelenmesinin sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve siyasi bilimler gibi disiplinlerin birikimlerinden ve yaklaşımlarından yararlanmayı da gerekli kıldığını belirtebiliriz. Bu yazımda teknoloji felsefesi alanını genel hatlarıyla ve güncel olgular ışığında kısaca tanıttıktan sonra, bu alanda ilginç ve kuramsal yönden değerli bulduğum iki sorunsalı sergileyip irdeliyorum. İlki toplumsal bir gerçek olarak teknolojinin nasıl bir doğası, karakteri veya kendini ileri taşıma itkisi olduğunun sorgulanmasıdır. Bu çerçevede, söz konusu literatüre 20. yüzyılda önemli katkılar yapmış olan Jacques Ellul, Hans Jonas ve Arnold Gehlen'in antropolojik-felsefi boyuttaki önemli bazı düşüncelerini açıklayıp tartışıyorum. İkinci olarak, Albert Borgmann'ın Heidegger'in fikirlerinden ilham alarak ürettiği "odaklı pratikler" kavramını betimleyerek onun görüşlerine gelen tepkilerden bazılarını ele alarak inceliyorum. Yazının son kısmında, çağdaş teknolojinin çoğulculuk, değişkenlik ve geçişkenlik kavramları üzerinden oluşan yeni felsefi kimliğine ilişkin bazı görüngübilimsel düşünceler sunuyorum.

Anahtar Kelimeler: Ellul, Fenomenoloji, Heidegger, Odaklı Pratikler, Teknoloji

AN INVESTIGATION ON THE ANTHROPOLOGICAL AND PHENOMENOLOGICAL MODES OF PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

Abstract: Despite its relatively recent identity as a sub-field, philosophy of technology is obviously situated in a web of significant conceptual relationships with the more entrenched areas of philosophy such as ontology, epistemology, political philosophy, ethics and aesthetics. Furthermore, one can reasonably claim that an in-depth scrutiny on some of the fundamental issues of this branch of philosophy would incontrovertibly bring to bear the insights and approaches of certain disciplines like sociology, anthropology, psychology, and political sciences. In this paper, I introduce the subject matter broadly and in light of some current social

* Prof. Dr. | Professor

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey
muratbac@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-2703-2937

Baç, M. (2022). Teknoloji Felsefesinin Antropolojik ve Görüngübilimsel Kipleri Üzerine Bir Sorgulama. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 1-22.

events and then mainly scrutinize two interesting and controversial debates. The first of these is about the “character” or “impetus” of technology as a social phenomenon. In that context, I explicate and discuss the anthropological-philosophical views of Jacques Ellul, Hans Jonas and Arnold Gehlen who made remarkable contributions to the pertinent literature in the 20th century. Secondly, I broadly describe Albert Borgmann’s Heidegger-inspired idea of “focused practices” and display some of the prominent responses to that view. In the last part of the paper, I provide my thoughts with regard to the notions of pluralism, dynamism and fluidity in association with contemporary technology.

Keywords: Ellul, Focused Practices, Heidegger, Phenomenology, Technology

1. Giriş: Deneyimlenen Teknoloji ve Çağdaş Özne

2015 yılının Ekim ayında bazı İnternet yayın organlarında Erzurum-Erzincan karayolu üzerinde bulunan iki ölü ayıya ilişkin bir haber yer aldı. Aylardan birinin dört pençesi kesilmiş haldeydi. Ancak konuyla bağlantılı olan ve haber değeri taşıyan gelişmeler o noktada kalmadı. Yöre halkı bu durumu öğrenince olay yerine ailecek giderek teker teker pençeleri kesilmiş ayı ölüsünün yanında selfie çekmeye başladı. Bazı adamlar aile fertlerine ayının yanında poz verdiriyor, hatta çocuklarının ölü hayvanla birlikte görüntülerini akıllı telefonlarına kaydediyorlardı.

Fotoğraf yoluyla özçekim olgusunun Batı kültüründeki ilk örneklerinin 19. yüzyılın sonlarına kadar gittiği söylenir. Bizim kullandığımız çağdaş anlamıyla “selfie” kavramının Batı’nın iletişim ortamlarında ilk belirdiği zamanın ise Eylül 2002 olduğunu biliyoruz –ve nihayetinde popülerliğini git gide artırmasının sonucunda, 2013’te ‘selfie’ yılın kelimesi seçilmişti. Günümüze gelindiğinde ise, söz konusu “kendini resmedip kayıt altına alma” eyleminin toplumsal/davranışsal bir pandemi halini aldığı söylemek abartı olmaz. Eğer şu anda uzaylılar gezegenimiz yakınlarına gelip insanların edimlerine yönelik gözlem ve çözümleme yapmaya kalksalar; az çok gelişmiş bilim-teknolojilerine ve göz ardı edilemeyecek kültürel birikimlerine rağmen kendi görüntülerini kendi elleriyle bıkmadan usanmadan tekrar tekrar kaydeden ve bunu yaparken etraflarındaki neredeyse her nesneyi ve olguyu *ontolojik olarak gölgeye* ve bir anlamda –eski deyimle– *nisyana* iten, dahası görüntülerini kaydetme ve yayma sürecinde kendi kökleşmiş değerlerini de şaşkıncu bir kolaylıkla ayaklar altına alan bu iki ayaklı zeki varlıkları anlamakta oldukça zorlanırlardı.

“Ölüyle bile selfie” vakasının toplumsal zeminde nadiren karşımıza çıkan tikel bir durum olmadığını biliyoruz. Dünyada artık insanlar bir yakınlarını kaybettiklerinde, ölü beden yatakta veya musalla taşı üzerinde veya kilisede kapağı açık tabut içinde yatarken pek bir rahatsızlık duymadan akıllı telefonlarını çıkarıp, kısa bir süre sonra sosyal medyaya yükleyeceği görüntüyü düşünmenin heyecanıyla ölü bedenle yan yana selfie’lerini çekebilmektedirler. Burada sorulması gereken soru, bizi çabukça ve kökten bir şekilde çok farklı bir değerler kümesi içine yerleştirmiş olan tekno-bilimsel-endüstriyel sistemin ve onun gereçlerinin öznelere dönüştürme ve hatta oluşturma hızı,

verimliliği ve etkisel gücüyle ilgilidir. Selfie çağı başlamadan önce “iletişim mecralarında paylaşma amacıyla ölüyle fotoğraf çekilmeye” kalkacak bir birey – özellikle de geleneksel toplumlarda– çarşı pazarda bir daha başını önüne eğmeden dolaşamayacakken; kısa zamanda dünyanın her coğrafyasına yayılan ve mevcut tüm değer sistemlerini ve benimsenmiş davranış ilkelerini ters yüz eden bu teknolojik-toplumsal pratiğin insanları geleneksel olanla taban tabana zıt eylem kalıplarına sokması, görüntü kaydetme ve paylaşma arzusunun toplumsal hayatın bildik etik/estetik normlarının hızlıca önüne geçirebilmesi ve nihayetinde de bu tür eylemleri 20 yıldan kısa bir zamanda toplumun *yeni normal* kılması başlı başına çok etkileyici ve tartışma gerektiren bir görüngüdür.

Görüleceği gibi, teknoloji üzerine yürütülebilecek felsefi işlev yalnızca su kemerinden buhar makinesine, Charles Babbage’ın Analitik Makinesinden Cenevre’deki Büyük Hadron Çarpıştırıcısına uzanan teknolojik ürünlerin kavramsal gereçlerle incelenmesinden ibaret değildir. Üreten, yaratan, yapılandıran, çevresini değiştiren ve kendisi de süreçte değişen *insanın* tarihin bu noktasında tam olarak nasıl bir varlık olduğunun ve onu belirleyen/oluşturan güçlerin ne tür dinamikler veya unsurlar barındırdığının tartışılması da bu alanın ilgi kapsamına girmektedir. Yukarıda bahsettiğim selfie örneği günümüzde felsefecilerin irdeleyebileceği gerçeklerden yalnızca biridir –ancak açıkçası bu tip pratikler etki hızı ve dönüştürücü gücü açısından tahminen benzersizdir. Günümüzün iletişimsel nimetlerine genel olarak bakıldığında, geçmiş yüzyılların büyük icatları arasında yer alan hiçbir nesne şu an elimizde olan akıllı telefonların ve onların içerdiği uygulamaların barındırdığı *toplumsal norm oluşturma* düzeyine ulaşmamıştı diyebiliriz. Bu tür cihazların sunduğu olanakların basit bir şekilde “yaşamı kolaylaştırma” işlevi görmediği, varlık alanımızın her hücrelerine sirayet etmesi sonucu benliğimizi ve diğer öznelerle paylaşımlarımızı neredeyse yeniden tanımlamaya başladığı savlanabilir. Böylesi bir sürecin olanaklılık koşullarını incelemeye başladığımızda, elimizdeki teknolojinin ve onun ürettiği toplumsal ağın *çağımıza özgü* incelikli yapısıyla karşılaşmaktayız. Örneğin, sosyal medya kullanıcılarının ruhlarına zerk edilen –ve geçen yıllarda dünyanın farklı yerlerinde özellikle gençler arasında intiharlara neden olan– *performans, sergileme, beğenilme* (“like alma”) saplantısının bu kadar hızlı bir şekilde özneleri tek tip kalıplara dökerek hızlıca küresel bir görüngüye dönüşmesi gibi oluşumların *World Wide Web* öncesindeki dünyanın teknolojik araçlarıyla gerçekleşmesi pratik olarak neredeyse olanaksız görünmektedir. Bence bu bağlamda kritik konu, farklı dönemlere ait teknolojik araçların biçimsel veya niceliksel farklarının listelenmesi ve karşılaştırılması değil, farklı araçların insan yaşamının *içeriği* üzerinde nasıl bir *niteliksel* fark yarattığının da araştırılmasıdır.

Elbette, bu noktada teknolojik gelişme ve ilerleme dediğimiz olgunun aslında çizgisel ve kesintisiz bir süreç olduğu, akıllı telefon gibi gereçlerin ve sosyal medyanın iletişim kiplerinin “özel bir sorun” kategorisinde alınmasının gereksiz olduğu öne sürülebilir. Daha önceki dönemlerin icatlarının ve iletişim kiplerinin de kendi zamanlarında

önemli atılımlara karşılık geldiği, onların da paradigmatik örneklerinin ciddi zeminsel sıçramalara neden olduğu iddia edilebilir. Sonuç olarak, akıllı telefonların veya selfie gibi çağdaş pratiklerin çok farklı ve özel bir varlıksal, görüngübilimsel veya ideolojik bir vaziyete karşılık geldiğini düşünmek için sağlam gerekçelerin olup olmadığı sorgulanabilir. Yazının sonraki bölümlerinde bu kritik konuya dönüp belli irdelemeler sunacağım. O yüzden, şimdilik yalnızca bu örnek üzerinden bir not düşerek sergilenen tartışmanın farklı taraflarına işaret edelim.

Eldeki sorunsalı derinleştirmeden önce, teknoloji felsefecilerinin ilgi alanına giren konuların ya da problemlerin çeşitliliğine ve renkliliğine dair genel bazı saptamalar yapmak yararlı olur. Felsefenin bu alt-alanı, örneğin, teknolojiyle insanın özü arasındaki ontolojik ilişkinin incelenmesi gibi oldukça kuramsal ve soyut bir çalışmayı yürütebileceği gibi; gündelik yaşamın yaygın iletişim araçlarını, teknolojinin çevreye olan olumsuz etkisi gibi somut olguları veya robotların yaşamımızın her alanına girmesinin riskleri gibi pratik sorunları da mercek altına alabilir. Heterojen ve oldukça renkli bir kümeye karşılık gelen teknoloji felsefesi çalışmaları, genel olarak dersek, iki ayrı kuramsal damardan beslenir. Bir yandan, *felsefi boyutta* ontolojik, epistemolojik, ideolojik, etik ve estetik çalışmaları içerirken; dışarıdan da fiziksel bilimler, mühendislik dalları, sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve siyasi bilimler gibi *diğer disiplinlerin* yaklaşım ve bulgularından yararlanma olanağına sahiptir. Uğraştığı konuların doğası gereği, teknoloji felsefesinin pek çok durumda felsefenin farklı alt-alanlarının ve komşu disiplinlerin işin içine girmesiyle yol alıyor olması beklenebilecek bir durumdur.

Bu çerçevede disiplinlerarası çalışmanın önemini vurgulamamız kaçınılmaz olsa da çok uzun zamandır gündelik yaşamın ve insanın benliğinin ayrılmaz bir parçası/boyutu haline gelmiş olan teknolojinin irdelenmesinde felsefenin ve felsefecinin diğer araştırmacıların çalışmalarına *indirgenemeyecek* bir işlevi olduğunun altı çizilmelidir. Söz konusu kuramsal çabaların kökleri elbette Eski Yunan'da "yapım" ve "yapılan nesnelere" konularında Platon ve Aristoteles'in sunduğu görüşlerde, özellikle de *τέχνη* (zanaat, sanat/işçilik) kavramının irdelenmesinde bulunmaktadır. Eski Yunan'da ontolojik boyutta *tekhne* ile *füsis* (doğa), epistemolojik boyutta ise *tekhne* ile *episteme* (yaygın yorumuyla, zihinsel işlevlerin sonucu oluşan bilgi) arasında belli ayrımlar çizilmiş ve bu ayrımların derine inen felsefi sonuçları üzerine önemli fikirler üretilmiştir. Rönesans'ın sonlarında eser vermiş olan Francis Bacon gibi düşünürlerin fikirleriyle ciddi aşamalar kaydeden felsefe-teknoloji ilişkisi kimliksel oluşumuna ise 19. yüzyılda erişmiştir. Ernst Kapp'ın 1877 tarihli *Grundlinien einer Philosophie der Technik* başlıklı kitabından bu yana, teknoloji felsefesi, felsefenin alt alanları arasında yerini almış ve zaman içinde ortaya koyduğu benzersiz sorunsallarla özgün bir sorgulama alanı yaratmıştır.

Bu yazının kalanında teknoloji felsefesi kapsamında bana önemli görünen iki çarpıcı tartışmayı ele alarak yorumlamaya çalışacağım: Soyut bir varlık olarak çağdaş

teknolojinin karakteri ve Heideggerci görüngübilim çerçevesinde “odaklı pratikler” kavramı. Amacım, söz konusu anlatı ve tartışmalar kapsamında felsefenin bu önemli alt alanının işlevine, kuramsal değerine ve çağdaş toplumsal koşullar ışığında biteviye yenilenen dinamik gelişimsel kimliğine ilişkin kritik bir tablo sunmak olacak.

2. Teknolojinin Karakteri veya Doğası Üzerine Bazı Notlar

Teknoloji görüngüsünü felsefi, sosyolojik ve antropolojik açılardan inceleyen literatür 20. yüzyıl boyunca yapılan önemli katkılar sonucunda son derece zengin, canlı ve ilginç bir tartışmalar kümesine dönüşmüş durumdadır. Ben burada “teknolojinin karakteri” konusunu özellikle Jacques Ellul, Hans Jonas ve Arnold Gehlen’in kendilerinden sonra gelen araştırmacılara ilham veren düşüncelerinden bazılarını değinip konuyu kendi perspektifimden irdeleyeceğim.

Teknoloji felsefesi alanında yapılan çağdaş irdelemelerin en çok etkilendiği düşünürlerden birinin Ellul olduğunu söyleyebiliriz. Sosyolog ve felsefeci yönlerine ek olarak “Hristiyan anarşist” olarak da tanımlanan J. Ellul’e göre, teknoloji bir araç olmanın çok ötesine geçmiş olup artık kendisi (veya “kendi içinde”) bir amaç konumundadır ve bu anlamda biz artık sürekli olarak kendimizi teknolojiye adapte etme durumundayız. Bu noktaları aydınlatmak için, Ellul “teknik” kavramını tartışmanın merkezine alır. Ellul’un *teknik belirlenim* olarak betimlediği olgu, ona göre, modern teknoloji çağının öncesinde de mevcut olmasına rağmen, insan biyolojisinin sıradan işlevlerinin ve tanımlayıcı kapasitelerinin ötesine geçecek ve kendisi bir amaca dönüşecek, bir tür “kör güç”e evrilecek düzeyde değildi. Ancak bu güç artık özerktir ve insanın varlığına “dışsal” olmaktan çıkmıştır.

Ellul’un *Teknoloji Toplumu*’nda kullandığı *la technique* kavramı teknolojiyi içerse de ondan daha kapsamlı bir fikre karşılık gelmektedir. “Teknik”in tanımını Ellul (1964: xxv) şöyle ifade eder: “Akılcı yollardan erişilen ve mutlak verim içeren yöntemler toplamı”.¹ Teknik, bir aletin üretimi ve kullanımı gibi bir konuda olabileceği gibi, daha temel ve gündelik bir bağlamda da gerçekleşebilir. Ellul, tekniğe örnek verirken, meyve toplamanın veya bir arkadaşlığı yürütmenin de “tekniğinden” bahseder. Genel olarak ve sosyolojik boyutta değerlendirildiğinde ise, teknik kavramı bireysel durumlara ve seçimlere zemin teşkil eden, öznelerden bir anlamda bağımsızlık kazanmış olan toplumsal gerçekliğimize, özneler arası düzlemde oluşturduğumuz ontolojimize işaret eder. Çarpıcı bir şekilde, tüm düşünce kiplerimiz “teknikleştiği” için teknik üzerine yaptığımız irdeleme ve sorgulamaların da onun dışında özerk bir

¹ Ellul bu konuda esas irdelemelerini *La Technique ou l’Enjeu du Siècle* (1954) kitabında vermiştir. Söz konusu orijinalin Türkçeye çevirisi “Teknik: Yüzyılın Meselesi” olarak verilebilir (semantik bir not düşersek, orijinal ifadenin “mesele” anlamına ek olarak “kumar/iddia” gibi anlamlar da barındırdığı eklenebilir). Kitabın İngilizce versiyonu ise *The Technological Society* başlığıyla 1964’te çıkmıştır. Türkçeye de İngilizce basımındaki başlığa uygun şekilde, *Teknoloji Toplumu* (2003) olarak çevrilmiştir. Ellul daha sonra *The Technological System* kitabında teknik ve teknoloji tanımlarını daha da ileri taşımıştır (1980, s. 23-27).

alandaki gerçekleştiremeyeceğini kabullenmek zorundayız. Ancak bu bizim umutsuz bir ontolojik tutsaklık içinde hapsediğimiz anlamına gelmez. Ellul'e göre, "hakikat türlü belirlenimlerin bir bileşkesidir ve özgürlük bu belirlenimlerin aşılmasıyla ilgilidir" (1964: xxxii). Bu durum kaderciliğe teslim olmayabileceğimiz yönünde bir işarettir: Teknolojik görüngünün doğasıyla ilgilenmek, bizim gibi eleştiri kapasitesine sahip bilinçli varlıkların atabileceği önemli bir adımdır.

Ellul'un irdellemelerinin en kritik yönlerinden birini, sunduğu terminolojinin toplumsal gerçekliğimize ışık tuttuğu yerlerde gözlemleyebiliriz. Onun görüşüne göre, teknik olgusu uygulamasını endüstriyel yaşamın dışında bulmaktadır ve üretimsel işlevlerle sınırlı değildir (1964: 4). Bu olgu varlık alanına makineyle girmiş olsa da makinenin kavramsal sınırlarını çoktan aşmış, bağımsızlık kazanmıştır. Ellul'e göre "makine semptomatiktir". Onun altı çizilmesi gereken ifadesiyle, "makine tekniğin ilerleyişi için bir ideali temsil eder". Teknik unsurların işin içine girdiği her boyutta mekanizasyon sonucunu elde ederiz; onun dokunuşuyla yaşamımızdaki her şey "makineye" dönüşür. Teknik, insan topluluklarının olduğu her alanı arındırır, düzenler, rasyonalize eder ve verimli hale getirir. Teknikleşmiş bir toplum, uyumlu hale gelmiş, ortak bir mantık örgüsünde bütünleşmiş, belli bir bilinci paylaşmanın avantajını dokularında hisseden bir yapıdır. Ve teknik için, *meşruiyet normlarının* kaynağıdır da diyebiliriz. O yüzden, tarihsel olarak bakıldığında, teknik açık bir şekilde bilimden önce gelir. Aslında şu an bilimin kendisi tam olarak tekniğin bir *gereci* durumundadır (1964: 10).

Konunun sosyolojik ve antropolojik boyutlarını biraz daha derinlemesine inceleyelim. Ellul'e göre, geçmiş çağlarda *kölelerin ve askerlerin* içinde bulunduğu koşulların bir paralelini —ortaya konulan çabanın büyüklüğü ve kitleselliği açısından bakarsak— günümüzde devasa teknik mekanizmalarının oluşturucu unsurlarına dönüşmüş ve onların içinde bütünüyle özümsemiş olan çalışan kesim deneyimlemektedir. Şehrin endüstriyel düzeni içinde çalışan özneler, belli bir amaca yönelik olarak birbirine benzetilmiş ve makineleştirilmiş organik birimlerdir. Onların toplu, uyumlu, koordineli davranışları sonucunda bu dev üretim ve yaşam çarkının dönmesi olanaklı olabilmektedir (1964: 319). Ancak bu üretim veya devinim, yüksek temposu ve işleme mantığı açısından, ona katılan bireylere gurur duygusu verecek ya da onların kendilerini gerçekleştirmesinin yolunu açacak türden bir süreç değildir. Her ne kadar modern bireylerin yaşama koşullarının daha konforlu, özgürlük alanlarının daha geniş olduğu klişesi çeşitli bağlamlarda sıkça dile getiriliyor olsa da bu düşünceler insanın çağdaş varlığına ilişkin sunulabilecek önemli bir görüngüsel *übersicht*'i gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. İnsanın doğal çevresinin koşullarında çok uzun bir tarihsel süreç içinde oluşmuş biyolojik altyapısıyla çağdaş tekniğin oluşturduğu *Prokrustesçi* yaşam düzeni kökten bir çelişki sergilemektedir. Bu çelişkinin belli dinamiklerinin irdelenmesi bugün tam olarak neye dönüştüğümüz konusuna ışık tutabilir.

Ellul açısından, irdelemekte olduğumuz çatışkının önemli ve düşündürücü bir boyutu çağdaş öznenin “zaman” (daha doğrusu “saat”) kavramıyla kurduğu ilişkidir. Ünlü teknoloji felsefecisi Lewis Mumford’un 1934 tarihli kitabı *Technics and Civilization* (*Teknik ve Uygarlık*) kitabının “Manastır ve Saat” bölümündeki fikirleri de yer yer ödünç alan Ellul bu konuda önemli bir perspektif ve dikkat çekici bir tartışma sunar. Her ne kadar iliklerimize kadar özümsemiş ve içselleştirdiğimiz bir “uygulama” olarak yaşamlarımızın merkezinde yer alıyor olsa da konu üzerine daha etraflıca düşünersek, “saate uyma” veya “zaman tutma” pratiklerinin yapısına dair kritik bazı noktaları saptayabiliriz. Ellul’un da belirttiği gibi, 14. yüzyıla kadar “zamanı saatle hassas bir şekilde ölçme” kavramının toplum genelinde yaygın bir uygulaması yoktu (1964: 249). Zaman ölçümü ve ilanına dair toplumsal yaşamdaki pratikler kilise çanı çalma ve benzerleriyle sınırlıydı. Yaşamın hızını belirleyen ölçü mekanik saatin işleyişi değil, insanların olağan gereksinimleri ve gündelik olayların akışıydı. 16. yüzyılda kişisel saatlerin yaygınlaşmasıyla, zaman yaşamın doğal ritminden kopmuş soyut bir ölçüye çevrildi ve insan yaşamı kökten bir şekilde niceliksel hale geldi. Ve bunun kaçınılmaz toplumsal sonuçlarından biri, organik yaşamın davranışsal ve zihinsel olarak mekanikleşmesi oldu. Artık “zamanı yaşayan” özneler değil, içinde doğduğumuz hayatın özünden git gide uzaklaşmış, mekanik olarak programlanmış varlıklarız. Bu durumun bir uzantısını *hareket* konusunda da gözlemleyebiliriz. Çağdaş şehir yaşamının en belirgin görüngülerinden biri kusursuz bir şekilde mekanizasyona tabi kılınmış devinim parçalarıdır. Bu bağlamda, insana uygulanan toplumsal tekniklerin göz kamaştırıcı bir sonucu, onun makinenin işleme mükemmelliğine yaklaştırılmasıdır. Kanımca, burada Ellul’un kastettiği –Nazım Hikmet Ran’ın 1923 yılında yazdığı “Makinalaşmak İstiyorum” şiirinin akla getirebileceği bir lokomotifin ilerleyişi ya da bir üretim bandı görüntüsünün ötesinde– hepimizin evde, sokakta, okulda, işyerinde ve spor salonunda deneyimlediği bir edimler zinciridir. Tamamen içselleştirdiğimiz için sanki organik doğamızın bir parçası gibi hissettirse de; her sabah belli bir saatte ve dakikada gelecek olan toplu taşıma aracını bekleme, ardından sırayla aracın içine girerken organize edilmiş bir nizam içinde ulaşım kartını okutma, daha sonra “konservelenmiş sardunyalara gibi” ağırlıklı olarak metalden yapılmış bir araca binerek hedef noktamıza varma zinciri, bir bütün olarak alındığında, insanın bir makinenin bir alt-unsurunun işleyişini *mimétique* olarak bilinçsizce sergilemesidir diyebiliriz. Mekanik devinimlere ek olarak, çağdaş insanın hareketinin *hızına* ilişkin de birkaç söz söyleyebiliriz. Modern insanın hareket hızı bütünüyle kompleks bir teknolojik ve toplumsal örgütlenmenin sonucudur ve mekanik (ve artık günümüzde ayrıca elektronik) düzene uygun hale getirilmiştir. Ellul’un verdiği çarpıcı örnekle:

Hareketlerimiz makinelerin yaklaştığı mükemmellik derecesine yaklaşmalı ve sayıca artmaya devam etmelidir. Devinimlerimiz artık kendi kişiliğimizi ifade etme durumunda olmaktan çıkmışlardır. Modern yaşamın hızları hareketi soyutlaştırır ve mükemmel olmayan hareketlere tolerans göstermez. Bunu görmek isterseniz, “insan” olduklarından dolayı modern/soyut hızları kavrayamayan, dikkati

dağılmış ve paniklemiş bir halde Paris sokaklarında sağa sola koşturan yaşlılara bakabilirsiniz (1964: 331, çeviri bana aittir).

Mekanik ve elektronik düzene sahip olmanın da ötesinde –ve Ellul’un eserlerini ürettiği yıllarda göremediği bir tarzda– İnternet’in muhtelif unsurlarının insanlara dayattığı hız, öznelere (istisnaya yer bırakmayacak bir şekilde) ortak bir tempoda ve zorunlu iletişim kiplerinde ortaklaşmalarını ve birlikte uyumla hareket etmelerini zorunlu hale getirmektedir.

Çağdaş hız olgusunu, Ellul’un fikirlerinden hareketle, biraz daha irdeleyelim.² Görüngübilimsel bir açıdan bakarsak, toplumsal alana egemen olan “hız” yalnızca eylemlerin basit bir niteliği değildir. Artık “hız” dediğimiz özellik günümüzde oluşturucu veya yapımsal bir niteliğe dönüşmüş durumdadır. Çağımızda medya ve iletişimin işin içine girdiği hemen her bağlamda hızın artışı niteliğin yükselmesiyle, hızın düşmesi ise niteliğin zayıflamasıyla bağdaştırılmaktadır. Örneğin, zarftan çıkan katlanmış mektup günümüzde neredeyse Neolitik Çağ’a ait bir nesne konumuna gelmiştir diyebiliriz. Zarflanmış mektubun içerdiği nitelikler ve değerler günümüzün hedefleri açısından çoğunlukla “âlâkasız” durumdadır. Yine de düşündürücü bir şekilde, elle yazılan ve zamana yayılarak alıcısına giden verimsiz (yani *yavaş*) bir mektubun sağladığı duygu aktarımını klavye başında mekanik ve verimli bir şekilde yazarken artık pek sağlayamadığımız için, standartlaştırılmış ve tektipleştirilmiş emojilerden destek almak zorunda kalmış durumdayız. Tektipleştirme tekniğinin tam olarak özümsemesinin sonucu olarak deneyimlediğimiz hız ve verim artışına da “gelişme” adını veriyoruz. Bir el yazısının titrekliliğinde kendisini okuyana gösterebilen ve alıcısının da dolaylı yollardan deşifre edip anlamlandırabildiği duygusal aktarım türleri ve bu iletişimin kendine has incelik ve derinlikleri bir değere veya derinliğe karşılık gelmiyor, özel bir gelişmişliği veya zenginliği imlemiyor.

“Hız” dediğimiz özelliğin oluşturucu veya yapımsal bir niteliğe döndüğü iddiasını, algısal alışkanlıklarımızdaki değişikliklere bakarak sınayabiliriz. 1970’lerde siyah-beyaz döneminde TRT’de yayınlanan stüdyo konserlerini, çekim yapan kameraların çeşitliliği ve devinimleri açısından izlemek bu bağlamda ilginç olabilir. Bir süre sonra, izlediğiniz konser görüngübilimsel açıdan size farklı bir dünyada gerçekleşiyormuş gibi gelecektir. Bunun temel nedeni de bir veya iki kameranın çok az hareketle ve genelde şarkıcının üzerinde sabitlenerek uzun süreli çekimler yapması ve dekorun, ışıkların oldukça devinimsiz bir yapıda bulunmaları olacaktır. 70’li yıllarda gözler bu görüntüye ilgiyle odaklanarak ve daha önemlisi bayağı da eğlenerek bakarken, şimdi 30 yaş altı insanlardan böylesi bir çekime on saniyeden fazla tahammül edebilenini bulmakta zorlanırsınız.

² Burada dile getireceğim düşünceler ilk olarak arsizsanat.com sitesinde Mart 2017’de yayınlanmış olan bir söyleşimde yer almıştı.

Hıza bağlı beklentiler ve farklı olgusal hızların yarattığı psikolojik etkiler sosyo-kültürel kodlarla koşullanmış durumlardır. Ve bu bağlamdaki olgusal ve durumsal değişimler yalnızca beklentileri değil, belli bir dönemde “öznenin ve dünyanın tanımını” da değiştirecek etkiler yapma kapasitesine sahiptir. Sabit 1-2 kamerayla çekilmiş ve içinde az hareketin olduğu bir Müzeyyen Senar veya Pink Floyd konseri kaydına odaklanmış, nefes almadan oradaki müziği ve atmosferi içine çeken bir bireyin yaşadığı görüngüsel deneyimin dünyasıyla; onlarca kameranın hareket ederek ve kendi aralarında çabukça geçişim yaparak çektiği, arka planda sürekli devinen ışıkların, seslerin olduğu ve hız biraz azalınca insanların ilgisinin hemen bir sonraki kanala “zaplandığı” show’ların dünyası esas itibarıyla zıt ontolojik normlar içeren dünyalardır. (Elbette bu görüngünün tam anlaşılması, onu üreten büyük endüstriyel kompleksi ve pazarlama sisteminin ilkesel gerektirmelerini kavramayı da gerektirir. O açıdan, konu sadece iletişim veya eğlence modlarımıza göndermeyle anlaşılabilir. Örneğin, çağdaş “hızlı beslenme” zincirlerinin tasarımındaki bazı incelikler —mesela, sandalyelerin uzun süre oturmayla izin vermeyecek, yani rahatlamayı sınırlayıp hızı artıracak bir şekilde incelikle tasarlanması— konunun arkasındaki bilimin, tekniğin, aklın, ideolojinin, yani kısacası tekno-politik *logos*’un eleştirel olarak irdelenmesini de gerekli kılar.)

Teknolojinin karakteri üzerine kafa yoran düşünürler arasında yer alan Hans Jonas’ın ilgili literatüre yaptığı dikkat çekici bir katkı, teknolojinin biçimsel (*formal*) ve içeriksel (*material*) dinamikleri arasında bir ayırım çizmesidir. Bu boyutlardan ikincisi teknolojinin somut görüngüleriyle ilgilenip onun elde ettiği sonuçları ve ortaya koyduğu etkileri incelerken, birincisi teknolojiyi “toplumda ortak çaba sonucu yol alan ve kendi normlarına göre sürekli ilerleyen *soyut bir varlık*” olarak alıp ona ilişkin felsefi açıklamalar getirme hedefi taşır (Jonas, 2003: 191). Öncelikle bu “soyut” ve “devingen” yapıya ilişkin Jonas’ın temel yaklaşımlarını gözden geçirelim. Jonas’a göre, geleneksel toplumların ortaya koyduğu teknolojiler (örneğin, Çin porseleninin, ipeğin veya Rum ateşinin yapımı) “bilinçli araştırmalardan” veya “kuramsal çabalardan” ziyade ortalama yaşam pratiklerinden doğan, yerel coğrafyalarında yalıtılmış halde bulunan ve uzun süre pek değişmeden kalabilen üretimlerdi. Buna karşın, modern teknolojiler gelişme ve dönüşme anlamında doyum noktası olmayan, küresel boyutta hızla yayılabilen ve araç-amaç boyutlarının döngüselleştiği oluşumlardır. Modern teknolojiler açısından, ilerleme/gelişim ideolojik bir seçim değil, tamamen teknolojinin *varlığına içsel bir “motordur”* (2003: 193).

Teknolojinin doyum noktasının olmaması ve sürekli kendi kanunlarına göre ilerleme olgusunu açıklarken Jonas “entropi karşıtı” deyimini kullanır. Termodinamiğin ikinci yasasına göre, basit bir şekilde ifade edersek, bizim evrenimiz gibi kapalı sistemlerde *entropi* sürekli olarak artar. “Entropi” kavramı ise fiziksel bir yapının *düzensizliğiyle* ilgilidir; yüksek entropi daha fazla düzensizliğe işaret eder. Örneğin, kırılan bir bardağın entropisi kırılmadan önceki halinden daha yüksektir. Fiziksel evrenimizde entropinin sürekli olarak artması sonucu, düzenli yapılar

düzensizlik yönünde değişeceklerdir. Bu anlamda, Jonas'a göre, teknolojinin tarihsel gelişimi entropi ilkesinin *tersine* bir görünüm arz etmektedir. Teknolojinin ilerleyişinde her bir ileri aşama gelişmişlik ve karmaşıklık açısından öncakilere göre daha üstün bir konumdadır. Eğer teknolojik gelişim kendi başına bırakılırsa, değişim hep "daha fazla düzenlilik", "daha karmaşık yapılanma" yönünde olacaktır (2003: 193).

Endüstrileşme süreci ve onun kapsadığı dinamikler teknolojik gelişme için büyük bir devinim kaynağı oluşturmaktadır. Görünen odur ki, artık Batı kültürü bireysel tercihlerden ve akılcı kararlardan neredeyse kopmuş bir motivasyonla daha yeni, daha gelişmiş ve daha hızlı olana doğru körlemesine koşmaktadır. Küresel bir ölçekte, teknolojik üretim git gide daha fazla merkezileşmekte ve yüksek bir verimlilikle *ucu açık* bir geleceğe doğru ilerlemektedir. Jonas'a göre, teknolojik gelişme bağlamında "sanal sonsuzluk" durumuna dair örtük bir inanç taşımakta olduğumuz söylenebilir. Bu varsayıma göre teknoloji aslında, işleyiş mantığı açısından, sonsuza kadar gelişimini ve ilerlemesini sürdürme kapasitesine sahiptir. Bilimsel alanda yüz yılı aşkın bir zamandır yaşadığımız gelişmeler ve mekanik evren görüşünden çağdaş fiziğin bize sunduğu yeni kuramlara geçişler de bu perspektifi belli açılardan destekliyor görünmektedir. Quantum evreninin her bir kapısı aralandığında, bilimsel araştırma alanının sınırsızca genişlediği duygusu bilim insanlarına daha fazla egemen olmaya başlamıştır. Ancak, bilimsel gelişme şu andakinden daha yavaş bir tempoda ve daha az renkli bir şekilde ilerliyor olsaydı bile, teknolojinin önünde açılan rota yine çok çeşitli ve sonsuz gelişim vaat eden bir yapıda olacaktı.

Bu noktada Giriş bölümünde kısaca dile getirdiğim bir soruya Jonas açısından yanıt verebiliriz. Oradaki soru, çağdaş teknolojinin daha öncakilere göre neden sadece niceliksel farklar taşımadığı, neden farklı bir karaktere sahip olduğu sorunsalı üzerinedir. Jonas'a göre eski teknolojiler insanın mütevazı hizmetçileri rolünü üstleniyor ve günlük yaşamını kolaylaştırmaya yarıyorken, günümüzde insan türünün genel anlamda bir *amacına* dönüşmüş durumdadır. Bugünün teknolojisi kendisini aşkınsal (*transcendental*) bir hedef olarak oluşturmuş durumdadır. Jonas'ın kelimeleriyle, "[d]ünyanın efendileri haline gelmek, toplu halde ve artık istem dışı bir şekilde erkten hareketle yine erke yönelmek artık tüm insanlığın asıl misyonu olarak görülebilir" (2003: 196).

Jonas'ın teknolojinin içeriksel (*material*) yönüne ilişkin fikirleri de bu çizmek istediği felsefi tabloyu tamamlar niteliktedir. Teknoloji, ona göre, tarih boyunca karşımıza yeni maddeler (örneğin, plastik) ve yeni deneyim tipleri (örneğin, uçakla yolculuk) çıkarmış, sergilemiş olduğu değişim ve dönüşüm hep *daha fazla soyutlaşma* yönünde olmuştur. Bunun en paradigmatik göstergesi, endüstri devriminden başlayarak bilgisayar devrimine uzanan karmaşık ve büyüleyici yoldur. Jonas'a göre elektronik çağın yarattığı nesnelere, öncakilere farklı olarak, *hiçbir şeyi taklit ediyor değildir*. Bir yel değirmeni ile akıllı telefon arasındaki fark bunun göstergesidir. Aslında bir yel değirmeni, Jonas açısından, elektronik ürünlerle kıyaslandığında, "doğal" bir nesnedir.

Elektrik-elektronik dünyasının var ettiği nesnelere ve yapılar bizi yapaylık, soyutluk, işlevsel incelik boyutlarında çekiçlerin ve değirmenlerin dünyasından çok farklı bir zemine taşımıştır.

Jonas'ın burada sözünü ettiği "yeni deneyimler" konusunu görüngübilimsel olarak biraz açmak istiyorum. Teknolojinin nimetlerinin olanaklı kıldığı çağdaş deneyim tiplerine genelde niteliksel değil verim veya teknik başarı açılarından bakmaya alıştığımız için, yaşantımızın özellikle estetik ufkuna ve *ethos*'a dair belli değerleri sürekli bir kenara iterek veya karanlıkta bırakarak hayatımıza devam ediyor olduğumuz söylenebilir. Örneğin, yolculuğa çıkma deneyimi düşünülürken, İzmir-Ankara arasını 50 dakikada yerden 10 kilometre yukarıdan uçarak değil de arabayla çok uzun molalar vererek veya eski tip yavaş bir trenle veya bisikletle veya ata binerek katetme deneyimi –günümüzde pek çok insanın hemen ezber söyleyeceği gibi– görece olarak daha "iptidai" bir tecrübe olmayabilir. Uçakla giden bir bireyin deneyiminde, iki nokta arasında yer alan olaylar, insanlar, yaşantılar ve iletişimlerle konuyla (yani seyahat olgusuyla) tamamen "ilgisiz" konuma indirgenmiş olup, eylemsel verimin azami ölçüde yükselmesi dışında bir ereğe yer kalmamıştır. Bu bağlamda, havada hızla yol almanın pragmatik üstünlüğünü ve teknik açıdan gelişmişliğini bir ezber gibi tekrar etmek, aslında geleneksel yolculuk deneyiminin *farklı bir tecrübe olduğu, farklı bir ufuk açtığı gerçeğinin üstünü örtmeyi de içermektedir*. Aynı bağlamda daha çarpıcı bir görüngüsel örnek vermek gerekirse, eski çağlarda düşmanına kılıçla saldıran, kan döken, bedenlerin toprağa düşerken çıkardığı sesleri duyan, yani yaşadığı ve yaşattığı dehşetin tam da ortasında bulunan bir savaşçının cenk deneyimi; 1945 Ağustos'unda Enola Gay adlı Boeing B-29 Superfortress tipi bir savaş uçağından attığı bombayla yüz bin civarında insanı öldüren ve öldürürken de aşağıdakilerin çığlıklarını duymayan, kavrulmuş bedenleri görmeyen pilot Paul Tibbets'in Hiroşima şehrinin kilometrelerce üzerinde sakince süzülürken yaşadığı katletme deneyiminden radikal bir şekilde ayrılır. O halde, "yeni teknolojik deneyim" olgusuna araçsallık kipinde kurgulamaların ötesinde bir zeminden bakabilmemiz gerekli görünmektedir.

Jonas'ın yaklaşımı bağlamında konuyu *teleolojik* çerçevede ele almak da yararlı olacaktır. Eski teknolojiler, Jonas açısından, esas itibarıyla insanlığın doğal gereksinimlerini karşılama hedefi taşıırken, artık yeni teknolojiler *uygarlığımızın var ettiği yeni gereksinimlere* hizmet etmektedirler. Bu noktada tartışılması gereken bir konu, çağdaş öznenin bu güç alanı karşısında nasıl konumlandığı ve şekil aldığıdır. Yazısının etik meselelere eğildiği son bölümünde Jonas (2003: 200-204) özellikle bu bağlamda kayda değer bazı saptamalarda bulunur. Ona göre, modern teknoloji söz konusu olduğunda, risk altında olan, kültürel varlıklar olarak bizim *yaşamsal kalitemizdir*. Eski çağlarda insana hükmeden unsurlar doğadan kaynaklanan "kör güçlerdi". Her ne kadar kendimizi bağımsız ve özgür iradeli varlıklar olarak düşünmeye eğilimli olsak da yapı olarak bir tür özerklik statüsüne kavuşmuş olan çağdaş teknoloji –tüketim toplumunun ürettiği sosyo-psikolojik arazlarla birleştiğinde– bir zamanlar acımasız

doğanın insanlar üzerinde kurmuş olduğu tahakkümün bir benzerini insanlara deneyimletmektedir. Artık diğer insanlarla iletişim için sosyal medya sitelerine üye olmak veya piyasaya sürülen akıllı telefonların en son modeline en kısa sürede sahip olmak bir seçim olmaktan çıkmıştır. Ellul'un da benzer şekilde savladığı gibi, teknolojik belirlenim insanın şu anki gerçekliğidir. Her ne kadar çağdaş bireyler teknolojinin "yardımıyla" çevresi üzerinde kontrolünü gittikçe artırıyor izlenimini taşısa da toplumsal örgütlenmeler ağında var olan öznelerin kimliklerinin, beklentilerinin, hayallerinin ve ideallerinin belirlenme kiplerinin yeni bir "kör güç" tarafından belirlenip şekillendiği düşüncesi de göz ardı edilemeyecek bir olguya karşılık geliyor gibi görünmektedir.

Arnold Gehlen de teknoloji görüngüsüne yaklaşımında onu bir "gereç" olarak almaktansa —Hans Jonas'ın terminolojisine yakın bir şekilde— *soyut bir beceri* olarak kavramlaştırır. Bu niteleme çerçevesinde ele alındığında, çağdaş bireylerin teknoloji karşısında kontrolü elinde tutan özneler mi yoksa baş döndürücü teknik gelişmelerin "edilgen kullanıcıları" mı olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Gehlen sunduğu tartışmada Alman araştırmacı Hermann Schmidt'in (1894-1968) görüşlerine göndermeler yaparak onun insanın üretim işlevlerinin "nesneleşmesi" ve "dışsallaşması" üzerine geliştirdiği perspektifi açıklar (Gehlen, 2003: 215-216). Buna göre, tarihte ortaya çıkan alet-makine-otomatikleşme çizgisinin ilerleyişinde gözlemlenen durum, üretim süreçlerinde insanın gittikçe daha fazla denklem dışına itilmesidir. Özellikle kontrol mühendisliği alanının dinamikleri düşünülürse, gitmekte olduğumuz yönün tam bir öznenen-arınma süreci olduğu söylenebilir.

Gehlen'in gündeme getirdiği önemli antropolojik tartışmalardan biri de yaşam alanlarımızdaki etkileyici dönüşüm olgusu ya da —daha ayrıntılı ifade edersek— insanın "kendi yapılandığı/kurduğu çevresiyle olan varoluşsal bağımlılık ilişkisi" üzerinedir. Kendi ellerimizle yarattığımız teknolojik varlık alanı, artık doğanın tehlikelerine karşı korunma amacının dar çerçevesinden büyük oranda kopmuş olup, kendi oluşturduğu iç mantığın dinamiklerine ve gerektirmelerine uygun olacak biçimde neredeyse yeni bir ontolojiye karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Ernst Forstshoff'un ve Hannah Arendt'in düşüncelerine atıfta bulunan Gehlen, "içine kapanmış" yaşam alanlarıyla "gerçek" (doğal) çevre arasındaki farka dikkat çeker ve yaşam biçimi açısından insanın artık memeliden ziyade "kabuklu deniz canlısına" benzemeye başladığının altını çizer (2003: 217). Doğaya bırakıldığımızda ellerimizle ürettiğimiz araç-gereçlerle belli bir süre hayatta kalma şansımız varken, teknolojik-endüstriyel dünyada yapısal/işlevsel bir aksama olma durumunda hayatta kalma süremizin veya gündelik işleri yerine getirebilme kapasitemizin ne kadar sınırlanacağını tahmin edebiliriz. Bilgisayar donanımı, yazılımı veya İnternet bağlantısı hasar görmüş hastanelerle, bankalarla ve iletişim cihazlarıyla yüzleşen veya kışın en soğuk zamanında kendilerini elektriği ya da doğal gazı kesilmiş apartman dairelerinde bulan modern bireylerin yaşamsal boyutta nasıl felç olacağını, ne kadar çaresiz

kalacağını gözümüzde canlandırmamız hiç de zor değildir. Ve bu durum, içinde yer aldığımız çağdaş yapay ontolojimize dair önemli bir niteliksel ipucu vermektedir.

Bu bölümde, 20. yüzyılda teknoloji felsefesinin temellerini atan düşünürlerden üçünün *soyut ve ilerleme eğilimli* bir “varlık” olarak teknolojinin doğası veya ontolojik karakterine ilişkin görüşlerinin belli boyutlarını inceledik. Söz konusu irdelemelerin konu aldığı sorunsalın, bu alanın pek çok çetrefilli tartışması için uygun ve yol açıcı bir arka plan sunduğu düşüncesini taşıyorum. O açıdan, yazımın ikinci bölümünde sergileyeceğim çağdaş tartışmanın bu zemin üzerinden daha iyi değerlendirilebileceği kanısındayım.

3. Heideggerci Bir Tema Olarak “Odaklı Pratikler”

Martin Heidegger’ın metafizik geleneğin bildik kavramsal gereçlerini ve kuramsal sınırlarını açıkça zorlayan görüş ve yaklaşımları yalnızca felsefenin klasik alanlarında değil, görece olarak genç bir araştırma alanı olan teknoloji felsefesi kapsamında da derin bir dönüşüme yol açmıştır. Onun literatür üzerinde büyük etkiler bırakmış olan teknoloji görüşünün en kritik noktalarından biri, teknolojinin –basit bir şekilde araç olmaktan ziyade– hakikatin (*aletheia*) açılmasının veya *sunmasının* bir yolu ya da kipi olduğu düşüncesidir. Bununla birlikte, modern teknolojinin yapımları (örneğin, hidroelektrik santral), geleneksel *tekhne* işlevleriyle var-kılınmalardan (örneğin, mahir bir ustanın elinden çıkmış bir kadehin veya heykelin varlık alanına girmesinden) farklı olarak, *doğaya meydan okuma* şeklinde ortaya konulmaktadır. Modern teknoloji marifetiyle karşımıza çıkan nesnel yapımlar, Yunanca *poiesis* (mesela, sanatçının el emeğiyle ürün yapması, doğa içinde bir çiçeğin açması, yani –kısacası– örtüklükten çıkarak varlık alanına ışıldayarak-girme veya kendini gösterme) olarak nitelenen yapımdan/oluşumdan oldukça farklı bir görüngübilimsel karaktere sahiptir.

Heidegger’ın 1954’te yayınlanan *Die Frage nach der Technik (Teknik Üzerine Sorgulama)* adlı yazısında sunduğu bu görüşe göre, zamanımızın teknolojisinin en özsel niteliği varlık alanını “çerçeve (*Gestell*) içine yerleştirme” veya daha açık dersek “empoze edilmiş bir düzene sokma” (*Bestellen*) yönünde eğilim göstermesidir. Bu oluşumun ontolojik bir soruna yol açmasının asıl nedeni de modern teknolojinin *varlık alanını açma* şeklinin tüm diğer *ortaya çıkarma (Hervorbringen)* hallerinin önüne geçen, kapayan, onlar üzerinde –deyim yerindeyse– görüngübilimsel bir “tekel” oluşturan bir tablo çizmesidir.³ Bu noktada, dünyaya temel olarak teknik veya teknolojik yaklaşmanın önemli bir felsefi (açıkça dersek, Heidegger açısından, ontolojik olduğu kadar poetik)

³ “Tekel” kavramı Heidegger’in değil benim (görüngübilimsel bir anlamda) kullandığım bir benzetmedir. Heidegger (1954) yazısında hakikatin açılması yolunda teknolojinin diğer sunma kiplerini bastırması için “başka olanağın/seçeneğin kapanması” (“*Hierdurch verschließt sich die andere Möglichkeit*”) veya “başka olanağın/seçeneğin uzaklaştırılması, kovulması” (“*Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung*”) gibi ifadeler kullanır.

sorun oluşturduğunu düşünmemiz için sağlam gerekçeler bulunduğunu ifade edebiliriz.

Heidegger'in (1977) ontolojik görüşünün kritik yönlerinden biri deneyimlenebilir şeylerle varlıksal sunum veya varlığın açılması durumunu/sürecini ayırmasıdır. Heidegger'a göre, *gizlenmişlikten çıkarmanın (Entbergen) kendisi* —yani örtülmüşlükten var olmaya geçiş, orijinal açılım, varlıksal sunum— ontolojik olarak tikel sunma hallerini önceler. Varlıksal sunumun *kendisi* insanların denetim altında tutabildiği veya deneyimleriyle ve ürettikleriyle tüketip sonunu getirebileceği bir durum/süreç değildir. Elbette ki insanın hiç olmadığı bir durumda neredeyse tözsel, kendi-içinde bir devinimle varlığın açılmasından söz etmek anlamsızdır. Ancak bundan hareketle, Heidegger için orijinal açılımın bizim “öznelliğimize” bağlı olduğu veya ontolojik anlamda yalnızca bizim dünyevi eylemlerimizin belirlenimlerine endekslendiği söylenemez.⁴ Varlıksal sunum veya örtülmüşlüğü açılımı (kendisi şeyler içinde bir şey, tikel bir bilgi nesnesi veya kapsayıcı bir tümel olmadığı için) bizim tam olarak vakıf olmamıza, kavrayarak-bitirmemize direnen bir *gizem* içerir. Tam da bu yüzden Heidegger'ın “varlık”tan anladığı, metafizik tarihinde “gerçeklik” (*realitas, realität*) olarak betimlenen alandan veya olma durumundan son derece farklıdır.

Varlıksal-sunulumun bu vaziyetinden dolayı, teknoloji ne kadar büyük bir varoluşsal tehlike oluşturursa oluşturursun, Heidegger'a göre, tehlikenin büyüdüğü yerde müphem bir umudun veya kurtarıcı gücün de barındığı söylenebilir. Bu umut, “varlığın açılması” ve “hakikatin belirmesi” ile insanın *açık* (veya *yol açıcı*) bir ilişki kurabilmesiyle ilgilidir. Söz konusu bağlamda insanın yapabileceği bir şey, teknolojinin meydan okuyarak “ortaya çıkmanın diğer yollarını kilitlemesi” ile oluşan tehlike karşısında gözünü o tehlikenin üzerinde tutabilmesi, varlıksal yükümlülüğünü özsel olarak sahiplenebilmesidir. Bu da nihayetinde, *poiesis*'in (esas olarak varlıksal ortaya çıkmanın) *poetical* (şürsel) *olanla ilişkisine insanın yeniden sahip çıkmasıyla*, var olmanın estetik/sanatsal tarafına yönelmesiyle ilintilidir —Heidegger'ın Hölderlin'den yaptığı alıntıyla: “Şairane ikamet eyler / insan şu yeryüzünde”.⁵

Ben bu bölümde Heidegger'ın incelikler ve zorluklar içeren teknoloji felsefesini derinlemesine açarak betimlemek yerine, onun görüşlerinden ilham alan ilginç bir tartışmayı ele almak ve genişletmek istiyorum.

1984 tarihli *Technology and the Character of Everyday Life* kitabının “Odaklı Nesnelere ve Pratikler” başlıklı bölümünde Albert Borgmann, doğada karşımıza çıkan güç olgusunun farklı alanlara ve nesnelere de uygulanarak genelleştirilmiş bir resminin çizilebilmesi için özgün bir görüngüsel araştırma programı önerir (2003: 293). Sunduğu

⁴ Teknolojik açığa çıkarmanın veya sunulumun insanın işlevleriyle/üretimleriyle ilişkisi söz konusu olduğunda, Heidegger varlığın açılımının insanın tüm yapıp etmelerinin *ötesinde olmasa* da onun *insanda* gerçekleştiğini de *söyleyemeyeceğimizi* ifade eder.

⁵ Heidegger'ın (1954: 35) Friedrich Hölderlin'den aktardığı haliyle: “... *dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde*”.

irdelemeye yakından bakmadan önce, onun 'odak' kelimesinin İngilizcesi olan 'focus' üzerine verdiği kökensel açıklamadan söz edelim. Odak kavramının ilk ortaya çıkma bağlamı, sanılabileceği gibi, geometri veya optik bilimi değildir. Latince kökenli 'focus' kelimesi orijinal olarak evlerdeki "ocak yeri" veya "şömine zemini" anlamlarına gelmektedir (geometrik/optik kullanım bu *merkezcilik* durumundan, *merkezleştirme* ve *odaklama* işlevinden türetilmiş bir uygulamadır). Daha genel bir kültürel açıdan da 'focus' kelimesi "yuva" kavramını imlemektedir. Türkçe'de "ateş" kavramıyla ilintilendirilen 'ocak' kelimesinin de –"baba ocağı", "ocağı söndü" örneklerinde olduğu gibi– "yuva" kavramına işaret ettiği buna eklenebilir.

Borgmann'a göre, eski kültürlerde "ocak yeri" evin, ailenin, içerideki yaşamın *odaklandığı* (idame ve idare edildiği, yürütüldüğü, merkezlendiği) alandı.⁶ İnsanlar ocağı yemek yapma ve ısınma amacıyla kullanırdı; ancak bunun da ötesinde, *hayat*, ağırlıklı olarak ocağın çevresinde yaşanırdı. Borgmann bu konudan söz etmese de evlerde ısının dağılımı/odaklanması ile yaşamın dağılımı/odaklanması arasında ilginç bir paralellik olduğunu düşünebiliriz: Modern evlerde ısının teknolojik olarak homojen bir şekilde dağılmasının olanaklı hale gelmesi insanların evin içinde dağılarak kendi özerk (ve bazen izole) yaşam alanlarını yaratmalarına olanak tanırken, geleneksel evlerde ocağın merkez olması insanlar açısından *yaşamı toplayıcı* bir görüngüsel tablo oluşturuyordu. Buradaki "toplama" veya "bir araya getirme" düşüncesini Heideggerci görüngübilimin deyimlemesiyle anlamamız doğru olur. Heidegger'in *Die Frage nach der Technik*'de kullandığı haliyle söz konusu kelime (*Versammeln*), Richard Rojewicz'e göre (2006: 99-100) "bir araya gelme"nin (*gathering*) ötesinde toparlanma, saf oluşturma, dizilme ve kapsam içine alınma gibi önemli yan anlamlar barındırmaktadır. Bu açıklamayı yaptıktan sonra Borgmann'ın yazısının ana eksenini daha iyi ifade edebiliriz: Borgmann, Heideggerci görüngübilimin gereçlerini ödünç alarak insan yaşamını odaklayan (ve hatta ona anlam bahşeden) nesnelere ve pratikleri incelemeyi ve bu yolla modern yaşamın görüngüsel yapısının bir tablosunu sunmayı hedeflemektedir.

Toplumsal yaşamı odaklayan tarihsel nesnelere örnek olarak Eski Yunan tapınakları ve Ortaçağ katedralleri verilebilir. Burada "odaklama" ile kastedilen "kent merkezinde görülebilir olmanın" ötesinde bir anlam, anlamlandırma ve yaşamı-toparlama işlevleri bütünüdür. Nesnelere odaklamasına ek olarak pratikler için de yaşamı toparlama işlevinden söz edebiliriz. Gündelik yaşamımızdan örnekler üzerinden gidersek, müzik, bahçe bakımı ve sofranın kültürünün odaklayıcı pratikler olduğunu belirtebiliriz (2003: 294).

⁶ Günümüzde modern evlerde orijinal işlevini ve değerini tamamen yitirip yok olmuş olsa bile; insanların bir evde soba/şömine etrafında veya doğada açık bir yerde yanan ateşin çevresinde hep birlikte toplanma anının pozitif görüntüsü ve rahatlatan duygusu tahminen milyon yıldır türsel belleğimize ve benliğimize derinden işlemiş –benzerini radyatör teknolojili evlerde pek bulamayacağımız– özel bir deneyimdir.

Borgmann'ın makalesinde dile getirdiği önemli iddialardan biri, Heidegger'in görüngübiliminin bize sunduğu odaklayıcı/toparlayıcı örneklerin genellikle sade kırsal yaşamın nesnelere arasından seçildiği ve bu örneklerden felsefi genellemeler yapma olanağının sorgulamaya açık olduğudur. Yapılması gereken, Borgmann'a göre, "yaşam üzerine özenle eğilmemizi" olanaklı kılan nesnelere ve pratikleri, antik/pastoral çerçevenin ötesinde, gündelik yaşamımızın kalbinde bulup ön plana çıkarmaktır.

Bu amaca yönelik olarak Borgmann'ın ele aldığı ilk örnek "koşma pratiği"dir. İlk bakışta bu örnek yanıltıcı bir yön içerebilir çünkü "koşma" dendiğinde çağdaş şehirli bireyin belki aklına gelebilecek yaygın bir pratik, *fitness* salonunda diğerleriyle yan yana bir koşu bandında icra edilen "egzersiz" olmaktadır. Oysa Borgmann'ın "koşma"sı sağlık, zindelik veya kilo vermek için yapılan salon egzersizleriyle ilgili değildir. Koşu bandı pratiğinden farklı olarak, örneğin, ormanlık bir alan içinde ve bulunulan çevreyle bütünleşik bir halde yapılan koşu "hem bedeni hem zihni odaklayan" bir niteliğe sahiptir. Doğa içinde insanın çaba göstererek, kendini vererek yaptığı koşu, içerdiği *güç ve basitlikle* yaşamımızda odaklayıcı bir işlev görür. Borgmann'a göre, koşucunun deneyimi yolda araba süren bir insanın deneyiminden de oldukça farklıdır: Paradigmatik olarak bakıldığında, sıradan araba sürmede kayda değer bir çaba, beceri, disiplin yoktur; sürüş sırasında yol almanın "başarısı" arabayı tasarlayan mühendisler ve üreten işçilere aittir. Zihin ve bedenin birlikte işlev gördüğü koşu ise (özellikle de uzun mesafe koşusu) bunlardan radikal olarak farklıdır. *Fitness* salonu örneğine dönersek: Kırık bir alanda çevresiyle bütünleşmiş bir halde güç harcayarak koşarken benliğini yaptığı işe tamamen veren, o işlevin kendisinin tadını çıkararak bir öznenin deneyimindeki odaklanma; kaslarını daha belirgin hale getirmek için (gündelik meşguliyetleri arasında vakit bulabildiği kadarıyla) salonda koşu bandı egzersizi yapan ve o sırada dikkatini tamamen karşısındaki ekranda yer alan müzik klipinin veya borsa rakamlarının görüntüsüne vermiş çağdaş bir öznenin "odak kaymasıyla" büyük bir tezat oluşturur.

Borgmann'ın ikinci ilginç odaklama örneği "sofra kurma ve birlikte yeme" pratiğiyle veya kültürüyle ilgilidir. Onun ifadesiyle, "insanın hakiki olarak deneyimlediği yeme işlevi ilkel ve kozmik olanın bir bileşkesidir" (2003: 298). Bu düşünceyi tam anlayabilmek için, özenle hazırlanmış bir insan "yemeğinin" bir tavuğun veya ineğin yemeğinden ne kadar farklı olduğunu düşünebiliriz. Geniş bir katılımı yapılan, hazırlanması uzun zaman, emek ve özen gerektiren, sofraya etrafında toplanma düşüncesi, insanlarda beklenti duygularını artıran, sofraya oturduğunda geçmişin tekrar şimdiye taşındığı, ritüellerin yerine getirildiği, kısacası "dünyamızın tekrar toplandığı/odaklandığı" bir sofraya, görüngüsel açıdan çok özel bir insani deneyimdir; var olma halimizin kültür içinde tasdik edilip geçmişten geleceğe sunulduğu bir toplu benlik oluşturma hareketidir. Şimdi bu geleneksel odaklayıcı ve merkezileştirici eylemi neredeyse tam zıddı olan bir durumla, yani bir *fast-food* işletmesinden tedarik edilen ürünün tüketilmesiyle gerçekleşen "yeme deneyimiyle" karşılaştıralım. Borgmann'a göre bunlardan ikincisi —ister *fast-food* işletmesi içinde isterse evde televizyon

karşısında gerçekleşsin— dağınık, parçalanmış, hızlandırılmış ve odaktan yoksun bir deneyimdir. Bu parçalı ve odaksız deneyim, yaşamı “bir araya getiren” ve üst düzey bir emeğin, yapısal disiplinin ve özenin sonucu ortaya çıkan nitelikli bir geleneksel sofranın etrafında yaşanan coşkulu, bedene ek olarak ruhu da besleyen hakiki insani deneyime açık bir tezat oluşturmaktadır. Bu iki örnekteki insan ilişkilerinin yapısına dair ortaya çıkan uçurumun da altının çizilmesi gerekir. Bir *fast-food* işletmesinin kasasına gelen müşterinin deneyimlediği insan ilişkisi, büyük olasılıkla, saatlerdir asgari ücret karşılığında ve oldukça zor şartlar altında çalışan, bıkkınlığını belli etmemek ve müşterilere sürekli nezaket göstermek zorunda olan bir kasiyerin monoton kelimelerini duymaktan ibaret olacaktır. Otantiklik ve nitelik açısından yelpazenin tam öbür ucunda yer alan böylesi bir deneyimin insan yaşamını odaklaması, yaşam dünyasını niteliksel olarak bir araya getirerek “toparlaması” veya “kapsaması” zor görünmektedir.

Günümüzün teknolojik dünyasında odaklı pratiklerin oluşması konusunda ne diyebiliriz? Borgmann’a göre, her ne kadar çağdaş teknoloji de (büyük yaratıcılıklar içeren) bir “pratik” olsa da yukarıda tartışılan anlamda odaklı ya da odaklayıcı bir pratik değildir. Teknolojinin oluşturduğu toplumsal veya görüngübilimsel tehlike onun “işgal edici” doğasından kaynaklanmaktadır. Borgmann’ın verdiği örnekle, odaklı nesnelere ve pratiklere insani bir özen ve kalite gerektirirken; gezegenin neresinde olursanız olun bir hamburger zincirinin endüstriyel üretimi olarak dünyaya sunulan *fast-food*’u az para karşılığı kolayca elde etmeniz olanaklı görünmektedir. O yüzden, odaklı pratiklerimizin sonsuza dek bizimle olacaklarını varsaymamalıyız. Hızlı-yemek endüstrisinin yaşamı “kolaylaştıran” istilası bu şekilde devam ederse, bir gün *dünyayı mütevazı bir şekilde ancak incelikle toplayan* odaklı pratikleri ve onlarla ilintilenen nitelik duygusunu tamamen kaybedebiliriz.

Ancak bu noktada çağdaş teknolojiyi gerektiren pratiklere karşı bu kadar olumsuz bir tavır takınmanın gerekli olup olmadığı sorgulanabilir. Bilgisayarının başında gelişmiş bir oyun oynayan genç bir insanın deneyiminin odaklayıcı olmadığını söylememiz gerçekten doğru olur mu? (2003: 305) Borgmann’ın bu itiraza yanıtı, balık avlama gibi bir etkinliğin bilgisayar oyunların göre daha “odaklayıcı” bir işlevi olduğu ve bilgisayar oyunundan zevk alan insanın aslında satın alınmış bir malın zevkini deneyimlemenin ötesinde bir kazanımı olmadığı şeklindedir. Elbette teknoloji ürünlerini *tasarlayanların* deneyiminin niteliksel olarak farklı olduğu savlanabilir; ancak Borgmann’ın, tasarım işlevinin bedensellikten ziyade zihinsellik ekseninde gerçekleşmesinden dolayı, bu fikre belli bir çekinceyle yaklaştığını söyleyebiliriz. Daha genel bir açıdan dersek, Borgmann gelecekte bir zaman teknoloji ürünlerinin odaklama işlevleri gerçekleştirmemize olanak sağlayabileceğini, ancak şu an tam olarak o noktada olmadığımızı savlamaktadır.

Borgmann’ın bu yaklaşımına “Teknolojinin Olumlanması Konusunda Heidegger ve Borgmann” başlıklı makalelerinde yanıt veren Hubert Dreyfus ve Charles Spinosa belli

eleştiriler getirmiş ve Borgmann'ın ilham aldığı Heidegger'in aslında ondan daha inandırıcı ve tutarlı bir perspektife sahip olduğunu savlamışlardır. Dreyfus ve Spinoza'nın dikkat çektiği bir nokta, İnternet çağında çağdaş öznelliklerin *özel katılımlarla* değil, *akışkanlık içinde* oluştuğudur. İnternet'te oluşan grupların ve toplulukların yapısı ve bu tür süreçlerin kişiliklerin şekillenmesine olan etkisi buna örnek olarak verilebilir.

Dreyfus ve Spinoza'ya göre, her ne kadar Borgmann teknoloji ürünlerinin odaklı pratikleri "güçlendiren" bir yönünün olduğunu teslim etse de yaşamı odaklayıcı işlevlerine derin bir şüpheyle yaklaşmıştır. Bu yazarların tezi, Heidegger'in felsefesinde teknolojinin odaklayıcılığına dair daha olumlu bir tonun bulunabileceği yönündedir (2003: 321). Bu olumlu tonun (veya yönün) en açık ifadesi ise kendisini "sabit kimliklerin çerçevesinden çıkabilme ve çoğulcu kimlik olanaklarını açma" düşüncesinde bulmaktadır. Dreyfus ve Spinoza'nın makalesinin en çarpıcı tezlerinden biri, teknolojik deneyimin gerçekten eski odaksal bütünlükleri bölen, parçalayan bir tarafının olduğu ancak bunun mutlaka olumsuz bir gelişme olmak zorunda olmadığıdır. Örneğin, İnternet'te gezinmenin geleneksel pratiklere göre kısa süreli ve bütünsellikten uzak bir yönünün olması, bu tür bir işlevin önem ve değerini mutlak bir şekilde azaltmaz. Heidegger'in teknolojiye yaklaşımında olumluluk veya umut taşıyan unsurlar da bu fikrin geliştirilmesinde kullanılabilir.

Andrew Feenberg de "Heidegger ve Borgmann'ın Eleştirel Değerlendirmesi" makalesinde Heidegger ve Borgmann'ın yaklaşımlarını teknoloji-kültür ilişkisi bağlamında, "belirsizlikler" içermesi nedeniyle eleştirir (2003: 330). Eleştirisinin merkezinde yer alan temalardan biri, Heideggerci perspektiften bakıldığında toplumsal-politik dönüşümlerin nasıl olacağını netlikten uzak olması ve bu perspektifin dönüşümsel devinim açısından edilgenliğe yöneltici bir ruha sahip olduğudur. Ayrıca, söz konusu felsefi bakıştan irdelendiğinde, elektriğin kullanımıyla atom bombası yapımı arasında veya zirai tekniklerle Nazilerin yürüttüğü soykırım arasında ayrımlar çizebilmemiz nasıl olanaklı olacaktır?

Heideggerci görüş (ve özel olarak odaklı pratikler) bağlamında Feenberg şu çarpıcı ve somut örneği gündeme getirir: Teknoloji araçlarının sınırlarını ve kapasitelerini tartışırken, daha güncel ve etkileyici bir örnek, ölümcül hastalığa yakalanmış insanların Web'deki dayanışma grupları aracılığıyla moral ve destek alma pratikleri olmaz mıydı? Geçmiş yıllarda bu tür gruplarda ortaya çıkan iletişim ve kamuoyu baskısı önemli bir oranda hastaların aldığı sağlık hizmetinin kalitesini etkilemiştir ve bu anlamda önceden tahmin edilemeyecek bir dönüştürücü ivme ortaya koymuştur. Bu tartışmanın sonunda Feenberg'ün kritik iddiası, Borgmann'ın teknolojinin "yarar"la ilgili boyutunun hakkını verirken, teknoloji aracılığıyla özellikle iletişimde ortaya çıkan hermeneutik dönüşümün tam olarak ayırdına varamadığıdır. Teknolojiye "içeriden" bakmaya başladığımızda, gerçek toplumsal pratikler açısından, Heidegger ve Borgmann'ın çizdiği sınırların ötesine geçebilen bir tablo görmemiz olanaklı olabilir.

Bu bağlamda, örneğin, otantik olan-olmayan ayrımının yalnızca antik dünyanın estetik nesnelere için değil, günümüz teknolojisinin gereç ve pratikleri kapsamında da çizilebileceği göz önüne alınmalıdır. Yaşamımızı “toparlayan” merkezci/odaksal yapıların mutlaka şehrin merkezinde bulunan ve binlerce yıldır orada duran bir tapınak olması şart değildir; çağdaş yaşamda yer etmiş, modern standartlarda yapılmış bir anıt, sanat eseri ve hatta *high-tech* bir binanın da bu tür işlevleri yerine getirebildiği kabul edilmelidir.

4. Çağdaş Teknolojik Yapılanma ve Odaklayan Pratiklerin Tarihsel Dönüşümü Üzerine Düşünceler

Teknoloji felsefesinin en çarpıcı ve merkezci sorunsallarından bazılarının temalaştırılması, görüngübilimsel ve antropolojik boyutlarda gerçekleşmiştir. Bu boyutlarda veya çerçevelerde yapılan çalışmaların işaret ettiği önemli bir nokta; teknolojinin unsurlarının yapımsal süreçleri daha verimli hale getirmekle (diyelim, “gereçsellikle”) sınırlı bir kimliğe sahip olmadığı, daha kritik olarak, modern teknolojinin temel kiplerinin yaşam-dünyamızda (*Lebenswelt*) oluşturucu ve kurucu bir rol üstlendiği gerçeğidir. Çağdaş dünyada teknoloji aracılığıyla yaşamın ulaştığı –ve öznelerin benlikleri açısından belirleyici ve şekillendirici olan– *akış hızı* bunun çarpıcı bir örneğidir. Kanımca teknoloji felsefesinin en kayda değer işlevlerden biri, bu oluşturucu (*constitutive*) gücün temalaştırılması ve gün ışığına çıkarılmasıdır.

Bu yazının ilk bölümünde kullanılan deyimlerin bazılarıyla betimlendiğinde, çağdaş teknoloji, kendi *impetus*'una kapılmış, *anti-entropik* yönde ve soyutluk derecesini sürekli yükselterek devinen, sosyo-politik açıdan da özneliği benzersiz bir incelikle belirleme kapasitesine sahip olduğunu göstermiş bir oluşum olarak görünmektedir. Bu modelin genel hatları çerçevesinde, Borgmann'ın “odaklayan pratikler” kavramı üzerinden yürütülen tartışmalara farklı bir gözle bakıp bazı kritik saptamalar yapabiliriz. Heideggerci literatür açısından, insan deneyimini ve yaşamı odaklamanın paradigmatik örneklerinin bir “katedral”den farklı olduğu akılcı bir tez olsa da, bu tür bir farklılaşmanın *kiplerinin nasıl şekillendiği* konusu tartışmaya açıktır. Ben burada özellikle iki şekillenme veya kimliklenme kipine işaret etmek istiyorum. İlk olarak, yaşamın odaklayan ve toparlayan unsurlar çağımızda ontolojik olarak sabit ve sert kalıplara dökülmüş olmayıp –İnternet iletişiminin doğal bir sonucu olarak– *akışkan yapıda* ve hatta *cisimsiz* var olabilmektedir. İkincisi, odaklama ve toparlama içeren pratiklerin tek tip olmaktan ziyade *çoğulcu* bir tablo oluşturduğu açıkça görülebilir. Çağdaş şehirlerde bir AVM'nin odaklama işleviyle sosyal medyadaki iletişim mecraları gibi görece olarak soyut ontolojik yapıların “odaklama dinamikleri” yan yana konulup izlendiğinde önceki çağlarla karşılaştırılamayacak bir heterojenlik ve çoğulculuk arz etmektedir. Odaklayan ve toparlayan işlevler/nesnelere bütünüyle devingen sosyo-teknolojik şemalarının normatifliğinde yaşam bulmaktadır. Bu durum, *özneliğin kendisinin* bulanık sınırlarla (*fuzzy boundaries*) oluştuğu ve çoğulcu/bileşik

(*pluralist/composite*) bir oluşuma sahip olduğu yönündeki çağdaş tezlerle de, ilginç bir şekilde, uyum içindedir.

Bu düşüncelere bir “ara-not” eklemek uygun olur. Eldeki tartışmanın ana ekseninin biraz dışında kalsa da, dile getirdiğim yorumun çağdaş *onto-epistemik* felsefi eğilimlerle büyük oranda örtüştüğünü de kısaca belirtmeliyim. Kökleri Nietzsche’ye kadar gitmekle birlikte, çözümleyici felsefede özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yaygın hale gelen bir görüşe göre, önermelere ilişkin doğruluk bağıntılarının varlık alanında *sub specie aeternitatis* bir şekilde (diyelim, Tanrı’nın bakışıyla görülebilecek mutlaklıkta) kurulmaları açıkça olanaksızdır. Özne/dilsel ile nesnel unsurlar arasında kurulduğu varsayılan böylesi bağıntı ve ilişkiler, zihinden ve söylemsellikten bağımsız bir varlık alanında değil, yalnızca özneler arası zeminde oluşturulan kavramsal şema ve çerçevelerde yaşam bulabilir. Sonuç olarak, hakikatin temsilinin tek ve en doğru bir yolunun olduğu fikri günümüzde acımasızca eleştiriye maruz kalmış ve —örneğin— doğrunun geleneksel karşılık kuramı (*the traditional correspondence theory of truth*), süreç içinde, konuyla ilgilenenlerin hepsinin olmasa da çoğunluğunun rızasıyla metafizik müzesine kaldırılmıştır.⁷

Hem “özne” hem de “nesne” algımızın devingen ve akışkan hale geldiği, felsefi anlayışımızın bu bağlamlarda Platonik ve Kartezyen kesinlikten ve özsellik normlarından uzaklaştığı çağdaş söylem zemininde, Borgmann’ın Heidegger’den ilhamla ön plana çıkardığı “otantik odaklama” görüngüsüne yalnızca geleneksel felsefenin bildik kavramlaştırmalarıyla ve kuramsal alışkanlıklarıyla yaklaşmamız yanıltıcı veya yetersiz olacaktır. Günümüz koşullarında somutlaştırırsak, sanal evrene ait (*metaversal*) bir kamusal alanın yükselişi, yakın gelecekte, *multi-player* oyun ortamlarından ekonominin sanal nesnelere, Web’de dağınık siyasal örgütlenme pratiklerinin denenmesinden öznelerarası dayanışma ağlarının sanal dünyada kurulmasına kadar, çok boyutlu bir esnek-belirlenimler alanı oluşturmayı sürdürecektir ve tahminen bu gelişme *Lebenswelt*’i kurduğu düşünülen geleneksel onto-etik normların önemli oranda çözülmesine ve yeniden tanımlanmasına neden olacaktır. Bu bağlamda, odaklayan ve toparlayan pratiklerin ontolojik zemininin büyük oranda değişkenlik ve geçişkenlik üzerinden yapılanacağını ve bu pratiklerin geleneksel özcü yaklaşımların öngöremeyeceği dinamiklikte bir normatif kimlik edineceğini tahmin etmek zor değildir. Eğer bu öngörü akılcı görünüyorsa, Heidegger-Borgmann hattında ifadesini bulan *otantiklik* ve *odaklama* olgularının geleneksel hermeneutik görüngübilimin dağarcığı ve ontolojik unsurlarından biraz daha farklı bir çerçevede tezahür edeceğini de öngörebiliriz: Yeni dünyanın “odaklayan nesnelere ve pratiklerinin” bir şehrin meydanındaki görkemli ve zarif bir katedralden veya yaşamı toplayan bir akşam yemeğinden oldukça farklı olacağı bir dönemin ontolojisine veya *ethos*’una adım atmamız (geleneksel bazı felsefi hassasiyetleri tahminen örselese de) kaçınılmaz bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte, tüm bu

⁷ Benim “doğruluk” konusunda kendi çoğulcu-gerçekçi kuramım Baç (2006)’da görülebilir.

düşüncelere eklemenin uygun olacağı bir not, çağdaş *status quo*'ya uygulanacak keskin *critique* işlevlerinin vazgeçilmeyecek bir ontolojik ve sosyolojik denetim mekanizması olmaya devam edeceğidir. Daha spesifik ve çarpıcı olarak, yeni dünyanın onto-etik eleştirisi bağlamında zaman zaman felsefe tarihinin büyük düşünürlerinin klasikleşmiş fikirlerine, yaklaşımlarına ve hatta sezgilerine dönmemizin kaçınılmaz olacağı yönünde bir kanı taşıyorum. Genel bir meta-felsefi anlamda, dünyamızın kuruluşunu ve özneliliğin üretimi/belirlenimi üzerine yürütülecek "geleneksel" görüngübilimsel araştırmaların ve toplumsal kritiğin çeşitli biçimlerinin, "akışkanlığın" ileriye taşıyıp şekillendirmekte olduğu çağdaş *Lebenswelt* çerçevesinde de değerini eksiltmeden koruyacağı düşüncesindeyim.

Teşekkür

Bu makalenin hazırlanması sürecinde görüşlerine değer verdiğim bazı felsefecilerle eldeki sorunsallara dair sohbetler ettim, içeriksel ve biçimsel eleştiriler-öneriler aldım, önemli fikir alışverişleri gerçekleştirdim. Benim için son derece yararlı ve keyifli olan bu alışverişler için onlara teşekkür etmek isterim: Özgür Aktok, Cemile Barışan, Sezen Bektaş, Çağlar Çömez, Sevde Durmuş, Nezih Düzen, Aret Karademir, Deniz Kocaoğlu, Aydan Turanlı, Ece Uzcan. Ayrıca, *Kilikya Felsefe Dergisi*'nin hakemlerine yorum ve eleştirileri nedeniyle teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Baç, Murat. (2006). Pluralistic Kantianism. *The Philosophical Forum*, 37 (2), 183-204.

Borgmann, Albert. (2003). Focal Things and Practices. Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.293-314). Malden: Blackwell Publishing.

Dreyfus, L. Hubert ve Spinoza, Charles. (2003). Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology. Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.315-326). Malden: Blackwell Publishing.

Ellul, Jacques. (1964). *The Technological Society*. New York: Vintage Books.

Ellul, Jacques. (1980). *The Technological System*. New York: The Continuum Publishing.

Feenberg, Andrew. (2003). Critical Evaluation of Heidegger and Borgmann, Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.327-337). Malden: Blackwell Publishing.

- Gehlen, Arnold. (2003). A Philosophical-Anthropological Perspective on Technology. Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.213-220). Malden: Blackwell Publishing.
- Heidegger, Martin. (1954). Die Frage nach der Technik, *Vorträge und Aufsätze, Teil I* içinde (ss.5-36). Pfullingen: Verlag.
- Heidegger, Martin. (1977). The Question Concerning Technology (William Lovitt, Çev.), *The Question Concerning Technology, and Other Essays* içinde (ss.3-35). New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. (2011). *Varlık ve Zaman* (Kaan H. Ökten, Çev.), 2. basım. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Jonas, Hans. (2003). Towards a Philosophy of Technology, Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.191-204). Malden: Blackwell Publishing.
- Kapp, Ernst. (1877). *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Braunschweig: Westermann.
- Mumford, Lewis. (2010). *Technics and Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rojcewicz, Richard. (2006). *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*. New York: SUNY Press.
- Scharff, Robert. C. ve Dusek, Val. (Ed.) (2003). *Philosophy of Technology: The Technological Condition, An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.