

FELSEFE DÜNYASI

2024 YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 79

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Sema Önal (Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aynur Tunç (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Arş. Gör. Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Boğaziçi Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Hatice İpek Keskin (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 300,00 TL | **Basım Tarihi :** Temmuz 2024, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Tasarım / Design: Turku Ajans

Baskı / Printed: Uzun Dijital

Zübeyde Hanım, İstanbul Çarşısı, İstanbul Cd. No:48 D:48,
06070 Altındağ/Ankara

Tel: (0312) 341 36 67 | **Sertifika No:** 47865

Derginin online versiyonu ücretsizdir.

The online version of the journal is free of charge.

BİR ÇIKIŞ VAR MI? TEKNOLOJİ'NİN BLÖFÜ VE JACQUES ELLUL'UN UMUDU

IS THERE A WAY OUT? TECHNOLOGICAL BLUFF AND THE HOPE
OF JACQUES ELLUL

Zeynep Müntehe KOT

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
ORCID: [0000-0002-6649-0503](#), e-mail: zeynepm@gwu.edu

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 188-220.

Geliş Tarihi: 13.01.2024 | Kabul Tarihi: 06.04.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1419339](#)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

New York Times, ünlü teknoloji eleştirmeni Jacques Ellul'un 1994'deki vefatını şöyle duyurdu: "Teknolojinin Fransız eleştirmeni vefat etti." Yazdığı elli sekiz kitap ve bini aşkın makalede özgürlükten dine, siyasetten şiddete kadar pek çok konuyu ele alan Ellul'un teknoloji eleştirmeni olarak anılmasının birinci sebebi Teknolojik Toplum'un (1964) Ellul'un kült eseri olması, ikinci sebebi ise Ellul'un kabul ettiği şekliyle teknolojinin bahsi geçen tüm araştırma alanlarına sirayeti olarak farz edilebilir. Platon için "demokrasi", Machiavelli için "iktidar", Nietzsche için "güç istenci", Baudrillard için "simulakr" içinde bulunduğu yüzünlü anlamak konusunda ne kadar kritik bir rol oynuyorsa, ne kadar açıklayıcı ve hayatiyse, Ellul için de teknoloji öyledir. Teknolojinin, bahsi geçen eserde serimlenen yedi temel özelliğine (ussallık, yapaylık, kendiliğindenlik, içten-çoğalma, monizm, evrensellik ve otonomi) baktığımızda bir taraftan hiçbir açık alan bırakmayacak bir kuşatma faaliyetinin tasvirini, diğer taraftan bu kuşatmayı mutlak ve ilanihaye kılmak için kullanılan argümanlar üzerine yürütülen felsefi bir tartışma buluruz. Peki kuşatma altında olan, özgürlüğüne nasıl tekrar kavuşur?

Yaşadığımız yüzyılda teknolojinin insan için bir araç olmaktan çıkıp; insanın amaç, gündem, plan ve kontrollerinin ötesinde kendini kendinden hareketle ortaya koyan bağımsız bir entiteye dönüşmesi, insanın ondan bağımsızlaşmasının da yegâne yolu olabilir. İlk adım, bağımsız olanın, bağımsızlığını tanımdır. Ellul'un bu minvalde yaptığı en önemli tespitlerden biri

Abstract

The New York Times announced the death of the famous technology critic Jacques Ellul in 1994 as follows: "The French critic of technology passed away." Although he has written fifty-eight books and more than a thousand articles in subjects ranging from freedom to religion, politics to violence he is famous for his critique of technology. The first reason for this is his Ellul's cult work, the Technological Society (1964). The second reason might be the fact that all these research areas are somehow related to technology in Ellul's corpus. How "democracy" for Plato, "power" for Machiavelli, "will to power" for Nietzsche and "simulacrum" for Baudrillard plays a critical and explanatory role in understanding the time they live in, same holds true for Ellul as far as "technology" is concerned. When we look at the seven fundamental characteristics of technology (rationality, artificiality, spontaneity, self-reproduction, monism, universality, and autonomy) as outlined in the afore-mentioned work, we find a depiction of a siege activity that leaves no open space on one hand and a philosophical debate conducted on arguments used to make this siege absolute and perpetual on the other hand. The question arises: How does one regain freedom when under siege?

In the century we live in, the transformation of technology from being a tool for humans to becoming an independent entity beyond the purposes, agendas, plans, and controls of humans may be the only way for humans to gain independence from it. The first step is to recognize the independence of what is already indepen-

teknolojinin, -genel kanaatin hilafına- nötr, yani kullanım amacına bağlı olarak "iyi" veya "kötü" değil, yeknesak/bölünemez bir yapı olduğudur. İnsanın bu yapının kötü özelliklerini iyi olanlardan ayıklayıp, onu kendi faydasına tahsis edemeyeceği iddiası, aynı minvaldeki bir başka iddiaya bağlanır: "Teknolojinin arkasında, birtakım kötü veya iyi adamlar yoktur." Teknoloji gayri-şahsidir. Teknolojinin mahiyetini kullanıma girdiği coğrafya da belirlemez. 18. yüzyıl öncesine kadar yerel olan, artık evrenselidir. Sonuç olarak, bu kapalı-sistem çalışan ve kontrolsüz çoğalan organizmayı, evrildiği nokta itibarıyla artık insan unsuruyla izah edemeyiz.

Teknolojinin, (bahsi geçen yedi temel özelliğin de teyit ettiği) bağımsızlığını kabul ettikten sonra ikinci olarak blöfünü görmemiz gerekir: "Artularım eksilerimden fazla." Bu bağımsız aktör vadettiği faydayla beraber, öngörülebilir ve öngörülemeyen pek çok zarar, rahatlıkla beraber zafiyet getirmektedir. Bir zamanlar acıktığında yemek yiyen, uykusu geldiğinde uyuyan, mesafeleri biyolojik hızıyla kat eden insanın tüm hayatı teknolojinin güdümüne girmiştir. Teknoloji insanın en derin oyuklarına nüfuz ederken, tesir edemediği bir alan, tüm bu sıkı örülmüş ağların arasında bir delik bulunur: "İsa'nın insana vadettiği özgürlük." Bu özgürlük teknolojiyi kullanmak kadar kullanmamayı ve onu tekrar yapılandırma imkanlarını içerir. Bu imkanlar kullanıldığında toplumsal, siyasi ve iktisadi problemler, gerçek sorularını açığa çıkaracaktır.

Teknoloji hakikaten toplum, siyaset ve iktisat alanlarını tek başına yönetecek kadar güçlü bir aktör müdür? Eğer öyleyse, bunu tek parça/yeknesak ve homojen oluşuna mı, yoksa esnekliğine mi borçludur? Teknolojinin evrensel olduğu, örneğin California ile Uganda'yı aynı oranda tesir altında tuttuğu iddiasını, Ellul'un sotoriolojisi ile beraber okuduğumuzda doğan aporia nasıl yorumlanabilir? Yoksa Ellul'un çizdiği sadece distopik bir resim midir? Bu çalışmanın öncelikli hedefi Ellul'un teknoloji tartışmalarına özgün katkısını, yine çalışma kapsamında keşfedilen nesep çizgileriyle beraber tanıtmaktır. Çalışmanın temel referans çerçevesini Ellul'un teknoloji ile doğrudan ilişkili üç eseri (The Technological Bluff, The Technological System, The Technological Society) belirlerken, diğer eserler ve ikincil literatürden de yakın bir oranda faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Jacques Ellul, teknoloji, ilerleme, özgürlük, teknik

dent. One of Ellul's most important observations in this regard is that, contrary to general belief, technology is not neutral, i.e., (neither "good" nor "bad" depending on its purpose) it is a uniform/indivisible structure. The claim that one cannot separate the bad features of this structure from the good ones and allocate it for one's benefit is tied to another claim: "There are no good or bad men behind technology." Technology is impersonal. The geography in which technology comes into use does not determine its nature. What was once local until the 18th century is now universal. Consequently, we cannot explain this closed-system working and uncontrollably proliferating organism with the human element at the point it has evolved.

After accepting the independence of technology (confirmed by the seven fundamental characteristics mentioned), the second step is to see its bluff: "My pros outweigh my cons." This independent actor brings predictable and unpredictable harms along with benefits promised and vulnerabilities along with comfort. The entire life of humans, who once ate when hungry, slept when tired, and covered distances at their biological pace, has now fallen under the control of technology. While technology penetrates the deepest recesses of human existence, there is an area it cannot touch, a hole among all these tightly woven networks: "The freedom promised by Jesus." This freedom includes not only using technology but also the possibilities of not using it and restructuring it. When these possibilities are utilized, societal, political, and economic problems will reveal their true questions.

Is technology truly a powerful actor that can govern society, politics, and economics on its own? If so, does it owe this power to its uniform/indivisible and homogeneous nature, its flexibility? How can we interpret the claim that technology is equally influential, for example, on California and Uganda thus universal, when we read it in conjunction with Ellul's sociology? Or is Ellul's depiction merely a dystopian picture? The primary goal of this study is to introduce Ellul's unique contribution to technology debates, along with the genealogical lines discovered within the scope of the study. While the basic reference framework is formed by Ellul's three works directly related to technology (The Technological Bluff, The Technological System, The Technological Society), other works and secondary literature have also been utilized to a similar extent.

Keywords: Jacques Ellul, Technology, Progress, Freedom, Technique

Güney Koreli sanatçı Lee Bul'un 2001 tarihli "Sonsuza Kadar Yaşamak" isimli enstalasyon çalışması üç adet yalıtımlı kapsülden oluşur. İçleri spor araba koltuğu gibi tasarlanmış bu gösterişli kapsüller birer karaoke makinasıdır. İnsanın dış dünya ile irtibatını kesen herhangi bir aygıt, bir grup performansını olan karaokeyi anlatmaya aslında elverişli değildir. Diğer taraftan, koltuğa oturan kişi ekrandaki görüntülerin yol açtığı yanılısama sayesinde, dış dünya ile irtibatı kopmuş bir aygıtın içinde olduğunu unuttur. Ekranada dans eden insanlar ve oyun oynayan çocukların düşmesiyle yalnızlık da kaybolur. Enstalasyonun ilk göze çarpan sunumu bu paradokstur. İkinci olarak bir kokpit içinde ve hareket halindeki bir araç içinden çekilmiş görüntüleri izliyor olmak kişide bir devinim yanılısaması yaratır. Üçüncü paradoksu eserin ismi açar. Kapsülün içindeyken onun bir parçasına dönüşen, ondan istese de çıkamayan kişi tıpkı aletin kendisinden mamul olduğu malzemeler (plastik, fiberglas, metal ve vinil) gibi yüzlerce yıl yaşayacağını düşünebilir. Oysa kapsül, ana rahminden çok bir tabuta benzer. Yani içindeki, sonsuza dek yaşayacağını düşünürken aslında hiç yaşamıyor olabilir. İnsanın teknoloji karşısındaki durumuna baktığımızda, Bul'un enstalasyonunu andıran bir resim buluruz. Teknoloji, insanda yarattığı yanılısamalar ve yaptığı blöflerle karaoke kapsüllerine benzer.

Bu çalışmanın öncelikli hedefi, teknolojiyi meşhur teknoloji eleştirmeni Jacques Ellul'un külliyatından hareketle anlamaktır. Bu anlama ulaştığımızda teknoloji kapsülüne giren insanın neden çıkamadığına veya çıkmak istemediğine dair bir fikrimiz de olabilir. Teknoloji insan üzerinde, bir argüman silsilesini kullanarak güçlü bir hakimiyet kurar. Kapsülün içinde olan bu tesir altındayken hem içeride olduğunu hem de bir dışarıyı olduğunu fark etmeyebilir. Böyle olunca içeride ve dışarıda olmak arasındaki fayda-zarar denklemini doğru kuramayabilir; hür iradesiyle içeride olduğu ve istediği zaman çıkabileceği zannına kapılabilir; teknolojinin faydasının zararından fazla olduğunu, pek çok imkân sunduğunu, düşünce ve hareket özgürlüğünün bu imkanlara dahil olduğunu düşünebilir. Teknolojiden vazgeçmek, bu şartlar altında mümkün gözükmez. Diğer taraftan, teknoloji üzerine yürütülen bu entelektüel çaba, yani teknolojinin söylevinin paradoksal doğasını keşfetmek, denklemleri doğru kurmak, sunduğu imkanları ve söz konusu özgürlükleri sorgulamak veya teknolojinin blöfünü görmek de bizi kapsülden çıkarmaya kâfi gelmeyebilir.

Teknolojinin Blöfü

İnsan dünyaya geldiğinde, eğer kabile halinde yaşayan çok küçük bir nüfusa dahil değilse kendisini teknolojik bir evrende bulur ve başka bir yaşam

formu bilmez. Elini uzattığı, gözüne ilişen, adım attığı her yerde teknoloji bulunur. Bu durum ona, sorgulamaya değer bir şey olarak da gözükmez. Zira öncelikle teknoloji, fiziksel konfor ve etkin çalışma için gereklidir. İkinci olarak insanlık tarihinin ulaştığı bu seviyeden vazgeçmek de makul gözükmez. Teknolojiyi kullanan tarafımız onun sunduğu imkanlarla kuşatılmıştır. Fakat bu teknolojik kuşatmanın sadece bir yönüdür. Teknoloji sadece imkanlar değil bir argümanlar silsilesi de sunar. Böylece, teknolojiyi kullanan tarafımıza ek olarak, onu düşünen tarafımız da tahakküm altına girmiş olur. Teknolojik insan böylelikle iki moda ayrılır. Birinci modda teknolojiyle bire bir temas içindedir. Onu günlük hayatında kullanır. Mesleğine uygun olarak bir parçasını herkesten daha iyi bilir. İkinci modda insan teknolojiyi genel bir fenomen olarak bilir, hakkında fikir sahibidir. Bu birinci moda teknoloji, kendisi olarak dahil olur. İkinci moda ise reklamlar, kitle iletişim araçları, siyasi propaganda ve halkla ilişkiler yoluyla katılır (Ellul, 1980: 313). Tüm bu araçların vazifesi kişinin teknolojiye adaptasyonunu kolay, mevcut durumdan duyduğu memnuniyeti kalıcı kılmak ve onu, bu evrende yaşamak ve etkin bir biçimde çalışmak için motive etmektir.

Teknoloji bir taraftan insana beden ve zihin konforu sağlarken, diğer taraftan bu konforu sabote edecek argümanları bertaraf eder. Bu faaliyeti tasvir için Ellul "blöf" kavramını kullanır. Aslında teknik alanda blöf bulunmaz. Bir şey ya yapılır ya yapılmaz. Teknoloji herkes için erişilebilirlik, yüksek üretim, yüksek verim vadeliyorsa, sağlar. Teknolojik süreçlerde blöf bulunmaz. Fakat teknoloji kavramı burada, süreçlerle sınırlı kalmayacak bir içerikle kullanılmaktadır. Kavramın mevcut sınırlı kullanımını medyanın bir dayatmasıdır ve teknoloji fenomenini kuşatmaz. Teknoloji, tam anlamıyla teknik üzerine bir söylemdir (Ellul, 1990: xv). Kavrama Ellul'un baktığı bu yerden baktığımızda, totalitarizm tespitini bir kez daha teyit etmek durumunda kalırız. Zira teknoloji, teknik ile beraber meta-teknolojiyi de iktidar sınırlarına dahil etmek, kendisinin ne olup ne olmadığını da kendisi anlatmak ister. Böylelikle güçlü olduğu alanda kendisini zayıf, zayıf olduğu alanda kendisini güçlü gösterebilecektir. Ellul, bir "blöf"ten bahis açarken okuruna, teknolojinin söylemindeki çelişkileri göstermeyi ya da başka bir deyişle teknolojinin kartlarını ifşa etmeyi üstü örtülü olarak vadeder. Teknolojinin blöfünü, üç açıdan görmek mümkündür:

a- "Faydam Zararımdan Fazla"

İnsan içine düştüğü teknolojik evrenin nimetlerini önünde hazır bulurken, pek çok külfet de tarafından benzer bir kayıtsızlıkla kabul edilir. Bu sakin rıza, dini tecrübeye benzer. Görülmeyen bir tanrı olarak teknoloji, bize kur-

tuluş vadederken, ödenecek bedellere de razı olmamızı ister. Zaten olan biten üzerinde bir tasarrufumuz da yok farz ederiz. İyi bir şey olduğunda şükranla karşılar, kötü bir şey olduğunda “tanrılar kurban istiyor” deriz (Ellul, 1968: 36-37). Bu tasviri, insanın teknolojiyle bire bir temas ettiği “birinci mod”a dahil olarak düşünebiliriz. Teknolojinin sessizce kabul edildiği bu moddan, onun düşünce nesnesine dönüştüğü “ikinci mod”a geçildiğinde önümüze bir bilanço gelir; hesaba göre, kâr zarardan fazladır.

Bu hesap iki açıdan yanıltıcıdır. Birinci olarak, mevcut istatistiksel çalışmalarda, teknolojinin en çok tehlike arz eden sonuçlarına dair bir referans bulunmaz. Bu türden çalışmalar ne kadar bilimsel gözükmüşse gözüksün, tamamen ideolojiktir (Ellul, 1990: 36). Bu çalışmalara ve teknolojinin faydalarının zararlarından kayda değer bir biçimde fazla olduğu görüşlerine yön veren temel kabul olumlu olmak gerektiğidir (Ellul, 1968: 250). Bu kabul kalktığında ise her teknolojik gelişme için bir bedel ödendiği görülür. Ellul bu sebeple teknolojinin gelişme sürecini bir “yerine geçme oyunu” (*game of substitutions*) olarak tarif eder (Ellul, 1990: 41). Bu tarifi, üzerinden somutlaştığı örneklerden biri bilgisayarların yaygınlaşması ve otomatizasyona geçilmesidir. Bu teknolojik gelişmeyle beraber meslek gruplarının kümülatif bilgi ve tecrübesi kamuya açılmış, ardından ciddi bir itibar kaybına uğramış; bir ömür boyunca edinilen mesleki eğitimin yerini, basit bir alet edevat kullanımı ve *know-how* bilgisi almıştır (Ellul, 1990: 154). Bu aslında daha temelde insanın yerini, kendisinin tutkularından bağışık dolayısıyla hata yapma ihtimali bulunmayan alternatifi olarak sunulan makinanın almasıdır (Ellul, 1980: 31; 1954: 135-136). Bu minvalde zikredilebilecek, ilahi kaynaklı bir ahlak sistemi yerine politik ve ekonomik kaynaklı bir ahlak anlayışının (Ellul, 1969: 158, 253; 1967:19) bununla bağıntılı olarak bir normlar listesinin yerine bir başkasının, (Ellul, 1969: 193) duymanın yerine görmenin (Ellul, 2015: 143-233) biyolojik saatin yerine mekanik saatin (Ellul, 1954: xvi) geleneksel tarımın yerine modern tarımın, (Ellul, 1990: 149-159) canlı müziğin yerine radyonun, resmin yerine fotoğrafın (Ellul, 1954: 128) Tanrı’ya tapınmak yerine paraya tapınmanın (Ellul, 1984: 82) kadim bilgeliğin yerine rakamların geçmesi (Ellul, 1968: 240-249) gibi örnekler “teknik toplumun inşası” olarak ifade edilen sürecin uzantılarıdır. Doğal çevrenin yerini teknolojik çevrenin alması olarak da özetlenebilecek tüm bu gelişmelerin getirdiği kazanımlar, örneğin hız, herkes için erişilebilirlik, yüksek üretim, yüksek verim, evrensellik vb. öne çıkarken, kayıplarımız sağlık, kişisel yaratıcılık, özgürlük, maneviyat, huzur, derinlik, estetik, sükûnet ve incelik göz ardı edilir. Herbert Marcuse’un da tespit ettiği gibi (Feenberg, 2002: 167) söz konusu olan, teknik ve bilimsel rasyonalitenin yeni bir sosyal kontrol bi-

çimi olarak ortaya çıkışıdır. Bu teknolojik determinizm, bir taraftan “yerine geçme”yi durdurulamaz ve geriye döndürülemez bir sürece dönüştürürken diğer taraftan yerine geçilen unsurun kaybindan doğan zararları kısmen görünmez kılar. Eğer fayda ve zararları, biri diğerinin arkasında gizlenmeden birlikte görebilseydik teknik gelişmenin çözdüğünden daha fazla problem yarattığını kabul etmek durumunda kalırdık.

Teknolojinin zararlarının faydalarından çok olduğu yönünde bir kabul ise bizi iki neticeye taşıyabilir: Medeni hayatı terk etmek veya dengeyi fayda lehine tekrar kurmak. Birinci seçenek bireysel olarak mümkün ve uygulanabilirken toplumsal düzeyde ütöpiktir. Ütopya ise kendi içinde çelişik bir kavramdır. Muhayyileyi açıp geniş bir özgürlük alanı açsa da tüm ütopyalar son tahlilde karşısında konumlandığı gerçekliğin bir tekrarına dönüşür. Bugüne kadar geliştirilen tüm ütopyaların istisnasız bir mega makine modeli olması bu iddiayı tasdik edecektir (Ellul, 1954: 19). Ütopya ikinci olarak rasyonel bir mahsuldür; ister on altıncı, isterse on dokuzuncu yüzyılda olsun mekanik bir organizasyon modeli sunacaktır ve kimse böyle bir modelin yani “kazaların yaşanmadığı, her şeyin öngörülüp kontrol edildiği kapalı bir mekanizma”nın içinde yaşamak istemez (Ellul, 1990: 168). Bu zaviyeden, her ütopya son tahlilde bir distopyaya dönüşür diyebiliriz.

Böyle olunca, ikinci seçenek, yani teknolojik faydaları çoğaltıp, zararları azaltmak, bir teknolojik modelden kaçarken diğerinde sıkışmaktan daha makul gözükebilir. Nitekim son elli yılda şahit olunan pek çok teknolojik inovasyonda da buna yönelik bir çaba bulunur: Geri dönüşümlü poşet, sıfır emisyon otomobil, florürsüz diş macunu, alüminyum içermeyen deodorant, sıfır ODP klima, düşük GWP buzdolabı vb. Bu inovasyonlar umut vericidir. Zaten teknoloji de umut vermek, yol açtığı tüm zararlara rağmen kendisine olan inancı canlı tutmak ister. Bu sebeple hızlı hareket edip, problemlere acil çözümler üretir; hata yaptığı yerde kendini tashih eder. Fakat teknolojiyi salt faydaya dönüştürmek ya da en azından dengeyi fayda lehine kurmak hakikaten mümkün müdür?

Ellul 1992 yılında, Jan van Boeckel'e verdiği mülakatta cerrah arkadaşı ile aralarında geçen çarpıcı bir diyalogda, kendisine tıbbın kaydettiği muazzam gelişmeler hakkındaki fikrini soran muhatabına şu cevabı verir:

Tıbbın ne kadar ilerlediğinin farkındayım. Fakat kendine şunu sor: ‘Kalp, böbrek ve ciğer nakilleri yapıyoruz. Fakat bu kalp, böbrek ve ciğerler gerçekten nereden geliyor?’ Nakil için sağlıklı organ lazım. Hasta veya deforme organı kimseye nakledemeyiz. Organın canlı da olması gerekir. Tek bir kaynak gözüküyor: trafik kazaları. Yani daha çok sayıda ameliyat yapabilmek

için, çok sayıda kazaya ihtiyacımız var. Trafığı daha güvenli hale getirecek olursak, bu harika ameliyatların da sayısı düşer.¹

Teknolojinin faydaları aşikâr, zararları o kadar aşikâr değildir. Zira nakiller, tıp teknolojisindeki gelişmelere, kazalar ise uykusuz, alkollü, dalgın, dikkatsiz sürücülere hamledilir. Ellul'un söz konusu cevabı bunlarla beraber ötesindeki bir unsura, fayda ve zararlar arasındaki kopmaz rabıtaya da işaret eder. Bir teknik kullanımın yol açtığı zarardan dolayı başka bir kullanım tercih edilecek olsa, yeni ve öngörülemeyen zararlar peşi sıra gelir (Ellul, 1954: 107; Van Fleet, 2014: 93,94). Zira teknoloji, unsurları birbirine ayırlamayacak ölçüde sıkı örülü bir yapıdır; Endüstri Devrimi'nden bu yana bir bütündür (Ellul, 1980: 156) ne karı zarardan izole edebiliriz ne de kar zarar dengesine müdahale edebiliriz. Etkiler, işlevler, kullanım şekilleri ve elde edilen sonuçlar gibi fayda ve zararları da ontolojik olarak birbirine bağlıdır. "Bütün" derken kast edilen, tüm bu unsurların aynı fenomene eşit derecede bağlı olmasıdır (Wren, 1977: 164). Bir eklemlenme mucizesi olan devasa baskı makinesini gazetelerin vulgar dilinden ve vahşet haberlerinden (Ellul, 1954: 95) atom gücünü bombalardan ve savaşlardan (Ellul, 1954: 98) ayırmayız. Silahlı güçlerin sadece suç ve suçlularla savaşacağına bir garantisi olmadığı gibi, devlet bürokrasisinin tek kaygısının adalet olduğunu iddia etmek güçtür. Savaş teknikleri ile barış teknikleri ilkesel olarak aynıdır. Yolsuzluk ve adaletsizlikler, ülkede refah ve emniyeti sağlayan teknik imkanları kullanır (Ellul, 1954: 100).

Bir taraftan trafik kazalarını ya da mesela ameliyat hatalarını, yanlış tedavi uygulamalarını düşürürken, diğer taraftan tıp ve ulaşım etkinliği arttırmak yaygın kanaate göre mümkündür. Teknolojinin etkilerini, işlevlerini, kullanımlarını, sonuçlarını, farklı kollarını ve bu kollar arasındaki fark ve benzerlikleri birbirinden ayırarak inceleyen çalışmalar da bu imkana olan inançtan beslenir. Teknolojinin olumlu istikametlere kanalize edilebilecek, yapıcı, bereketli bir güç olduğu düşüncesine, olumsuz yönlerinin bertaraf edilip, yıkıcılığının önüne geçilebileceği düşüncesi eşlik ederken, aslında tüm bunlar teknolojinin demagojik bir formülasyonu, bir diğer ifadeyle blöfüdür (Ellul, 1954: 98). Teknik, bir yandan dokunduğu her şeyi dönüştürürken, diğer taraftan dokunulmazlığını muhafaza eder. Dokunulmazlığını muhafaza ederken, etmediği yönünde izlenimler bırakır. Bu blöf bizi, teknolojiye meydan okumaktan, hatta onu eleştirmekten alıkoyar. Salt faydaya dönüşmek teknoloji açısından mümkünmüş gibi o günü bekleriz ve bu beklemiş kaçış yollarımızı kapar.

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=BOCtu-rXfPk> (erişim 10 Kasım 2023)

b- “Ben Sadece bir Aracım”

İyi tekniği, kötüsünden, tekniğin biçimini içeriğinden, kullanımını mahiyetinden ayıramayız. Hiçbir teknolojiyi muayyen bir kullanım alanında tutmaya muvaffak olamayız. Tekniğin sosyo-politik alanlara sirayetine ise engel olamayız. Bunun bir sebebi, buraya kadar bahsedildiği gibi, teknolojinin monizmi, bir diğer sebebi ise insan müdahalesine kapalı oluşudur. Buna karşın teknoloji, şu mesajı verir: “Ben sadece bir aracım, benimle istediğini yapabilirsin, senin kullanım amacına göre iyi veya kötü olabilirim.” Bu, Ellul külliyatından hareketle ifşa edilebilecek ikinci blöftür.

Modern insanın her gün kullandığı aletler ile tarih öncesi insanların birlikte gömüldüğü aletler arasında sadece gelişmişlik farkı mı bulunur? Bu soruya menfi cevap vermemiz, başka bir deyişle Oldowan veya örneğin Dilgi teknolojisi ile modern teknoloji arasında ilkesel düzeyde bir fark olduğunu kabul etmemiz, Ellul'un teknolojide neyi eleştirdiğini keşfedebilmemiz açısından kritiktir. Aslında eleştiri de tam bu farktan neşet eder. Modernlik öncesi dönemlerde teknolojinin bugünkü hızına nispetle yavaş hareket ettiği, teknik çeşitliliğin bulunmadığı, modifikasyonların sayısı olarak az, nitelik olarak önemsiz olduğu, hatta aletlerin nesilden nesle aktarılarak kullanıldığı bilinir. İki dönemin teknolojik gelişme hızındaki göze çarpan bu farkı, alet ve makine arasındaki farktan yola çıkarak açabiliriz. Aleti makineden ayıran temel fark, çok amaçlılıktır. Bir bıçakla karpuz da kesilebilir, ahşap da oyulabilir. Makineleri ise, hangi iş için tasarlandılarsa ancak o iş kullanabiliriz: Çamaşır makinasıyla çamaşır yıkanır, otomobille yük ve insan taşınır. Bu temel farktan, başka bir önemli fark daha doğar: Aletin ne için kullanılacağına aleti imal eden ve tutan karar verirken, makine üretiminde ereksellik teknolojinin güdümündedir. Teknolojinin dönüşümü de kaydettiği ilerleme de insan müdahalesi ve kararlarından bağımsız olarak gerçekleşir:

Teknik insan icadı olmaktan hızla uzaklaşmaktadır; artık bir şeyler keşfeden insan dehası değildir. Artık tayin edici olan Newton'un vizyonu da değildir. Teknik bundan böyle değişen şartların, bekleyen şartlar üzerine verilecek kararların anonim bir çoğalmasdır. Şartlar oluştuğunda, üretim için gerekli olan ancak asgari düzeyde bir insan katkısıdır (Ellul, 1954: 85, 86).

Teknik gelişmeleri mümkün kılan aslında teknisyenlerin ortak çabasıdır. Ellul bu beyanla söz konusu ortak çabaya “kendinden-çoğalma” (*self-augmentation*) olarak isimlendirdiği otomatik büyümeyi ilave eder. Bir teknik keşif doğduğunda, onu diğer keşifler zorunlu olarak takip eder (Ellul, 1954: 90). Bu büyümenin sınırlarını ihtiyaçlar tayin etmez. Bunun en çarpıcı ör-

neklerinden biri, Amerika’da lisanslı araç sayısının, ehliyetli sürücü sayısından fazla olmasıdır (Grenman, vd., 2013: 32). Bu büyüme ihtiyaçlar tarafından tayin ve insan tarafından kontrol edilemediği gibi, meslek gruplarındaki dağılmayı da kontrol eder. Her yıl teknolojinin gerektirdiği sayıda teknisyen ve mühendis yetişir (Ellul, 1954: 87). Kendinden-çoğalmanın ikinci boyutu insanların bu gelişmeleri belirli bir mesafeden, fakat kayıtsızlık değil, tutku ile takip ediyor oluşudur (Ellul, 1954: 87; 1980: 209). Geleneksel toplumlara geldiğimizde ise ne böyle bir tutkudan ne de tekniğe teslim olmuşluktan söz edebiliriz. Örneğin metaller keşfedilmiş olmasına rağmen uzun yıllar toprağı işlemede kullanılmamış, zira toprak kutsal kabul edilmiştir. Mısır medeniyeti de uzun yıllar tekerleğı Zodyak’a benzerliğinden dolayı -teknik keşfedilmiş olmasına rağmen, kullanmamıştır. Orta çağlarda ise, iş bölümünü düzenleyen kural ve kanılardan dolayı bir tekniğin gelişmesi ve kullanıma girmesi yüzyılı bulmaktaydı. Dolayısıyla “teknolojik gelişme” derken, sadece teknik ilerleme ve çeşitliliğe değil aynı zamanda insan ve teknoloji arasındaki, teknoloji lehine değışen bir güç dengesine işaret etmiş oluruz. Teknoloji ile insan arasındaki ilişkinin tersine dönmesinden daha kritik problem ise insanın kendisini ilgilendiren bu paradigma değışiminin farkına varmamasıdır. İnsan, kapladığı yerin gittikçe küçüldüğü bir distopyaya doğru hızla giderken bu gidişini memnuniyetle takip etmektedir.

Ellul literatürdeki özgün yerini ise bu memnuniyet ya da tutulmuşluk halini, modern insan tasvirinden değil, modern teknoloji tasvirinden yola çıkarak izah ediyor oluşuna borçludur. Söz konusu tasvir öncelikli olarak teknolojinin nötr bir fenomen olduğu yönündeki görüşlere meydan okur (Ellul, 1968: 226-235; 1990: 34, 149-152, 1954: 134). Teknolojinin güç ve otoritesi o kadar aşikâr, insanın itaati o kadar kesindir ki, teknolojiyi iyi ve kötünün ötesinde nötr bir alana yerleştirmek aslında güçtür. Ancak teknoloji iyi veya kötü de değildir. Şeylerin kendinde iyi veya kötü olarak değerlendirildiğı çağdan çok uzaklaştık. Fakat bu teknolojinin, kimilerinin iddia ettiği gibi kullanım amaç ve şekline göre değer kazanıp, kaybetmesine değil, onun otonom oluşuna yorulmalıdır. Bir bıçakla havuç doğrayabildiğimiz veya komşumuzu öldürebildiğimiz gibi, teknoloji de iyi veya kötü olabilir. Bu argüman öncelikle (Marx’ın teknolojiyi rehabilite etme projesinin de düşüğü) işlevi mahiyetten ayırma hatasına düşecek, dolayısıyla teknolojinin monizmini göz ardı edecektir. Argüman ikinci olarak, teknolojinin otonom olduğu, yani kendi gündemi, kanunları, mantığı ve belirlenimleri olduğunu göz ardı edecektir. Peki neden insan bu yanılgıya bu kadar kolay düşer? Bu sorunun cevabı da yine insanın değil, teknolojinin tasvirinde bulunur: Teknoloji kartlarını gizler.

Diğer taraftan teknolojinin nötr olduğu yönündeki yargıya meydan okumak da güçtür zira klişe akla oldukça yatkın durur. Sonuçta otomobiller biz kontağı çevirmediğimizde hareket etmeyeceği gibi, direksiyonumuz olmaksızın yönünü bulamaz. Bilgisayarlar pek çok problem çözer fakat insanın belirlediği şartlarda, insanın geliştirdiği programlarla ve ancak kendisinden bir çözüm talep edildiği takdirde. Ancak bu gerçeğin bir boyutudur. Ellul, sadece bir makinenin söz konusu olmadığını, insanın makinelerle kuşatıldığını vurgular ve diğer boyutu açacak şu soruları sorar:

Eğer insan makinenin hatta tüm makinelerin efendisi olduğunu iddia ediyorsa, makinenin ancak küçük bir parçası olduğunu teknolojinin de efendisi olması gerekmez mi?... sorun tek tek makineler değil, onların kombinasyonu. Bu kombinasyonu, bu mekanik-teknik kompleksi kim yönetiyor? (Ellul, 1968: 227-228)

Teknolojiyi teknokratların yönettiğini düşünebiliriz. Teknokratların sadece teknoloji değil, tüm alanlarda belirleyici rollerde bulunduğu toplum modellerini de savunabiliriz. Fakat eğer teknoloji otonomsa, teknokratların devleti, toplumu ve hatta teknolojiyi yönettiği veya yönetebileceği düşüncesi bir yanılısamadır. Devlet yönetimleri tüm gücünü tekniklerden alır, hatta İsrail ve Mısır'ın otonom politik kararlar almasını mümkün kılacak teknolojiden mahrum oldukları için ekonomik olarak da zayıf olduklarını iddia etmek mümkündür (Ellul, 1978: 92). Burada ironik yolla işaret edilen, ekonomik açıdan güçlü ülkelerin otonom oldukları değil,² teknolojinin bu ülkelerde otonom olduğudur. Nitekim teknoloji, Ellul'un yaptığı tanıma ancak otonomisini sağladığında, yani bir taraftan tam anlamıyla gayri-şahsi olduğunda diğer taraftan kendi üzerinde herhangi başka bir otorite kalmadığında kavuşur. Bu noktada teknolojistler, sosyal bilimciler, mühendisler ve bir ölçüye kadar teknisyenler, sorumluluğu taşıyan veya kontrolü sağlayan değil ancak işgücü olarak mevcuttur (Ellul, 2011: 12). Bürokrasi ve propaganda araçları bürokratların (Ellul, 1967: 138-139) teknolojik gelişmeler mühendislerin, Ellul'un sözünü ettiği klişeler sosyal bilimcilerinin hakimiyetinde gibi gözükse de her biri çok büyük bir yapının ancak bir taşını tutmaktadır. Böyle olduğunda bir teknokrasiden de bahsedemeyiz. Dolayısıyla, Greenman'ın da

2 Woodrow Wilson tarafından 1919 tarihinde öne sürülen self-determinasyon ilkesi, Ellul'e göre Avusturya-Macaristan imparatorluğunu yıkmak için kurulan stratejinin parçasıydı. (Bkz. Ellul, 1968: 54) Fakat insanlar bu ilke ve yine onun doğrultusunda teşekkül eden demokratik değerlere inanmaya devam etmektedir. Örneğin, bir vatandaş mülkiyet hakkı ve ifade hürriyeti olduğunu, her şeyin halk için olduğunu, dolayısıyla kendisinin "politik monad" olduğunu düşünmektedir. Evet sistemde bazı tıkanıklıklar olabilir fakat bu sistemin değil, vatandaşın bireysel hatasıdır (Bkz. Ellul, 1968: 110-112; 1967: 232; İlkenin teorik olarak hayata geçirilebilir gözükmesine karşın, pratikte akamete uğradığını gösteren bir analiz için bkz. Lynch, 2002: 419-436.

belirttiği gibi teknolojiye dair en büyük komplo teorisi, hiçbir komple teorisinin olmamasıdır (Greenman, 2013: 30). Teknoloji birtakım adamların sahne arkasında yazdığı senaryo veya başarıyla uygulamaya konulan bir plan değildir (Ellul, 1954: 387); kendi tayin ettiği istikamette ilerlerken, insan arka koltukta oturur; fakat seyre müdahale edemez. Teknolojinin tek gündemi, etkinlik, üretkenlik ve bekadır (Ellul, 1990: 262-270). Onun gündeminde bulunup da etik ilkelerle çelişen her ne varsa ya çoktan meşruiyet kazanmış ya da kazanmak üzeredir (Ellul, 1975: 26). Nötr olduğu, insanın elinde kullanıma hazır bir araç olduğunu, yani güçlü iken zayıf olduğunu düşünmemize ise ancak üzerimizdeki gücünü tahkim etmek için izin verir.

c- “Özgürsün”

Hristiyanlığın doğuşuyla beraber tarihin dairesel değil de³ doğrusal bir seyir izlediği fikri hâkim olmuştur. Tanrı, evren ve insanı yoktan yaratır; varlığı yokluktan bir nokta ile ayıran bu yaratma fiili ise, öncesi ve sonrası arasında kaçınılmaz bir hiyerarşi doğurur. Hristiyan düşünürler bunu savunurken, dairesel tarih paradigmasını şiddetle reddeder. Örneğin Aziz Augustinus, dairesel zaman tasavvurunun arka planında taşıdığı reenkarasyon inancının, sahte bir mutluluk yarattığından, bunun ise gerçek bir mutsuzluğa dönüştüğünden bahseder. Yakın bir zaviyeden Löwith, umut ile inancın geleceğe dair kavramlar olduğunu, sonsuz bir döngünün içinde kaybolacağını anlatır. Ellul ise, doğrusal bir zaman tasavvuru savunusuyla teşekkül eden bu Hristiyan düşüncesinin hilafına, tarihin ilerleme kaydetmediğini düşünür. Zira ilerleme dediğimiz öncelikle teknik gelişmedir. Varsayım odur ki bu türden bir gelişme, insanı bedenen özgürleştirir. Yaygın kabule göre ilerleme ikinci olarak özgür düşüncedir. Ellul'un eserlerinde her iki sav da tartışmaya açılır.

Nazi Almanya'sının sembollerinden olan ve sayısı bini bulan toplama kamplarında bir milyona yakın kişi hayatını kaybetmiş, mahkumlardan hayatta kalanlar ise ağır şartlarda çalıştırılmış, çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. Bu kamplardan, Auschwitz dahil bir kısmının girişinde “Arbeit macht frei” (“çalışmak özgür kılar”) yazar. Kamptan kurtulan insan hakları avukatı Elie Wiesel, sloganın mahkumlarla dalga geçtiğini aktarır (Machajewski,

3 Hint öğretisi, insanlık tarihini bir daire (*Manvantara*) içinde tasavvur eder. Bu dairenin dört parçası bulunur ve biz altı bin yılı aşkın bir süredir, dördüncü parça olan Karanlık Çağ'ı (*Kali Yuga*'nın, kadim Batı düşüncesindeki ismi ile Demir Çağ'ı) yaşıyoruz (Guenon, 2017: 41-42). Antik Yunan ve Roma düşünürleri de tarihin akışında daireler izlemiştir. Örneğin Platon için, zaman mükemmel bir sayısal oran içinde ve dairelerle hareket ederken, Aristo'ya göre gök cisimlerinin çizdiği daireler, zamanın seyrini tayin ediyordu. Stoacılar göre ise doğum ve ölümlerin sonsuz döngüsü de aralıklı daireler yaratıyordu. Böyle bakıldığında tarih, aynı olanın kendi içindeki tekrarıdır.

2015: 20). Zira kamplarda toplananlardan sağlıksız ve güçsüz bulunanlar öldürülürken, diğer mahkumlar Almanya'nın savaş maliyetini karşılamak üzere ağır şartlarda çalıştırılmış ve özgür bırakılmaları Nazi yönetimi boyunca (1933-1945) hiç söz konusu olmamıştır. Ellul'un, modern toplum klişeleri arasında saydığı "vazife özgürlüktür" sloganı, "çalışmak özgür kılar" ile aynı ironiyi taşır.

Bir zamanlar, örneğin modernlik öncesi Arap ve Hindu toplumlarında, kadim Yahudi ve Hristiyan kültüründe çalışmak aşağı bir uğraş olarak görülmesine karşın, bugün pek çok değer yargısı, vazifeye, çalışmaya, azimli-çalışkan insana işaret ediyor. Ellul çalışmaya atfedilen bu önemin sadece geleneğe değil, insan doğasına da aykırı olduğunu düşünür, gelinen noktayı ise şöyle özetler: Çalışmanın kutsiyeti fikri, on sekizinci yüzyıl burjuva toplumunda henüz zirve yapmadan önce, Fenelon, Voltaire, Diderot, Raynal ve Mirabeau gibi isimler tarafından şu argümanlarla savunuluyordu: "Dürüstlük için çalışmak lazım.", "Çalışmak vakit tasarrufu sağlar, kişiyi tembellikten, aylaklıktan korur, sıkıntıyı giderir.", "Çalışmak üç kötülüğü bertaraf eder: bunalım, ahlaksızlık ve fakirlik." Bu argümanlar, vaazlarında işçileri kahraman ilan eden kilise tarafından güçlü bir destek bulmuş, çalışmak on sekizinci yüzyılda da ahlakın anahtar kavramı olmaya devam etmiştir. Tüm bunlar, ardından gelen Endüstri Devrimi'nin yeşermesi için mükemmel bir ortam sağlamış ve ortamın sunduğu fırsatlar bir taraftan sonuna kadar kullanılırken, diğer taraftan geliştirmiştir. Bu dönemde aylaklar ıslahevlerine toplanıp çalışmaya icbar edilmiş, aralarından çalışmayı reddedenler Guiana'ya sürülmüştür (Ellul, 1968: 151-152). Tüm bu gelişmeler "homo faber"i, "çalışan hayvan"a dönüştürmüştür. Aradaki fark birincisinin yaptığı işin merkezinde, ikincisinin ise periferisinde olmasıdır. Ellul şöyle sorar: "Bu durumda yön tayin eden, karar veren, seçim yapan merci kim olacak?" (Ellul, 1980: 311). Pericles'in, İbrani peygamberlerin, on ikinci yüzyıl keşişlerinin devri kapandığına göre, yön, karar ve seçimi, teknolojiye gömülü modern insandan bekliyoruz. Peki modern insan bu beklentimize karşılık verebilir mi, başka bir deyişle, modern insan hakikaten özgür müdür?

Arap, Hindu, modernlik öncesi Yahudi ve Hristiyan toplumları bu minvalde özgür kabul edilebilir. Özgürlüğün kaybı, başka bir deyişle paradigmanın değişmesi, çalışma odaklı yeni bir değerler manzumesinin benimsenmesiyle olmuştur. Ancak bu paradigma değişiminin tohumları Ellul'e göre yüzyıllar önce gözün/görmenin felsefi hakimiyetini tesis ettiği söylenen Platon ile atılmıştır. Bu sav şöyle gerekçelendirilir: Bir görüntü göze, taşımak istediği bilgiyle beraber ulaşır. Gören kişi, ne yapması gerektiğini, nasıl pozisyon alacağını derhal bilir. Görmek insana, içinde hareket edeceği gerçekliği, bir

eylemin imkanını bildirir. Görmek, gerçekliği bilince, bilinçte hazır duran bir şey olarak sunar. İnsan gördüğü şeye, eylemiyle beraber bağlanır. Toplanmaya hazır meyvenin imajı, toplama eylemine yönlendirir. Söz (yorum), imaj ile eylem arasına girmediği müddetçe imaj anlamsızdır. Tüm anlamsızlığına rağmen imaj kesindir, buyurucudur, eylemin istikametini gösterir (Ellul, 2015: 8-12). Buna karşın söz, anlamı olduğu kadar gücü de içerir (Ellul, 2015: 64). Söz, insan düşünce ve özgürlüğünün kaynağıdır. Tüm devrimlerin bir isim verme faaliyeti ile başlaması da bu yüzdendir. Babil efsanesi de bu minvalde yorumlanabilir. İnsanların Tanrı'nın adlandırmasını kabul etmeyip, bir isim verme faaliyetine girişmesi bu yoruma göre hayatın istikametini belirleme teşebbüsüdür. İnsanlar arası ihtilaflar da yine dilden kaynaklanır; "insan dilinden dolayı özgür olduğuna inanabilir veya özgür olduğunu iddia edebilir." (Ellul, 2015: 67). Söz ile imaj arasındaki ilişki böyle tesis edilirken, Platon ve onu takip eden Hegel'in görmenin hakimiyetinden yana saf tuttuğu, ideanın (*eidos*), görme anlamına gelen *eido* fillinden geldiği belirtilerek farz edilir. Descartes da aynı istikamette ilerleyip görmeyi, sezginin modeli olarak imtiyazlı bir konuma yerleştirmiştir. Bu modeli parçalayan Kierkegaard ise, dil ve işitmeyi varlığın merkezine alır. Kierkegaard'ın bu işlemdeki ana referansı ise iç ses gibi dış sese de duyarlı olan "spekülasyonu söz lehine tahrip eden" Sokrates olur (Ellul, 2015: 48-49).

İnsan gördüğüne dokunmak ister. Bu arzu, varlığın dikte ettiği mesafeyi göz ardı ederken, dil ve işitme varlığa, uygun bir mesafeden ve saygıyla kulak kabartır (Ellul, 2015: 48). Bu yüzden hakikati dil dışındaki hiçbir şeyle anlayamayız. İmajdaki kesinlik ve buyuruculuk sözde yoktur. Hakikat kendini doğru ve yanlış anlamalar, sözdeki med ve cezirler üzerine kurumlaştırır. Nitekim "en güvenilir şey en belirsiz dünyaya konuşur." (Ellul, 2015: 54). Modernitenin, Ellul'un söz konusu eserinin açtığı karakteristik de sözün düşüşü, dolayısıyla hakikatle ilişkinin zayıflamasıdır. Bu dekadans felsefi köklerini Platon'a uzatsa da imajların istilasından son yüzyıla kadar bahsedemeyiz. İnsanlar tarihin her döneminde imajlar yaratmıştır ancak bunlar sayıca önemsiz ve nadiren dikkat nesnesiydi; imajlar özel mekanlarda özel durumlarda görülüyordu. Aynı şekilde sanat eserleri de ancak zengin bir zümrenin erişimine açıktı. Özetle, imaj hiçbir zaman "bir grubun psişik yapısını değiştiren kolektif bir güç değildi." (Ellul, 2015: 143-144). Bugün ise imajlarla kuşatılmış durumdayız. Bunun Ellul için anlamı, enformasyon ve iletişimin imaja bağımlı olması, tüm gerçekliğin kaskatı bloklara dönüşmesi, gerçekliğin sorguya kapatılması, kelimelerin imajların arkasına çekilmesidir. Böyle olduğunda dilden, yalnızca faydalı enformasyon iletmesi beklenir (Ellul, 2015: 163, 207); anlam fazlalığı veya belirsizlikleri rahatsız edici

bir hal alır. Tarif edilen aslında teknisyenlerin dilidir; en ideal örneği ise bilgisayarda bulunur. Buradaki problem bilgisayarın geliştirilmesi, bunun insan hayatına getirdiği kolaylıklar değildir. Ellul'un eleştirisinin hedefinde teknik verimliliğin esas alındığı iletişim biçimleri veya önermeler arasındaki ilişkiye dayalı, belirsizliğin elimine edildiği skolastik tipi düşünce de bulunmaz. Hedef, bu düşünme biçimi dışında kalan düşünme ve bu dil dışında kalan dilin bazı insanları meşgul eden bir eğlence, tuhaf bir iptila olarak görülmesidir. Ya da başka bir deyişle, bilgisayarın insan yerine düşündüğünün varsayılması, fotoğraf albümlerinin hafızanın yerini almasıdır. Tüm bu yer değişimlerinin temelinde teknolojinin insanın yerini alması bulunur:

Artık ağır düşünme sürecine de ihtiyaç duymam; çünkü delil temelinde iş görürüm. ... Teknolojiler, giderek artan sayıda faaliyet içinde benim yerimi alır ve ait olduğum imajlar evreni, bu yerimi almayı inanılması imkânsız ölçüde kolaylaştırır (Ellul, 2015: 163).

Sözün Düşüşü'nde kendisinden söz edilen düşüş, aslında düşüncenin düşüşüdür. Sözün düşüşüne karşın imajların yükselişinden bahsedilirken de eylemin yükselişine işaret edilir.⁴ Söz, merakı ve belirsizlik hissini artırır; diyaloglar eleştirel düşünmeyi provoke eder. İmajlar istila ettiğinde ise, muhakeme zayıflar. Onlar ancak o an için önemli görünen bir duygu düzeyini, bir andan diğerine geçecek bir dürtüyü temin eder (Ellul, 2015: 164). Söz ile imaj, işitme ile eyleme arasındaki bu korelasyon bize teknolojik toplumu inşa eden dinamiği de verir. Sözün yerine eylemin ikame edilmesi, Hristiyan aktivizminin de uyanışıdır. Bu aktivizm iki argümandan beslenir: "İnsanlar sözü anlamadıkları için eyleme teşvik etmeliyiz", "İnsanlar sözü anlamadıkları için onu propagandaya dönüştürmeliyiz" ve bir müminler topluluğu yerine mükemmel bir işçiler topluluğu yaratır (Ellul, 2015: 257). Bu tespitin dayanak noktası, Hristiyanlığın söz merkezli bir din oluşu olabilir. Kitab-ı Mukaddes'te geçen "Tanrı sözdür" ifadesi veya Hz. İsa'nın Kelamullah olması, Tanrı'nın asla doğrudan kavranamayacağı, onunla yüz yüze gelinemeyeceği gerçeğiyle örtüşür. Bu, eylem ile sözün birbirini tamamlamadığı, eylemin sözü tasdik edemeyeceği, sözün ise eylemi açıklayamayacağı iddiasıyla da örtüşür. Ellul yaşadığımız yüzyılda söz ile imaj arasındaki karşıtlığın keskinleşmesini, insanın düşünce özgürlüğünün daralmasının arka planında bulur:

Konuşan kişi, eylemden feragat ettiği için kendisini kınar. Bir zamanlar anlam arayışı ve izah etme çabası içinde bulunan insan, bugünün modern

4 Kendini Platoncu geleneğe karşı konumlandıran Ellul aslında tam da bu noktada, yani düşünce-eylem, işitme-görme dikotomisini teyit etmek yoluyla gizli bir hatla Platoncu ruh-beden ve Kartezyen düşünce-algı düalizmine bağlanır. Bu düalizmleri reddeden bir analiz için bkz. Heidegger, 1991: 47.

şartları altında bunlara imkan bulamaz. Hareket halinde olan konuşamaz, en azından buna vakti olmaz! Ancak bağırmaya vakit bulur. Deliller ve zaferler için sabırsızlanan bir toplumda geçerli olan tek şey eylemdir. Durum böyle olduğu için de, ahmak fakat faal kişilerin yaygaraları tüm göğü yalnız başına doldurur (Ellul, 1968: 201-202).

Hayatını idame ettirmek, teknolojik trendleri takip edebilmek için tam zamanlı işlerde çalışan; verilen vazifeyi hakkıyla yerine getirmenin ibadet, sorumluluk sahibi olmanın en büyük erdem olduğuna inanan insanların, aslında çalışan hayvanlar olduğunu, kendi yaptıkları işin bile merkezinde olmadıklarını ve son tahlilde bedenen özgür olmadıklarını kolaylıkla kabul edebiliriz. Diğer taraftan aklın otoritesini kiliseyle paylaştığı Ortaçağı geride bırakıp, deneysel bilimi kuran, bir zamanlar kutsal olan doğayı matematikleştiren ve Tanrı dahil her şeyi bir bilgi nesnesine dönüştüren rasyonalizme ulaşan, onu da geride bırakıp kendisini teolojiden bağımsızlaştıracak Aydınlanma'ya gelen, on sekizinci yüzyılda müziği bile⁵ rasyonel terimlerle açıklayan, Marksizm, psikanaliz, dil felsefesi ve yapısalcılık ile beraber bir taraftan irrasyonel öğeleri felsefeye dahil ederken de yine son tahlilde rasyonaliteye teslim olan bir geleneğin, geldiği nokta itibariyle düşünceden mahrum bulunduğu, ancak bağırabildiği, ahmak yaygaralarla göğü tek başına doldurduğu fikrine ise direnç göstermemiz gerekir. Teknolojik toplumun çok çalıştığını kabul edebiliriz, fakat çok çalıştığından düşünmeye fırsat bulamadığını iddia etmek güçtür. Zira teknolojik toplum salt düşünce üzerine kurulu gözükür. Tüm süreçlerde takip edilecek prosedürler önceden tayin edilmiştir. Kim hangi safhada hangi işi yapacak, planlıdır. Üretim normları, tutturulacak standartlar, kullanılacak araçlar düşünce yoluyla karara bağlanmıştır. Amaç ise en kısa zamanda, en az masrafla en yüksek verime ulaşmaktır. Teknolojik süreç, böyle net bir rasyonel çerçeve içinde kalır. Ellul rasyonaliteyi bu sebeple teknolojinin karakteristiği olarak sunar, (Ellul, 1954: 78-79) öte yandan teknolojik rasyonalitenin neden “düşünce” içermediğini, biz bu sunumdan çıkaramayız. Burada ancak teknolojinin mantıksal sistemler olarak ilerlediği ve bu sebeple özgün yaratım için hiçbir boşluk bırakmadığı bahisleri geçer. Diğer taraftan bunun seri üretim için gerekli olduğunu savunmak isteyen biri, kendisini bu savunudan vazgeçirecek yeterli sebebi bu beyanda bulamaz. Elde bulunan imkanların en yüksek verimi almak üzere örgütlenmesi, etkinlik odaklı bir çalışma planı ve standardizasyon, akla ve kamu yararına uygun gözükür. Ellul'un rasyonalite yorumunu

5 Bu durumun müşahhas örnekleri Mozart ve Salieri kabul edilir. Bkz. Agassi ve Jarvie, 2008,: 143; Reid, 1995: 22.

külliyatın diğer öğelerinde takip ettiğimizde ise, kavramı teknolojiye bağlayan hatlarla beraber eleştiri de belirginleşir.

Modern teknolojinin her zaman Batı ile beraber anılmasının ve Batı medeniyetinin seyrine paralel bir seyir takip etmesinin tarihsel sebeplerinin yanında doktriner bir arka planı da bulunur. Tam da bu arka plandan dolayı Heidegger, Ellul'un aksine teknolojinin değişime değil, gelişime sahne olduğunu düşünür. Metafiziğin Antik Yunan'daki kurucu isimleri, şeyleri teknolojik bir tarzda tanımlamış, böylelikle metafizik tarihi, prodüksiyonist metafiziğin açılımı olarak teşekkül etmişti. Bu düşünürler için bir şeyin var olması, üretilmiş olması demektir. Evreni kendisinden ürün alınacak sonsuz bir hammadde yığını olarak görme eğilimi prodüksiyonist metafiziğin geldiği son noktadır. (Zimmerman, 2011: 4-5) Heidegger bu kolektif hatadaki aslan payı, tanrıyı (*demiurgos*) şeyleri nihai modellere göre tasarlayan bir zanaatkar gibi tahayyül eden Platon'a verir. Aristo'nun dört neden öğretisinin belki kendisi değilse bile (Heidegger, 1997: 55-99) cari yorumları, var olanın üretilmiş olan olduğu yargısını tahkim eder.

Gelinen nokta, öngörülen sonuç değil, bir "yolda sapma"dır. Ellul'un *Batı'nın İhaneti* eserinin son bölümü bu savı temellendirir: Akıl, Batı medeniyeti boyunca üç safhadan geçerek kendine ihanet eder. İlk safhada kendisini hesaplayan ölçen akıl (*ratio*) ile sınırlar. Bu safhada her şey akıl yürütmenin konusu edilir; karanlık hiçbir nokta bırakmayacak, hiçbir alanda dirence izin verilmeyecek rasyonel bir çerçeve çizilir. Tartıya, sayıya, ölçüye gelmeyenler yok farz edilir. İkinci safhada bir taraftan mit ve inançlar reddedilirken, akıl önce tanrısallaşır, ardından paradoksal bir biçimde inancın nesnesi haline gelerek mitik bir önem kazanır. Ellul bu safhaya ulaşan düşünceyi, dar görüşlü, bağınaz ve tutarsız olduğunu söylediği dini düşünceye benzetir. Akıl -tanımı gereği farklı olana açık olması gerekirken- her şeyi ötekileştirip reddetmiş böylece kendisine ihanet etmiştir. Buraya kadarki tespitler, farkı bağlam ve gerekçelerle, farklı düşünürler tarafından daha önce yapılmıştır. *Batı'nın İhaneti*'nde kendisinden "üçüncü safha" olarak bahsedilen teknolojik çağ hakkındaki yorum ise konu hakkındaki külliyata özgün bir katkıdır. Bu üçüncü safhanın merkezinde ütöpik düşünme şekli bulunur. Ütopya derken, kast edilen gem vurulmamış hayallerimizin yarattığı, her şeyin mümkün olduğu romantik bir yer değildir. Ütopya bilakis, "matematisel mantığın kesinliğine göre dizayn edilmiş, külli bir planlamaya konu olan mükemmel şehirdir. En küçük boşluklar veya en önemsiz meydan okumalar bile burada öngörülüp bertaraf edilir." (Ellul, 1978: 150).

Eğer Ellul tespitlerinde haklıysa, tarih tersine bir doğru çizip akli tek bir melekesine indirmiştir. Bir zamanlar sezgileri, muhayyilesi ve gelenekten tevarüs ettikleriyle beraber düşünen Batı insanı, ölçerek, hesap ederek, planlayarak, tanımlayarak ve çelişkilerden kaçarak düşünmeye başlamıştır. Ve bir zamanlar kendi yaptığı işin merkezinde olarak çalışan veya çalışmayan fakat ibadet eden, çalışmayan fakat tefekkür eden insanlar toplu olarak çalışan hayvanlara dönüşmüştür. Böylelikle hem insan düşüncesi hem de insan edimi kendisini bir şubesine kapatmıştır. Teknoloji çağında, insan düşünce ve ediminin sınırlı bir alanda hareket etme olanağı bulunmasına, daimî olarak tecrübe edilen bu sınırların teknolojik kültür tarafından çizildiği aşikar olmasına karşın, teknolojinin özgürleştirdiği inancı canlı kalır. Toplama kamplarında yaşamaya mahkûm bırakılanlar, bir noktada “Arbeit macht frei”daki ironiyi fark ederken, teknolojinin özgürlük vaadinin iki yönlü olması, bu blöfü görmeyi güçleştirir.

Teknolojinin Kapsülü

Medeniyetlerde iklim, yeryüzü şekilleri gibi doğal unsurların yanında politik rejimler, meskenler, yollar gibi yapay unsurlar bulunur. Teknik bir taraftan bu ikinci grubun imkân zemini, diğer taraftan sonucudur. İnsan bir şeyi inşa ederken, inşa edilen şeyin kullanım amacı ve elde bulunan malzemeye göre bir tekniğe ihtiyaç duyarken, bir teknik de böylelikle geliştirilmiş olur. Teknolojinin medeniyetlerde oynadığı, kilit rol budur. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi bize aynı zamanda şunu söyler: Medeniyet gibi teknik de varlığını bir karşıtığa borçludur. Emmanuel Mounier’in insan bedeni ile insan ürünü aygıtlar arasında yaptığı mukayese (Mounier, 1962: 50-64) Ellul’e göre tam bu sebeple zeminsizdir (Ellul, 1954: 79). Descartes’ın hayvan-makine hipotezi de (Hatfield, 2019: 119-120) farklı olanlar arası bir mukayese içerdiğinden dolayı aynı şekilde geçersiz kabul edilebilir. Teknik doğaya karşıttır. Doğa doğal, teknik yapaydır. Tekniğin en belirgin vasfı budur. Ellul kendini, teknik fenomenini ele alan diğer sosyologlardan bu “öne çıkarma” ile ayırır (Ellul, 2004: 116). Kendisi dışında canlı hiçbir unsurun kalmadığı tamamen yapay bir çevreye yerleşen insan, doğa ile irtibat kuracağı nadir anlarda dahi yapay olanı yanında taşıyarak, onun içinde massedildiğini gösterir.

Peki gerçekten de tekniğin her zaman doğaya karşıtlık içinde teşekkül ettiğini iddia edebilir miyiz? Örneğin, Kung-Sanların su kabı olarak kullandığı deve kuşu yumurtalarının kabukları pet şişelerin, Sümerlerin kilden yapılmış fırınları mikrodalga fırınların iptidai bir formu muydu? Indus halkı hayvanlarına koşum takıp, arkasına masif tekerlekleri monte edince bu teknikle beraber tarım hızlanıp kolaylaşmış oldu. Peki bu yük kızakları otomobille-

rin atası mıdır? Dijital tabletler, papirüs kağıtlarının son versiyonu mudur? Teknolojinin tarihi konusunda yürütülen tartışmalardaki genel eğilim, teknik fenomenini değişim ile değil, gelişim ve ilerleme ile açıklama yönündedir. Bu eğilim bu sorulara da müspet cevap verecektir. Böyle bakıldığında, teknoloji değişmemiş, fakat baş döndürücü bir hızla gelişmiş, ilerlemiştir.

Tekniğin ayırt edici vasfının yapaylık olarak tespitini bu örneklerle beraber düşündüğümüzde, Ellul'un teknik fenomenini gelişim değil değişime tabi olarak değerlendirdiği sonucuna ulaşabiliriz. Zira antik medeniyetlerin tekniği doğanın karşısında değil, yanında belki de çevresinde bulunur. Zaten Ellul de bugünün teknik fenomenini, geçmişin teknik fenomeninden net bir biçimde ayırır (Ellul, 1954: 78); öyle ki doğa ile teknoloji arasında bir uyumun imkanını araştıran Marksist teoriyi fazla naif bulur. Bu tespitin iki dayanağı vardır. Birincisi, ona göre Marx teknolojinin otonom bir güç olduğunu fark edememiştir. 1848'de işçilerin makinelerin kaldırılması yönündeki talepleri, Marx zaviyesinden yanlış hedefe yönelmiş bir tepkiydi. Zira Marx'a göre tekniğin tek kusuru burjuvazinin elinde olmasıydı. O halde teknik rehabilite edilebilir, işçiler için kurtarıcı bir güce dönüşebilirdi. Sosyalist devrim, Marx'ı haksız çıkarmış oldu (Şenses, 2017: 22-23). Marksist teorinin ikinci hatası, 1848 Fransız devriminden bu yana hiçbir şeyin değişmediğini farz etmesidir (Ellul, 1980: 142-143). Ellul, Benjamin Coriat'ın 1976 basım tarihli *Science, Technique et Capital* eserini bu minvalde eleştirirken bir Marksist için toplumun belirleyici unsurunun sermaye değil, onun üzerinde durup onu kontrol eden teknoloji olduğunu kabul etmesinin çok güç olduğuna değinir ve Coriat'ın günümüz teknik fenomenini değerlendiremeyecek ölçüde dogmatik olduğunu iddia eder. Diğer taraftan teknolojik gelişmelerle beraber seyreden çevre hareketlerinin bir dökümünü çıkardığımızda, teknolojinin bir kayıtlı ve kontrollü biçimde kullanılması yönünde ciddi bir iradenin ortaya konduğunu müşahade ederiz. Doğa ile teknolojiyi uzlaştırma yönünde atılan bu kayda değer adımlar da Ellul'u haksız çıkarmış olabilir. Bu gelişmeleri takip eden C. Mitcham, Ellul'un günümüz fenomenini doğru değerlendiremediğini dolaylı olarak anlatırken, onun ortaya koyduğu perspektifi tarihin teyit etmediğini belirtir (Mitcham, 2013: 20).

Ellul teknolojiyi, ereğine ulaşmış, son safhasına geçmiş bir yapım olarak değerlendiriyor olsaydı, Mitcham'ın verdiği örnekler yapay olan ile doğal olan arasında bulunmuş birer denge noktalarını imliyor, dolayısıyla Mitcham eleştirisinde isabet etmiş olabilirdi. Fakat ona göre modern teknoloji herhangi bir noktada durmaz; tahrip ederken, ortadan kaldırırken, tahakküm kurarken, bunu bilafasıla yapar. Söz konusu olan duraksız bir süreçtir. Doğa bu süreçte kendisini onarma fırsatı bulamaz. Zaten doğal ile yapay, doğa ile

teknoloji farklı kanunlara tabi, farklı ihtiyaçlara sahip, aralarında ortak bir şey bulunmayan iki şeydir. Bundan ötürü simbiyotik bir ilişki de mümkün değildir (Ellul, 1954: 79). Yapay olan doğal içinde massetmek zorundadır. Ellul, modern fizikçinin zihninde hep aynı hükmü taşıdığını söyler: “doğa benim laboratuvarında ürettiğim şeydir.” (Ellul, 1954: 129). Böyle olunca doğa ile teknolojiyi uzlaştırmaya çalışan çevre hareketleri ancak sınırlı ölçüde başarı kaydedebilir.

Doğalın yapay içinde massedilmesinin bir boyutunda laboratuvara sıkışmış bir doğa tasavvuru bulunuyorsa, diğer boyutunda kapana sıkışmış insan bulunur. Ellul modern insanın kapılmışlık ve sıkıştırılmışlığını tarif etmek için birkaç yerde Nazi toplama kamplarına başvurur. Biz toplama kamplarının tarihsel örneklerini Sovyetler Birliği, Polonya ve Bulgaristan’da buluruz fakat Ellul için insanlığın bu tecrübesi, Üçüncü Fransa Cumhuriyeti (1870-1940) ve Boer Savaşı dönemi (1899-1902) İngiltere’sini de içine alacak kadar geniştir; sosyal problemleri polis teknikleri ile birleştirmeye çalışan tüm siyasi rejimlerin içinde kendisini gösterir. Çalışma kampları, ıslahevleri, göçmen kampları, hepsi aynı kontrol mantığıyla kurulmuştur (Ellul, 1954: 272-273). Öte yandan “bir araya toplanma tecrübesi” bunlarla da sınırlı değildir. Modern çağda insanlar seküler düşünme biçimlerine, aynı görüntülerin aktığı televizyon ekranlarına, bilimsel gelişmelerin ihtişamına hep beraber teslim olmuş durumdadır. Günler ve yıllar herkes için aynı eşit parçalara bölününce, plan program yapmak, bir gelecek tasarlamak mümkün gözükür. Fakat bu ancak zaten tasarlanmış tasarlama yönünde bir teşebbüstür. Planlarken bağımsız hareket edildiği düşünülse de bu planlar hep aynı eylemlerde birleşir. Şahsi araçlara binilip, yılın aynı kesitinde, aynı tatil beldelerine ulaşılır. Bu haliyle insanlar, kolektif bir faaliyete birbiriyle iletişim kurmaksızın katılan mahkumları andırır. İletişime gerek de yoktur; kullanılacak tekniği ve tabi olunan iş bölümünü bilmek kafidir.

Eğer insan bağımsız düşündüğünü, planladığını veya hareket ettiğini düşünüyor da yine herkesle aynı düşünce, plan ve destinasyona ulaşıyorsa “bir araya toplanma” aslında “bir araya toplama”dır. Toplama kampı mahkumlarının iletişimsiz kolektivitesi bunu teyit edecektir. Nazi subaylarının yerini teknolojik toplum polisleri yani teknokratlar, teknisyenler, sosyal bilimciler, mühendisler almıştır. Bir şeyi yapmanın “en iyi yol”u bu polisler tarafından bilinir, üstelik dikte edilir. Zaten her şeyin matematik hesaplamalara, ölçme ve rasyonel değerlendirmeye konu olduğu, geçerli tek kriterin ise verim olduğu bir yerde kişisel tercihlerin, bağımsız kararların bir önemi de yoktur. Teknik dışı yollarla beraber, tekniğin verimi düşük yolları da bu hesap ve ölçümler sonucu devre dışı bırakılır. Bir cerrahi müdaha-

lenin mümkün olduğu yerde gerekliliği tartışmaya kapanır. Ne cerrah ne de hasta operasyona hayır deme iradesini gösteremez (Ellul, 1954: 79-80). Gösterse bile, bize neyin nasıl yapılacağını psikolojik ve pedagojik teknikleri kullanarak dikte eden güç farklıyı zaten tolere etmeyecektir (Ellul, 1954: 140). Kısacası, teknolojik toplumların polisleri ile Nazi subayları aynı icrai paydada buluşur: "İslah etme ve ihtiyati alıkoyma." (Ellul, 1954: 102-103). Diğer taraftan, toplama kamplarında ıslah faaliyetlerinin ancak bir ölçüye kadar başarılı olduğu bilinir. Çünkü bu mahkumlarda alıkonuldukları bilgisi büyük bir ihtimalle hep canlı kalmıştır. Bu yüzden burada ancak mevcut şartların zorunlu kıldığı bir teslimiyetten bahsedebiliriz. Zaten bu kamplar pek çok direnç ve başkaldırıya sahne olmuş,⁶ bu hareketlere katılmayanlar ise muhtemelen aşikâr güç asimetrisinden dolayı katılmamıştır. Modern topluma geldiğimizde ise, söz konusu ıslah teknikleri o kadar kompleks ve nüfuzlu bir hal alır ki insan, direnç göstermek veya başkaldırmak için makul bir sebep bulamaz.

Bir toplama kampı, işkence veya insan sağlığını tehdit eden durumlar olmadığına bile yaşamaya uygun bir yer değildir. Yaşam elbette bir şekilde devam eder, fakat yaşayan artık insan değildir. Teknoloji toplumunda ise (istisnalarla beraber- zaten psiko-teknisyenler herkesi ıslah edemeyeceğinin farkındadır) insanlar hayatını şikayetsiz sürdürmektedir. Zira toplama kampı, tüm işlevleriyle beraber evrenselleştiğinde, kampın vahşeti kendisini gizler, bir zamanlar çılgınca olan makul gelir. Bunun sebebi, kişisel adaptasyon kabiliyeti ile toplumsal adaptasyon kabiliyeti arasındaki farktır. Bu tespitiyle Ellul aslında şunu iddia etmiş olur: Nicel fark nitel farka yol açar. Literatüre Engels Kanunu (Pupkova ve Ragulia 2019: 16-17) olarak giren nicelik-nitelik diyalektiği çift yönlüdür (Dimitrov, 2015: 16). Hegel'in örneğini kullanacak olursak, su belirli bir ısıya ulaştığında donarken, başka bir ısıya ulaştığında buharlaşır. Buz da buhar da suya tekrar dönüşebilir. Bu dönüşümleri sağlayan nicel bir değişimdir. Suyun buza dönüştüğünde hacim kaybedip, buharlaştığında hacim kazanması da nitelden nicele bir değişimdir. Ellul'un teknoloji analizinde her iki yön de tespit edilebilir. Daha önce insan aracı olup onun mülkiyet ve tasarrufunda olan aygıtlar çoğalıp çeşitlenince otonomi kazanmıştır. İnsanın teknoloji kapsülüne girişi de bu sürecin sonucudur. Teknolojinin çoğalma ve çeşitlilik kazanmasını (nicel değişimini) mümkün kılan ise kendini çoğaltma (*self-augmentation*) niteliğidir (Ellul, 1954: 88-94). Bir alandaki bir buluş diğerlerine yol açarken, teknoloji geometrik bir biçimde genişler. Teknolojinin nicel değişimi, teknik fe-

6 Bu hareketlerin bir dökümü için bkz. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/jewish-uprisings-in-camps> (erişim 5 Eylül 2023)

nomeninde, insanın teknikle kurduğu ilişkide ve insanda nitel bir değişime yol açmıştır. Teknik fenomeninin gelişim değil, değişim ile açıklanması da aynı diyalektik zemine yaslanır.

Diğer taraftan bu değişimler geri döndürülemez. “Kendini-çoğaltma” ilkesi tek yönlü çalışır. Aksi ancak bir toplumun çökmesi durumunda mümkündür (Ellul, 1954: vi, 89). Teknolojinin kampına girmiş, teknoloji polislerine teslim olmuş modern insan bağımsız düşünme, spontane hareket etme kabiliyetlerini yitirmiştir. Bu yitim de dönüşüzdür. Teknik, en keskin zekâları bile tek bir istikamete kanalizasyon eden, aslında kör bir güçtür. Başka yollar varsa bile kimse yönelmek istemez (Ellul, 1954: xviii). Tuzağa düştüğü yerde, mutlu bir hayatın hülyasıyla oyalanırken göğü göremez, ne zaman görecektir olsa üzerindeki kapak biraz daha ağırlaşır (Ellul, 1973: 4). Ya delirecek ya da intihar edecektir ki kamptan çıksın (Ellul, 1954: xvii). Esasında bu delilik insanın içinde bulunduğu yere dair artan bir farkındalıktır. Deliliğin varoluşçuluk, absürdizm ve sürrealizm gibi entelektüel formülasyonları kurulu yapıları yıpratmaya ne denli yönelikse yapısalcılık da bu yapıları tahkim o denli etmeye hazırdır. Ellul’un yapısalcılığın düşünce tarihine entelektüel bir katkı olmadığını, insan düşüncesini ileri taşımadığını, ancak mevcut düzenin sözcülüğünü yaptığını iddia etmesi de (Ellul, 1973: 5-7) bundan ötürü olabilir.

Yirminci yüzyılda insanlar aynı takım elbiseleri giyiyor, benzer kariyer planlarının içinden benzer hayatları çıkarıyor, aynı şekilde tatil yapıyor, aynı şekilde düşünüyor ve bu halleriyle toplama kampı mahkumlarını andırıyor olabilirler. Foucault’nun hastane, hapisane, orduvleri ve okulların eklenmesi ile ortaya çıkan ve iktidar ilişkileriyle sabitlenen “disiplin toplumu” (2019) buna yakın bir resimdir. Disiplinin bedenden zihne doğru genişlemesinin bir sonucu olarak doğan bu disiplin toplumunun üyesi, Ellul’un “teknolojik toplum” unkiyle bir temel paydada buluşur: Bedeni ruhunda hapsolmüştür. Byung-Chul Han’a göre ise, yirmi birinci yüzyılın sakinleri, itaatkâr mahkumlar değil, performans sanatçılardır. Zira yaşadığımız yüzyılda, hastane, hapisane, orduvleri ve okulların yerini “fitness salonları, bürolardan oluşan gökdelenler, bankalar, havaalanları, alışveriş merkezleri ve gen laboratuvarları” almıştır. Üyeleri ise artık gereklilik, (-meli, -malı) değil, yeterlilik (-ebilmek) kipleriyle hareket etmektedir. Bu tasvir teknolojik toplumu da disiplin toplumunu da geride bırakır. İnsan kapana sıkışmış olmak bir yana, kendini kendinden hareketler yaratmaya hazır bir müteşebbistir (Chul Han, 2015: 17-19). Chul Han’a katılacak olursak yirminci yüzyıldan, yirmi birinci yüzyıla teknolojik aygıtların hem çeşit hem sayıca artmış olmasına karşın, modern insanın psikolojisinin bir süreklilik eğrisi göstermediğini kabul etmemiz gerekir.

Teknolojik Toplum'da kurulan diyalektikten doğması muhtemel bir diğer tartışma konusu, niceliğin -toplum bilimleri söz konusu olduğunda- hangi eşiğe ulaştığında nitel bir değişimi meydana getirdiğini kesinleştirmenin imkânı olabilir. Örneğin, tam olarak hangi noktada teknoloji insandan bağımsızlaşmıştır? Veya ne zaman teknik kendinden çoğalmaya başlamış, ne zaman yerküreyi sarmıştır? Elena G. Popkova endüstri devrimlerini, nicel değişimin nitel olana sebep olduğu eşikler olarak sunarken, bu sunumu altı kriter üzerine inşa eder: Endüstriyel inovasyonun çeşidi, teknolojik mod, gerekli altyapı çeşidi, endüstriyel dönüşüm sisteminin niteliği, lojistik değişim, ürünlerdeki değişim. Örneğin, 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında gerçekleşen Birinci Endüstri Devrimi'nin lojistik değişimi buharlı gemiyken, onu takip eden devrim için bu demiryolu ulaşımıdır. Birinci devrimde, demir döküm ve tekstil endüstrisi endüstriyel inovasyon olarak karşımıza çıkarken, yirminci yüzyılın inovasyonu yenilenebilir enerji sistemleri, dijital teknolojilerdir (Popkova, 2019: 20-31). Popkova'nın işaretlediği yirmi dört nokta (ya da Hegel'in deyimiyile "düğüm noktaları") tarihsel bir süreci anlamlandırmada yardımcı olabilir, diğer taraftan bu noktalardan önce gelip, onları mümkün kılan sayısız nokta bulunur. Sidney Hook, diyalektiğin mitler arasında yerini aldığını iddia ederken, bir tarihi bu türden eşikler üzerinden okumanın bizi ya/ya mantığına götüreceğini, bunun da ne doğa bilimleri ne de mantık açısından bir meşruiyeti bulunmadığını ifade eder (Hook, 2009: 218-223). Teknolojinin modern dönemde büsbütün başka bir şeye dönüştüğü, eski paradigmanın bu dönüşümü anlamlandırmada iş görmeyeceği, yerine tarihsel seyrin tüm noktalarının irili ufaklı eşikler olduğunu, burada "önce" ve "sonra"nın bir taraftan birbirinden ayrılırken diğer taraftan birbirine kavuştuğunu düşünmüş olsaydık, bu düşünüm bizi nispeten meşru bir zemine ulaştırmış olurdu.

Burada yine Hook'un dikkat çektiği bir diğer problem, niteliğin nicelikten mantıksal olarak önce geldiğinin göz ardı edilmesidir. Her niceliğin halihazırda bir nitelik olduğunu kabul ettiğimizde, bir niteliğin nicelikteki varyasyonlar sonucu ortaya çıktığını artık düşünemeyiz. Fakat bu, nitelik ile niceliğin bağımlı değerler olduğu anlamına da gelmez. Örneğin zekanın nicel bir değerlendirmeye konu olup olmadığı hala tartışılırken, masumiyet, mükemmellik, güzellik gibi nitelikleri nicel olarak saptamak mümkün gözükmez (Hook, 2009: 217). Bunu, yani niceliğin niteliğe dönüşmeyeceğini kabul ettiğimizde teknik aygıtların çoğalıp belirli eşiklerde yeni bir teknik fenomeni yarattığını, bu eşiklerin birinde teknik araca dönüşürken, bir diğerinde insanın teknolojinin de kullandığı bir araca dönüştüğünü aynı dirayetle savunamayabiliriz. Nicelik ve nitelik birbirine dönüşemiyorsa, Kung-Sanların su kabı olarak kullandığı deve kuşu yumurtalarının kabuklarının pet

şişelerin, Sümerlerin kilden yapılmış fırınlarının mikrodalga fırınların, yük kızaklarının otomobillerin, papirüs kağıtlarının dijital tabletlerin atası olduğunu düşünmemiz için bir engel kalmaz. Dolayısıyla, eğer bir kapsül varsa, ortaya çıkışı Endüstri Devrimi'ne değil, insanın tekniği ilk kullanmaya başladığı ana denk düşer ve insan tam o andan itibaren tekniğe boyun eğmeye başlar dememiz gerekir. Bunu dediğimizde ise, kapsül için Ellul'un tasvirinden başka bir tasvire ihtiyaç duyarız. Hatta belki üzerine konuştuğumuz şey bir kapsül bile olmayabilir.

Bir Çıkış Var mı?

Yüksek binaların arasında yürüyoruz. Egzoz dumanlarının içinde nefes almayı çalışıyoruz. Şehrin gürültüsü doluyor her sabah kulaklarımıza. Gözlerimiz ise ekrandan ayrılmıyor; merak etsek, bilmek, yad etmek, irtibat kurmak, irtibat koparmak, plan yapmak veya plan bozmak istesek aynı ekrandayız. Okyanus fotoğraflarına bakıp huzur buluyoruz, harita üzerinde seyahat ediyoruz, özleyince e-posta yazıyoruz; görüşmüş kadar oluyoruz. Film izliyoruz; yaşamış kadar oluyoruz. Birbirimize fotoğraflarla, satırlar arasında katılıyoruz. Ama yine de eksik bir şey yok; her şey tastamam. Bunun tek bir sebebi var, neyin tarafından kuşatıldığımızı bilmiyoruz. Bu kuşatılmışlık o kadar güçlü ve nüfuzlu ki, kuşatma altında olduğumuzu bile fark etmiyoruz. Bizi kuşatmanı kendimiz, yapay olanı doğal zannediyoruz. Tüm bunlar tartışmaya açılıp da kuşatmanın adı konduğunda, teknolojinin blöfleri görüldüğünde, güç ve nüfuz da bir adım geri çekiliyor; fakat kaybolmuyor. İnsan bu geri çekilmeyle beraber, kadim zamanlardan daha özgür olmadığını, sadece bir grup belirleyici/sınırlayıcı faktörden diğerine geçtiğini, her çağda karanlık, her çağda aydınlık olduğunu kabul edebilir; bir şeyin gerekli olup olmadığına dair kararı da sağduyusuna bırakabilir. Ancak kuşatma yine kalkmaz. Tartışmak, isim koymak ve anlamak, sosyoloğu teknolojinin tesirlerinden veya bir doktoru salgundan, psikoloğu mizacından, tarihçiyi zamanın ruhundan, astroloğu feleğin dönüşünden alıkoymayacaktır. Bilmek insanı içindelik durumundan kurtarmıyorsa, kurtaracak olan nedir? Veya bu mümkün bir proje midir?

Ellul külliyatında ilk göze çarpan şeylerden biri şiddettir. Bu, -metinlerde yol aldıkça fark ederiz ki- salt üslup tercihiyle açıklanamaz. Ellul toplumsal klişelere, siyasetin illüzyonuna, teknolojinin totaliter gücüne, anti-demokratik ekonomiye, imajların istilasına, sözün susuşuna, kilisenin devlet otoritesine boyun eğişine, propagandanın insanlık için oluşturduğu tehdide, konformist topluma ve yapıların bu denli dayanıklı oluşuna öfkeli. Bu öfke retorik değil, hakiki bir öfkedir; derinin altında, metnin tüm damarlarında gezinir. Fakat ancak dile ulaştığında şiddete dönüşür. Bu şiddet ise aslında

bir ümitsizlik beyanıdır. Mevcut yapılar karşısında duyulan çaresiz öfkenin son bir gayretle dışavurumudur.⁷ Peki hakikaten klişeler bu kadar yaygın, demokrasi yanılıcı, kilise itaatkâr, propaganda tehlikeli, yapılar sağlam, toplum zayıf mıdır? Başka bir deyişle tablo bu kadar kötü müdür? Eğer değilse, Ellul'un kötümserliği konusundaki eleştiriler (Durbinn, 2010: 40; Clendenin, 1987: 87; Christians, 1981:148) isabetlidir. Diğer taraftan, tasvir ile tasvir edilen arasındaki mesafeyi tam olarak ölçmek, kötümserlik (veya iyimserliğin) tam hangi noktada ortaya çıktığını belirlemek imkânsız gözükmektedir. Bundan ve Ellul'un benimsediği fenomenolojik yaklaşımdan dolayı yazarın kötümser olduğunu iddia etmek kolay olmayabilir.

Teknolojik Toplum'un 'Önsöz'ünde Ellul, kötümser olmadığını, şeyleri nâsılsalar öyle bilmeyi arzu ettiğini açıkça ifade eder (Ellul, 1954: xxvii-xxviii). *Para & Güç*'te, pozisyonunun realizm olduğunu, realiteyi renklendirmememiz, idealize etmememiz, çocuk ve gençlerden saklamamamız gerektiğini savunurken (Ellul, 1984: 119) *Teknolojinin Blöfü*'nde teknoloji sahasındaki mevcut literatürden, tekniği kötümserliğe düşmeksizin kavrayıp, etki ve risklerini analiz etmesiyle ayrıldığını iddia eder (Ellul, 1990: xv). Yine kendisiyle yapılan bir röportajda kötümser olmadığını (bu minvalde Kalvinist olmadığını) kesinlikle belirtir.⁸ Tüm aksi yöndeki beyanlarına rağmen, Ellul'un kötümser olduğu yönündeki takdirlerin, ikisi Ellul'un söylem şeklinden kaynaklanan üç sebebini zikredebiliriz. Birincisinin zemini "zamanın ruhu"dur. Zamanın ruhu bizden, her şart ve koşulda iyimser olmamızı ister. O "ruh"a tabi olduğumuzda, çözümü bulunmayan problemlere gark olmuş metafizisyenlerin, dini bilimle mezcetmeye boşuna uğraşan ilahiyatçıların devrini de kapadığımızdan dolayı kendimizi şanslı, insanlık tarihinin en yaşanası kesitinde bulunduğumuzu ise kesin kabul ederiz. Geriye teknolojinin tartışmaya kapalı argümanları ve bu argümanların üzerinde temerküz ettiği tek bir argüman, "teknoloji en iyi yoldur" kalır. Propaganda araçlarını gittikçe artan bir başarıyla kullanan teknoloji o kadar güçlüdür ki, anti-teknolojik her görüş, tartışmasız kötümser damgası yer (Ellul, 1980: 147-148). Bu durum bir bakıma "sözün düşüşü" ile de irtibatlıdır. Zira eleştiri, "tercih edilmiş söz alanı"dır. Eleştiriye kapalı imal edilmiş kesinlikler (imajlar) peşinde olan insanlar, alternatif görüşler ve davranış biçimlerine, hatta kendilerin-

7 Ellul bir eylem biçimi olarak şiddete iki düzlemde karşı çıkar. Birincisi şiddetin taktiksel başarısızlığıdır. Hiçbir şiddet eylemi hedefine, iyi organize olmuş bir pasif direniş kadar yaklaşamaz. Örneğin, Gandhi'nin, Lech Walesa'nın veya Martin Luther King'in şiddete başvurmayan direnişlerinin kazandığı büyük başarılarla karşı, onlardan daha hızlı yol almak isterken tüm yolları deneyen Kara Müslümanlar, Kara Panterler veya 1956'da Berlin, Macaristan ve Çekoslovakya'da gerçekleşen eylemler kayda değer bir başarı elde edememiştir. Ellul'un şiddete itirazının ikinci sebebi ise Hristiyanlığın sevgi vurgusudur. Ancak Hristiyanlık, papa önce devletin müttefiki, sonra başı olduğundan beri bu vurgudan uzaklaşmıştır. (Ellul, 2010: 22-23.)

8 <https://www.youtube.com/watch?v=BOCtu-rXfPk> (erişim 10 Kasım 2023)

den seçim yapmasını bekleyen durumlara alışık değildir. Alışkanlığı kırma-ya aday her görüş, can sıkıcı ve peşinen olumsuz algılanır. Bu görüşlerin kötümser olduğunu ilan ise, söz konusu can sıkıntısını tamamen değilse de kısmen bertaraf edecektir (Ellul, 2015: 44-45). Zaten insan da “mahlukatın efendisi”, “doğuştan hür”, “tüm meydana okumalara dirençli” ve “doğuştan iyi” (Ellul, 1954: xxvii-xxviii) olduğundan ötürü, teknolojinin üstte, insanın altta olduğu bu tabloyu kabul etmeyecek, “ressam kötümser” diyecektir.

Bu metinlerin okuruna kötümser gelmesinin haklı gerekçesi ise çizilen resmin gerçeği, karartarak tahrif etmiyorsa bile, ancak kısmi olarak yansıtıyor olması olabilir. Ellul, eserleri boyunca yolunda gitmeyenlere işaret eder; “inandıklarını” değil, “inanmadıklarını” anlatır. İnsanın inanmadığı şeyler hakkında konuşması, inandıkları hakkında konuşmasından kolaydır. Birincisinin sınırları net, bağıntıları açıktır; üzerinde bulunduğu düzlem ise bilinçtir. Böyle olduğu için bilgi nesnesi yapılmaya müsait, deneye gözleme açıktır. İkincisi ise barındırdığı bilinçdışı unsurlarla beraber, karmaşıktır; objektif analize neredeyse gözleme ise tamamen kapalıdır. Ellul’un son dönem eserlerinden İnandığım, konunun tüm zorluğuna rağmen, bu boşluğu doldurmaya teşebbüs eder (Ellul, 1989: 1-9). Ellul’un “ikonoklast olarak entelektüel”⁹ tavsifini kabul edersek, bu eseri değil de ilerlemeyi, dini ve toplumsal yapıları, ekonomik sistemi ve bilimi eleştirdiği sair eserlerini onun misyonuna dahil etmemiz gerekir.

Kötümserlik doğrultusunda verilen hükümlere gösterilebilecek bir diğer gerekçe, işaret edilen problemlere karşı çözüm önerilerinin sunulmamış olmasıdır. Ancak bu bilinçli bir tercihtir ve makul gerekçelere dayanır: Soyut ve teorik çözümlerin, somut ve reel problemlere ne kadar karşılık geldiği tartışılır. Böyle olunca, bulunan tüm çözümler farklı derecelerde ütopyik ve dolayısıyla (daha önce değinildiği gibi) rasyonel olacak ve bu şartlar altında Ellul, çözüme kafa yormayı samimi veya dürüstçe bulmayacak (Ellul, 1954: xxxi), soruna odaklanmayı sürdürecektir. Teknolojik çağın sunduğu iletişim araçlarının insanın yalnızlaştırması, ulaşım araçlarının hareketsiz bırakması, artan refahın özgürlükleri daraltması ve teknoloji ile insan arasındaki sınırın gittikçe kaybolması başka pek çok düşünür tarafından ele alınmıştır. Bir taraftan insanın ilerleme ve gereklilik argümanları ile sağlanan rızası, diğer taraftan bu rızayı kalıcı kılmaya yönelik blöfleri birlikte düşündüğümüzde karşımıza ümitsiz bir tablo çıkar. Sorunun bu denli kompleks ve derin, çözümün ise belirsiz olduğu yerde insan kendisini ömür boyu hüküm

9 Entelektüel, tüm diğer vasıflarından ziyade yerleşik doğrulara meydan okuma cesaretiyle öne çıkar. Bkz. Ellul, 1968: 3. Hatta ona göre, sadece entelijansiyanın değil tüm hür insanların ilk görevi hayır diyebilmektir. Bkz. Ellul, 1989: 1.

giymiş bir mahkûm, teknoloji tüplerine bağlı olarak bağlı nefes almaya çalışan bir hasta, ekrana sıkışmış bir görüntü gibi hissedecektir.

Ellul'un, yolunda gitmeyenlere dikkat çekme çabası ve çözümler sunmak yerine sorunlar üzerinde kalma iradesi aslında bir ümidin dışavurumudur. Bunu sadece Ellul metinlerinin arkasında temel motif olarak duran Hegel diyalektiğinden değil, metinlerin bizzat kendisinden de biliyoruz. Ne zaman Ellul bir tezi şiddetle savunsa ve bu tez son derece muhkem bir zeminde dursa da antitez de aynı zeminin üzerinde fakat ondan daha sessiz, şiddetsiz gezinir. Örneğin bireyden bağımsız teşekkül ederken diğer taraftan bireyleri muayyen bir biçimde düşünme ve edimde bulunmaya icbar eden kolektif bir sosyolojik gerçeklik söz konusudur (Ellul, 1954: xxviii). Ellul'un "teknolojik toplum" dediği modele dönüşen bu gerçeklik, "ellerini kirletmeden iş yapamazsın" (Ellul, 1968: 38-49), "kamu faydası birey faydasından önce gelir" (Ellul, 1968: 120-131), "kimseye kimseden fayda yok" (Ellul, 1968: 131-138), "soyul duygulardan sanat çıkmaz" (1968: 207-215), "çalışmak özgür kılar" (Ellul, 1968: 149-159), "amaçlar araçları meşru kılar" (Ellul, 1968: 294-303) gibi belli başlı klişeler yoluyla bireylerin kararlarına sirayet eder. Söz büyüsü gibi çalışan, tekrarlandıkça tesiri artan bu otuz üç klişe, siyasetten sanata, ekonomiden tarihe, bilimden ahlaka kadar çok geniş bir alana yayılıp, insana ne yapacağını dikte eder. Büyülenmiş insan, kendisine ne söylenirse yapar, kendisinden beklendiği şekilde hareket eder. Öte yandan ne durum bu kadar ümitsiz ne de büyü bozulmayacak kadar tesirlidir ki, Ellul klişeler üzerine bir tartışmayı, yürütmeye değer bulur.

Ümit ve ümitsizliği birlikte taşıyan bir diğer örnek, bütünüyle politize ve ne kadar eğitilmiş olursa olsun demokrasilere gönüllü olarak teslim olmuş, siyasi meseleleri büyük bir tutkuyla takip eden, hatta bilfiil siyasete katılan modern insana, devrim, başkaldırı ve isyan fikirlerinin hala yön veriyor olmasıdır. Ellul siyasete baktığında, içindeki görüntüleri -ki her biri aslında birer illüzyondur- birbirine kilitleyen bir kaleydoskop görür. Bunlar "çoğunluk katılımı", "halkın iradesi", "istişare"dir. Bu illüzyonlar yoluyla siyasi arenada tutulan insan; özgürlük, adalet, barış, mutluluk ve refahı burada arar; ancak bulamaz. Diğer taraftan propaganda faaliyetleri, bu arayışı her şeye rağmen canlı tutar. Bu savlarla önce çıkan *Politik İllüzyon*'un mevcut siyasi trendler olan statükonun korunması ve merkezileşmeye yaptığı vurgu insanı son tahlilde, mitik bir varlık karşısında büyülenmiş bir fani olarak tasvir eder. Ancak bu tesir ve büyü yeteri kadar güçlü olsaydı, bir başka eserde, *Devrimin Otopsis*'inde devrimler, başkaldırıları, isyanlar, darbeler ve iç savaşları, insan varoluşunun organik parçaları olarak sunmazdı. Öyle ki, Ellul tarih yazımında kullanılan genel-geçer dönemselleştirmelere itibar etmez.

Devrimler tarih kayıtlarına 1649 (İngiliz Devrimi), 1785 (Fransız Devrimi) ve 1917 (Bolşevik Devrimi) olarak geçse de devrim, tarih kumaşının gizli bir ipliği olarak, onu devamlı dokur. Burada kavram alışık olduğumuzdan daha geniş bir içerikle, “insanın sebat gösterdiği, inandığı, giriştiği ve muvaffak oldukları” (Ellul, 1971: ix) anlamında kullanılır. Kırılma noktalarını tarihçiler kadar ciddiye almayan bu geniş kullanım, “politik illüzyon”larla beraber okunduğunda bizi ümit ile ümitsizliği birlikte büyüten bir zihne götürür.

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* romanının “Büyük Engizisyoncu” bölümünde İsa’nın, on beş asır sonra yeryüzüne dönüşü, çocuk kalbiyle insanların acıları ve çilelerinden pay almak istemesi anlatılır. Dönmek için Sevilla’yı ve Engizisyon’un en korkunç zamanlarını tercih eden İsa, herkes tarafından tanınır, herkese şefkat, tebessüm, şifa dağıtır. Aynı zamanda kardinal olan büyük engizisyoncu ise önce tüm bunları izler, ardından gözlerinde acımak bilmez bir parıltıyla muhafızlarına İsa’yı yakalama emri verir; amacı onu halkın gözleri önünde yaktırmaktır ve inanır ki halk arkasında duracak, hatta bu ateşe bir avuç kömür atmak isteyecek. Kardinal haklıdır. Kalabalıklar, şahit oldukları mucizelere rağmen İsa’nın hapse atılışını bir mezar sessizliği içinde izler (Dostoyevski, 2019: 417-447). Burada ilk göze çarpan mesaj, kilise otoritesinin İsa otoritesinin önüne geçmesidir. Bundan daha çarpıcı olan ikinci mesaj ise, halk nezdinde rahatın özgürlükten daha makbul oluşudur. İnsanlar bu kurguya göre, önce karın tokluğunu, sonra erdemi ararlar. Mutlu ve rahat olmak, özgür olmaktan, yeryüzünden gelecek ekmek, gökyüzünden gelecek olandan evladır. İnsan müreffeh bir nizamı, sefil bir özgürlüğe her zaman tercih eder. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*’da ise insanın bir piyano tuşu olduğunu görse hatta bu durum ona tabiat bilimleri ve matematik yoluyla ispat edilse bile, sırf insan olduğu, sırf insan olduğunu kendine ispatlamak için ortalığı kasıp kavuran fırtınalar, türlü türlü facialar icat edip, yine o piyanodan fırlayacağını anlatır (Dostoyevski, 2008: 32-35). Bu tasvire göre insanın bütün derdi, bir cıvata olmadığını, aslında hür olduğunu kendisine ispat etmektir. Dostoyevski’nin hangi tasviri doğrudur? İsa’yla karşılaştığında bile tercihini düzenden yana kullanan insan mı, aslında piyano tuşu olduğu halde sırf insan olduğu belli olsun diye lanetler okuyan, barbarlaşan, deli taklidi yapan insan mı?

“Teknolojik toplum”un üyeleri ise, teknolojinin faydasının zararından fazla olduğuna, istediği şekilde kullanabileceği araçlar temin ettiğine, özgürlüğünün tehdit altında olmadığına, çalışmanın kutsiyetine, olumlu düşüncenin gücüne, aklın yolunun bir olduğuna ikna, geçmiş zamanlar yerine şimdiki zamanda yaşadığına memnun olmuş gözükür. Bu kabul ve memnuniyet öyle bir hal alır ki, içine girilen kapsül insan varoluşunun parçası,

kullanılan aygıtlar insan organlarının protezi gibi olmaya başlar. Teknoloji ise insan düşünce ve edimini; blöfleri, sunduğu imkanlar, güçlü argümanları, boşluk bırakmadan kapatmak istediği çemberler, toplum içinde dolaşıp otoritesini derinleştiren klişeleriyle kuşatmaya devam eder. Bu kuşatma da öyle bir hal alır ki birey, sistemdeki bir parça, makinadaki bir dişli olur. Ellul rasyonaliteden bahsederken aslında bahsettiği, insani olanın, örneğin özgürlük arzusunun, yaratıcılığın, spontanlığın, özetle irrasyonel unsurların değer kaybıdır. Bu Apollo'dan, Aristoteles'in *zoon politikon*'una, oradan Descartes'in *cogito*'suna uzanıp, teknolojik insana ulaşan bir yoldur. Ortılığı kasıp kavuran fırtınalar, türlü türlü facialar icat etmeyi, lanet etmeyi, barbarlaşmayı, deli taklidi yapmayı bırakıp da bir hesap makinesine dönüşen "teknolojik insan", -Deleuze ve Guittari'nin tabirini kullanacak olursak- "annesiz çocuğa" benzer. Etrafında anne ve baba gibi davranan makinalar vardır ama çocuk yine de yetim ve öksüzdür (Deleuze & Guittari, 2004: 50). Makinaların makinalarla çiftleştirdiği bir dünyanın resmini çeken *Anti-Oedipus*, bu açıdan Ellul'un *Teknolojik Toplum*'unu da andırır.

Teknolojik Toplum, Siyasi Yanılsama, Galat-ı Meşhurlar, Para ve Güç, Propaganda, Sözün Düşüşü, Teknolojik Sistem, Teknolojik Blöf ve Yeni Şeytanlar'da çizilen tablolar, geliştirilen tüm bu karşıt argümanlara rağmen hala karanlıktır. Fakat Ellul, bu eserler boyunca teknolojinin faydalarını, zeki blöflerini, sarsılmaz argümanlarını ve güçlü çemberlerini tartışmaya açarak, bu karanlık tabloya endirekt bir ışık düşürür. Bu entelektüel çaba, insanın tüm oyuklarına nüfuz ettiği söylenen teknolojinin bıraktığı açık alanlar, ne kadar sıkı dokunmuş ve geçitsiz gözüksünse gözüksün sistemin boşlukları olduğunu varsayar. Bu umut, ilk dönem eserlerinden son dönem eserlerine doğru genişler, netleşir, dolaysızlaşır. Ve iki güzergâh takip eder: "İnsan uyanabilir", "Tanrı dönebilir".

Birinci güzergahta, aslında zaman içinde ortaya çıkan bir düşünme biçimini doğal kabul edip, karşılaştığı tüm gerçekliklere, hatta müziğe ve resim sanatına uygulamaya çalışan, yani kurulu yapıların içinde rahat hisseden modern Batı insanı (Ellul, 1978: 34-41) önce o yapılardan korkar, sonra kaçmaya çalışır. Hissettiği ise elem ve insanı yutan bir boşluktur. Peş peşe satın aldığı nesnelere duyduğu öfke bu kaçışı hızlandırır. Ellul'un daha önce teknik toplumun *demon*'u olduğunu söylediği rasyonalite (Ellul, 1978: 66) burada irrasyonaliteye dönüşmeye başlar. Bu minvalde birkaç örnek zikredilir: Gençler, daha iyi bir hayatı, daha fazla refahı istediği için değil, nesnelere, makinaların, refahın ve yeteneklerin çokluğundan bunaldığı için isyan eder. 70'li yılların Çiçek Çocukları ise hipnotik rüya ve müzikal transin ardına düşüp kurulu düzene başkaldırır. Her ikisinin arkasında da ne bir plan ne bir proje ne de

bir mantık vardır; hatta kendi içinde çelişiktir. Bu hareketler belirsizlikten beslenir, spontanlığa yaslanır, “şimdiki an”da bulunur, süreklilik veya tutarlılık aramaz ve özgürlük dışında bir şey talep etmez (Ellul, 1973: 8-13). Yine bu minvalde Ellul’un referans verdiği kişiler ise, “saçma”, “korku”, “kaygı” ve “bunaltı” kavramlarını ilk kez gündeme taşıyıp varoluşçuluğa zemin sunan Kierkegaard, bunlara “elem”i ekleyip insanı bu ışıktaki okuyan Kafka, kapılarını tüm bu insani durumlara sonuna kadar açan sürrealistler, bütün resmi tek bir kavramda (absürtte) toplayan Camus ve şairlerdir (Ellul, 1973: 4-7). Söz konusu düşünür, sanatçı, romancı ve şairleri, Çiçek Çocukları’nı ve hayatı tiye alan gençleri birleştiren şey, tercihlerini düzenden yana kullanmıyor veya “piyano tuşu” olmadıklarını biliyor oluşlarıdır. Ellul ise bu gruba şöyle katılır:

Benim açımdan adil ve olası gözüken, tabandan gelen bir halk hareketiyle yeni kurumların yaratılmasıdır. Halk, yok edilmesi kaçınılmaz olan otoritelerin yerini alacak uygun kurumlar oluşturabilir (Ellul, 2010: 31).

Teknolojik Toplum’dan yedi yıl sonra kaleme alınan Terk Zamanlarında Umut ve sekiz yıl sonra kaleme alınan *Anarşi ve Hristiyanlık* eserleri insanın hür iradesine karşı güçlü bir inanç sergiler. Burada tasvir edilen modern insan, ne kadar güç olursa olsun teknolojinin tesirine mukavemet eder. Bu portreyi erken dönem eserlerinden *Yeni Şeytanlar’d*a ise bir nüve olarak buluruz:

Eğer doğal nesnelere bile bir hortuma mukavemet edebiliyorsa, insanın doğanın hortumuna daha çok mukavemet edebilmesi gerekir. Bu dediğimizin antropomorfizmin zayıf bir savunusu olduğu sanılmasın. Zaten bundan o kadar uzağız ki. Yaşadığımız bu yeni çağda, modern toplumda, yalnızlığımız katlanarak artıyor da yine de bir muhatap bulamıyor. İnsan boş gökyüzüne konuşuyor da sesi bir diyaloga dönüşmüyor. İnsan nesne olmanın ötesine geçmeyen şeyleri benimsiyor; yarım kalmışlık duygusunu, sessizlik korkusunu her gün yeniden yaşıyor. Yatay irtibat onu tatmin etmiyor (Ellul, 1975: 130).

Ellul, dikey irtibatın kayb olduğu ve kutsallığın yitildiği tespitlerinde Nietzsche, Freud ve Marx ile birleşirken, bunun mutlak anlamda bir yitim olmadığı, Tanrı’nın dünyayı terk ettiği fakat ölmediği, sükût ettiği fakat bunun muvakkat bir sükût olduğu (Ellul, 1984: 118-119) iddialarıyla onlardan ayrılır. Bu, Ellul külliyatında karşılaştığımız umudun ikinci güzergahıdır. Tanrı’nın tekrar konuşacağına, dünyaya döneceğine dair umut iki şekilde çalışır; bir taraftan özgürleştirir, dünyayı önemsizleştirir, dikkatimizi barış ve adaletin asıl mekânı olan Tanrısal düzleme; tarihten, tarihin sonuna yönlendirirken (Ellul, 1973: 281-282) diğer taraftan bizi ahlaka, ahlaklı davranmaya teşvik eder (Ellul, 1973: 241-243). Bu umut daha sonra, Özgürlük *Etiği’*nde “otantik

umut" (Ellul, 1976: 239) olarak geçecek ve kendisinden "özgürlüğe götüren yol" olarak bahsedilecektir. Özgürlük, Tanrı'nın, kendisinden umudunu kesmeyen kula armağanıdır. Özgürlük ve umut arasındaki ilişkinin dinamiği ise şöyle çalışır: "Tanrı sever. Kul umut eder, Tanrı özgürleştirir." (Ellul, 1976: 13). Yine buna paralel olarak, İnanmışım'da ise umudun takip ettiği iki güzergâh ("İnsan uyanabilir", "Tanrı dönebilir") şöyle birleşir: Eğer umut mümkünse, hayatın bir anlamı, intihar dışında bir kaçış, teknikle ilişkisi olmayan bir sevgi, kullanım değerine tekabül etmeyen bir hakikat ve özgürlük arayışı varsa, bunun zemini Tanrısalıdır (Ellul, 1989: 182). Tanrı'ya bağlı umudun neden "otantik" olduğu sorusuna bir cevap da tam buradan hareketle verilebilir. İnsan hürriyeti, Tanrı'nın inayetinin sınırları içinde bulunur; onun lütfuna bağlıdır. Bu yüzden insan, Ellul'un çizdiği karanlık tabloların birinin içinde sıkıştığında, hakikaten umutsuz bir durumda olabilir fakat Tanrı'ya dair olan umut devreye girip insana hürriyetini tekrar bahşeder.

Sonuç

Ellul, çağımız insanını ilk dönem eserlerinde karanlık bir tablonun içinde ve o karanlıktan pay almış bir biçimde tasvir ederken, son dönem eserlerinde daha aydınlık portreler buluruz. Birincisinde insanlar "sardalye kutusu"nda oturmayı teslimiyet ve memnuniyetle karşılarken, ikincisinde kendisine rahatlık ve emniyet temin eden yapıları sanat, edebiyat ve din yoluyla aşmaya çalışır. Birinci dönem eserlerinde ancak toprağı kazarak tohumlarına ulaştığımız, insanın uyanacağına ve Tanrı'nın döneceğine dair umutlar, son dönem metinlerine doğru yeşerir. Peki hangi tablo gerçeğe daha uygundur? Modern çağ insanı bir piyano tuşu kadar hürriyetten yoksun mudur, yoksa fırtınaları göze alacak kadar hür müdür?

Çizilen teknoloji resmi çok gerçekçi olabilir; fakat sadece bir resimdir. Tasvirin amacı şeyleri nasılsalar öyle yansıtmak olabilir, fakat buna bir dereceye kadar muvaffak olabilir. Bu yüzden ancak teknolojinin kapsül gibi, insanların sardalye kutusundaki balık, annesiz çocuk, kapana kısılmış fare gibi, teknolojik toplumun toplama kampı gibi, teknokratların Nazi subayı gibi, dünyanın büyük köy gibi olduğunu söyleyebiliyoruz. Tasvirin nesnesine "gibi" ile yaklaşıyor olması, farklı tasvirlerin tek bir nesneye aynı zamanda ilişmesine imkân sağlar. İnsan aynı anda hem bir piyano tuşu hem İsa'ya bile başkaldıran bir asi, hem konformist hem anarşist, hem hür hem mahkûm, hem kas ve kemik hem de düşünce olabilir. Bu çift başlı durum ve onun yarattığı zorunlu diyalektik hürriyetin belki de kendisidir. Antonio Negri'nin de dediği gibi, özgür bir gelecek hapishaneden başlayarak (Negri, 2013: 23) ve hatta belki de hapishanenin içindeyken inşa edilir.

Kaynakça

- Allen, L. (2002). "Woodrow Wilson and the Principle of 'National Self-Determination': A Reconsideration". *Review of International Studies*, 28 (2), Nisan.
- Andrew, F. (2002). *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford University Press.
- Antonio, N. (2013). Sürgün. *Monokl*. Çev.: Ö. Karakaş.
- Borislav, G. D. (2015). *Topological (in) Hegel: Topological Notions of Qualitative quantity and Multiplicity in Hegel's Fourfold of Infinities* (Doctoral Dissertation, University of St. Kliment Ohridski).
- Byung-Chul, H. (2015). *Yorgunluk Toplumu*. Çev.: S. Yalçın. Pınar Yayınları, Açılım Kitap.
- Carl, M. (2013). *How the Technological Society Became More Important in the United States than in France*. In H. M. Jerónimo, J. L. Garcia, & C. Mitcham (Eds.), *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st Century*. Springer Science & Business Media.
- Clifford, G. C., & Jay, M. V. (1981). *Jacques Ellul: Interpretive Essays*. University of Illinois Press.
- Elena, G. P., Yulia, V. R., & Aleksei, V. B. (2019). *Fundamental Differences of Transition to Industry 4.0 from Previous Industrial Revolutions*. In E. G. Popkova, Y. V. Ragulina, & A. V. Bogoviz (Eds.), *Industry 4.0: Industrial Revolution of the 21st Century*. Springer.
- Ellul, J. (1954). *The Technological Society*. Çev.: J. Wilkinson. New York: Vintage Books.
- Ellul, J. (1967). *The Political Illusion*. Çev.: K. Kellen. New York: Alfred A. Knopf.
- Ellul, J. (1968). *The Commonplaces*. Çev.: H. Weaver. New York: Borzoi Books.
- Ellul, J. (1969). *An Ethical Research for Christians: To Will & To Do*. Çev.: C. Edward Hopkin. Pennsylvania: Pilgrim Press.
- Ellul, J. (1970). *The Meaning of City*. Çev.: D. Pardee. New York: W. B. Eardmans Publishing Company.
- Ellul, J. (1971). *Autopsy of Revolution*. Çev.: P. Wolf. New York: Alfred A. Knopf.
- Ellul, J. (1973). *Hope in Time of Abondenment*. Çev.: E. Hopkin. Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- Ellul, J. (1975). *The New Demons*. Çev.: C. Edward Hopkin. New York: The Seabury Press.
- Ellul, J. (1976). *Ethics of Freedom*. Çev.: G. W. Bromiley. New York: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ellul, J. (1978). *The Betrayal of the West*. Çev.: M. J. O'Connell. New York: Seabury Press.

- Ellul, J. (1980). *The Technological System*. Çev.: J. Neugroschel. New York: The Continuum Publishing Corporation.
- Ellul, J. (1984). *Money and Power*. Çev.: L. Neff. Illinois: Inter-Varsity Press.
- Ellul, J. (1989). *What I Believe*. Çev.: G. W. Bromiley. Michigan: William B. Publishing Company.
- Ellul, J. (1990). *The Technological Bluff*. Çev.: G. W. Bromiley. New York: W. B. Eerdmans Publishing Company.
- Ellul, J. (1997). *Sources and Trajectories: Eight Early Articles that Set the Stage*. Çev.: M. J. Dawn. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Ellul, J. (2004). *Perspectives on Our Age*. Ed.: W. H. Vanderburg. Toronto: Anansi Press.
- Ellul, J. (2009). "The Autonomy of Technology." *Technology and Values: Essential Readings*. Ed.: C. Hanks, West Sussex: John Wiley & Sons.
- Ellul, J. (2010). *Anarşi ve Hristiyanlık*. İstanbul: Karşı Yayınları.
- Ellul, J. (2011). *Anarchy and Christianity*. Çev.: G. W. Bromiley. Oregon: Wipf and Stock Publishing.
- Ellul, J. (2015). *Sözün Düşüşü*. Çev.: H. Arslan. İstanbul: Paradigma.
- Emmanuel, M. (1962). *Be Not Afraid: A Denunciation of Despair*. Sheed and Ward.
- Fyodor, M. D. (2019). *Karamazov Kardeşler*. Çev.: L. Soykut. Yordam Kitap.
- Fyodor, M. D. (2008). *Yeraltından Notlar*. Çev.: N. Y. Taluy. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gary, H. (2019). "Mind and psychology in Descartes". S. Nadler, T. M. Schmaltz, & D. Antoine-Mahut (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford University Press.
- Gary, P. W. (1977). *Technique, Society And Politics : A Critical Study of The Work of Jacques Ellul* (Doctoral dissertation, Claremont Graduate School).
- George, B. (1988). *The Evolution of Technology*. Cambridge University Press.
- Gilles, D., & Felix, G. (2004). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Çev.: R. Hurley, M. Seem, & H. R. Lane. Continuum.
- Jacob, E. V. (2014). *Dialectical Theology and Jacques Ellul*. Fortress Press.
- Jeffrey, P. G., Read, M. S., & Noah, J. T. (2013). *Understanding Jacques Ellul*. Cascade Books.
- Joseph, A., & Ian, C. J. (2008). *A Critical Rationalist Aesthetics*. Rodopi.
- Lawrence, J. T. (2005). *Hope in the Thought of Jacques Ellul*. Cascade Books.
- Martin, H. (1997). *Tekniğe Yönelik Soru*. Çev.: D. Özlem. Afa Yayıncılık.

- Martin, H. (1991). *The Principle of Reason*. Çev.: R. Lilly. Indiana University Press.
- Michael, E. Z. (2011). *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji Politika, Sanat*. Çev.: H. Arslan. Paradigma Yayıncılık.
- Michel, F. (2019). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. Penguin.
- Mihriban, Ş. (2017). "Eko-Logos mu, Eko-Logic mi?" *Muhafazakar Düşünce*, sayı: 50.
- Paul, T. D. (2010). "Philosophy of Technology: Retrospective and Prospective Views." *Technology and Good Life?* E. Higgs, A. Light, & D. Strong (Eds.), University of Chicago Press.
- Rene, G. (2017). *Modern Dünyanın Bunalımı*. Çev.: M. Kanık. İnsan Yayınları.
- Robert, R. (1995). *Pushkin's Mozart and Salieri: Themes, Character, Sociology*. Rodopi.
- Sarah, M. (2015). *Elie Wiesel: Speaking Out Against Genocide*. The Rosen Publishing Group.
- Sidney, H. (2009). *Reason, Social Myths and Democracy*. Cosimo Classics.
- <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/jewish-uprisings-in-camps> (erişim 5 Eylül 2023)
- <https://www.youtube.com/watch?v=BOCtu-rXfPk> (erişim 10 Kasım 2023)