



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

YENİ ORGANOLOJİ :
BERNARD STIEGLER DÜŞÜNÇESİNDE KRİZ VE POLİTİKA

Cem Oto

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

YENİ ORGANOLOJİ : BERNARD STIEGLER DÜŞÜNCESİNDE KRİZ VE
POLİTİKA

Cem OTO

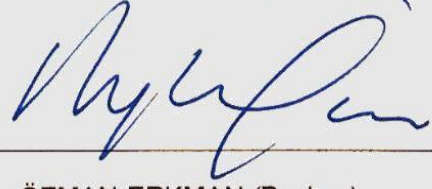
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

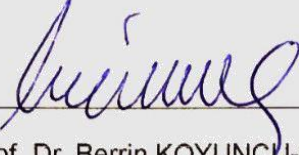
Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

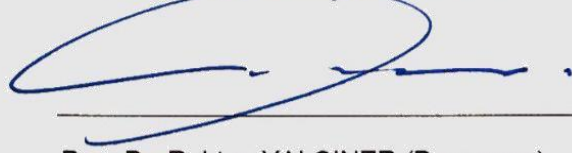
Cem OTO tarafından hazırlanan "Yeni Organoloji : Bernard Stiegler Düşüncesinde Kriz ve Politika" başlıklı bu çalışma, 19 Haziran 2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Aylin ÖZMAN-ERKMAN (Başkan)



Prof. Dr. Berrin KOYUNCU-LORASDAĞI (Üye)



Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

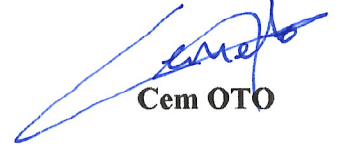
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

19/06/2019


Cem OTO

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığımı beyan ederim.



Cem OTO

ÖZET

OTO, Cem. *Yeni Organoloji : Bernard Stiegler Düşüncesinde Kriz ve Politika*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.

İnorganik madde mevzu bahis olduğunda, metafizik gelenekte varlığa atfedilen niteliklerin sorgulanması politika teorisi nezdinde yeni bir imkâna işaret eder. Çağdaş politika teorisinin birey, kimlik, bellek, egemenlik ve toplumla ilgili tartışmalara eleştirel ilgisi de bu minvalde düşünülebilir. Nitekim bugün teknoloji vasıtasıyla önceden sadece yıldızların işgal ettiği mertebeye yükselen “insanlığın bu astral figürü” (Stiegler, 1998 : 89); insan ile teknik, organik ile inorganik tartışmasını ayrı ayrı mekanik ile biyolojiye, sosyoloji ile felsefeye emanet edemeyecek şekilde sahneye koyarak kategorilere dair köklü fikirleri geçersiz kılmaktadır. Sabitlik rejimlerine dair kriz ve dezoryantasyon sürecinde yaşam ve politikaya dair sıkışma, dönüşüm ve yenilenme; bireyleşme, bellek ve organoloji gibi dinamik vasfi haiz tartışmaları takip ederek ele alınabilir. Tez boyunca böylesi bir okumanın çağdaş politika nezdinde açtığı imkânı takip etmek için, bu okumanın antagonist ve hümanist gelenekten farklı ele alınma ihtiyacı üzerinde durulacaktır. Bu sebeple tez, Fransız filozof Bernard Stiegler’in teknik ile zaman arasında kurduğu irtibat üzerinden kriz ve politik olan arasındaki ilişkiye dikkat çekmeye çalışacaktır.

Anahtar Sözcükler

Bernard Stiegler, kriz, teknik, bireyleşme, bellek, politik olan

ABSTRACT

OTO, Cem. *New Organology: Crisis and Politics in Bernard Stiegler's Thought*,
Master's Thesis, Ankara, 2019.

Questioning principles that metaphysical tradition has been attributed to being in the presence of inorganic organized matter implies a new possibility for thinking political theory today. The critical concern of contemporary political theory may also be held in this spectrum through its debates about individual, identity, memory, sovereignty and society. Indeed “the astral figure of humanity” (Stiegler, 1998 : 89) has reached a new stage that previously has been hold only by stars while technics are invalidating essential thoughts about categories which cannot be consigned separately to mechanics and biology or sociology and philosophy alone. In the process of crisis and disorientation of stability regimes; spasm, transformation and adjustment about life and politics are required to be pursued around the dynamic debates of individuation, memory and organology. In order to follow the possibilities opened up at contemporary political theory before such readings, the necessity of renouncing antagonist and humanist perspectives will be welcomed throughout the thesis. Based on French philosopher Bernard Stiegler's thought, what the thesis would like to draw attention is the relation between crisis and the political on the basis of technics and time.

Key words

Bernard Stiegler, crisis, technics, individuation, memory, the political

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE STIEGLER DÜŞÜNCESİNDE TEKNİK.....	9
1.1. TEKNİK, TARİH VE KÜLTÜR	9
1.1.1. İnorganik Organize Madde	10
1.1.2. Dışsallaşma ve İcadın Mantığı.....	16
1.2. TEKNİK, KÖKEN VE DOĞA.....	22
1.2.1. Mit ve Başlangıç	23
1.2.2. Kökensele Boşluk ve İnsan Doğası	28
2. BÖLÜM: BİREYLEŞME, BELLEK VE MEVCUDİYET METAFİZİĞİ	33
2.1. VARLIK VE BELLEK	34
2.1.1. Stiegler’de Varlık ve Bireyleşme.....	37
2.1.2. Üçüncül Bellek ve Différance.....	55
2.2. HİPER-ENDÜSTRİYEL EPOK.....	67
2.2.1. Logos ve Ertelenmiş Zaman	68
2.2.2. Endüstriyel Bellek ve Genel Proleterleşme	75
3. BÖLÜM: YENİ ORGANOLOJİ VE ZOON POLİTİKON: OTOMATİK TOPLUM, KRİZ VE POLİTİKA	87
3.1. OTOMATİK TOPLUM VE DEMOKRASİ.....	88
3.1.1. Kapitalizmin Yitik Tini ve Kolektif Bireyleşme	89

3.1.2. Demokrasi, Teknik ve Politika	96
3.2. NEGENTROPOSİN VE HEGELYEN KRİZİN KRİZİ	102
3.2.1. Diyalektik ve Teknoloji	103
3.2.2. Farmako-politik ve Yeni Organoloji.....	115
SONUÇ.....	132
KAYNAKÇA	137
EK 1 : TEZ ORJİNALLİK RAPORU.....	148
EK 2 : ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU	150



GİRİŞ

Teknik, en geniş manasıyla, bellek ve bilgiye dair bir dışsallaşma süreci olarak, modern teknoloji olarak adlandırılan bilimsel, endüstriyel, kültürel ve ekonomik alanları da kapsayan özgül bir açığa getirme biçimidir. Teknik, etimolojik olarak Antik Yunan'da bilgiyi karşılamak için kullanılan *episteme* kavramının karşısında zanaat ve sanat türünden meydana gelişleri ifade eden *tekhne*'den türemiştir. Kelimenin ayrıca *une technique, des techniques* ve *technique* olarak ifade edilen ve dilimizdeki karşılığı usul, yöntem ve fenne tekabül eden muayyen ve ihtisasa mahsus anlamları vardır.

Tekniğe dair dinamik, sistematik ve organizasyon; Platon'dan Aristoteles'e, Montaigne'den Hegel'e, Hobbes'tan Rousseau'ya, Heidegger'den Arendt'e ve çağdaş politika teorisi tartışmalarına kadar farklı vesile ve neticelerle ortaya konmuş daimi bir ilgiye mahzar olmuştur. Diğer yandan, teknik, Antik Yunan tıbbından moleküler biyolojiye, uygarlık tarihinden uygulamalı fizik ve matematiğe, uluslararası ilişkilerden toplumsal cinsiyet çalışmalarına ve sanat tarihinden toplum bilimlerinin metodolojisine kadar çeşitli disiplinlerin birbirleriyle kesişen alanlarını tanzim etme hususunda ortak bir payda olarak husule gelse de canlı ve cansız varlıkların kesir çizgisi olarak insan ve teknoloji merkezci okumaların gölgesinde kalmıştır. Bu sebeple de bilgi, bellek ve yaşamın akışları nezdinde sürekli yenilenen soruları ortaya koymuştur.

Böylece, tekniğin hangi düşünsel bağlam içerisine yerleştirileceği meselesi, bu çalışma için büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada ele alınan politika ve kapitalizmin krizi, politika teorisinde uzun zaman ihmal edilmiş bir konu olan insan ve teknik birlikteliği üzerinden değerlendirilecektir. Dolayısıyla, ilk olarak tekniğin bahsedilen bakış açılarından hareketle ele alınması nezdinde, politikanın güncel mahiyetine ilişkin zengin literatüre ve bu literatürün kafa yorduğu kriz ve ötesine dair eleştirel bir katkı sunulması umulmaktadır. İkinci olarak, tezin temelini oluşturan Bernard Stiegler'in ortaya koyduğu politika teorisinin, yerli literatürde daha fazla dikkate alınması umulmaktadır. Tez boyunca birincil kaynak olarak Stiegler külliyatının incelenmesi ve düşünceleri arasındaki süreklilikler ile kopmaların gözetilerek elde edilen verilerin ortaya konması hususunda, Kıta Avrupası politika teorisi literatüründe bu tez için temel noktalara değinen teknik ve bireyleşme tartışmalarından ikincil kaynak olarak yararlanılacaktır. Burada Platon, Hegel, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Gilbert Simondon, Hannah Arendt ve

Jacques Derrida gibi halihazırda Stiegler düşüncesine etkide bulunmuş ve tekniği politika ile ilişkisi uyarınca ele almış filozofların kaynakları incelenecektir. Tezin amacı Stiegler düşüncesinden aldığı kavram ve hipotezler ile kurulan bağlantıların ve yapılan dönüşümlerin ortaya konmasına dair, tekniği ve krizi merkez alarak bir açıklama geliştirmektir. Varılmak istenen sonuç, özcü olmayan ve temelcilik-sonrası bir politika imkânını yeni organoloji tartışmasıyla değerlendirmek olacaktır.

Doğa ile kültür, kültür ile teknik ve teknik ile insan karşıtlığından yansıyan varsayımlar başta olmak üzere, bir bütün olarak tekniğe dair her türlü ikili karşıtlık mantığı ile şekillenen ihmalin açtığı soruların metafizik gelenek boyunca ve bu geleneğin içinden takip edilerek içinde bulunduğumuz döneme dair anlayışımız hususunda hesaba katılması Fransız filozof Bernard Stiegler'in teknik ve zaman arasında kurduğu asli irtibatın özeti olarak okunabilir. Nitekim Stiegler düşüncesinde teknik, sosyal sistemler ile irtibatında ortaya koyduğu dönüşüm ve imkanlar nezdinde geleceğe-yönelime dair yenilenen bir arzu meselesidir.

Yaşamın tarihini oluşturan süreçlerde teknik değişim ve icat; sosyal dönüşüm ve inovasyon ile karşılıklı olarak aktarımsal bir ilişki ortaya koyar. Yeni bir sosyal, ekonomik, kültürel ve politik dönüşümün vuku bulması için varolan teknik sistemin diğer sistemlerle olan ilişkisini askıya alması ve yenilemesi tez boyunca icadın mantığı olarak takip edilecek dinamik okuma ile yakından alakalıdır. Bu aktarımsal ilişki, aynı zamanda, kültür tarihi olarak da ele alınabilir. Ancak kültürü teknik ile kurduğu indirgenemez ilişki yerine teknik ile girdiği karşıtlık üzerinden ele alan kültürelci bakış açısının bir toplumda ve coğrafi sistemde vuku bulan icada, yeniliğe, değişime ve aktarıma dair getirebildiği açıklamalar ya diğer kültürlerden ödünç alma, adaptasyon ile asimilasyon ya da belirli bir grubun yaratıcılığını mucize kabilinden baş etken sayma üzerine kuruludur.

Oysa Stiegler'in tekniğin tarihi nezdinde takip ettiği düşünürlerden gerek Bertrand Gille'in gerekse de Andre Leroi-Gourhan'ın teknik sistem ve teknik eğilim incelemeleri, insanın madde ile olan etkileşimine etno-merkezci olmayan bir izah sunarak; oluş okumasını çağdaş politika teorisi ile irtibatlandırma noktasında mühim bir uğrak olarak belirir. Bu uğraklara örnek olarak nörofelsefe, bellek ve sibernetik gibi başlıkların politika teorisinde kimlik, yurttaşlık, demokrasi ve kamusal tartışmalarında edindiği yer akla getirilebilir. Nitekim bu irtibatlarda açığa çıkan ve çözülen organizmanın bir-arada-yaşam

vasfı, teknik tartışmasının doğrudan muhatabıdır. Böylece, toplumsal varlık olarak ele alınan insan ile genel olarak coğrafik sistem olarak maddenin karşılıklı etkileşim süreci, madde ile insan birlikteliğine dair karşıtlık mantığına dayanmayan bir okumayı gerekli kılarak, canlı ile cansızın irtibatını kullanım ve araç-amaç ikiliğinin dışında ele almaya çağrı yapar. Bu noktada Stiegler'in antropoloji okumasında teknik determinizm ile ne kastettiğini değerlendirmek de önemlidir.

Teknik/teknolojik determinizm ifadesi daha genel olarak da teknik, hesaplama, program ve gelenek arasındaki ilişki, Stiegler'in oluş okumasında hem metafizik geleneğe hem de bu geleneğe dahil olan hümanizmin eleştirisi için müdaafada ısrarcı olduğu bir ifadedir. Nitekim mevcudiyet metafiziği genelinde yalnızca inorganik madde olarak ele alınan teknik nesnelere pasif olarak kabul edildiğinden, bu pasifliği etkinleştirecek akıl yürütme, irade, sağduyu ve dil gibi kapasiteler organik varlıkların en üstünü olarak görülen insana referansı gerekli kılar. Bu sebeple, Stiegler için insan ve teknik arasındaki aktarımsal ilişki gerek değişimin nasıl vuku bulduğu hususunda gerekse de yeni olanın izahında ne Heidegger'in eksistensiyel analitiğinin ne de Hegel ile Husserl fenomenolojisinin layıkıyla düşünebildiği bir durumu ve kültürel çalışmaların bu konudaki ihmali ortaya koyar (Stiegler, 1998 : 17). Dahası, Giorgio Agamben'in (2006 : xii) belirttiği gibi, Batı metafiziğinde dil ve ölüm üzerinden açılan bu bahsin öyle ya da böyle insan kapasitesi olarak aksiyomatik hale gelişi düşündürücüdür.

Kültür ve determinizm arasındaki bu düşünce, tez boyunca bireyleşme tartışması etrafında ele alınacak olan tekniğin determinizm ve açıklık ile olan ilişkisini aynı anda birbirlerine indirgenemez olarak hem zehir hem şifa anlamı haiz *farmakon* olarak okunabileceği hipotezinin de çıkış noktasıdır. Stiegler için teknik; bellek ile olan asli irtibatında halihazırda biyolojik programatolojiden de farklı olduğundan, onun determinizm okumasındaki tüm bu nüanslar akılda tutulmalıdır.

Stiegler antik, klasik ve modern teorilere sirayet etmiş teknik tahayyülü incelemek ve eleştirmek için Epimetheus ve Prometheus mitinin ortaya koyduğu kökensel boşluk tartışmasını takip ederek *antropolojik a priori* olarak ele alınan insanın, köken ve doğa nezdinde teknik olandan ayrılmazlığına işaret eder. Bu noktalardan hareketle, çalışmada ilk olarak, Stiegler düşüncesinde tekniğin zaman içinde tarih, kültür, köken ve doğa ile kurduğu irtibatın kavramsal ve metodolojik olarak nasıl ele alındığı izah edilmeye

çalışılacaktır. Bu sebeple ilk bölüm boyunca tekniğin Stiegler’de inorganik lakin organize madde olarak kavranmasının tarihsel, kuramsal ve pratik çerçevesi üzerinde durulacaktır.

Stiegler’in kökensel boşluk okumasında ele aldığı mevcut ilişkilerden kopma; psişik, kolektif ve teknik bireyleşme sürecinin değişim ve intibakından ayrı düşünülemezken, nabireyleşme ya da bireyleşme kaybı da teknik sistemin sosyal sistemlerle olan irtibatına ve müzakeresine dair asli bir süreç olarak hesaba dahil edilir. Stiegler düşüncesinde teknik ve insan birlikteliğinin etki, kapsam ve imkanlarını muhakeme etme hususunda mühim olan bu izleğin takip ve izah edilmesi sebebiyle, tezin ikinci kısmı bireyleşme ve bellek tartışmasına ayrılacaktır.

Stiegler varlık, zaman ve teknik arasındaki asli irtibata dair okumasını Heidegger ve Simondon’un bireyleşme okumaları üzerinden terkip eder. İki düşünür için de tekniğin metafizik gelenek dışında kavranma çağrısı, böylece, doğa-kültür ayırımından başlayarak teknik ile yaşam arasında yeni bir irtibata işaret eder. Lakin, bu irtibatta Stiegler için artık fenomenolojiden ziyade fenomenografiden bahsetmek gerekmektedir.¹ Belleğin teknik nesne vasıtasıyla ve bizatihi teknik nesnede dışsallaşması Stiegler için, aynı zamanda, tekniğin sadece zaman içerisinde devinen bir mevcutluk olarak ele alınmayacağını da gösterir. Nitekim teknik, alfabe ve yazı örneğinde olduğu gibi, hem yaşanmış tecrübelerin kayıt altına alınarak mekansal bir boyuta taşınmasına hem de bu sayede gelip geçenler üzerinden öngörü kabiliyetini ve geleceğe dair beklentileri tanzim eden zamansallığın açılmasına imkan tanımaktadır.

Mekan-zamansal vasfı haiz tekniğin bu süreçlerde karşılaştığı en büyük önyargı, hesap ve belirleme üzerinden geçmiş, şimdi ve gelecek ile kurulan irtibatı araçsallaştırılmasıdır. Oysa tekniğin, yaşam sürecinde üstlendiği rol her şeyden önce aktarım ve dönüşüm sorusuna işaret ederek halihazırda-oradalık olarak bellek ile irtibatını gösterir. Öyle ki bellek tam da fark ve tekrarın dolayımında kesin ve kaydedilmiş olanın, yeninin yaratımı ve icat sürecinde oynadığı role dairdir. Bu sebeple ikinci bölümün ikinci kısmı tekniğin kayıt ve bellek ile kurduğu ilişkinin izah edilmesi niyetiyle Husserl ve Derrida’da ele

¹ Kuşkusuz ilk bakışta Simondon’un fenomenolojiyle alakası Husserl, Heidegger yahut Levinas’ta olduğu gibi doğrudan değildir. Lakin Simondon’un teknoloji okuması için Hegel’in soyut ve somut tahlilinin belirleyici olduğu göz önünde bulundurulursa Simondon da bu bahiste diğer düşünürlerle bir arada değerlendirilebilir. Benzer şekilde, Simondon’da mühim bir mesele olarak kavranan algı tartışması da Merleau-Ponty ile yakınlığı ve uzaklığı nezdinde düşünülebilir.

alınan geçmiş ve geleceğe yönelim tartışmasına ayrılacaktır. Bu tartışma Stiegler için zamanın asli olarak ertelenmiş-zaman [deferred time] olarak okunmasını gerektirir. Stiegler'e göre yaşama dair süreçlerde insan ve tekniğin dönüşüm ve intibak ile kurduğu ilişki tüm meziyetlerine zamanın *différance* olarak ertelenmesi ve bu sayede değişmesi ölçüsünde kavuşmaktadır.

Bu tartışma, aynı zamanda, bireyleşmenin ortaya koyduğu sonuçların, gramatizasyon sürecinin tahlili nezdinde genel organoloji olarak ele alınmasını gerekli kılar. Genel organoloji; psişik, kolektif ve teknik bireylerin trans-bireyleşme sürecinde geçirdiği blokajları, dönüşümleri ve yenilenmeleri teknik sistemin sosyal, kültürel ve ekolojik sistemlerle irtibatı nezdinde incelemektedir. Stiegler için arzu, narsisizm, dikkat, miras gibi psişeye dair bireyleşme sürecinin dil, eğitim, hukuk, aile, ekonomi gibi kolektif bireyleşme ve bu ikisinin erişimi, rabıtası, medyumu, koşulu ve tehdidi olarak teknik bireyleşmeyle olan irtibatı genel organoloji teorisini oluşturur.

Tekniğin genel organoloji süreci üzerindeki belirgin etkisi, 19.yüzyıldan itibaren endüstri devrimiyle birlikte giderek artan ve hızlanan bir şekilde deneyimlenmektedir. Bu sebeple bellek ve bilgi ile kurulan irtibata ilk elden müdahil olan tekniğin 20.yüzyıl ve içinde bulunduğumuz dönemde geçirdiği dönüşümler, yazı gibi ortografik bellek teknolojilerinin mekanik olarak yeniden-üretim olanağını da gündeme getirmiştir. Endüstriyel yeniden üretim, insanın zaman ile kurduğu asli irtibatı kökten sarsmaktadır. Stiegler'in (2016) öne sürdüğü gibi teknolojik standartlaşma dolayısıyla her olayın hesaplanabildiği ölçüde yer aldığı bir entropi üreten kısa-vadeci piyasa mantığında yaratıcı üretim ve yatırıma, bireyleşmeye ve tekilliğe yer yoktur. Her sistem gibi geleceğe-yönelim ile işleyen kapitalizmin hiper-epokhal krizi tam olarak bu noktada, yani geleceğe-yönelimin çökmüş olmasında, bir başka ifadeyle, Max Weber'in (2017) bahsettiği kapitalizmin tininde meydana gelen bir ilerleme kriziyle ele alınmaya müsaittir.

Stiegler'e göre (2014a) endüstriyel bellek olarak matbaa, fotoğraf, video, televizyon ve internet gibi numerik, analog ve dijital teknolojiler; sırasıyla pratik beceri bilgilerinin, yaşama bilgilerinin ve en sonunda teorik bilginin makineye devrini gerçekleştirerek küresel çapta bir nabireyleşme ve proleterleşme sürecini doğurmuştur. 21.yüzyılda karşılaşılan genel proleterleşme ve bireyleşmenin krizi, bu sebeple, bir hiper-senkronizasyon ve sembolik acziyet ortaya koyarak, endüstriyel demokrasilerin hayli

tehditkar olan motivasyon ve sürdürülebilirlik krizine girmesine sebep olmaktadır. Demokrasiye dair tartışma, bu sebeple, kolektif bireyleşmenin psişik ve teknik bireyleşme ile olan irtibatında, teknolojinin farmakolojik mahiyeti gözetilerek ele alınmalıdır. Böylece birey ve toplum arasındaki ilişki atomizasyon ve kitle kutuplarının dışında incelenebilir hale gelir.

Bu sebeplerle tezin üçüncü ve son bölümü demokrasi tartışmasını organolojik bir kolektif bireyleşme tartışması olarak ele alarak başlayacaktır. Diğer yandan, tekniğin tüm küreyi saran sistematik organizasyonu, politika felsefesinin temel aksiyomatığı olan *zoon politikon* tarifinin antropolojik ve fenomenolojik varsayımlarını da etkisiz hale getirmektedir. Nitekim, metafizik geleneğe zaman ve oluş sorusunun ele alınışı kökene ve ilkelere dair özcu bir kavrayış ile belirlenmiştir. Zira dil, zeka, muhakeme, özgür irade, vicdan ve saf bilinç gibi nitelikler; sonra gelen olarak teknik nezdinde bir namevcutluk olarak kabul edilmiştir.

Gianni Vattimo ve Santiago Zabala'nın (2012) işaret ettiği gibi "Varlığı mevcudiyet olarak belirleyerek Batı felsefesi, ilişkilerin mevcut durumuna dair basit bir tanımlamalar dizisi haline gelir ve otomatik olarak zamansal, mekansal ve tek tipleştirilmiş mevcudiyete karşıtları üzerinden ayrıcalık tanır" (s.29). Bu ayrıcalık tanınma hususunda erkek-kadın, varlık-yokluk, zihin-beden, söz-yazı ve benzeri karşıtlıkların taraflardan ilki lehine kurduğu hiyerarşi aynı zamanda iyinin bulunmayışı olarak kötü karşıtlığında olduğu gibi mevcut bulunma ve bulunmama üzerinden işler.

Tekniği ikili karşıtlık mantığı uyarınca ele alan köken anlatılarının birbirleriyle paylaştığı ve politika felsefesini ilk elden muhatabı tayin ettiği nokta, değişimin ve her daim ona dair olan tekniğin bir yandan bozulma ve yozlaşma ile bir tutulurken diğer yandan da kaçınılmaz olan bu değişimin aslına uygun olarak nasıl tecelli edeceğinden hareketle kimlik ve fark kategorileri üzerinden adalet, eşitlik ve özgürlük gibi temel tartışmalara dair onto-teolojik temellendirmeler öne sürmesidir.

Onto-teoloji, Heidegger'i (2002) takiben, metafiziğin mutlaklığının ama aynı zamanda da temsilinin, geçirilen tüm değişimlere rağmen, kimliği; Varlığın temeli ve nihai amacı olarak garanti altına alan ikili karakterizasyona işaret eder. Bu karakterizasyonun mahiyeti döneme özgü anlam kümelerini teşkil eden pratikler olarak da görülebilir. Bu çabada, metafizik geleneğin onto-teoloji okumasına, onto-teknik ile geliştirilen bir

tartışma eşlik eder. Onto-teknik; onto-teolojiden farklı olarak kendilik, egemenlik ve temelciliğe dair anlatsal-kimlik, bilgiye erişim, hakikat ve meşruiyet gibi pratiklerinin bahsinde otomasyon ile heteronomi; köken ile insan doğası ve yasa ile yurttaş kavrayışı arasındaki ilişkinin düzenlenişine dair farmakolojik ve organolojik bir okuma olarak özetlenebilir.

Onto-teknik bu kavrayışta üzerinde durduğu temel unsurlardan biri, haline-geliş süreçlerimiz olan bireyleşme teknikleridir. Bireyleşme teknikleri, bellek pratikleri olarak icadın, kuruluşun ve sözleşmenin performatif, pedagojik ve pragmatik temeline dair temelsizliği ve bir dolayım olarak teknik dolayımsızlıkla [immediacy] irtibatını incelemek üzerinden şekillenir. Böylece politika ve onto-teknik arasındaki irtibatın yaşama dair akışlar ve bu akışların ayrıklaştırılması süreci üzerinden okunması da mümkündür.

Bu imkanın her dönemin özgül niteliklerine uygun olarak ve bilhassa dönem üzerine bir düşünümü gözeterek ele alınması vasıtasıyla politikanın yaşam ile irtibatı ve yaşam üzerindeki etkisi incelenebilir. Bu sebeple tezde, son olarak politika felsefesinin başlangıç ve kökene dair anlatıları *zoon politikon* tarifinden ve bu tarifi ortaya koyduğu analogik ve mantıksal çıkarımlardan başlanarak eleştirilecektir.

21.yüzyıl nezdinde yaşanan kriz ve bu krize çözüm üretme çabaları, anılan eleştirinin sadece antikler ve modern düşünürlerle sınırlı kalmamasını gerektirir. Nitekim çağdaş eleştirel teorinin kriz okuması, gerek toplum sözleşmesi ve ilerleme teorileriyle gerekse de *zoon politikon* aksiyomatiği ile tekniğe dair kararlı bir özcülük noktasında buluşmaktadır. Bu sebeple, temelcilik-sonrası politika ve demokrasinin düşünülebilmesi açısından Stiegler'in ortaya koyduğu genel organoloji ve farmakoloji okuması kıymetli olmaktadır.

Mayıs 68'in "Gelecek Yok" sloganı sonrasında belirginleşen ve 2007 sonrasında artarak devam eden bu kriz, farmakolojik vasfi dolayısıyla, yeni imkân ve yaratıcılığa da açıktır. Tezde bu imkana ihtimam gösterilmesinin mümkün koşullarından birisi olarak Hegelyen diyalektiğin, özneleşme teorilerinin ve antagonizmanın eleştirisine işaret edilecektir. Stiegler bu imkânın koşulu olarak yani teknik farmakolojik vasfının deva mahiyeti için, negentropoloji olarak kavramsallaştırdığı tartışma üzerinden yeni bir psişik ve kolektif bireyleşme tarifi önerir. Bu nokta aynı zamanda, biyo-iktidardan psiko-iktidara ve

nihayetinde de belleğe dair nöopolitik bir sorunsala geçişi gündeme getirir. Ancak tezde yeni organoloji olarak ele alınacak farmako-politik eleştiri ile beraber iddia edileceği üzere Stiegler, bahsolunan krizin yol ağtığı sonuçları ortaya koymadaki maharetini krizden çıkış noktasındaki görüşlerine aynı salahiyyetle yansıtamamaktadır.

Tez sonunda varılması öngörülen sonuç, bu sebeplerle, Stiegler'in çağdaş politika teorisine yaptığı en kıymetli katkı olan farmakolojinin temelcilik-sonrası politikayı ve bir arada yaşamı düşünürken imkan kabilinden ortaya koyduğu yeniliklerden vazgeçilmemesi olacaktır.



1. BÖLÜM: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE STIEGLER DÜŞÜNÇESİNDE TEKNİK

Stiegler, tekniğin zaman içinde ele alınışını ya da başka bir deyişle tekniğin tarihini, tekniğin doğrudan zaman ile ilişkisinin ele alınışına kadar genişleterek, fenomenolojiye teknoloji üzerinden müdahalede bulunmanın gerekliliğini ortaya koyar. Bu çaba nezdinde Stiegler için teknik ve zaman mefhumlarının bir arada değerlendirilmesi, insanı politik hayvan ya da *zoon politikon* olarak kavrayan tarifi ve bu tarife dair figürün antropolojik ve fenomenolojik varsayımlarını sorgulamak anlamına da gelmektedir.

Stiegler bu maksatla tekniğe dair dinamik organizasyonu ve bahsolunan tarifi içinde evrildiği sistematiği değerlendirmek; bu sistematiği muhatap almak, duymak ve ona göz kulak olmak için Bertrand Gille, Gilbert Simondon ve Andre Leroi-Gourhan'ın eserleriyle kurduğu diyalogu insan ile teknik arasındaki yeni irtibatı değerlendirmek üzere tüm çalışmaları boyunca sürdürür. Bu irtibatın, zaman sorusunun bizatihi teknik sorusu olarak yeniden ele alınması niyetiyle çağdaş politika teorisinde sosyal ve politik ontoloji tartışmalarına sirayet ediyor olması da bu tez boyunca açılacak tartışmaların takibi ve talihi için pek önemlidir.

Bu sebeplerle Stiegler'in ele aldığı şekilde tekniğin tarihi ve evrimine yönelik tezleri yakından incelemek, bu tezlerin ele alınışında ikili karşıtlıklar yerine icadın ve akabinde köken sorusunun aporetik mantığına değinerek tekniğin insan bilimleri nezdinde ortaya koyduğu metodolojik bakışa işaret etmek Stiegler düşüncesine giriş olarak görülebilir.

1.1. TEKNİK, TARİH VE KÜLTÜR

Teknik; geçmiş deneyimlerin birikmesi, çağa özgü anlam kümelerinin akıbeti ve geleceğe dair arzunun tesisi hususlarında bir bellek meselesi olarak kültür ve tarih ile irtibat halindedir. Teknik, her ne kadar uygarlık tarihi ve medeniyet tartışmalarında göz önünde bulundurulmuş olsa da kültür ve doğa arasındaki karşıtlığa taraflardan her birinin yanında yeni bir karşıtlık inşa etmek suretiyle iliştilerle dahil edilmektedir. Nitekim böyle bir bakış açısı sadece doğa-kültür ikiliğini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda, bu karşıtlık mantığının getirisi olarak, üzerinden kimlik ve farkın tarif edildiği geleneğin

kültür-teknik ve ondan yansıyan bilinç-otomasyon ya da düşünme-alışkanlık gibi ikiliklerini de varsayar.

Tez boyunca karşı çıkılacak bu anlayışın, insan ve insanın kökeni bahsinde beyne ve dile atfettiği rol üzerinden sadece çeşitli etnomerkezcilikleri değil, insan ve teknoloji-merkezciliği de kışkırttığı ve böylece politika nezdinde mühim sonuçlar doğurduğu öne sürülecektir. Şayet Paul Ricoeur'ün (2010) işaret ettiği gibi “geleneğin ruh diye adlandırdığı şey hakikatte özne” (s.10) ise, böylesi bir okuma ile tekniği sıkıştığı ikili karşıtlıklar dışında ele almak, dolayısıyla da tekniğin zaman, bellek ve bireyleşme [individuation] ile olan asli irtibatını mevcudiyet metafiziği ve *kimlik politikası*² dışında değerlendirmek oldukça zordur. Ancak Stiegler için bu zorluğu üstlenmek ve eleştirmek politika nazarında hayati öneme sahiptir. Zira kültürelci bakış açısı tekniğe dair özcü ve insanmerkezcü bir görüş ortaya koyarak bellek ve bireyleşme sürecinin dinamiğini kavramayı da engeller. Stiegler için böylece antropolojik olmayan bir kavramsallaştırma teknik nesnenin dinamiği ve teknik sistemin epokhal vasfına dikkat çekerek; insan, tarih ve kültürün teknolojiyle irtibatı üzerinden ele alınabilir.

1.1.1. İnorganik Organize Madde

Batı metafiziğinde varlığın tanzim edilişi, maddeye dair genel geçer görüşlerin canlı ve cansız hiyerarşisine dahil edilişiyle ele alınagelmıştır. İnorganik madde bu nazarda ölü, donuk, ruhsuz, atıl ve tesirsiz olanı nitelerken, organik varlıklar bedensel teşekküllerinde nefes alanın daimi, hür ve müstakil üretkenliğini sergilerler. Oysa, aynı zamanda, yaşamın tarihi olarak teknik, bu irtibatı karşıtlığın ötesinde bir farklılık olarak kavramaya ehildir (Stiegler, 2015a, s.62). Zira organik-oluş sürecinde yaşamın idamesi, bu süreçte inorganik ile kurduğu kararverilemez ilişkiden yahut teknik dolayımından ileri gelmektedir.

Stiegler'de (2010b) kavramsallaştırıldığı şekliyle “genel organoloji”, içinde sadece organik olanların belirleyiciliğine önem verilen görüşlere karşı çıkmak üzere öne sürülmektedir. Bu konu ileride hem bireyleşme ve bellek tartışması hem de

² Burada kimlik politikası kavramıyla sadece 70li yıllardan itibaren artarak toplumsal hareketlere damgasını vuran motivasyon ve talepleri karşılamaya niyet edilmemektedir. Kimlik politikası olabilecek en geniş anlamı, coğrafi kesişimi ve zamansal dağılımıyla kimliğin sabitlik rejimine (Yalçınar, 2015) işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

Aristoteles'ten Durkheim'a kadar belirleyici olan birey ve toplumun organik tanziminin eleştirisinde bir demokrasi meselesi olarak detaylandırılacak olsa da, burada genel organolojinin toparlayıcı bir tanımına yer vermek gerekmektedir.

Organoloji, esas olarak, müzikal enstrümanların sınıflandırılmasına dair bir metodken Stiegler için mühim olan - ister beden ve ses ile isterse de müzik aleti, nota kağıdı ya da elektronik olarak ortaya konulsun - müziğin en başından beri temporal nesne ile kurduğu ilişkidir. Bu ilişki, nota özelinde, tıpkı yazıda olduğu gibi akışların ayrıştırılarak mekansallaşması olarak teknik ile irtibatıdır. Zira bu irtibat Stiegler düşüncesinde tekniğin genel mahiyetine en sarih izahıdır. Müzik her toplumun yaşamında önemli bir yere sahipken tarihi 45.000 yıl öncesine giden müzik aletlerinin yapımı da müziğin halihazırda her daim dolaylı [mediated] ve teknik sistemin dışında yalıtık olarak vuku bulmuyor oluşuna işaret eder (Stiegler, 2015b, s.7). Bu sebeple Stiegler estetik [aisthesis] sorusunu kavramın en geniş anlamıyla düşünerek ondan ayrılamaz olan deneyim, anlam üretme, sembolik yaratıma iştirak ve yaşam pratiklerini politika sorusu nezdinde inceler.

Stiegler'in sanat ve tüm diğer insan etkinliklerinde tekniğin dolaysız rolüne dair bakışı için organoloji, gramatizasyon sürecinin içinde her çağın özgüllüğü uyarınca ele alınmalıdır.³ Böylece Stiegler'de (2012, s.48) göz, el, cinsel organlar gibi bedensel organların; hatırlama teknikleri, araçlar ve aletler gibi protez organların ve aile, kurumlar, hukuki, dinsel, ekonomik, dilsel ve siyasi sistemler gibi sosyo-politik organların birbirine eklemlendiği farmakolojik aktarım genel organolojiye işaret eder.

Bu süreçte organ ve organizasyon; tüm kelime anlamları ile de düşünülebilir: Alet, vasıta, heyet, yayın organında olduğu gibi idari birim, uzuv... İnsan ile teknik irtibatı da bu yüzden sadece genetik program dahilinde değil ancak dışsallaşma sürecinde proto-organ ve adaptasyonun biyolojik seçilimin yerine tekniği koymasından ötürü, bizatihi programın genel mahiyeti ve protezliği üzerinden organolojik olarak ele alınmaya müsattir. Bu sebeplerle, Stiegler'e göre (1998), ayrı ayrı mekanik ve biyolojinin sahasına hasredilen inorganik ve organik maddelerin ortasında olsa olsa melez bir konuma

³ Gramatizasyon süreci, ilerleyen sayfalarda üçüncül bellek tartışması ile beraber detaylandırılacaktır.

sıkıştırılan teknik nesnelere; inorganik lakin organize varlıklar olarak “varlığın üçüncü türü”ne (s.17) işaret etmektedirler.⁴

Bu noktada Stiegler’in takip ettiği Bertrand Gille, *Teknik’in Tarihi*’nde [*The History of Techniques*], maddeye ilişkin genel geçer görüşlerin gözden geçirilme çabasıyla, teknik ile bir bütün olarak uygarlık tarihini bir arada değerlendirmeyi önerir (Gille, 1986, s. vii). Gille’in öne sürdüğü görüşler, en sarıh olarak, tekniğin toplumsallıkla kurduğu karşılıklı ve indirgenemez ilişkinin, toplumsal dinamiklere farklı bir bakış açısı getirdiği şeklinde özetlenebilir. Gille’in bu yöntemi ve niyeti ile Fernand Braudel’in gündelik olanı alışkanlıklar ve performanslar olarak ele alıp, toplumsal etkileşim ve dönüşümü politik, kültürel ve toplumsal hiyerarşiye dayanan bütünler olarak okuması arasında bir benzerlik kurulabilir. Nitekim Gille (1986, s.1000) için de Braudel’in tek bir nedeni öne çıkarmayıp sistemler arası geçişliliğe imkân tanıyan yaklaşımı oldukça kıymetlidir. Braudel’de (2015) “alışılmış olanın, rutinin, ‘tarihin bu büyük eksikliği’nin muazzam krallığı” (s.21) ekonomiye dair kavrayışa süreklilik ve dönüşümleri bir arada gözeten yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Braudel’in ekonomiye dair kavrayışı daha geniş bir izlek içerisinde, esas vurguyu rasyonalizasyondan standardizasyona taşımak suretiyle, Max Weber’in kapitalizm ile Protestan ahlakı arasında kurduğu ilişkinin belirleyiciliği ve sıralamasına da karşı çıkmaktadır.⁵ Bu minvalde Gille için görkemini sessizliğinden alan tarihin bu büyük eksikliği bu sefer teknik ve onun tarihine hasredilen önem ile birlikte düşünülecektir. Böylece Stiegler için Gille’in önemi, tekniğin diğer sistemlerle ortaya koyduğu ilişkinin kuruculuğuna ve indirgenemezliğine gösterdiği azami dikkatin başta sosyoloji olmak üzere mevcut insani bilimler literatürüne yönelttiği eleştiriler uyarınca ve bu eleştirilerin sergilendiği bağlam olan kriz ve politika irtibatında şekillenir.

⁴ Platon (2015, 48e) için, varlığın birinci türü, birinci örneği; değişmeyen ve her zaman aynı kalana dairken ikincisi oluşa bağlı olarak duyumsanabilir olan ve ilkinin kopyası olan tür, örnek idi. Stiegler özelinde de varlığın üçüncü türü olarak teknik, aynı zamanda “logos mantığından farklı olan...ne duyumsanabilir ne de kavranabilir olan...üçüncü bir türe” (Derrida, 2008, s.13), yani *khora*’ya dair olarak ele alınabilir.

⁵ İleride ele alınacağı gibi bu karşı çıkış sadece Gille özelinde tekniğe dair yeni bir bakış açısı sunmakla yetinmez, aksine Stiegler’in politik ekonomi okumasını yönlendirir. Nitekim Stiegler (2014b) bu sebeple “üretim araçları”nın yerine “üretim destekleri”ni [supports of production] koyma gerekliliğinden bahsederken bir yandan da psikanalizin politik olarak kavramakta zorlandığı bellek sorusuna müdahalede bulunacaktır.

Gille (1986), teknik ilerlemeye ilişkin meselenin özünü bir teknik sistemden diğerine *geçiş* [passage] aşamasında kavrayarak dinamik vasfi haiz teknik sistemleri toplumsal organizasyona ilişkin geçici birlikler olarak değerlendirir. Teknik sistemin kurduğu bu geçici birlik “teknğin evriminin, muayyen bir teknoloji tarafından somutlaştırılan denge noktası etrafında sabitleştirilmesidir” (Stiegler, 1998, s.31). Teknik sistemin alt-topluluklar ile olan uyumu bu geçici denge noktası etrafında şekillenir. Örnek olarak denebilir ki, ahşap işleme tekniğinin oluşturduğu teknik sisteme ait alt-topluluk olan değirmenin dişli çark tertibatı, bu teknik sistemin kaldırabileceği sürtünme sınırı ile işlemek durumundadır. Teknik topluluğun Rönesans’ın teknik sistemi olan mekanik vasıtasıyla bir önceki teknik sistemden kopuşu, sürtünme payesini de değiştirmiş ve mimariden sanatsal üretime, gerçekliğin temsilinden idarenin üstlenmek durumunda kalacağı kamu hizmetlerine değin pek çok inovasyon imkânını beraberinde getirmiştir (Gille, 1986, s.523). Böylece teknik, aynı zamanda, yaşam tarzına dair ekonomik, politik, demografik, kültürel ve belleğe dair mimonik [mnemonic] etkilerde bulunarak bir önceki teknik sistemten kopuşa da neden olmaktadır. Gille (1986, s.535) bu etkilerin en sarîh şekilde görülebileceği yer olarak tarıma işaret edererek 1300lerde pek değişim göstermeyen tarım tekniklerinin 16.yy Avrupa’ında teknik yenilik ile beraber oluşmaya başlayan nüfus artışı ve karşılığında nüfus artışının tekrar dönüştürdüğü tarım tekniklerinin mevcut ve potansiyel ekonomik-politik düzen ile tahayyüle etkilerini örnek gösterir.⁶

Benzer tarihi dönemler hakkındaki incelemeleri nezdinde Michel Foucault’un “yönetimsellik” (2013, s.78) başlığıyla verdiği derste hükümlerden ayırdığı yönetim tekniklerinin dönüşümünde, *şeylerin* yönetiminin teknik dispozitif ile irtibatı da bu noktada hatırlanabilir. Dahası, Foucault’nun (2013) 16.yy’da şeylerin yönetimi sorusunu *kendi kendinin yönetimi* [gouvernement de soi-même] sorusu olarak Stoacılığın geri dönüşü etrafında kavramsallaştırması mühimdir. Lakin burada bu ehemmiyet,

⁶ Euripides’in *Medea*’sı ya da Homeros’un *İlyada*’sına yönelik Aristoteles’in *Poetika*’da (2015, s.51) andığı gibi; AntikYunan tiyatrosunda karşımıza çıkan *theos epi mechanes* ve *deus ex machina* kullanımlarında makine, aporetik Tanrısal bir müdahaleyle korunan ilahî anlama ya da başka bir deyişle Tanrının olaylara müdahale ederek çözümsüz olanı ayarlamasına işaret ederken; makinenin Walter Benjamin’in (2014, s.39) tarihsel materyalizm eleştirisi için tarih tezlerinin ilkinde örnek verdiği satranç oynayan Türk giysileri içindeki kukla-otomatta olduğu gibi gittikçe sanayiyle irtibatlı bir içeriğe bürünmesi tekniğin ekonomik-politik düzen ve tahayyül ile olan irtibatına örnek verilebilir.

Agamben'in (2013, s.15) gösterdiği gibi, biyosiyasetin en azından egemen istisna kadar eski bir olgu olduğunu hatırlatmak suretiyle kabul edilmektedir. Nitekim hem *phyle*'den *polis*'e geçişte hem de bugün yeni toplumsal hareketlerin rizomatiğinde kendilik ile dolaylımsızlık sorusunun bir teknik sorusu olduğu tez boyunca tekrarlanacaktır.⁷ Bu sebepten ötürü, Stiegler için tekniğin her daim *epokhal* bir okuma olarak öne çıkması önemlidir.

Epokhe, Antik Yunan ve bilhassa Stoa'daki skeptik kullanımlarıyla mutlak hakikat arayışında etik ve felsefi bir gereklilik olarak durmayı, yargıya varmadaki bir tereddüdü, kesintiye, sekteye uğramayı ve askıda kalma halini ifade eder. "Devinmediği ama dinginlik olarak da kalmadığı ölçüde toprağa benzeyen" (Husserl'den akt. Deleuze ve Guattari, 2013, s.83) bu düşünce, aynı zamanda, *physis* ile olan karşıtlığı nezdinde sadece insan yapımı yasa, örf ve adetler ile geleneğe indirgenemez olan *nomos*'a ve *nomoi*'ye dair olduğundan, "her sosyo-ekonomik düzenin soruları"nın (Schmitt, 1993) terkiib etmektedir.

Nomos ile irtibatında *epokhe*, aynı minvalde Montaigne tarafından da karar verme ve harekete geçmeye dair belirgin bir akıştan ve alışkanlıktan çekilme olarak ele alınmıştır (Depraz, 2014, s.276). Daha sonra 20.yy'da Edmund Husserl'de (2015a, s.24) *eidetik indirgeme* olarak yer bulan kavram, hem bilginin sorgulanmasına ve özünün ortaya çıkarılmasına dair Aristotelyen temelden beslenmiş hem de Descartes'ın kuşku yönteminden hareketle, fenomenleri *olduğu gibi* kavramak için görünüşten arınmayı ve böylece algı, dünya ve saf bilinç ile irtibatı anlatan bir kavrama dönüşmüştür.

Stiegler'in Gille okumasında ele aldığı şekilde teknik nezdinde ve tekniğe dair bir dönüşüm, yenilenme ve oryantasyon meselesi olarak *epokhe*'yi kavramsallaştırmak için

⁷ Biyolojideki soy, klan, zümre gibi tasnif kategorileri olarak *phyle*, Aristoteles'in *eidos* kavramıyla ilgili olduğu gibi aynı zamanda politik organizasyona dair bölümlenmeleri de ima eder. Bu sebeple Aristoteles'in tür ve cins ayrımı biyolojiyi ilgilendirmekten ziyade politiktir. Nitekim *phyle*, Aristoteles'te hem Solon'un yazılı yasaları hem de *politeia* bahsinde belirleyicidir. Burada örnek olarak Atina'nın yönetim sisteminde meclisin yanında kura ile geçici olarak görevlendirilenlerin seçildiği bölgeler olan *phylai*'nin *deme*, *demos* ve *kratos* ile irtibatı gösterilebilir (Jones, 1999; Sealey, 1993). Bu tartışmadaki nüans, aynı zamanda Derrida'nın ırk, tür, cins, toplumsal cinsiyet, kütük, familya, nesil, topluluk gibi anlamları haiz *Geschlecht* kavramı üzerinden Heidegger okumasında da bulunabilir (Derrida, 2014). Tüm bu tartışmada Stiegler'i takiben bu tezi ilk elden ilgilendiren husus, epi-*phyle*-genetik olarak kavramsallaştırılacak teknolojik bellek ve bireyleşme ilişkisi üzerinden açılacak demokrasi, özgürlük ve eşitlik gibi temel tartışmaların farmakolojik mahiyeti olacaktır.

Heidegger'in Husserl'in fenomenolojisine yaptığı katkıyı anmak da önemlidir. Nitekim Heidegger, Husserl'deki fenomenlerin, bilginin ve bilincin özüne ulaşmaya dair çabadan sıyrılarak; fenomenlerin zaman-mekansal boyutunu ve böylece tarihsellikte meydana gelen kırılmaları ön plana taşımaktadır.⁸ Bu intibak meselesi, aynı zamanda, *kriz* kavramının dönüşüm, durak, sıkışma ve yenilenme ile olan alakasını ortaya koyar. Öyle ki *krino* kökünden gelen kriz ve kritik bir arada ele alındığında sadece değerlendirme, yargılama, karar, hüküm, duruşmanın sonucu, ayırt etme yeteneği ve muhakemeye değil; acilliği ve müphemliği haiz bir dönüm noktasını, önceki durumdan yeni bir duruma geçişi ve statüdeki bir değişikliğin başlangıcı için gerekli olan müdahaleyi kapsar. Böylece *epokhe* ile *kriz*'in müşterek olarak imlediği vaziyet, durma ve sükûn olduğu kadar, karargâh örneğinde olduğu gibi harekete geçilecek yerdir de. Bu yüzden Zygmunt Bauman ve Carlo Bordoni (2018) için kriz ve kritiğin böyle bir bağlamda bir araya gelişi “bir teşhisin ve bir eylem çağrısının birleşmesi” (s.18) olarak okunmalıdır. Umberto Eco (2014, s. 80) da benzer şekilde entelektüeli buhran ve sıkışma durumunda kopma, ayırma ve böylece bir kriz yaratan kişi olarak tanımlar. Her halükarda, krizin *nomos* ve epokhal olan nezdinde ortaya koyduğu durum bir belirsizlik ve tekinsizlik hali olarak *aşinalıktan* [techne] ve nomadolojide olduğu gibi yurttan kopuşa işaret etmektedir.

Bu sebeplerle Stiegler'in tekniğin tarihine olan ilgisi ne epistemoloji ve ontolojinin ne de fenomenoloji, antropoloji ve psikanalizin politik olarak ele almayı başaramadığı şekilde; yeni bir teknik sistemin, dengeyi bozacak raddeye gelmesi ile mevcut teknik sistemden kopuşu desteklemesi ve zenginleştirilmesi arasındaki zaman-mekansal irtibatta aranmalıdır. Gille'in gösterdiği ve Stiegler'in de takibini mühim addettiği gibi teknik gelişmeyi ele almak; ancak bir öncekinden kopuş vasıtasıyla devamlılığını sürdüren teknik *soy* ile teknik blokajı aynı sürecin iki dinamiği olarak düşünmekle mümkündür (Gille, 1986 : 30). Dolayısıyla teknik sistemin fiziksel ve toplumsal sistemlerle olan karşılıklı irtibatı, bir bütün olarak teknik topluluğun işlemesi için önemlidir denebilir.

⁸ Hem Husserl'in hem de Heidegger'in teknik, bellek ve Varlık sorusu ile irtibatı 2.Bölüm'ün ilk kısmında detaylı olarak tartışılacaktır. Lakin burada Heidegger'in tekniğe yaptığı en önemli katkıyı da vurgulamak gerekir. Nitekim Heidegger'in bu bahse müdahalesinde teknik açığa getirme ile bir arada ele alınmaktadır. Heidegger'in (2015) dikkat çektiği gibi; bildik, tanıdık, kendisiyle görüşülen, aşına olunanın ayanlığı, zahiriliği, aşikârlığı; fenomenlerin teknik ile irtibatında ziyadesiyle mühimdir.

Bu işleyişte, Stiegler'in Gilbert Simondon'un Aristotelyen madde-form ilişkisine itiraz ettiği noktayı paylaşarak geliştirdiği ve sibernetik teoriye dahi musallat olan eleştiri, tekniğe dair organizasyonda gölgede kalan atıl nesne kavrayışına dairdir. Bu nokta daha genel olarak Stiegler için tüm bir metafizik felsefe ve modernist politika ile Varlık ve zaman nezdinde eleştirel bir ilişki geliştirilmesi imkanına işaret eder. Nitekim nesneye dair bahsolunan kavrayıştan ileri gelen özne, yurttaş, birey ve toplum anlayışı hem kimlik ve organizmaya hem de teknik ve organizasyona dair bu görüşler ile eklemlenmiştir.

Metafizik geleneğin salt inorganik madde kavrayışı tekno-morfolojik olarak *organize* olmuş maddeyi pasif kabul etmeye devam eder. İnorganik olanın bu pasifliğini etkinleştirecek olan aktif kuvvet ise ya insanda ya da insana atfedilen akıl yürütme, irade, sağduyu ve dil gibi niteliklerde kavranır. Oysa insan yapımı alete indirgenemeyecek olan teknik nesnenin varoluş modaliteleri, işlev [function] üzerinden belirlenir (Simondon, 1980, s.8). Böylece tekniğin tarihi “potansiyelitenin edimi olarak, bizatihi maddenin organizasyonunu form cihetinden anlamaya davet çıkartarak” (Stiegler, 1998 : 49) teknik maddeyi inorganik, lakin organize madde olarak kavramaya izin verir. İnorganik maddenin dinamiği ise, ne hayvan ve insan gibi zoolojik ne de su ve rüzgar gibi ekolojik kökene indirgenebilir olmayan teknolojik bir ilişkiye dairdir (Stiegler, 1998, s. 70). Bu sebeple, inorganik organize varlıklar, teknik nesnelere *varoluş modaliteleridir*.

Stiegler'in (1998) belirttiği gibi “maddenin bu organik olmayan organizasyonu fiziksel ya da biyolojik varlıklar ile kıyaslandığında, kendi dinamiğine diğerlerinin toplamı ya da ürünü olarak değerlendirilmeksizin sahiptir.” (s. 17). Böylece, teknik sistem ve işlev okumaları ile açılan tartışma; yaşayanlar ile ölümler arasında, organik varlıklara ve insana atfedilen kabiliyetleri ve onu hem inorganik maddeden hem de insan özelinde diğer canlılardan ayıran nitelikleri de içine alan daha geniş bir tartışmanın konusu olarak değerlendirilebilir.

1.1.2. Dışsallaşma ve İcadın Mantiği

Stiegler *Teknik ve Zaman*'da (1998) teknik evrim teorilerini inceleyerek, teknik ile insanın birlikte-evrimine [co-evolution] dair bir okuma geliştirir. Teknik topluluğun işleyişine ve evrimine dair görüşlerde Stiegler için Gille'den sonra bir diğer mühim uğrak

Andre Leroi-Gourhan'ın *teknik eğilim* kavramı üzerinden irdelediği *teknoloji olarak antropoloji* okumasıdır. Leroi-Gourhan'da (1993) teknik nesnelere yayılımı ve çeşitliliği sorusu, toplumsal varlığın geleceğe-yönelim üzerinden birliğini oluşturan *etnik ortam* ile bu ortamı düzenleyen *teknik ortam* karşılaşmasında ele alınır. Leroi-Gourhan'ın etnik ortam olarak ele aldığı çevre; teknik ortam içerisinde form alan ve veren plastik bir etkileşime dairdir. Bu etkileşim, zoolojik ve coğrafik olanın dahili ve harici çevre arasındaki bağlantısını teknoloji üzerinden okumak içindir. Bu noktada Edmund Husserl'in (1980 : 7) *somataloji* olarak ele aldığı dünya, çevre ve organizma etkileşimi anımsanabilir. Dolayısıyla buradaki etnik ortamı, kültürel olanın teknik mahiyeti uyarınca çevre ile olan irtibatında değerlendirmek gerekir ki, böylece, hem teknojenez dair yorumların antropojenez ile bir arada ele alınmasına hem de kültürel farkların izah olunmasına niyet edilir.

Leroi-Gourhan'da evrensel olarak kavranan teknik eğilim, özgül bir zaman ve mekanda etnik ortam ile ilişkisinde çeşitlenerek *teknik olgular* olarak teknik nesnelere üretir ve bu sayede evrensel teknik eğilim sonsuz çeşitlikteki teknik olguların arasında dağılır (Stiegler, 1998 : 44). Etnik ortamın çeşitliliğini belirleyen teknik olgular, evrensel olan teknik eğilim imkânının *tekrar* vasıtasıyla somutlaşması ve böylece çeşitlenmesi olarak açıklanabilir.⁹ Leroi-Gourhan'ın teknik determinizm olarak görülebilecek teknomorfoloji okumasındaki temel gayesi, uygarlık sürecinde dönüşüm ve icada dair belirli bir grubun yaratıcılığını öne çıkaran kültürelci bakış açısına karşı çıkmaktır. Gille'in teknik soyu değerlendirirken kökene bağlı tek bir soyun *türevi* yerine, teknik dizelerin dinamiğini

⁹ Gerek Leroi-Gourhan'da (1993) gerekse de aşağıda yer verileceği üzere Simondon'da (1980) teknik nezdinde evrensel olanın somut ile olan bu irtibatı kurulurken Hegelyen diyalektiğin somut ve soyut okumasının etkisi belirleyici olmuştur. Stiegler için ilk aşamada mühim olan mevzu, görüşlerinden faydalandığı düşünürlerin fenomenolojiyi fenomeno-grafi olarak ele alma şansını bahşediyor oluşları gibi dursa da, tezin son bölümünde “yeni organoloji” olarak ele alınacak tartışmada açık olacağı üzere bugün tam olarak kriz ve politika tartışmasına sirayet eden bu Hegelyen görüş, Stiegler'i de kapsayacak şekilde eleştirilmelidir. Nitekim bugün karşılaşılan sadece politikanın krizi değil, içine Husserl'in epokhalitesinin de dahil olduğu Hegelyen krizin krizidir. Dolayısıyla yukarıda Stoik skeptizmden gelerek incelenen epokhe, nomos ve kriz bağlamının bugünkü vaziyeti bir hayli mühimdir. *Skepsis*'in “enine boyuna düşünmek” ve “derin düşünce” anlamları, tezde ileri sürüleceği gibi, bugün internet karşısında *noesis*'in ve tezinin krizinde iyice sorunlu hale gelmektedir. Dolayısıyla *epokhe* ve krizin kendisini irdelemenin en büyük maksadı, sonraki bölümlerde açılacak olan ertelenmiş zamanın krizi tartışmasına kapı aralamaktır. Lakin bu niyetin layıkıyla ortaya konabilmesi için ilk olarak Stiegler ile beraber düşünmeye devam edilmeli ve politik olanın mevcudiyet ile ilişkisi olabildiğince, elden geldiğince ve belki de geri döndürülmek üzere tahrir edilmelidir.

koymasının, Leroi-Gourhan'ın dize ya da *phylum* okumasıyla paylaştığı görüş, “her halükarda etno-merkezci kalan” (Stiegler, 1998 : 48) kültürelci bakış açısının eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Bu yüzden hem Gille hem de Leroi-Gourhan için bireyleşme sürecini kat eden icadın ve değişimin ilk olarak hangi yollarla gerçekleştiği ikincil öneme sahipken, mühim olan teknik sisteme dair inovasyonu belirleyen potansiyelite ve bellek teknolojileri sorunudur. Bizatihi inorganik madde ve organik çevre arasındaki karşılaşmadan kaynaklanan bu potansiyelite; çeşitlenerek somutlaşma ve aynı şekilde somutlaşarak çeşitlenme olarak bu sistemler arasındaki irtibatın yalnızca aktüel olana indirgenemeyecek dinamik sürecine işaret eder.

Leroi-Gourhan'ın uygarlığın yayılması mevzuunda kültürelci bakış açısının baskın görüşü olan eş-merkezli çember teorilerine karşı çıkışı, değişimi ve yeni olanı anlama konusunda teknik üzerinden farklı bir perspektif de sunar. Zira kültürelci bakışın yorumları ne aralarında etkileşim olduğu bilinen farklı gruplar arasındaki çeşitliliği (örneğin Malezya, Japonya ve Tibet arasındaki farkları) ne de birbirleriyle bilinen herhangi bir etkileşim imkânı bulunmayan gruplar arasındaki benzerliği (Alaskalı Eskimolar, Brazilyanın yerlileri ve Afrika arasında ekim stili ve kemik aksesuar benzerliğini) mucize ve yaratıcı bir deha ile kutsanmış grupların varlığına gönderme yapmadan açıklayabilir (Stiegler, 1998, s.47; 2009a, s. 43-46).¹⁰ Bu sebeple kültürelci bakış açısının kavradığı haliyle kültür ile çokkültürcülük tartışmalarında ona dair gözetilmeye uğraşılan farklar, Guattari'nin (2008, s.33) dediği gibi *olsa olsa* poli-etnomerkezcidir.

Teknik sistem, bu sebeplerle, her daim toplumsal sistemler ile kurduğu karmaşık ilişki gereği izole bir dış etken olmak yerine, ancak bir genel tarih içine yerleştirilerek düşünülebilir. Bu genel tarih aynı zamanda Karl Marx'ın *Kapital*'de (2011) politik ekonominin değerlendirilmesi açısından mühim addettiği eski iktisadi toplum biçimlerinin tarihine dairdir. Lakin Marx'ın *Kapital*'de ele aldığı şekliyle emek süreci ile insan irtibatının eleştirisi Stiegler'in *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*'de (2012)

¹⁰ Bundan başka, özellikle 19 ve 20.yy'da antropolojinin ırkçılık ve yayılmacılık/sömürgecilik ile olan ilişkisinde kültürelci bakış açısının belirli bir gruba hasrettiği, yaratıcılığı ya da mucizeleri ön plana çıkaran anlayışın payı bulunabilir.

ele aldığı tartışmayı takip etmek için önemlidir.¹¹ Dolayısıyla, gerek onto-teknik ve biyopolitika gerekse de politik ekonomi ve hiper-endüstriyel politika tartışmasına geçmeden evvel insan ile madde arasındaki etkileşim, teknik üzerinden ve doğrudan teknolojik bir irtibat olarak kavranmalıdır. Bu genel tarih içerisinde değişim, icat ve transformasyona¹² dair organizasyon soruları da karar ve biçim veren ile alanın *kim* [who] ya da *ne* [what] olduğu ve bu kararın kendisini iptal edecek denli geçirdiği dönüşümler üzerinden belirir.

Metafizik gelenekte bu sorular *kimi* her türlü *neden* önce temellendirip, böylece sonra gelen olarak ele alınanı ikincilleştirme üzerinden iş görmüştür. Oysa gerek Leroi-Gourhan ve Simondon'u gerekse de Derrida'nın Leroi-Gourhan okumasını genişletme hevesini 21.yy teorisi için mühim telakki eden Stiegler nezdinde denebilir ki, *kim* ve *neye* ilişkin soru, sorunun bu şekilde formüle edilmesinin imkânsızlığını göstermek üzere sorulur. Zira *kim* ile *ne* arasındaki ilişki, birbirine öncelik-sonralık, iç-dış, orijinallik-yapaylık, icat eden-icad edilen gibi ikili karşıtlıklara ve mesafeye indirgenemeyecek kararverilemez bir ilişkiyi gösterir. Teknik bu sebeple icadın ve ekin [supplement] mantığı uyarınca tüm ikili karşıtlıkların altını oymaktadır.

İcadın mantığı tartışmasını olabildiğince geciktirmeden zaman ve bellek ile bağlamanın mümkün yollarından bir tanesi Stiegler için antropoloji ve teknolojiyi *dışsallaşma süreci* olarak bir arada düşünmeye başlamaktır. İcadın mantığı tartışması nezdinde, karşılıklılığın zorunluluğundan değil, bir aktarımsallık ilişkisinden bahsetmek gerekir. Bu noktadan itibaren insanın kendi dışında kalanlar ile içinde bulunanlar arasındaki organizasyon, kararverilemez bir etkileşim sürecini doğurur. Bahsolunan etkileşim süreci insan olarak adlandırdığımız organik canlının başlangıcını teknik ile beraber ele alır. Öyle

¹¹ Her ne kadar Stiegler düşüncesinde açık bir referans noktası olarak kendine diğer düşünürlerden ziyadesiyle az bir yer tahsis edilerek haksızlığa uğrasa da, Hannah Arendt'in (2018a) *vita activa* bahsinde geliştirdiği emek eleştirisi Stiegler'in Marx'ın ekonomi-politiğine eleştirisini beslemiş ve hatta kimi noktalarda ise önünü tıkamış gibi görünmektedir. Stiegler'in politik-ekonomi okuması 2. Bölüm'ün ikinci kısmında; Arendt ile kurduğu bu çekişen irtibat ise, son bölümde egemenlik ve kendilik teknolojileri üzerinden farmako-politik kavramsallaştırmasıyla detaylandırılacaktır.

¹² Dönüşüm, değişim, tebdil, inkılap gibi çeşitli kelimeler ile karşılanabilecek *transformation* kelimesini Türkçeleştirilirken *trans-formasyon* olarak bıraktım. Buradaki maksat; tıpkı *enformasyon* kelimesinde olduğu gibi hem *trans* sözcüğünün aynı anda barındırdığı *etkileşim / ötesi* mânâsını muhafaza etmek hem de *form* kelimesini sabitlik bağlamının dışında okumak olarak görülebilir.

ki insanın mı alet kullanarak teknik nesneyi icat ettiği, yoksa insanın evriminde beyinden daha mühim yere sahip teknik organizasyon vasıtasıyla mı icat edildiği belirlenemez. İnsan, teknik ile irtibatında bir nevi kendisini, hem kendisinin dışına hem de elinin menziline dışına koyarak var eder ya da başka bir deyişle “insan kendisini alet icat ederken teknik olanda icat eder” (Stiegler, 1998, s.141). Bu karışık ilişki, bu “teknolojik maiotik” (s. 175), Leroi-Gourhan’ın (1993) hominizasyonu bir *dışsallaşma süreci* [process of exteriorization] olarak okumasının da özetidir.

Leroi-Gourhan’ın teknoloji olarak antropoloji okumasında dışarı, onu önceleyecek bir iç vasıtasıyla belirlenmez. Nitekim Leroi-Gourhan’da dışsallaşma metafizik geleneğin *iç* [interior] ile *dışa* [exterior] atfettiklerinin eleştirisidir. Böylece içten dışarıya doğru yayılan hareketin aksine iç de dışsallaşma vasıtasıyla meydana gelir. Dolayısıyla iç ve içe dair olanlar tam olarak bu dışsallaşma ile kurulan bir ilişki sürecini belirtirken, dışsallaşma da tekniğin en genel tanımı olarak okunabilir. Stiegler (1998), bu sebeple, icadın mantığı ile ilgili tartışmasına basit lakin eski bir soru sorarak başlar : “İcatı yapan kimdir ya da nedir? İcat edilen kimdir ya da nedir?” (s. 134).

Bu soruda açılan imkân, icadın bizatihi *kim* ile *neyi* birbirine bağlayan rabıta ya da medya olarak görülmesinde belirir. İcadın mantığı, bu yüzden insanın dünyaya başlangıcı ile kökenini; metafizik geleneğin ve “antropolojik a priori” (Stiegler, 1998, s. 132) olarak insana atfedilmiş niteliklerin dışında bir geçiş aşamasında ve süreç olarak kavrar. Burada bahsedilen geçiş aynı zamanda antropolojinin de üzerinde durduğu Zinyantropus’tan kortikal olarak bugünkü insan ile fazla bir farklılığı bulunmayan Neandertal’e geçiş ile bir arada değerlendirilebilir. Zira nörolojik evrim ile başlayan sürecin genetik programı da Neandertal’den bu yana stabilize olmuş vaziyettedir (Stiegler, 1998, s. 135). İnsan evrimine ilişkin toplanan verilerin 20.yüzyıldan bu yana tüm paradigmayı etkileyecek şekilde değişmediği de söylenmelidir. Leroi-Gourhan (1993) bu yüzden farklılığın beyne ve beynin üstlendiği role dair yorumdan geldiğinde ısrarcıdır. Hatta bu yüzden de Leroi-Gourhan, yapılacak olanın 16 yüzyıl öncesinden de halihazırda-orada olan görüşün 20.yüzyıl diline uygun hale getirilmesi olduğunu söyleyecektir. Bu, Kapadokya’dan Nissalı Gregor’un *İnsanın Yaradılışı*’nda açıkladığı görüştür :

Bedenlerimizin organize olduğu biçim sayesinde ki zihnimiz tıpkı bir müzisyen gibi içimizdeki dilin notalarına vurdu ve konuşmaya ehil hale geldik. Eğer dudaklarımız bedenlerimiz için besin tedarik etmenin meşakkatli ve zor ifasına

mecbur kalsaydı kuşkusuz bu ayrıcalık bizim olamazdı. Lakin ellerimiz bu vazifeyi devralarak ağızımızı konuşmanın hizmetine sundu. (Nissa'dan akt. Leroi-Gourhan, 1993, s. 25)

21.yüzyılda ise bu niyet belki de Nissa'nın yazısını içeriği ve dışarıyı, bedeni ve zihni sorunsallaştırarak devam ettirmek olarak görülebilir. Dolayısıyla hem anılan bu görüşün halihazırda-oradalığına hem de teknik ve insan birlikteliğine dair temel tartışma olarak yazı; Stiegler düşüncesinde, şimdiden açık olduğu ancak ileride zaman sorusu ile aşikar hale geleceği şekilde bellek ve bireyleşme nezdinde takip edilmelidir.

Antropolojinin klasik tutumu, insana geçişe neden olanın beyindeki gelişmeler olduğunu öne sürerken, beynin gelişmesine neyin neden olduğu sorusunu insan merkezci bakışının içine gizler. Leroi-Gourhan ise *Jest ve Konuşma*'da [Gesture and Speech] (1993, s.19-36) beynin gelişimini dört ayaklıdan iki ayağa geçişteki ön-takım organizasyonunda ve dik duruşta [erect posture] meydana gelen değişiklikler üzerinden ele alır. Leroi-Gourhan böylece evrimde dik duruş ile alet kullanma ilişkisinin belirleyici olduğunu, iki ayak üzerindeyken yürüme görevinden kurtulan elin manipüle ve kavrama yetisini kazanarak aynı zamanda bir önceki işlevinden boşa çıkan ağızın da konuşmaya elverişli hale geldiğini savunur. Burada beyne atfedilen rol ancak ikincildir. Daha doğrusu beyne dair serebral evrim görüşünün düşündüğünün aksine; beyin lokomotor adaptasyonun nedeni değil bu sürecin yararlanıcısıdır (Leroi-Gourhan, 1993, s. 26).

Teknolojik evrimin genetik ile olan ilişkisini ilk alet yapımından başlatarak genetiğe dair görüşü de yenileyen bu sav, insanı diğer canlılar ve inorganik maddeler karşısında beyin, zeka ve dil ile başlatan sosyal bilimlere de dahil olmak üzere ilgili bilimlere radikal bir karşı çıkış olarak görülmelidir. Öyle ki Leroi-Gourhan (1993); belirleyici etmen rolünün beyinden ve *kimden*; dik duruşa, alete ve *neye* geçmesini kabul etmenin evrimdeki maymun bahsini kabul etmekten de zor olduğunu belirtir (s.65).¹³

¹³ Lakin insanın maymundan türediğini söylemek ya da daha doğru bir ifadeyle Darwin'e söylemediği halde böyle söylemek beraberinde bir takım soruları getirir. En arkaik insan bedeni ve ön-takım organizasyonunda dahi primatlar ile insan bedeninin işlevsel organizasyonu evrimsel olarak zaten farklıdır. Maymun-insan mütakabiliyetini yahut en azından Homo-sapiens taksonomisinde “modern zamanların antropoit dördlüsü” (Leroi-Gourhan'dan aktaran Stiegler, 1998, s.144) olarak gorilla-şempanze-orangutan-gibbon çizgisini, 18 ve 19.yüzyıllardaki antropologların maymun hakkındaki daha sonra yanlışlanacak fikirlerine ya da insanı nereden ve nasıl başlatacaklarına dair görüşlerine vermek gerekir. Örneğin en basit ifadesiyle, insanı dil ya da beyinden başlatan serebralist okumaları takip edeceksek zaten *antropolojik a priori* olarak insanı kabul etmişiz demektir. Oysa Leroi-Gourhan'ın itirazı ilk ve kesin olarak bu noktadır.

Serebral organizasyonun teknik organizasyon ve genel organoloji ile ilişkisinde böylece ayaklar, el ve vücudun ön organizasyonuna dair yeni bir safha açılır. Dolayısıyla, beyin ve zeka; alet yapmanın önünü açmak yerine tam tersi biçimde vuku bularak el ve alet kullanımı ile dik duruş beynin gelişim sürecinde kortikal alanın açılması olarak beyne kalan açının genişlemesini sağlamıştır. Alet kullanma ve elin kavrama yetisi böylece sembolik olanın tarihini katettiği gibi bugün de algoritma ve yazılımlar nezdinde açılan anlam ve anlam üretme sorularını dönüştürmeye devam etmektedir.

1.2. TEKNİK, KÖKEN VE DOĞA

İnsanın doğuşu bahsi; doğmak bir başlangıcı, başlangıç da kökeni [origin] ilgilendirdiğinden, aynı zamanda, doğrudan metafizik geleneğin kökene ve buradan türettiği ilkelere dair yanıtları içinde barındırır. Stiegler'in köken ve doğa bahsinde özen gösterdiği netameli husus kökene dair aporetik momentin ikili karşıtlıkların dışında lakin yine de farklılıkları gözeterek ele alınıp alınamayacağıdır (1998, s. 101). Böylesi bir gayret, Stiegler nezdinde bilimsel antropolojinin ihmal ettiği transandantal sorusuna, ampirik ile olan karşıtlığını sorgulayarak eğilmeyi de lüzumlu kılar. Tartışmanın transandantal bilgi ve bu bilgiyi sağlamada yetersiz tecrübeye vardığı nokta, izahını tekrar kökende, ruhun ölümsüzlüğü (Platon) ya da matematik idealitelerin (Kant) bilgisinde, *episteme*'de bulur.

Stiegler (2003) için ruhun ölümsüzlüğünü ve idealitelerin bilgisini teknikten ayrı bir mekan-zamansallık ile düşünmek, metafiziğin ya da post-trajik söylemin kendine has bir temellendirmesidir. Zira, iki dünya arasında böylesi bir *boşluk* Parmenides'in Varlık anlayışında ve trajik dönemde bulunmamaktadır. Bu sebeple Stiegler, logos ile mit arasındaki karşıtlığa da müdahalede bulunan tekniğe, onun ölümlülük [mortality] ve öngörü [anticipation] ile irtibatı üzerinden yaklaşarak; *Teknik ve Zaman*'ın *Epimetheus'un Hatası* altbaşlıklı ilk cildinde, insanın doğuşu ve aynı anlama gelmek üzere icadını Epimetheus ve Prometheus mitinin farklı okumaları üzerinden açır; bu

Mütekabiliyete dair bu kanıyı insan ve öteki imgesi çevresinde düşünmek daha yararlı olabilir. Leroi-Gourhan (1993, s. 22) Fransa Roen'deki Aziz Ouen Kilisesi'nde 14.yy'dan kalma bir vitrayda şeytanın; ele geçirdiği kadın bedeninden çıkarken insanlaştırılmış maymun olarak işlendiği görseli hatırlatır.

tartışmayı insan doğası, sözleşme teorileri, biyopolitika ve kontrol toplumlarına değin zaman sorusu üzerinden yayar.

Tezin geri kalan kısımlarında takip edilecek onto-teknik tartışmasının temeli de bu mit üzerinden gelişen bellek ve aktarıma dair dışsallaşma olarak teknik tanımıyla şekillenir. Bu sebeple, bu bölümde ilk olarak doğal insan paradoksu Stiegler'in Epimetheus mitini okuyuşu nezdinde incelenerek köken ve insan doğası sorusunun teknik mahiyeti sergilenmeye çalışılacaktır. Ardından, tekniğin tarafı olduğu ikili karşıtlıkların eleştirisini takiben insan doğasında zaman sorusuna değinilecektir.

1.2.1. Mit ve Başlangıç

Stiegler politika teorisinde insan doğası ve köken bahsinde önemli bir yer işgal eden Epimetheus ve Prometheus mitini; Hermes'in dahil oluşu nedeniyle Platon'un *Protogoras*'ını ve özellikle de Jean-Pierre Vernant'ın Hesiodos ve Protogoras yorumlarını takip ederek inceler.¹⁴ Platon'un *Protogoras*'ta anlattığı şekliyle diğer canlılarla denge oluşturması ve böylece hepsinin hayatta kalması, yaşamayı sürdürmesi için tanrı Zeus'un

¹⁴ Mitin bu iki versiyonu dışındaki yorumları da oldukça çeşitli ve zengindir. Aiskhylos'un *Bağlanmış Prometheus*'unun günümüze ulaşan ilk ve tek bölümü olan *Zincire Vurulmuş Prometheus*'u, Barok dönem ressamlarından Rubens'in, van Baburen'in ve Giordano'nun tabloları, Goethe'nin *Prometheus* şiiri, Hansen'in 1845 tarihli, Prometheus'un insanın arkasında tüm heybetiyle durup eliyle desteklediği, bir nevi kendisinin filizi olan bu insanı kilden yaratışı tablosu, Mary Shelley'in *Frankenstein ya da Modern Prometheus*'u, Heidegger'in *Rektörlük Konuşması* ve Ridley Scott'ın yönetmenliğini yaptığı 2012 tarihli *Prometheus* filmi başta olmak üzere pek çok oyun yazarı, ressam, filozof, şair, yazar ve yönetmen tarafından yorumlanmıştır. Oysa bunlar genel olarak mutlak belleğin figürü Prometheus'tan bahsederken unutmanın figürü Epimetheus'u unutturlar. Stiegler için Epimetheus ve Promethes ancak bir arada, birbirleri üzerine katlanmış halde ele alındıkları vakit, zamanın modaliteleri ve politik olan üzerine bir tartışmayı da açarlar. Stiegler'in Vernant övgüsü de buradan gelir. Zaman üzerine açılan ufku yanı sıra, Heidegger'in *Rektörlük Konuşması* hariç Prometheus'un baskın olduğu çoğu metinde – Heidegger'in Epimetheus'u unutuşunun da Stiegler'de mühim sonuçlarının olmasının yanında - vurgu Prometheus ile Zeus arasındaki egemenlik savaşında akıl ile başkaldırma arasında, köle ve efendi diyalektiği üzerinedir. Bu diyalektiğin çıkarımı olarak inşa edilmiş olan ile verili olan arasındaki farkındalık anının aynı zamanda özgürlük imkânı olarak sunulmasında benzer bir izlek Jean-Paul Sartre'in varoluşçuluğu ile Simon de Beauvoir'nın femizim okumasında da görülebilir. Yerli literatürde de gerek Hesiodos gerekse de Aiskhylos'un Erken Cumhuriyet döneminin Tercüme Odası girişimleriyle yapılan çevirilerinin hümanist Prometheus yorumu belirleyici olmuştur. Oysa Vernant okuması bize hümanist olmayan bir perspektif imkânını aralar. Stiegler açılmış olan bu imkânın izini teknik okuması ile sürdürmek niyetindedir. Bu niyetin egemenlik, sözleşme, politik-beden ve insan-sonrası politika bağlamında getirdiği yorum olanağı tez boyunca takip edilecektir.

vazifelendirdiği titan Prometheus, kardeşi Epimetheus'un şiddetli ısrarına dayanamayarak bu vazifeyi ona devreder. Bu vazife aynı zamanda sadece tanrı soylarının bulunduğu lakin ölümlülerin henüz dünya hayatına başlamadığı bir zamanda verilir. Daha doğrusu bu an, aynı zamanda ölümlülerin doğuşunun kararlaştırılması anlamına gelir.¹⁵

Zeus'un Prometheus'a verdiği her canlıya adil olarak uygun yetenek ve özellik armağan etme işini üstlenen Epimetheus; aslana gücü ama ceylana da hızı paylaştırdıktan sonra sıra insana geldiğinde paylaşılacak bir özelliğin, niteliğin, sıfatın kalmadığını fark eder. Böylece yükümlülüğünü unutarak yerine getirmez, hata yapar. Kardeşinin işini denetlemeye gelen Prometheus ise diğer canlıların kendilerine uygun olarak eksiksiz donatılmış olmasına rağmen insanın çıplak, yalınayak ve korumasız kaldığını; oysa Tanrılara nazaran ölümlülerin *hepsinin* dünyaya başlama gününün geldiğini görerek Zeus'u kandırıp Hephaestus ve Atina'dan çaldığı zanaat ve sanatlardaki yeteneği; bunlar ateş olmadan bir işe yaramayacağından ateş ile beraber insana vererek Epimetheus'un unutkanlığını ikinci bir hata olan hırsızlık ile ikame eder. İnsanlar ise tanrılara ve özel olarak da Zeus'a ait olan ateş ve sanat ile zanaate erişerek tanrılarının payına da ortak olurlar ve böylece ellerine geçen sanat ile konuşmaya ve akla ortak olarak evler ve giysiler icat etmeye başlarlar (Platon, 2014, s.38-40).

Vernant (2017) ise Zeus ve Prometheus arasındaki çekişmeden neşet eden mühim sonucu ölümlülük üzerinden inceler.¹⁶ İnsanın dünyaya başlangıcı öncesinde insanlar için ne çalışma, ne hastalık ne de yaşlılık vardır. Ancak artık tanrılar, insanlardan dirliği yani

¹⁵ Son bölümde tartışılacağı gibi, mitin dünya ve insanın başlangıcına dair okumasıyla metafizik geleneğin principum [dünyanın başlangıcı] ve initium [kendisi başlatan olan insanın başlangıcı] arasındaki ayrımı sürdürme gayreti arasında diyalektiğin antropolojik ve fenomenolojik varsayımları belirleyicidir.

¹⁶ Prometheus tanrılar ile insanlara kurban eti verirken Zeus'a öküzün göze hoş gelen ancak yenilmeyecek parçasını sunup insanlara ise kokulu, yağlı lakin yenilebilen kısımları sunar. Prometheus'un armağını burada gizleyerek verme şeklinde gerçekleşir. Derrida, *Platon'un Eczanesi*'nin (2016) girişinde "verilmiş demek, eğer bizi izlemek istiyorsanız, gizli demektir." (s. 20) der. Derrida'nın bu girişten itibaren metin boyunca yazıyı; egemenlik ile ekin mantığını uyarınca canlı ile ölünün ilişki üzerinden ele alışı hem kendi farmakon okuması için hem de Stiegler'in farmakoloji okuması için önemlidir. Mitte anlatıldığına göre Prometheus da Zeus'un hamlesi üzerine göksel ateşin kıvılcımını çalarak insanlar arasında saklar (Vernant, 2017, s. 212-232). Ancak bu ateş, göksel olmadığı için devamlı olarak beslenmeye ihtiyaç duyar. Bu ikinci aldatmadan sonra tekrar öfkelenen Zeus bu sefer insanlara gizleyerek verdiği hediye olan Pandora'yı yapmaya başlar. Prometheus, Epimetheus'u Zeus'tan hediye almaması konusunda uyarır ancak Epimetheus hoş görümlü bu hediyeye kanar. Bu hileli hediyeyle insanlar bela ile tanışır.

ateşi ve tahılı [bios] saklamışlardır. Zira “başlangıçta kendiliğinden yetişen buğday insanlara bir *aroma automate* tarafından sunulmuştu.” (Vernant, 2017,s. 222). Bundan böyle tahıllar için emek, toprağı işlemek, tohum ve tarım ile uğraşmak gerekecektir. İnsanlar artık elinin altında hazır bulduklarına değil ancak çalışarak elde ettikleri besinlere yani *bios*'a hesaplamak, geçmiş deneyimlerin birikimi ve muhafazasını değerlendirmek, bunlar üzerinden öngörüde bulunmak suretiyle erişebilecektir. Aynı şekilde önceden *kendiliğinden*, yerden gelen insanlar artık doğmak durumunda kalacaklardır. Bu eksiklik, aynı zamanda, tanrılardan çalınan teknik ile neticelendiğinden; insanlar tanrıların payına da ortak olmuştur. Böylece insan ile tanrıların ayrışması aynı zamanda insanlar ile diğer ölümlüler arasındaki ayrımı da göstermektedir. Tanrılar ile hayvanlar arasındaki insan; diğer canlılar yitip giderken, tanrıların payına iştiraktan ötürü katlanmak zorunda olduğu ölümlü olduğunun bilgisine sahiptir. Kesin olarak öleceğini bilir, ancak aynı kesinlikle ne zaman ve nasıl öleceğinin bilgisinden yoksundur.

Ölümlüler arasında tanrılar payına sahip niteliksiz canlı olarak insan için teknik aynı anda hem mutlak kesinliğini, hesabı, halihazırda-orada olarak dışsallaşan geçmişin kalıcılık ihtimalini hem de geleceğin mutlak belirsizliğini, henüz-değilini verir. Bu sebeple Vernant'ta insanın teknik ve zamanla kurduğu irtibat, kökene dair aporetik moment ve bilmezliğin bilgisinden başka bir şey olmayan ölümlülüğün bilgisi üzerinden anlaşılır hale gelir. Vernant (2017) için insanlık durumunu niteleyen vaziyet, bu yüzden, Promethues ve Epimetheus beraberliğinde ortaya konan “ileriye zekice görme ile aptalca düşüncesizliğin” (s. 214) birleşmesidir. Öyle ki, iki kardeşten mutlak belleğin figürü Prometheus hiç bir şeyi unutmazken ve ileri görme yeteneğine sahipken Epimetheus unutkanlığı, iş işten geçtikten sonra akli başına gelmesi ile bilgelerin en aptalı konumundadır. Bunun insanlar özelindeki sonucu yaşam nezdinde umut'un [Elpis] aporetik vasfı olarak görülebilir. Vernant'ın (2017) açıkladığı gibi :

Tanrılar gibi ölümsüz biri için Elpis'e hiç gerek yoktur. Aynı biçimde hayvanlar gibi ölümlü olduğunu bilmeyenler için de Elpis yoktur. Eğer hayvanlar gibi ölümlü olan insan, tanrılar gibi bütün geleceği önceden kestirseydi, bütününü Prometheus'un yakasında olsaydı, kendi ölümüyle yüz yüze geleceğinden yaşama gücü kalmazdı. Ancak ne zaman, nasıl öleceğini bilmeseler de ölümlü olduklarını bildiklerinden [...] onları anlamca bulanık yaşamdan kurtaracak tek şey Umud'tur; öngörüdür, ama kör bir öngörü, kurtuluş yanılsaması, hem iyilik hem de kötülük olan o umud'tur. (s. 232)

Stiegler'in üzerinde durduğu husus Epimetheus ve Prometheus'un, sırasıyla ihmal ile geri çekilme ve ilerleme ile tekamülün ancak bir arada düşünülmesi sayesinde zaman ve politika üzerine düşünme imkânına kavuştuğumuzdur. Stiegler (1998) zaman bahsiyle alakalı olarak; *pro-metheia* ve *epi-metheia* fillerinin kökü olan *metheia* üzerine düşünmenin faydalı olacağına işaret eder. Bu kök, *manthano* ve *mathesis*ten gelerek öğrenilebilir olanı öğrenmek, onu öğretmek, ona dikkat etmek, onu ve ona belirtmek, çalışmak, anlatmak gibi anlamlara sahiptir (Stiegler, 1998 : 206). Heidegger'in *Bir Şey Nedir?*'de [What Is a Thing?] (1967) belirttiği üzere, matematik olan; kavrayışımızın önermesinde [pro-position] şeylere dönük temel pozisyonumuzdur [position] (s. 69-74).

Mathesis'e gelen ön ek olarak *epi-*; tabii ve zatî olmayıp sonradan zuhur edeni yani arızî olan olarak dıştan geleni, ve böylece tehditkâr olarak eğretiliği, yapaylığı, gelip geçeni ve hatayı bildirirken; *pro-* önü, önde gideni, öngörüyü ima eder (Stiegler, 1998 : 152, 206, 235). Böylece Stiegler'de protez [pros-thesis] olarak kavranan teknik de dışsallaşma ve ifade [ex-expression] imkânı olarak; aynı anda, hem halihazırda-orada olanlar olarak mekansallaşmayı hem de böylece bu gelip geçenler üzerinden öngörüyü mümkün kıldığı için halihazırdalık ile henüz-değillik arasında temporalizasyonu teşkil eder.

Mitte anlatıldığı şekliyle teknik ve ateş, insan için kendi öz niteliği olmaktan ziyade; hem onun varoluşunu idame ettirmek için yegâne imkân hem de bu imkâna ancak kendisinin dışında bir yetiye mahkum olarak ulaşmasını gösterir. Dolayısıyla mitin *kim* ile *ne* arasındaki kararverilemez ilişkiyi ölüm ve öngörü üzerinden açarak, zamanın teknik ile olan irtibatına yönelik getirdiği kavrayış Leroi-Gourhan'ın ele ve elin imlediklerine atfettiği rolün genişletilmesi olarak da görülebilir.

Heidegger ve Leroi-Gourhan üzerinden açılan bu okuma Stiegler'in teknik okuması üzerinde belirleyicidir. Stiegler'in esasen Derrida'nın *ek* [supplement] okumasını takip ederek geliştirdiği icadın mantığı tartışması böylece insan olarak kavradığımız canlının teknikten ayrılmazlığına işaret eder. Burada teknik ve protezi; eksik bir şeyin varlığını tamamlayan, yerine geçip önceki boşluğu dolduran bir nitelikten ziyade, ek ile yeni bir durumu doğuran, getiren olarak görmek gerekir (Stiegler, 1998, s.152). Bu vaziyet, aynı zamanda, diğer hayvanlara bahşedilen özsel karakteristiklerden mahrum kalmış insanın önceden belirlenmiş bir özden, bir temelden yoksun varoluşuna dairdir. Böylece insan,

özden yoksun olmakla malul yaşamına direnmek için payına düşen *özellik*¹⁷ olarak eli ve elin ima ettiklerini kısacası tekniği kullanmak durumundadır. Nitekim Derrida'nın *Heidegger'in Eli*'nde (2014b) vurguladığı gibi sahiden de “teknik üzerine konuşulmadan el üzerine konuşulamaz.” (s.93). Bu sebeple mitin Stiegler yorumunda mühim olan, gerek Antik politika teorisinin insan doğası ve biyopolitika kavramsallaştırmasında gerekse de sözleşme tekniği ve eleştirel teoride sıklıkla ele alındığı gibi, insanın *başlangıcının*[arkhe] ses, dil ya da akıl yürütme gibi iç *buyruk* [arkhe] olarak görülenler üzerinden değil de bir dış olarak görülen teknik üzerinden ileri gelmesidir.

Tekniğin dıştan gelişinin yeni bir karşıtlığa ve bu karşıtlık üzerinden kurulan yeni bir hakikat rejimine mahal vermemesi, Stiegler düşüncesinin çağdaş politika teorisine sunduğu katkı noktasında oldukça önemlidir. Diğer yandan, başlangıca dair bu nokta trajik mit ile tek tanrılı dinlerin Yaradılış okuması arasındaki farkı da gösterir. Egemenlik, insan doğası ve teknoloji tartışmasında gerek Hobbes (2016) ve Schmitt (1993) gerekse de Heidegger (2015) için günah-suç imasının belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim ilk ikisi için egemenliğin düzen [nomos] ile kurduğu ilişki, sonuncusu için de varlığın açığa çıkarma [alethia] ile irtibatı teknolojiktir. Oysa mitte hata Epimetheus'a aitken kitabı okumalarda ilk günah nedeniyle işlediği suçun cezasını çekmekle yükümlü ve borçlu olan insandır. Dolayısıyla Epimetheus ve Prometheus mitinin insanın kökenine dair varsayımı hatadan [fault] ve düşüştən [fall] neşet etmez, lakin *kökensel boşlukta* [originary default] temellenir.¹⁸ Bu nokta, aynı zamanda, *temelsiz temel* [fond sans fond] olarak icadın mantığı okumasını da detaylandırır.

¹⁷ Tez boyunca Gilles Deleuze'ün pek hoşlanmadığı kelime oyunlarına haddinden fazla yer vermeyi, kelimelerin kibri ile sessizliğin alçakgönüllüğü arasında salınmayı ve bu sebeple okura karşı pek de nazik olmamayı eğer mümkünse bir nebze mazur göstermek için denebilir ki; özellik kelimesini öz ve el vurgusu ile düşünmek / ele almak / kavramak, aynı zamanda bir şeyi yaparken elden geldiğince iyi yapmaya çalışmak anlamı haiz özen irtibatıyla da düşünülebilir. Öz, el ve özen ile özentiye dair farmakolojik bakış; Stiegler'in özellikle Freud ve Marx'ın ortak takipçilerine getirdiği eleştirilerde belirleyecidir.

¹⁸ Stiegler düşüncesinde ele alınan kökensel boşluk, Agamben'in *Dil ve Ölüm*'de (2006) Heidegger'i takiben ele aldığı kökensel olumsuzluktan da farklıdır. Agamben'in kökensel olumsuzluk ile mitte anılan niteliksiz, sıfatsız, çıplak [bare] temele işaret ederken Hegelyen olumsuzluğu Stiegler'e benzer şekilde ölümlülük nezdinde inceliyor olduğu halde dili incelemesinin aksine, Stiegler'de temel mesele dilden ziyade el ve tekniğe dairdir.

1.2.2. Kökensel Boşluk ve İnsan Doğası

Mitin ortaya koyduğu kökensel boşluk, kökene dair metafizik mülahazalar ve sözleşme teorilerinin varsaydığı *geçiş* ile ters düşer. Stiegler bu izah çabasında köken sorusunun ele alınma *tekniklerini* irdelerken, metafiziğe dair genel bir tanıma da işaret eder. Öyle ki metafizik; limiti deneyimlenecek yerde ondan önce bir geri çekilme, *aporianın* olumsuzlanması manasına gelerek; felsefi düşüncenin kendisini ayarladığı minvalin de bir dogma formuna bürünmesini gerektirmiştir (Stiegler, 1998, s.101). Bahsolunan aporia, her şeyden önce kökene dair mitik anlatıyı ancak bir dogma şeklinde inşa eder.

Bu noktada metafizik gelenek içinde mühim bir yer işgal eden Menon'un aporiası akla gelecektir: “insan bildiği şeyi bildiğinden dolayı araştıramaz, bilmediğini ise bilmediği için araştırmayacaktır” (Platon, 2018, s.51). İlerleyen bölümlerde bellek tartışması ile beraber detaylandırılacağı üzere, Sokrates'in Menon'a cevap olarak öğrenmenin hatırlamaktan başka bir şey olmadığı iddiası da bu bağlama ilişkindir. Burada hatırlayan insandır, lakin bilgiye sahip olan ölümlü insanın karşısındaki ölümsüz ruhtur; çünkü ruh ölümsüzlüğü sebebiyle iki yaşamda da olan her şeyi öğrenmiştir (Platon, 2008, s.50). Bilgi ile varlık arasındaki irtibat buradan neşet ederken; duyular alemi ve idealar alemi arasındaki karşıtlık da beden ve ruh, doğa ve kültür ve nihayetinde ise insan ve teknik karşıtlığı olarak köken anlatısını takip eder. Zira bilgisine sahip olunabilen sabitler karşısında bulunan; değişim ile malûl duyular aleminde her şey, kaygan bir zeminde kökeni yozlaştırma yönünde değişmektedir.

Bu değişim ise, kendi ilkesini dışarıdan alan tekniğin ve köken karşısındaki yapaylığın, bozulmanın, protezliğin ve böylece doğallıktan ve mesafelendiği kökenden uzaklaşmanın alanı olan ölümlüler dünyasına aittir. Kökene dair anlatıların bir şeyin ne olduğundan bahsederken ancak mutlak olarak ne olduğunu sorgulaması bu yüzdendir. Burada pozitif bir cevap verilemediğinden Menon'un aporiası ikili karşıtlık rejiminin sabit tutulma zorunluluğu ile sürdürülür.

Aynı karşıtlık Rousseau'nun toplum sözleşmesi nazarında doğal insan ile uygar insan arasındaki geçişte sürdürmek zaruretinde kaldığı sabitlerin bilgisi ve değişimin yanılığına dairdir. Rousseau için (2015) insan “toplumsallaşır ve kökleşirken, zayıf, korkak, sürünür hale gelir” (s.100). Oysa vahşi insan, kendinden ve elinin altındakilerden başka *hemen hemen* hiç bir şeye ihtiyaç duymayacağı için ne eke, proteze ve yapay olana

muhtaçtır ne de uygar insana geçişte olduğu gibi tüm bu dışsallığın varlığı onu aciz kılar (Rousseau, 2015, s. 95-105). Dahası, Rousseau'nun doğa durumundaki insanı; zaten her şeyi elin altında hazır bulduğu, sadece basit dürtüleri duyabildiği ve arzuları maddi gereksinimlerini aşmadığı için; bir bilgi olarak ölümlülüğe ve onun ima ettiği vaziyetlere de sahip değildir (s. 105). Elinin altındakilerin ötesinde bir tutkusu yoktur. Bu tutku zaten gecikme olmaksızın tatmin edildiği için çalışması ve öngörülü olması da gerekmez.

Stiegler için bu durum Rousseau'nun öngörmeyen, ihtiyaç karşısında arzudan ve fizikî acıdan farklı olarak bir bilgi meselesi olarak korkudan, endişeden, melankoliden ve böylece de farklılığın deneyiminden bihaber olan doğal insanının zamanın içinde olmadığını ima edilmesidir (Stiegler, 1998, s.124-131). Zira öngörü aynı anda deneyimden ders çıkarmaya, vuku bulmuş olanlara, mümkün ve muhtemel olana dair olduğundan geçmiş ve geleceğe dair bir düşünümü; tasalanma ve tasarımı gerektirir.

Rousseau için teknik ile açılan dışsallık, orijinal insanın kendiliğinden sahip olduğu yetilere karşıt olarak içe ve içeriye ters düştüğünden eleştiriye hak etmektedir. Aynı zamanda dışarıyla olan bu ilişki, sözleşmeyi gerekli kılacak olan insanlar arasındaki eşitsizliğin de ilk kaynağıdır (Rousseau, 2015, s.80). Benzer şekilde Hobbes (2018) için de “aramızdaki mevcut eşitsizlikler medeni yasaların sonucudur.” (s.26). Dahası, Hobbes, “doğa durumunda karşılıklı güvene dayanan akitler yoluyla yapılan” (s. 38) sözleşmeden bahsederken; sözleşme [contractus] ile akti [pactum] birbirinden ayırmasını tekrar doğa durumu ve medeni durum arasındaki mekan-zamansal farka dayandırır.

Nitekim Hobbes'ta (2018) da doğa durumunda gelecek beklentisinden bahsedilemez. Akitte taraflar, “hakkında akit yaptıkları şeyi *derhal* ifa eder” (s.38). Bu sebeple akit ile sözleşmenin hem mahiyetini hem de bağlayıcılığını birbirinden ayıran, ancak sözleşmeyle kurulabilen bir güven meselesidir. Bu noktada Max Weber'in (2017, s.21) kapitalizmin tinini bir geleceğe-yönelim ve kredi meselesi olarak ilerleme ile irtibatında kavraması oldukça yerindedir.

Tıpkı Hobbes gibi Rousseau da irdelediği hipotetik doğa durumunun ve onun varsaydığı insanın “artık var olmayan, belki hiç var olmamış olan” (Rousseau, 2015, s. 81) üzerine bir bahis olduğunun farkındadır. Lakin bu anlatılarda sorun teşkil eden nokta, insanın; doğasında olmayan nitelikleri sonradan edinerek eşitsizliğe, bozulmaya, hazlara meyyal hale gelişinin kabul etmek durumunda kaldığı mesafeye dairdir. Bu mesafe vahşi

insandan uygar insana geçişte; vahşi insanın kökenine *kıyasla* [syllogism]¹⁹ edinilen doğallıktan ve içten çıkışa aittir. Bu çıkış, bozulma ve doğalsızlaşma; doğrudan doğruya tekniğin insan doğasına yaptığı eklerden ileri gelmektedir. Dahası, hem Platon hem de Rousseau için hayvan ile insan arasındaki temel fark da, insanın “kendine özgü bir içgüdüye sahip olmadığı için bunların hepsini kendine mal eder” (Rousseau, 2015, s. 94) olmasıdır. Dolayısıyla metafizik geleneğin yaptığı yoruma yönelik itiraz, evrimde kendine özgü [proper] olmayışı ıskalamış olmalarında değil, lakin içgüdü karşısına kendiliğindenliği, otonomi ve özgür iradeyi koymasında ve böylece *doxa* ile tekniğe dair bir bilgi olarak ortaya çıkan ruhun ölümsüzlüğü ile ölüm korkusunun aynı zamanda *episteme* ve doğal insana özgü olan her niteliğin yitimi kabilinden ölümü anlamına gelmesinde belirir.

Bu aynı zamanda metafiziğin kökene atfettiklerinin ve benzer şekilde teknikten azade olan doğal insanının eleştirisi olarak, insanın mucizevi bir şekilde, kendisinden başka bir dışarıya ihtiyacı bulunmayan ve halihazırda verilmiş bir beden ve beyin ile işe başlamadığına dairdir. Böylece, insanın zihni kabiliyeti, artık onun hayvanın ve hayvana özgü içgüdünün üzerine koyup yola çıkışını izah edemez (Stiegler, 1998, s.144). Aksine, zihni kabiliyet olarak zeka; ancak teknik mahiyeti üzerinden hareket ve devinime dair bir fark ve *temporalite* olarak kavranabilir.²⁰

¹⁹ 3. Bölüm’de öne sürüleceği gibi, mevcudiyet metafiziğinin köken okumalarının varsaydığı mesafe ve kıyas; aynı zamanda, Hegel diyalektiği ve eleştirel teori için belirleyicidir. Bu sebeple, politik olan kavramsallaştırması kriz ile beraber ele alınırken, geleneğin logos ile kurduğu irtibata analog teknolojilerin getirdiği dönüşümler önemli olmaktadır.

²⁰ Buradaki fark kelimesini Stiegler’in teknik ile insan arasında kurduğu birlikte-evrim sürecinden insan olmayanları dışladığı ve böylece insan-merkezci kaldığı yönündeki eleştirilere (Colony, 2011; Roberts, 2005) cevaben kullanıyorum. Stiegler’in kendisi de bu eleştirileri bir hayli haksız bulmuş olacak ki *Antroposenden Çıkmak*’ın (2019) bir dipnotunda şöyle der: “Küçük Derridacılar, Jacques Derrida’nın ölümünden on yıl sonra beni suçlarken verdikleri maymunlar ve papağanlar konserinde, beni insan merkezli bir bakış açısıyla *différance*’ı kaybetmekle suçladıklarını sanırken bilmedikleri budur.” (s.207). Sahiden de Stiegler’in insan dışındaki canlılara yönelik teknik salahiyet okuması, Aristoteles ve Simondon’u takiben iki farklı programatolojiye; dolayısıyla da hız ve harekete dair bir farka işaret eder. Bu imkânın örneğin hayvanlarda açılmamış olduğunu ve bu yüzden bilincin insan/teknik himayesinde kaldığını öne sürmez, bilakis bu ayrımı görmeden insanmerkezcilik eleştirisi yapan Leroi-Gourhan ile Heidegger’i eleştirir. Son bölümde Stiegler’in insan-merkezcilik eleştirisini hakettiği yerin, hayvan sorusu üzerinden değil lakin ironik olarak teknik ve otomasyon üzerinden açılabileceğini öne sürerken yine Derrida’dan yardım alacağım. Fakat hiçbir surette Stiegler’in *différance*’ı kaybettiğini değil, aksine, ona gereğinden çok bel bağladığını ve bugünkü hiper-endüstriyel dönüşümler nezdinde bize *différance* ile şantaj yaptığını göstermeye çalışacağım.

Stiegler'in kültürel ekoloji okumasında oldukça belirleyici olan Donald W. Winnicott'un (2017, s.22) kavramsallaştırdığı gibi insan doğası, bu sebeple, kişiliğin bütünlüğü ve bölünmezliğini ifade eden *psişe* ile bedene dair fiziki etkileşim olan *somanın* mekan-zamansal irtibatına ve bu irtibata ilk elden dahil olan teknik aktarımsallığa dairdir.

Böylece, denebilir ki, insan doğası ve hipotetik doğa durumunu teknik nezdinde girdiği ikili karşıtlıklar ile ele alan okumaların kaçamadığı vaziyet, teknik ile zaman arasındaki asli irtibatın ya da dolayım olarak tekniğin kökensel dolayımsızlığının ortaya konmasıyla alakalıdır. Tüm bu anlatılarda bir öncelik ve sonralık meselesi olarak geçiş sorusu kökeni boş bırakır. Kökeni kurar, ancak tam da bu boşluğun olası-olmaması [improbablity] sayesinde onu mana ehli olarak kurar.²¹ Kökenin metafizik izahında önce köken gelir, ardından düşüş [fall] (Stiegler, 1998, s.101); bu düşüşte beden ya da uygar insan, ruhun ya da doğal insanın sahip olduğu bilgiyi unuttur, böylece kapatamayacağı bir eksiklikle [loss] lekelenir. Lakin her vaziyette teknik ile malûl olduğu şüphe götürmese de bu kökeni düşüşten ayıranın ne olduğu belirsizdir. Meğer ki düşüş kökeni barındırorsa idi zaten köken olamazdı o halde kökende; onun dışından gelmesi şart olan düşüş haricinde hiç bir belirleyen yoktur. Dahası, köken tam olarak bu sayede *arkhe*'nin barındırdığı manada orijin yani başlangıç olabilir.

Stiegler'in politika teorisi nazarında insan doğası, köken ve mitin metafizik yorumlarından çıkarttığı ilk sonuç metod ile ilgilidir. Zira uzun süre din ile bilimler arasındaki karşıtlığa sıkışmış evrim tartışması, insan-hayvan ikiliğinden de geçtikten sonra; teknik üzerinden, ikili karşıtlığa mahal vermeden ancak farklılığın da izini sürerek ele alınabilir (Stiegler, 2009b, s. 52). Burada Stiegler için mühim olan, metafizik gelenek içinde, ikili karşıtlığın aporetik momentinin; her halükarda kuşkuyu aşmanın bedeli olarak sahnelenme zaruretidir. Bu zaruret aynı zamanda hem Kıta Avrupası Felsefesi içerisindeki dönüşümleri hem de Anglosakson gelenekle devam ettirdiği tartışmayı kapsar.

²¹ Nitekim bu sebeple, örneğin Heidegger'in metafiziğin kimlik anlatısının mutlaklaştığı müspet nokta olarak işaret ettiği Alman İdealistlerinden Schelling'in (2006, s.68) kimliğin sadece aynılık vasfını değil bilhassa varlık ile ilişkisinde fark ve eşitliğini de köken-olmayan'dan [non-ground/Ungrund] çıkarsaması en ufak bir çelişki dahi barındırmamaktadır.

Burada Husserl'in genel olarak bilimlere daha doğrusu Avrupa bilimlerinin krizine dair sorusu anımsanabilir: “Doğabilimlerinin kendi alanları içinde çok iyi yerine getirdikleri görevi yapmayı böylesine zengin bir şekilde gelişmiş tinbilimleri neden reddediyor?” (Husserl, 1994, s.29). Nathan Widder'in *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*'nde (2014) işaret ettiği gibi, ampirik geleneğin metafizik ve dolayısıyla da ontoloji ile olan ihmalci ilişkisi; normatif teori ve politika konusundaki tartışmaları da kısır bir bağlama hapseder (s. 15-40). Widder için insan ve varlık konularında ontoloji ve metafizikten uzak durulması “benliğin minimalist tasavvuru” (s. 21) olarak kavradığı durumu ve bu tasavvur da John Rawls'un (2007) *bilmezlik perdesinde* olduğu gibi metafizik temellendirmelerin aşındırılması yerine; akılcı fail, adalet talebi, orijinal konum ve benzeri tariflerin özünde somutlaşmasını getirmiştir. Derrida'nın (1983, s.67) *Da-sein*'in cinsiyetsizliği üzerinden Heidegger'e getirdiği nötrlük eleştirisi de bu noktada anımsanabilir.

Heidegger için varlık ile ilişkisinde “Dasein'in eksistensiye analizi her türlü psikoloji, antropoloji ve özellikle biyolojinin önünde yer alır.” (Heidegger, 2011, s.47). Dasein böylece varlık ile *çıplak* ilişkisinde “daha da kesin biçimde ihata edilebilir” (s. 47). Lakin Stiegler için eksistensiye analitikte *ne* karşısında *kim* sorusuna verilen öncelik temel antropolojik soruları geri davet etmiştir. Stiegler bu yüzden Derrida'nın bu konudaki uyarısını dikkate alarak metafizik gelenekle teknoloji üzerinden alakadar olmanın önemini vurgular. Nitekim “cinsiyet farklılığı da aynı işaretle damgalanmıştır” (Stiegler, 1998, s.196). Aynı anlama gelmek üzere bu vurgu, fenomenoloji ve hermeneutiğin teknolojik dolayımına göndermek yapmaktadır. Dolayısıyla organik organize madde olarak *kimin*, inorganik organize madde olan *ne* ile irtibatını böylece de *kimin neyi* ama aynı şekilde *nenin de kimi* icat ettiği teknolojik bir maieutik [maieutic] süreç olarak görmenin ima ettiklerini, varlık ve zaman ile bellek ve politika nezdinde incelemeye başlayabiliriz.

2. BÖLÜM: BİREYLEŞME, BELLEK VE MEVCUDİYET METAFİZİĞİ

Stiegler için Martin Heidegger ve Gilbert Simondon'da ele alındığı şekliyle teknik ve bireyleşme ilişkisi ile mevcudiyet metafiziği eleştirileri temsil sonrası politika tartışmalarının ve yenilenen bir bireyleşme sürecinin anlaşılması için önemlidir. Nitekim Paul Ricoeur'ün cogito felsefeleri” (2010, s.6) olarak kavramsallaştırdığı gelenek; özne, kimlik, hakikat ve bunların kaçınılmaz olarak davet ettiği tamamlanmışlık üzerinden belirlenir. Bireyleşme kavramı ise kimlik ve fark kategorileri dışında bir okuma niyetine işaret ederek bu izahın detaylarını incelemeyi lüzumlu kıldığından, öncelikle Stiegler için birey ve varlık sorusu rehberliğinde Heidegger ve Simondon'un bireyleşme okumasında bir araya gelişinin ve bu tartışmaya Husserl ile Derrida'nın eklenmesinin nedenleri sergilenmeye çalışılacaktır.

Dahası, Stiegler'in bir önceki bölümde ele alınan Epimetheus ve Prometheus miti ile olan ilgisinin sebebi de Heidegger'in eksistensiye analitiğinde ortaya konulan soruları, Simondon'un odaklandığı teknik sistemin dinamik süreçleri üzerinden takip etmek olarak görülebilir. Zira Stiegler'in mit nezdinde ele aldığı tekniğin kökeni ya da kökensel boşluk; ölümlülüğün ve öngörünün beraberinde getirdikleri olarak zamansallığın ekstazlarını; bireyleşme, teknik ve bellek üzerinden bir arada düşünmeyi mümkün kılar. Bu bir araya gelişte, Stiegler için metastabil denge olarak bireyleşme, aynı anda ve birbirinden ayrılmaz biçimde psişik, teknik ve kolektif bireyleşme süreçlerini kateder.

Bu sebeplerle, takip eden alt başlıklarda, ilk olarak, bireyleşmenin varlık ve bireye dair özçülük eleştirisiyle alakası ele alınacaktır. Burada psişik ve kolektif bireyleşme tartışması, varlık ve oluş özelinde ele alınıp; trans-bireyleşmenin imkân koşulu olarak teknolojik belleğe ve orto-grafik kayıt olarak yazıya dair meselelere işaret edilecektir. Böylece Stiegler'de bireyleşme ve bellek tartışmasının bağlandığı yer olarak ele alınan gramatizasyon sürecinin farmakolojik vasfı irdelenecektir.

Ardından, bugün bellek ve kayıt teknolojilerinde yaşanan görsel-işitsel dönüşümün, Stiegler nezdinde neden bir dezoryantasyon ve nabireyleşme sürecine yol açtığı izah edilecektir. Burada belleğe dair bir mesele olarak kavranan geleceğe-yönelim, davranışın

ilk kez olarak endüstriyel imal edilebilirliği ve sembolik acizyet tartışmaları üzerinden bir politik-ekonomi tartışması olarak ele alınacaktır.

2.1. VARLIK VE BELLEK

(Na) bireyleşme, yaşama dair akışlarda; varlığın haline-geliş süreçlerinin indirgenemezliğine, süreğenliğine ve dönüşümlerine dair belleğe işaret eden bir okumadır. Bireyleşme, yaşamın kendisini kararverilemez bir arasındalık olarak problematikleştirmesiyle mümkündür. Bu yüzden bireyleşme, özneleşme [subjectivation] teorilerinin varsaydığı halihazırda-bireyleşmiş bireye yönelik bir eleştiri olarak görülmelidir. Nitekim bireyleşme okumasında; kimlik, aynılık, aidiyet ve ötekiliğe dair sabitlik yapıları, yaşama dair bu süreçlerin tamamlanamazlığına işaret ederek eleştirilir.

Bireyleşme okumasında Stiegler'in beslendiği kaynaklar oldukça çeşitlidir. Nietzsche, Marx ve Freud bu noktada önemli olsa da Stiegler'in bireyleşme nezdinde doğrudan ilgilendiği ve metinleri ile yoğun bir iletişime girdiği yazarlar arasında Heidegger ve Simondon öne çıkmaktadır.²²

²² Heidegger'in metinlerine erişim olanağı ile kıyaslandığında Fransızca bilmeyen okurun Simondon'a erişimi bir hayli kısıtlıdır. Bu sebeple Simondon'un metinlerinin çevirisi konusunda aktaran olarak Stiegler (1998, 2014a, 2011b), David Scott (2014), Bardin (2015) ve Jean-Hugues Barthélémy'e (2012, 2015) başvurulmuştur. Yine de özellikle son yıllarda hızlanan çeviri faaliyetleri ile bu iki düşünürü ele alan çalışmaların arttığı söylenmelidir. Stiegler haricinde ve şayet Simondon'dan etkilenen Gilles Deleuze'un Heidegger ile irtibatını burada sorgulanan Heidegger ve Simondon karşılaşması için hesaba katmazsak, Barthélémy'nin eserleri Heidegger ve Simondon'un mukayesesi hususunda bu tez için pek açıklayıcı olmuştur. Barthelemy için sayılan bu iki büyük düşünürün bir araya gelme sebebi gerek Stiegler'in gerekse de onun düşüncesinin izini sürmeye çalışan bu tezin ele aldıklarıyla benzer bir dinamik taşıyor olmasına rağmen oldukça farklıdır. Barthelemy (2015) için Heidegger ve Simondon'daki temel benzerlik, yer ve hak vereceğimiz üzere, antropolojik olmayan bir teknoloji okumasının imkanınıdır. Lakin, Barthélémy'de ele alındığı şekliyle Simondon-Heidegger karşılaşması, Stiegler'in eğildiği temel soruları yanıtsız bırakır. Stiegler için ziyadesiyle mühim olan iki düşünürün bireyleşme nezdinde bir arada kavranarak bu tartışmanın bellek, demokrasi ve hiper-endüstriyel kapitalizme bağlanmasıdır. Anılan mukayeseye dair benzer bir izlek için başvurulabilecek diğer bir kaynak da aynı zamanda *disindividuation*'ın "nabireyleşme" olarak Türkçeleştirilmesini borçlu olduğum Ruhan Yalçınır'dır (2014, 2015). Yalçınır, Stiegler ile eleştirel bir okuma geliştirerek "öznelğin sabitlendiği bir figür" (2015, s.156) olarak kimlik eleştirisinde, bireyleşmenin alagmatik vasfını Simondon'un hilomorfizm eleştirisi üzerinden ele alır. Bu tez için, böylece, anılan beş düşünürün bir-arada husule gelen kıymeti; antropoloji, varlık, birey ve kimlik eleştirisi bağlantısından devralından izleğe, politik olanın dahil edilmesi noktasında şekillenir. Bu sebeple, bu mukayese; tezin ilerleyen sayfalarında açılan demokrasi, egemenlik ve teknik tartışması için önemli bir bağlantı sunmaktadır.

Heidegger özellikle geç dönem eserlerinde²³, ancak *Varlık ve Zaman* (2011) da dahil olmak üzere tekniğe dair soruyu gözden geçirme niyetinde mühim bir uğrak olarak karşımıza çıksa da teknik nesnenin temporalite [Temporalität] nezdinde üstlendiği kurucu temelden geri çekilerek, teknolojinin küreselleştiği çağda metafizik geleneğin tekniği kavrayışı karşısında yeni bir yorum getirme konusunda kısır kalır. Bu sebeple Stiegler'in güncel Heidegger eleştirisinde önem attığı husus; Heidegger'in varolanlardan farklı olarak varlığın tarihini varlık sorusunun unutulmuşu olarak ele alışında Epimetheus'un ya da burada aynı anlama gelmek üzere unutmanın figürünü unutması ve böylece otantik varoluştan *dünya-tarihselleri*, yani tekniği dışlamasıdır. Dahası, aynı adımla, mutlak belleğin figürü Prometheus'un kökensel boşluk uyarınca mevcudiyet metafiziği nezdinde açtığı eleştiri takip edilemez hale gelir. Stiegler için bu yüzden, mitin iki figürünün aynı anda ele alınarak zamanın ekstazları üzerine bir bahis açılması önemlidir.

Bu okumada Heidegger'in hesaba katmadığı ilişki olarak belirlenim [determination] ile tespit etmenin/sabitlemenin [fixation] aynı manaya gelmemesi ya da hesaplamanın ve ölçümün tekniğin fark ile kurduğu irtibatı bitap düşürmemesi, tam aksine bu imkanı mümkün kılması, Stiegler'in eksistensiyal analitiğe karşı çıktığı temel noktadır. Neticede, tekniğin ortaya koyduğu belirlenimde Dasein'in temsil-edilemez ve mutlak *différance*'ı olarak ölüm ile kurduğu ilişki teknolojik bir ilişkidir. Bu teknolojik ilişki, zamanın hem teknik protez olarak hem de teknik protez vasıtasıyla açılması olarak görülebilir. Böylece, teknik nesne sadece zamanın içinde yer bulan bir mevcudluk olarak değil bilakis zaman-mekansallığın kurucu vasfı olarak değerlendirilebilir (Stiegler, 1998 : 219). Bu görüş, Stiegler'e fark ve tekrar ya da daha doğru bir ifadeyle yazı ve tekrar özelinde krize dair politik bir okuma sunacaktır. Stiegler'in düşüncesinde bu okumanın gelişmesi açısından Simondon'un ortaya attığı ve oldukça önemli bir noktada eksik bıraktığı hususlar da belirleyicidir.

²³ Bu geç dönem eserleri arasından tekniğin yeni bir düşüncenin imkan koşulu olarak öne çıktığı *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım* (2015), *Bir Şey Nedir?* (1967) ve *Zaman ve Varlık* (2001) sayılabilir. Lakin erken dönem çalışmalarından *Zaman Kavramı* (1996) ve *Varlık ve Zaman*'da (2011) da zaman ve varlık sorusunun, varlığın tarihi ile olan irtibatı nezdinde, tekniği, mevcudiyet metafiziği dışında ele almanın türlü imkanları açılmıştır.

Jean-Hugues Barthélémy²⁴ (2015, s.57), Simondon ve Heidegger arasındaki farklılığı her fırsatta teslim ederek ve bilhassa Heidegger’de üretim ve imalatın, kullanım olarak ele alındığını hatırlatsa da, Stiegler’i takip ederek denmelidir ki, Heidegger’in modern teknolojiyi ele alış şeklinde enstrümental olan hâlâ araçsal bir okumaya tabi tutulur. Bu en basit olarak Heidegger’in modern teknolojinin, tekniğin özü olan *poiesis* ile kurduğu irtibatın geri çekilişinde görülebilir. Modern teknik her ne kadar varlığın açığa gelme [revealing] ile münasebetini tutsa da, açığa-çıkarma [revealing-forth] ve buyurma [challenging-forth] arasındaki fark, modern tekniğin ilgilendiklerine hazırda-duruş [standing reserve] muamelesi yapmasından ileri gelmektedir (Heidegger, 1977, s.14), ki bu kuşkusuz *doğrudur* [exact]. Ancak halihazırda hem zehir hem şifa vasfını haiz tekniğe dair bu ayırım, özden ve özellikle tekniğin özünden yansıdığı sürece olabildiğince tahrip edilmelidir.

Simondon ise, şaşırtıcı biçimde, psişik ve kolektif bireyleşme sürecinin aktarımsallığında ve *her şeye rağmen* hâlâ insana kalan özellik olarak öngörü kabiliyetinde teknik bireyleşme sürecine herhangi bir rol tahsis etmemektedir (Stiegler, 2009c, s.52). Bu sebeple Stiegler’in öncelikli vurgusu, Simondon’un mekanoloji okumasını, bireyleşmeyi politik bir bağlama yerleştirmek ve 21.yüzyıl nezdinde açılan politik soruların bellek ile ilişkisini izah edebilmek için *genel organoloji* üzerinden değerlendirilmesi noktasında öne çıkar.

Varlık ve bellek nezdinde ele alınan bireyleşme okumasındaki maksat, teknik ile zaman arasındaki irtibatın dolayimsızlığını [im-mediacy] göstermektir. Bu sebeple, aşağıdaki alt başlıklarda ilk olarak mevcudiyet metafiziği eleştirisini takiben, tekniğin dolayım

²⁴ Barthelemy için ele alınan bu iki düşünürün bir ara gelişleri kıymetli ve verimli olduğu kadar bu zamana kadar oldukça ihmal edilmiş bir birlikteliğe de işaret eder. Öyle ki bu bir araya gelişte teknoloji nezdinde antropolojik olmayan bir bağlam sunulmasına niyet edilir. Barthelemy’nin (2015, s.50) öne sürdüğü gibi bu nokta birbirlerinden farklı şekilde ortaya konsalar ve hatta birinin diğerini antroposentrik kalmakla suçlaması muhtemel olsa da Heidegger ve Simondon için tekniğin antropolojik olmayan kavramsallaştırması iki düşünür nezdinde dört temel sav ile ele alınabilir : Simondon için antropoloji; bir yandan insan ile çevrenin ve genel olarak yaşayanların irtibatını kesip insanı yüceleştirdiğinden özcü kalmaya devam ederken diğer yandan da teknolojiyi insan tarafından kullanımına indirger (Barthelemy, 2015, s.47). Bu, Simondon’un emek paradigması [labor paradigm] olarak eleştirdiği görüştür ki sanat eserinin kökenine dair Marksist okumalar bu noktada açıklayıcı olacaktır. Barthelemy (2015, s.49) için Heidegger özelinde de antropoloji ikili bir naiflik ortaya koyar. Antropoloji bir yandan insan varlığının özünü [essence] el-altında-mevcut-olanlara indirgerken diğer yandan da Simondon’a benzer şekilde teknolojiyi insan tarafından kullanımına indirger.

[mediacy/medium] olarak ele alınmasının ve bizatihi bu dolaylılık ya da doğrudan-olmama sebebiyle kâfi görülmemesinin eleştirisine devam edilecektir. Böylece, *üçüncü bellek* olarak tekniğin, psişik ve kolektif bireyleşme sürecinde üstlendiği rol ve bu rolün tekrar ve fark ilişkisine getirdiği yenilikler incelenecektir.

2.1.1. Stiegler'de Varlık ve Bireyleşme

Stiegler için Heidegger ve Simondon'un birbirlerine olan mesafesi ve yakınlığında, onlara ortak bir soru yöneltmenin olanağı açılmaktadır (Stiegler, 2009c, s.47). Bu ortak soru, varlık ve zaman ile irtibatında tekniğin bireyleşme sürecinde bizatihi imkan olarak öne çıkmasına dairdir. Heidegger ve Simondon bu imkana farklı yollardan işaret etseler de bu rol *halihazırda-oradalık* [already-there] olarak tekniğin açtığı soruları takip etme hususunda gösterilen bir tereddüt ile kaimdir. Yine de Heidegger ve Simondon birbirlerinden farklı yollarla bu olanağı açmışlardır. Bu olanak, her şeyden önce, kıta Avrupası politika teorisinde, varlığın mevcudiyet ile bir tutulmasının ve bireyin verili bir hakikat olarak kabul edilmesinin tavizsiz eleştirisi olarak görülebilir.

Simondon'a göre Batı metafiziğinde varlığın realitesini birey olarak ele alan iki baskın görüş vardır. Bunlardan ilki olan *tözcü* [substantialist] izlek; varlığı kendi dışındakilerle irtibatına direnç gösteren ve kendi birliği içinde kurulmuş verili bir birey olarak ele alırken; *hilomorfik* izlek bireye dair açıklamayı ve yaratımı madde [hyle] ve formun [morphē] bir araya gelmesi üzerinden kavrar (Simondon, 2009, s.4). Tözcü izleğin aksine hilomorfik izlekte hareket ve devinime dair bir dikkat olsa da madde ve form karşılaşmasının varsaydığı devinim, ikisinin de halihazırda-bireyleşmiş [individuated] ve verili olduklarını değiştirmez. Dolayısıyla iki görüşün de paylaştığı husus; töz, madde ya da form nezdinde bireyin; bireyleşmeden daha önce gelerek bu sürecin ilkesini temellendirdiğine ve böylece iki görüşte de halihazırda kurulmuş olarak kavranan bireye onto-teo-lojik bir imtiyaz tanındığına yöneliktir. Oysa Simondon'un belirttiği gibi

bireyleşmiş varlık töz değildir aksine varlığın mesele haline getirilmesidir. Problematik vasıtasıyla bölünmüş, yeniden-birleşmiş varlık; kendisini üzerinden kurduğu ve onun oluşuna sebep bu problematiğin içinde yürütülmüştür. Oluş, bireyleşmiş varlığın oluşu değil ama varlığın bireyleşmesinin oluşudur...Bu oluş onun bireyleşmesi olduğu için, birey oluşu ile akrandır. Zaman; köken ya da eğilimden başlayarak belirli bir sona doğru giden gelişme olmak yerine varlığın dirençli konstitüsüyonu olarak kendi başına özdür. (akt. Scott, 2014, s.6)

Bireyleşmenin ilkesi olarak kavranan bu *ontojenez*²⁵ [ontogenesis] tözcü izlekte bireyleşmeden önce, hilomorfik izlekte ise bireyleşmeden sonra ele alınmaktadır. Oysa halihazırda bireyleşmiş olarak ele alınan bireyin barındırdığı potansiyelite, geçici-birliktelik olan bireyde bitap düşürülemez. Bu sebeple, varoluş; varlığa ait olmak yerine, varlığı da kapsadığı için, bu potansiyelite; varlığın ve bireyin “birlik ve kimlikten daha fazlası” (Simondon, 2009, s.6) olarak görülmesini gerektirir.

Böylece Simondon’un bireyleşme kavramını kullanması; güncelliğini muhafaza eden, geleneksel felsefe ve bilimlerin ele aldığı şekliyle form, madde, töz ve nedensellik gibi kavramların etrafında dönen birey ve kimlik arasındaki özdeşliğin eleştirisinden ayrı düşünülmemelidir. Nitekim Bardin’in (2015, s.3) de vurguladığı gibi, bireyleşme tartışması, fizyolojiden teolojiye ve sosyolojiden sibernetiğe değin Varlık’a atfedilen tüm tasarrufların merkezine kendisini yerleştirmektedir.

Simondon için burada açıkça eleştirilen, kimlik uğruna bireyleşmenin *kendi* işleminin ve fonksiyonunun göz ardı edilmesidir ki, böylece, bireyin ele alınmasında da kronolojik bir silsile takip edilir. “İlk önce bireyleşmenin ilkesi gelir, sonra bu ilke bireyleşme işlemi üstlenir ve nihayet kurulmuş birey tecelli eder” (Simondon, 2009, s.5). Bu silsilede birey; kökenden ve ilkeden yola çıkıp sona doğru ilerlerken aynı zamanda ve bu sayede nihai realite olarak da kurulmuş olur. Ricoeur’ün (2010) belirttiği gibi, “koyuluşu son nihaî bir temellendirme hırsıyla donatılmadıkça cogito’nun sahici herhangi bir felsefi bir imlemi yoktur.” (s.6). Oysa bireyi ve varlığı ele alışıta öne sürülen bu oluş okuması, Simondon için tam olarak *tersten-oluşu* [reverse ontogenesis] ima eder. Nitekim bireyleşmede varsayılan ilke de bireyin içinde haline geldiği sürecin tamamlanamazlığına dahildir. Bu sebeple Simondon (2009), “bireyleşmeyi birey vasıtasıyla bilmek yerine bireyi bireyleşme vasıtasıyla bilmek” (s.5) gerekliliğine işaret eder. Böylece hem canlıların hem de teknik nesnelerin oluşum süreçlerini değerlendirme konusunda ortaya çıkan zenginlik layıkıyla ele alınabilir (Simondon, 1980, s.12).

²⁵ Ontojenez, en kapsamlı haliyle birey-oluş olarak düşünülebilir. Simondon için ontogenesisin klasik ele alınışı “adaptasyonun biyolojizmine” (akt. Barthélémy : 2015, s.28) işaret eder. Simondon bu görüşü psikolojiyi biyolojiye indirgeyen Aristoteles’ten Kartezyen düşüncenin makineye atfettiklerine ve Lamarck ile Darwin’in evrim düşüncelerine değin sürdürür. Aşağıda görüleceği gibi, Simondon bu sebeplerden ötürü tersine-oluş’tan [reverse ontogenesis] bahsetmektedir.

Simondon'un *Individuation psychique et collective*'de [Psişik ve Kolektif Bireyleşme] gösterdiği gibi, bireyleşme sürecine katılım bireyin irtibatlı olduğu *birey-öncesi kaynak* [pre-individual fund] aracılığıyla mümkündür (akt. Stiegler, 2011a, s.95). Metafizik geleneğin oluş okumasının önerdiğinin aksine, birey-öncesi varlık ile birey, dahil olduğu çevre ile irtibatı gereği, birey-öncesi kaynağın ve realitenin potansiyelini barındıran ve bu potansiyel üzerinden gelecek bireyleşmenin de olanağını içeren metastabil bir dengede bulunur. Metastabil denge; denge ve dengesizlik arasındaki klasik karşıtlığın yerine bu iki durumun da süreç içerisinde eş anlı vuku bulmasına ve süreğenliğine dairdir. Bu sebeple Stiegler'in (2009c) vurguladığı gibi "metastabilite dengesizliğin limitindeki denge ve dengeliliğin limitindeki dengesizlik" (s. 55) olarak görülmelidir. Bu kavram bireyleşme sürecinde teknik sistemin dinamik vasfına işaret ettiğinden, denge sadece bireyde muhafaza edilmiş olmaz aynı zamanda birey ile sürdürülüp taşınmış olur (Simondon, 1980, s. 8).²⁶ Bu sayede, birey-öncesi kaynak, bireyleşme ve birey arasındaki aktarımsallık [transduction] gerçekleşir. Bu gerçekleşmede aktarımsallık teriminin kullanılması da Simondon için Aristotelesçi manada kuvveden fiile geçişe ve dolayısıyla da hilomorfizme müdahale olarak görülebilir.

Simondon'un hilomorfik izlekteki madde-form ilişkisine dair genel düşüncesi onun enformasyonu ele alışına ve sibernetik enformasyon teorisine karşı çıkışına da sirayet eder. 19.yüzyıl felsefesini doğrudan etkisi altına almış bu teori, Augustinusçu teolojide olduğu gibi, esasen Aristotelesyen madde-form ilişkisinin devamı olduğundan, bireyleşme nezdinde ilke, sabitlik ve hal [state] eleştirisi, temel felsefi kavramlara yönelik bir reform olarak görülmelidir (Simondon, 1980, s.12-13). Halihazırda-bireyleşmiş madde ve formun devinimine dair görüşlere benzer şekilde sibernetiğin ele aldığı enformasyon sürecinde de enformasyon, alıcıdan vericiye doğru giden sabit bir hareket olarak kavranır. Oysa enformasyonun aktarılmasını sağlayan; alıcı, verici ve aktarım arasındaki irtibat olarak iletişimdir. Bu iletişim Simondon'un (1980) ilişik ortam [associated milieu] olarak adlandırdığı "aynı zamanda hem doğal hem teknik olan" (s.61) çevrede gerçekleşir. İlişik ortam, "bu ortam içinde yaşayanların kendilerini trans-bireyleştirerek bireyleşen ortamdır." (Stiegler, 2016, s.38). Böylece birey-öncesi kaynak

²⁶ Burada ilk bölümde tartışılan Bertnard Gille ve Leroi-Gourhan'ın teknik sistem ve teknik eğilimin sosyal, ekonomik, coğrafik vb. diğer sistemler ile ilişkili olarak genel bir tarihin içinde ele alınması çağırısı anımsanabilir.

olarak bu çevre de süreç içinde yenilenerek muhafaza edildiği için yeni bireyleşme süreçleri ile irtibata dahil olur.

Birey, bireyleşme sürecine ne halihazırda kurulmuş olarak girer ne de buradan tamamen doygun olarak çıkar. Bu sebeple “trans-birey²⁷ ne dışsal olan ne de üsttür; trans-birey bireyleşme nezdinde tüm dışsallık ile içselliğin asli irtibatını karakterize eder.” (Simondon’dan akt. Scott, 2014, s.100). Dolayısıyla trans-bireyleşme; psişik [psychic] ile kolektif bireyleşmenin izahında ve bellek ile ondan ayrılamaz olan demokrasi tartışmalarında kendine mühim bir yer edinen bireyler-arasılık [interindividual] olarak kavranan stabil etkileşimin de eleştirisidir.²⁸

Özne ve özneler-arasılık eleştirisine benzer şekilde, bireyler-arasılık eleştirisinin idamesi hususunda Simondon ve Heidegger’in teknik nesne ile dünyanın dünya olarak kuruluşu arasında ortaya koyduğu bağ önemlidir. Stiegler için ikisi de bu bağın kuruluşunda, bizatihi irtibat olarak tekniğin üstlendiği rolü yarım bırakmış olsalar da ikisi için de bu soru farklı bağlamlarda düşüncelerinin çıkış noktası olarak dahi görülebilir.

Simondon için dünyanın algılanışında nesnelere ile sadece erzak ya da avlanma gereci olarak değil, lakin yiyecek arayışı olarak, yırtıcılardan sakınma olarak ve cinsiyet farklılığınca belirmiş bir dünya olarak karşılaşıyoruz (akt. Barthélémy, 2015, s.30). Heidegger için de benzer şekilde bir birey olarak nesne yalıtık kavrayışla ele alınamaz. Yunanlılar için *pragmata* terimiyle ele alınan nesne “münasebette bulunma [praksis] sırasında yapıp edilen, ilgilenilen şey” (Heidegger, 2011, s.70) anlamını haizken, onto-teolojik gelenekte *pragmata*’nın pratik karakteri karanlıkta bırakılmıştır. Nitekim, dünya-içinde-varolmaktıkta ekipman [das Zeug] olarak karşılaştığımız nesnelere bu karakteri, öncelikle bir şeyleri imliyor olmasından gelir. Bu imlenimsellik, ekipmanın “bir-şey-içinliğidir.” (Heidegger, 2011, s.71). Dolayısıyla, Heidegger için ekipman; nesnenin el-altında-mevcut-bulunurluğu [Vorhanden / presence-at-hand] olarak ele alınmaz. Bilakis,

²⁷ *Trans-indiviation* ve *trans-individual*’ın karşılığı olarak kullanılan trans-bireyleşme ve trans-birey, queer teorisinin trans-bireyi ve trans-cinsiyeti ile karıştırılabilir. Nitekim queer teorisinin üzerinde durduğu gibi trans-bireyde de bir mezleklik halinin diyalektiğinden bahsetmek mümkün değildir. İki kullanımda da trans; dışında, içinde ve ötesinde oluşun indirgenemez ilişkisine gönderme yapar.

²⁸ Kolektif bireyleşme tartışması son bölümde bir-arada yaşam ve demokrasi tartışmalarıyla detaylandırılacaktır. Daha sonra, halihazırda bireyleşmiş bireyler arasındaki etkileşimi varsayan antagonistik demokrasi ve politik olan okumalarına karşı çıkmak açısından burada ilgi varlık ve bireyin metastazlığı üzerinde tutulmaktadır.

ben bir kağıda yazarken kağıdı, kalemi, oturduğum koltuğu, bulunduğum odayı ve diğer ekipmanları ayrı ayrı algılamak yerine onları yazmakta olduğum yazının, ödevin, mektubun, düşün davetiyesinin bağlamına yerleştiririm. Bu sebeple Heidegger'e (2015) göre - burada kendisine sadece geçici olarak hak verilmek üzere - ekipmanın varlık minvali el-altında-hazır-olmaklıktır [Zuhanden / ready-to-hand]. Böylece, nesne, Heidegger'in önerdiği gibi ilgilenme sırasında karşılaşılan ekipman olarak ele alınır; ne ekipmanın bir birey [individual / Einzelne] olarak ne de bireyin yalıtık bir ego olarak tek başına var olmadığı izah olunabilir. Bu yüzden Heidegger (2011) meşhur çekiç örneğinde; çekicinin "nesnelere yönelen salt "teorik" seyredici bakış" (s.71) ile, yani el-altında-mevcut-bulunuş ile anlaşılamayacağını söyler.

Gerek iki düşünür için gerekse de Stiegler için teknik nesne, birey ve varlığın bu münasebetinde, birey ile varlığın İnsan'ın başka bir ismi olarak düşünülemeyeceği söylenmelidir. Buradan hareketle, varolanlar ve varlık arasındaki ilişki, dünya-içinde-varolma (Heidegger) ya da ilişik-ortam (Simondon) üzerinden ele alınabilir. İnsanın bu varolanlar ile kurduğu irtibatla üstlendiği rol ve edindiği konum ise genel olarak tartışmanın açıldığı nokta olarak görülebilir. Dolayısıyla burada Simondon'da ele alındığı şekliyle bireyleşmiş varlık eleştirisi ile Heidegger'deki mevcut olanlardan farklı olan Varlık'ın bir arada ele alınması; ikisi arasındaki farkları silmeye yönelik değildir. Bilakis, bahsolunan tartışmayı takip etme amacıyla; varolanların mevcudluğu ile birey, ortak bir sabitlik eleştirisine tabi tutulmaktadır. Simondon'da eleştirilen halihazırda-bireyleşmiş-bireyin, böylece, Heidegger için *neliklerinin* sıralanması üzerinden kavranan varolanlar eleştirisiyle beraber değerlendirilmesi mümkün hale gelir. *Da-sein*'in ima ettiği şuralılık [Da]; Simondon'un da eleştirdiği silsile, şimdilik ve mevcudiyete karşı çıkış olarak düşünülebilir.²⁹

Heidegger'in *Zaman ve Varlık*'ında (2001, s.16) iyice açık olduğu gibi, Simondon'da olduğundan farklı bir bağlamda lakin benzer şekilde Varlık; mevcut bir şey olmayan

²⁹ Dahası, *Varlık ve Zaman*'ın İngilizce çevirisinde (1962, s.98), bu tezde bireyin karşılığı olarak kullanılan *individual*'in; Kaan Ökten çevirisinde (Heidegger, 2011, s.71) *tikel*; Aziz Yardımlı çevirisinde (Heidegger, 2004, s.110) ise *tekil* olarak karşılanmasından doğan karışıklık; Batı metafiziğinde ele alındığı şekliyle Simondon'un birey eleştirisi ile Heidegger'in varlık okumasını bir arada değerlendirme konusunda elimizi güçlendirmiş olur. Böylece tikel ve tekil, tümel ile irtibatında da Deleuze ve Guattari düşüncesindeki minör ve majörde olduğu gibi ölçek ve hakikat anlamında gerçek'ten kurtulur.

dolayısıyla da bir varolan olarak “şimdilikler-silsilesi” (Heidegger, 2011, s.349) olarak kavranamaz olan zaman ile karşılıklı irtibatında belirlenir. Bu sebeple Heidegger’deki varlık da Simondon’daki birey gibi şimdide mevcudluğu ve verililiği üzerinden anlaşılabilir. Yine bu sebepten, Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da (2011) özneye dair tözselliği ve ontolojik rehber niteliğini açıkça reddettiğinden kuşku duymaz (s.120). Oysa bu tezde Stiegler ve Ricoeur ile beraber, bu kuşku olabildiğince canlı tutulacaktır. Lakin bu ithamın peşin hüküm barındırmaması için; dönüşten [Kehre] ve *Zaman ve Varlık*’tan da önce *Varlık ve Zaman*’a ve Heidegger’in tanımlanamaz olan, kavramların en tümeli ve en kendiliğinden anlaşılırı olarak ele aldığı varlık’a bakmak gerekir. Reiner Schürmann’ın (1987, s.13) da onayladığı gibi Heidegger’in erken dönem yazılarına haksızlık yapmamanın en salim yolu onu geriye doğru okumaktan geçmektedir.

Heidegger (2011) için varlığın temel ontolojik sorunsalı metafizik gelenek boyunca hep mevcut-olmaklık, gerçeklik, dünya-gerçekliği olarak ele alındığı için varlığın anlamına ilişkin soru da uygun olarak sorulamamıştır (s.193- 194). Oysa Dasein bizatihi soru sorma zemininde tecelli eder. Bu sebeple, mevcut-olmaklık “Dasein’sal olmayan bir varolanın varlık minvalidir.” (Heidegger, 2011, s.120). Varlık “hep bizzat bizler olan bu varolan” (s.7) Dasein’da; Dasein’in öylelik ve neden-nasıllığında vardır. İşte Stiegler (1998) için Dasein’in öylelik ve neden-nasıllığı teknik belirlenime sahiptir ya da başka bir ifadeyle teknik bizatihi Dasein’in öylelik ve neden-nasıllığa erişim koşuludur (s.238). Bu minvalin ve Heidegger’in bir erişim koşulu olarak tekniğe yönelik ihmalinin açığa serilmesi için Stiegler Dasein’in dört temel özelliğini detaylıca inceler. Bunlar temporalite, tarihsellik, faktisite ve kendini-anlama olarak sıralanabilir.

Zaman bir varolan olmayıp, temporaldir. Dasein da zaman değildir ancak temporalite(de)dir (Heidegger, 1996, s.97). Stiegler (1998, s.6) için Heidegger’in eserlerinin teknik ile olan ilişkisi temporalitenin derin katmanında izah olunabilir. Temporalite ise izahını Dasein’in *ölüme-yönelik-varlık* oluşunda bulur.³⁰ Ölüm, tıpkı

³⁰ Vladimir Jankelevitch *Ölümü Düşünmek*’te bu noktada mühim olacak iki hatırlatmada bulunur. Bunlardan ilki Bergson’un, “tuhaf ama çok da derin biçimde, gözün pekala görme organı olduğunu, gözlerimiz olmadan elbette göremeyeceğimizi ama gözlerin diğer yandan da görmeye engel olduğunu” (2012, s.14) söylemesidir. Bergson burada gözün ancak kısıtlı bir ufukta olan biteni görmeye elverişli olduğunu ya da başka bir ifadeyle gözün sonsuz sonluluğunu hatırlatır. Diğer hatırlatma ise şu izaha dairdir : “[Ö]lmeyen yaşamaz da. Ben yine de neysem/kimsem o olmayı tercih ederim” (16). Bu noktada Albert Camus’un sahiden mühim olan tek felsefi soru olarak düşündüğü “yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak” (2014,

görmeye olduğu gibi sonluluğun imkânı olarak kavranmalıdır. O “müstesna bir başa-gelmedir.” (Heidegger, 2011, s.266) Nitekim ölüm; Dasein’in biricik, deneyimlenemez, temsil edilemez, devredilemez ve atlatılamaz ufku olarak onun imkansız imkanını. İmkansızdır zira belirsizdir, yegâne imkandır zira kesindir. Hatta böyle olduğu için de belirsiz kesin ölüm, sonluluğun sonsuzluğundaki Dasein için biricik imandır. Böylece Heidegger için Dasein, ölümlü olduğunun bilgisine; bu bilgiye sahip olmadan sahip olduğu için, ölüm onun en uç olanağıdır [most extreme possibility]. Zira “ölümüm, Dasein’imin sonu, olaylar silsilesinin aniden kesiliverdiği bir yer değildir, tersine Dasein’in öyle ya da böyle hakkında bilgi sahibi olduğu bir olanaktır.” (Heidegger, 1996, s.79).

Simondon için de ölüm, sadece yitip-gitme anlamında bir sona değil bilakis bireyleşmenin olanığına işaret eder (Simondon’dan akt. Barthélémy, 2015, s.37). Simondon ve Heidegger için tartıştığımız ölüm sorusunun bireyleşme sürecinin dinamiği ile olan irtibatına, kuantum sorusunun her iki düşünür için de mühim olduğu ilavesi getirilebilir. Nitekim ölümün açıklığında, oluşun iki eşanlı dinamiği gündeme gelmektedir. Barthelemy’nin (2015, s.38) işaret ettiği gibi Simondon’da ölüm; yaşam nezdinde yıpranma ve yitip gitme olarak değil lakin moleküler biyolojideki programlı hücre ölümü olan *apoptoz*³¹ gibi bizzat yaşamın koşuluna işaret eder. Benzer şekilde Stiegler de ölümün faktisite ve süreçlilik ile ilişkisinde ya da başka bir şekilde ifade etmek gerekirse Dasein’in var olduğu müddetçe hep-benimkiliği tartışmasında *Varlık ve Zaman*’da Heisenberg’in misafir edilmesini hatırlatır (2009c, s.47). Dasein’in sonu olarak ölüm, böylece, onun yitip gitmesine değil ancak ölüme-doğru oluşuna işaret eder.

s.21) akla gelebilir. Stiegler için ölümün ele alınışı bu yüzden Elpis’in [umut] tekno-farmakolojik bağlamında bir manaya sahiptir.

³¹ Moleküler biyoloji; Antik Yunan’da *ἀπόπτωσης* kelimesinin karşılığı olarak apoptosis / apoptoz’u; nekrosis/nekroz’dan farklı olarak değişimin süreçliliğine ve bu sayede dönüşümüne işaret ederek hücrenin yenilenmesi ile geri çekilişin, fire vermenin, bozulmanın, kesintiye uğramanın ve kopmanın dinamiğini apoptozun oto-immunite olan ilişki nezdinde inceler (Herrmann ve Kalden, 2003, s.27). Aynı kelimenin karşılığı olarak da İngilizce’de *falling off*’un Stiegler’in hata/düşüş [fall] ve boşluk/ihtimal [default] ile irtibatı Epimetheus ve Prometheus miti uyarınca takip edilebilir. Nitekim ilk bölümde Vernant üzerinden işaret ettiğimiz Elpis’in farmakolojik vasfı yaşam, ölüm, tekilik ve bireyleşme ilişkisinde benzer bir bağlamı teknik ve bellek üzerinden sunmaktadır. Dahası Derrida, Foucault, Giorgio Agamben ve Roberto Esposito başta olmak üzere oto-immunite ile egemenlik, demokrasi, otonomi – heteronomi, yönetimsellik arasında kurulan irtibat da çağdaş politika teorisi nezdinde seyredilebilir.

Heidegger'in (1962) şair Johannes von Tepl'dan aktardığı “insan hayata gelir gelmez ölmek için de yeterince yaşlıdır.” (s.289) ifadesi böylece Dasein'in sahil varlık minvali ve “özdeş olmayan aktüelitesini” (Heidegger, 1996, s.97) edindiği olanak olarak anlaşılmalıdır. Stiegler için bu *özdeş olmayan aktüelite* Heidegger'deki bireyleşme tartışmasının takip edilebileceği en saril güzergahı ortaya koyar. Lakin Heidegger bireyleşme ile ölümlülük arasında asil bir irtibat kursa da Stiegler bu irtibatın ancak kökensel boşluk tartışması ile birlikte ele alınması taraftarıdır.

Heidegger'de Dasein'in hep-kendimiz olan varolan olarak ele alınması, diyalektiğin aynılık tarifi olarak *idem* ve kimlik ile düşünülemez. Zira Catherine Malabou'nun vurguladığı gibi Heidegger'de takip edebileceğimiz değişim, transformasyon ve metamorfoz tam olarak “Ben, neysem oyum” [I am what I am] (Malabou : 2011, s.270) sözünde açılır. Malabou'nun burada işaret ettiği, peşin değişimin bağlamıdır. Bu yüzden Stiegler'in Heidegger'de bireyleşme irtibatını izlediği ilk yer de öylelik ve oldum-olasılığı imkan edinen Dasein'da ölümün tekillik ile bu ilişkisidir (Stiegler, 1998, s.229). Nitekim Dasein verili olan ve bireyleşmiş varlık anlamında değil, bilakis varolduğu müddetçe olmaya, bireyleşmeye devam eden bir varolandır. Dasein bu yüzden hep kendi olacak olandır. Eğer halihazırda biri olsaydı, zaten artık olamazdı. O “kendi henüz-olmamışlığı olarak var[dır.]” (Heidegger, 2011, s.260). Bu yüzden “Dasein süreğenliği³² tarafından belirlenir; o olabildiği olduğu sürece hep benimkidir.” (Heidegger, 1996, s.77). Onun bir eğilim ve hayat galesi olarak *bölnemezliği* [in-dividable] buradan neşet etmektedir.

Dasein ve bireyleşmeden yola çıkarak anlaşılacak olan birey, ancak ölümün bu olanaksız olanağı nezdinde gelecek ile ilişki kurabilir. Gelecek olan ile kurulan asil ilişki olarak öngörü; Dasein'in tarihselliğine ve miras aldığı geçmişine dairdir. Nitekim Dasein, dünyaya ve ölüme fırlatılmışlığında hep bir takım yorumların, geleneğin, öylelik halinin ve yaşanılmışlığın içinde büyür ve kendini-anlar. Bu yüzden “Dasein'in kendi geçmişi

³² Burada *süreğenlik*, *Jeweiligkeit*'in Türkçe karşılığı olarak kullanılmıştır. *Teknik ve Zaman I*'in çevirmenleri Richard Beardsworth ve George Collins bu kavramın İngilizce metinde *specificity* olarak çevrildiğini lakin bu ifadenin de *Jeweiligkeit*'teki temporal boyutu ıskaladığını söylerler (Stiegler, 1998, s.288). Esasında Aristoteles'i takiben *specificity*'nin süreğenlik ile ilişkisi muhafaza edilebilir. Ancak bu biraz da meşakkatli olacaktır. Saffet Babür'ün değiştirerek yararlandığımız Türkçe çevirisinde (Heidegger, 1996) *Jeweiligkeit*'in karşılığı, kabul edilemez şekilde “şu andalık”tır. *Süreğenlik*'i bu yüzden Beardsworth ve Collins'in (Stiegler, 1998) işaret ettiği *perpetuity*'nin karşılığı olarak çevirmeye çalıştım.

(ve bu her zaman kendi “nesli”nin [Geschlecht] geçmişi demektir), onu *takip* etmez, aksine hep onun önünden gider.” (Heidegger, 2011, s.21). Bu vaziyet Dasein’in olgusal [factual] yapısını belirtir.

Dasein’in olgusallığını belirten faktisite böylece bir dünya-içinde-varolmaya dairdir. Bu dünya Dasein’in kendisi olarak yaşadığı bir içindelik olarak vardır. Heidegger dünya-içinde-varolma ifadesine dahil olan her terimi hesaba katma gerekliliğinden bahsederken, sözgelimi “bir taşın olgusal olarak vukubulmasından ontolojik olarak temelden farklı” (Heidegger, 2011, s.58) olan Dasein’in olgusallığı olan faktisite için; eksistensiyal olarak içinde-var-olmak ile kategori olarak mevcut olanların içindeliklerini ayıracaktır. Buna dair farklı bir yorumu Simondon’da da görüp benzer bir eleştiriye tabi tutacağız. Lakin burada varlık karakterlerinin iki temel imkanı olarak eksistensiyeler ile kategorilere tekabül eden varolanların farklılığını vurgulamakla yetinelim.

Heidegger (2011) kesin biçimde gerekli addettiği bu ayrımı takip ederek, varolanları “ya bir *kim* (varoluş) ya da bir *ne* (en geniş anlamda mevcut olma)” (s.47) olarak ele alır. Zira kategorik olarak dolap içindeki elbise ya da derslik içindeki sıra, üniversite içindeki derslik, kent içindeki üniversite ve ta ki kainat içindeki sıraya kadar birbirinin mekansal olarak içinde olmaklıkları ile eksistensiyal olarak Dasein’in içinde-var-olmaklığı bir tutulamaz (Heidegger, 2011, s.56). Heidegger bu ayrımın sağlanması için Dasein’a dair içinde olmaklığı; aşinalık, alışkın olma ve ikamet etme ile düşünür. Dasein bu dünya-içinde-var-olmada yalnız değildir, “içinde-var-olmak demek, başkalarıyla *birlikte-olmak* demektir” (s.124). Zira Dasein’in hiçbir zaman arkasına geçemeyeceği fırlatılmışlığı ile öylelik ve nasıllığı, onun “kendi başına kendi şuradalığına taşınmış” (s.300) olmadığını da gösterir. Bu yüzden Heidegger’de, olgusal yapısı gereği ne ve nasıldıysa öyle var olan Dasein, “hep kendi geçmişi olarak vardır” (s.20).

Stiegler için bu ilişkide kendi geçmişim ve atalarımın geçmişi, tam olarak *bizzat kendim* tarafından yaşanmadığı sürece miras alınma imkanına kavuşur. Böylece, bu geçmiş benim için öyle-olmaya çağrılmak zorundadır (Stiegler, 1998, s.207). Dasein bizzat kendi tarafından yaşanmamış bu geçmişin miras alınmasından yola çıkarak kendi geleceğini yaşar ki “kendi kendini söz konusu edebilme” (Heidegger, 2011, s.347) imkanına bu şekilde kavuşmaktadır. Nitekim bu yüzden Heidegger’de (1996, s.99) bireyleşmenin *ilk*esi zamandır.

Heidegger için ölüme-yönelik-varlığın süreğen bireyleşmesinde devraldığı, benimsediği ve böylece içinde bireyleştiği miras, dönüşüm ve intibaka dair bu okuma, Simondon özelinde trans-bireyleşme sürecine iştirak olarak da görülebilir. Bu nokta aynı zamanda Stiegler'in Heidegger ile Simondon arasında gördüğü en yakın ve en uzak irtibattır (Stiegler, 2009c, s.46). Yakınlık; Heidegger'de tarihselliğin halihazırda-oradalığı ile Simondon'un birey-öncesi kaynağına dairken; uzaklık Heidegger'de bir ilke nezdinde ele alınmaya devam eden bireyleşmenin Simondon'da metastabil denge olarak kavranmasında yatar. İki düşünür arasındaki bu nüans Stiegler'in kendi bireyleşme okumasının anahtarını sunar.

Stiegler için psişik, kolektif ve teknik bireyleşmeyi ele almak Simondon'un işaret ettiği şekliyle metastabilitenin *Varlık ve Zaman*'ın bağlamına yerleştirilmesi demektir (Stiegler, 2009c, s.55). Zira Heidegger'de *ilgilenme* [Besorgen] ile *ihitimam* [Sorgen] arasındaki istikrarsız [unstable] ilişki, ancak metastabil olarak düşünüldüğü vakit teknik ve politik bireyleşmenin yeni bir safhasına dair alternatif ortaya konulabilir. Bu nokta ilerleyen bölümlerde Stiegler'in epokhal kriz tartışmasına yaptığı en mühim katkı olarak ileri sürülecektir. Dolayısıyla Stiegler'in Heidegger ve Simondon'un metinlerini birey-öncesi kaynak ya da miras olarak kabul edip onları dahil ettiği trans-bireyleşme süreci; daha genel olarak bugün endüstriyel demokrasilerin çöküşüne dairdir. Ancak demokrasiye dair tartışmanın hem krizin aktüelliği ile ele alınıp hem de potansiyel vasfı ile ortaya konulması açısından, psişik ve kolektif bireyleşmeyi iki düşünür nezdinde incelemeye başlamak gerekecektir.

Simondon'da (1980) olduğu şekliye psişik birey olarak *ben* [I], kolektif birey olarak *biz*³³ [we] ile aynı değildir. Aynı şekilde biz, basitçe benlerin toplamı olarak da görülemez zira trans-bireyleşme süreci ilişik-ortamın dinamiği olarak karşılıklı oluşa işaret eder. Ben ile biz arasındaki etkileşim, özne ve bireyler-arasılık olarak da ele alınamaz. Simondon için bireyler-arasılık psikolojizm ve sosyolojizmin psişik olan ve kolektif olana dair izah

³³ Heidegger ve Simondon'da Dasein ve bireyin sadece insan olarak düşünülmediğini anımsatmıştık. Konu *ben* ve *biz* gibi şahıs zamirlerine geldiğinde de aynı dikkat gösterilmelidir. Örneğin Simondon'da (1980) içten yanmalı bir motor bireyken, birinci çoğul şahıs olarak bahsedilebilecek bu bireyin *biz*'i, içten yanmalı motorun trans-birey olarak ait olduğu motor sistemidir. Dahası, Heidegger'de (2011) de mevzu bahis olan iyelik üzerinden şekillenen bir durum değildir. Nitekim Dasein'in varlığı her şeyden önce ahval, tıynet, mizaç ve vaziyet anlamları haiz konstitüsyona [Verfassung] dairdir.

çabasında bireyleşmenin dinamiğini göz ardı etmesi manasına gelir. (akt. Barthélémy, 2012, s.230). Simondon için madde ile form ve alıcı ile vericiye yönelik hilomorfizm eleştirisi burada psişik ile kolektif arasında da anımsanabilir. Bu sebeple psişik ile kolektif; trans-bireyleşme sürecinde ikisini de oluşturan ve birbirine bağlayan birey-öncesi kaynak üzerinden etkileşime girerler. Psişik olan, kendisini kolektif olandan çıkardığı mirasın benimsenmesi ve böylece bu mirasın da dönüşümü ile kurar.

Bu mirasın bireyleşmesi, söylendiği gibi, geçmişimin benim olmaya çağrılmasıdır. Bir durum ve hal olmayıp süreç olarak düşünülen psişik olan; bu süreçte bireyleşmeye, bir olmaya ya da başka bir ifadeyle bölünemez olmaya eğilim gösterir (Stiegler, 2014a, s.50). Psişik olan, kendi karşı eğilimi olarak kolektif olan ile metastabil dengede bulunduğu için sonuca ermez, hitam bulmaz. Onun bireyleşmesi kolektif olanın içine kaydedilirken kendi bireyleşmesi de yalnızca kolektifi oluşturan ihtilafli psişeler vasıtasıyla gerçekleşir (Stiegler, 2014a, s.51). Tekrara düşme pahasına olduğu kadar önemiyetini de teslim etme hevesi uğruna denebilir ki, Simondon ve Heidegger için birey ve varlık ne statik bir yapıda ne de kendi başlarına kapalı bir realite olarak ele alınabilir. Aksine, birey ve varlık diğer sistemler ve dünyada karşılaştıkları ile karşılıklı ilişkilerinde, Stiegler'in "bireyleşmenin tiyatrosu" (2009c, s.48) olarak adlandırdığı süreç boyunca bu süregelen dinamiğine tabidir. Nitekim, ölümlülüğün bireyleşme için açtığı imkan olarak temporalite, öngörü ve tamamlanamama ancak bu şekilde değerlendirilebilir.

Heidegger'de "Dasein, hergünlüğünde ben olan Varlık değildir. Daha ziyade Dasein'ın hergünlüğü *bir* olan Varlık'tır. Ve buna göre Dasein, birinin diğeriyle beraber olduğu zamandır: *birinin zamanı*. Birinin sahip olduğu saat, dünya-içinde-birlikte-olmaklığın zamanını gösterir" (Heidegger, 2011, s.51). Kamusallaştırılmış zaman olarak saatlerin ve ölçülüp tarihlendirilmiş zaman olarak takvimin herkes için ortak ve aynı olan zamanı da bu bağlamda Dasein'ın otantik varlık imkanı olarak idyomatik farkını [idiomatic difference] silip egale ederek bu imkanların tesviyesi manasına gelir. Burada kamuyu terkib eden eşitlik; *égalité*'den ziyade denklik, *équivalent* olarak ele alınır. Zira zaman, bu ölçüm, tespit ve belirlenimde "aynı gökkubbe altında" hep-beraber-varolan herkes için her zaman ve aynı surette icra edilebilecek bir şey haline gelir." (Heidegger, 2011, s.438). Heidegger burada alelade zaman kavrayışı olarak zamanın; şimdiye olan referans ve uzaklık olarak mekansallıkla bir değerlendirilişine karşı çıkmaktadır. Heidegger'e (1996) göre; Aristoteles'ten Bergson'a değin hep ele alındığı gibi, zaman şimdide

mevcudiyeti üzerinden ölçüldüğünden; geçmiş “artık olmayan şimdiki zaman” gelecek ise “belirsiz henüz-olmayan şimdiki zaman” (s.91) olarak kavranmıştır. Burada saatin yapmaya heveslendiği ise tam olarak bu belirsiz gelecek zamanın belirlenmesidir. “Saat kaç sorusu, “zaman ne kadar” sorusudur aslında.” (Heidegger, 2011, s.440).

Heidegger’in farka ve yaşanılmış olana, biyografiye karşı duyarsız olarak ele aldığı hesap ve ölçüm; aynı zamanda en uç olanak olarak ölüm karşısında ve bizatihi bu olanağın açtığı özgürlükten geri çekilmedir. Heidegger (2011) için “ölüme yönelik hürriyet” (s. 283) Dasein’in bireyleşmesinin teminatıdır. Bu teminat, öngörüde açıklanmış ve dolayısıyla Heidegger için hakikiliği haiz olarak “kesinliği bakımından belirsiz” (s. 281) bir teminat olarak görülebilir. Eğer ele aldığımız şekliye ölümün ufkunda açılan öngörü; Dasein’a “herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu” açığa çıkartma kararlılığı [resolution] ve böylece kendi olma imkanını, bireyleşmesini bahşediyorsa; Dasein aynı zamanda bu imkana ilgilenici itina göstermeklikten sıyrılıp ihtimama *geçerek* ulaşır.

Heidegger’de ihtimam-göstermeklik, eksistensiyalitenin birincil anlamı olan gelecek ile *uygun* [proper] bir irtibatı ima eder. Bu yüzden irade, emel, meyil ve iştah gibi fenomenler; ihtimamın zamansallığın otantik anlamı oluşunu teminat altına aldığı belirsizlik üzerine temellenirken; hergünkü hep-beraber-olmaklık içinde herkesin kendisini teslim kılmış olduğu müphemiyette lakırtı, merak ve meşguliyet otantik olmayan anlamaya ve ilgilenmeye dairdir (Heidegger, 2011, s. 182- 185 ve 193). *Varlık ve Zaman* boyunca her ikisi de imkan kabilinden Dasein’ın varlık minvaline ait olsa da; otantik olma ile otantik olmama olarak Dasein’ın potansiyeli gerçekleştirilmesi açısından ilgi ile ihtimam arasındaki fark elde tutulmak durumundadır. Benzer bir zaruret, korkudan ayrı olarak ele alınan kaygı [Angst] için de öne sürülebilir. Zira kaygı mevzu bahis olduğunda, korkuda olduğu gibi hissedilen tehdit, *belirli* bir fenalık karakterine sahip değilken kaygının nedeni tümüyle *belirsizdir* (Heidegger, 2011, s.197).³⁴

³⁴ Heidegger’in esasen Kant’ı takip ederek ortaya koyduğu bu ayrımı eleştirenlerden biri de Paolo Virno’dur. Ancak Virno, *Çokluğun Grameri*’nde (2013, s. 34-37) daha ziyade bu ayrımın bugün artık neden geçersiz hale geldiğiyle ilgilenmektedir. Sınırlı ve adlandırılabilir olan korku ile bugün her yerde hazır ve nazır olan mutlak dehşet olarak kaygı, Virno’ya göre artık birbirinden ayıramıyorsa bunun nedeni *çokluk*’un *Halk*’ın çizdiği alışılmış içerisi ile bilinmeyen ve düşman dışarısı arasındaki açık ayrımı siliyor olmasındadır. Virno her ne kadar bu ayrımın silinişinde ve korku ile kaygının birleşmesinde artık yerleşik topluluklardan bahsedemiyor oluşumuzu ve yaşam

Bu noktada halihazırda Heidegger'in teknik nesneye dair görüşlerine Stiegler'in getirdiği eleştiriler anlaşılabilir. Nitekim Heidegger'in Dasein'in otantik kapalılığı açma kararlılığında asli bir vazife yüklediği bilakis bu kararlılığın varlık ile zaman bağdaşıklığı huzurunda niyet ettiği vazifeyi galabe çalan varolan olarak hem el altında-mevcut-bulunanların hem de el-altında-hazır-olanların meşguliyetinde Dasein'in kendini herkes ya da biri olarak kaybetmesi; Dasein ile teknik nesne arasındaki kapatılamaz ayrımıdır.³⁵ Zira Heidegger için konu zaman ile asli, uygun, otantik münasebete geldiğinde, hem el-altında-hazır-olanlar olarak ekipmanın hem de metafizik geleneğin alalade zaman anlayışının müsebbibi olarak mevcut bulunanların ayrımı ortadan kalkar. Daha doğru bir ifadeyle söylemek gerekirse, Stiegler'e göre, Heidegger'in nesneyi el altında mevcut-bulunanlar ve hazır-olanlar olarak ikiye ayırıp; el-altında-hazır-olanları ekipman olarak kavrayarak tekniği metafizik geleneğin bakışından kurtarma çabasında, Dasein; dört başı mamur bir *kim* olarak husule gelerek *ne* ile kurduğu asli irtibattan da geri çekilmiş olur.

Ricouer'ün (1968, s.62) harikulade şekilde işaret ettiği gibi, Heidegger'de varlık sorusu ile Dasein'in soruşturmacı [enquirer] olarak bizatihi bu soruda doğması arasındaki iptidai rabıtada bu durum görülebilir. Nitekim bu vesileyle, vesilenin kendisini unutan Heidegger'de; bir yandan ilk hakikat olarak cogitonun/subjectumun “davranış ve serencamların değişimleri sırasında özdeş kalarak kendini muhafaza eden ve söz konusu çokluklara kendini müteallik eden” (Heidegger, 2011, s.120) “*kimdir?*” sorusunun cevabının kesinliğinin parçalanışına tanıklık edilirken, diğer taraftan da onun daha sahici dilsel bir modifikasyonu ile karşılaşmaktadır. Bu sebeple Dasein'in konuşması,

biçimlerinin sürekli değişebilirliğini vurgulamakta haklı olsa da, onun dayandığı çokluk ve Halk karşıtlığı olabildiğince acelecidir. Bir sonraki bölümde, yeni bir kolektif bireyleşme imkanı düşünmeye gayret ederken; *zoon politikon* tarifinin bugün neden tesirini kaybettiğiyle alakalı olarak, çokluk ve halk arasındaki bu tehlikeli ayrımın, hem Aristoteles hem de Hobbes ile Rousseau'yu olduğu kadar Spinoza'yı da tek taraflı okumaktan ileri geldiği ve bunda ısrarın eleştirel teori nezdinde politik olanın kısır bir döngü içerisinde mevcudiyet metafiziği ile ele alınmasına yol açtığı öne sürülecektir. Dahası, Virno'nun (2013) bu ayrımı ortaya koyarken Arendt'in kamusal tartışmasından yola çıkması; anılan tüm tartışmaları da bu bildik aksiyomatığın nezaratında bir araya getirmektedir.

³⁵ Burada bu ayrımı Dasein'in mesafeliliğinden farklı olarak hem Derridacı manada *différance*'ta hem de Rancière'in (2013) seyirci paradoksunda olduğu gibi bir mesafe olarak düşünerek eleştirmek gerekecektir. Bu kapatılamaz ayrım, hem bugün algoritmanın istatistikten farkını hem de temsil-sonrası politikayı düşünmek için mühim olacak.

duymasından mühimdir ya da zaten Dasein'in duymasının maksadı konuşmaktır.³⁶ Bu sebepten Heidegger'in dünya-tarihsel olarak teknik nesne değerlendirmesinde *kim*, *ne* ile spesifik bir ilişki içinde olsa dahi, kim hala *ne*'den mutlak farklılığınca kurulur (Stiegler, 1998, s.241). Stiegler bu yüzden *ne* sorusunu doğrudan teknik ve el-altında-hazır-olanlar olarak ele alırken tekrar kim ile ne arasındaki kararverilemez irtibata ve icadın aktarımsallığına odaklanır.

Dasein'in idiomatik farklılığını ve bireyleşmesini takip ettiği ölüme yönelik hürriyet ve öngörü Heidegger'de yalnızca belirsizliğin ufkunda açıldığından ve bu belirsizlik saatin saptamaya çalışarak mevcudiyete indirgemeye niyet ettiği bir tutum olduğundan; Dasein'in onlardan farklı olduğu ne/teknik/el-altında-hazır-olanlar; bu imkana erişimde ontolojik bir ehemmiyet de barındırmaz. Heidegger'in (1996, s.65) söylediği gibi her ne kadar saat, zaman üzerine konuşabilme şansını verse de “saat ekipmanın kullanımı bile Dasein'in zamansallığı üzerine temellenmektedir.” (Heidegger, 2011, s.441). Böylece Heidegger, Stiegler'e göre, Batı metafiziğinde olduğu gibi, zaman ile olan ilişkide ekipmana ve tekniğe ancak asli olmayan ve ikincil bir kuruculuk atfeder.

Bu Stiegler için *kimin ne* üzerindeki ayrıcalığının tekrar gerisin geriye teslim edilmesidir (Stiegler, 1998, s.221). Heidegger'in bu tutumunda sığındığı, saat ile şimdi arasındaki ilişkidir: “saat bize şimdiyi gösterir ama hiçbir saat gelecek zamanı göstermez ya da geçmiş zamanı göstermemiştir.” (Heidegger, 1996, s.91). Stiegler burada Heidegger'in tespit etme/saptama [fixing] ile belirlemeyi [determination] karıştırdığını öne sürerek saatin tek anlamının ölçmek mi olduğunu sorar (Stiegler, 1998, s.222). Stiegler'in bu soruyu sorma amacı, ilerleyen bölümlerde bellek ile ilişkisinde detaylı olarak tartışılacak yazının ve genel olarak tekniğin bir saat olarak ele alınması gerekliliğini göstermektir. Burada mühim olan, tespit edilerek kaydedilmiş saatin, kesin kayıt teknolojisi olarak yazı ile irtibatıdır. Zira nasıl ki Nil Vadisi'nde taşkın zamanını ölçmek için bu zaman yazıyla kayıt altında alındıysa, yazı bir program olarak halihazırda saattir de (Stiegler, 1998, s.223). Ve eğer böyleyse, saatin sadece şimdiyi gösterebilirken aynı zamanda kayıt altına

³⁶ Platon'u bellek ve sözmerkezcilik nezdinde incelerken; Heidegger'in bu tavrıyla benzer bir şekilde, metafizik geleneğin egemen kodu olarak el koyma'yı [appropriation] ve böylece mevcudiyetten hemen-şimdi bir denetim hakkını [right of inspection] nasıl terkib ettiğini göreceğiz.

alınmışlar olarak geçmişe ve yine bu kayıt üzerinden öngörü olarak geleceğe ilişkin olduğu söylenebilir.

Bu tartışmanın seyri Stiegler için program ve öngörü arasındaki teknik irtibatla açığa serilir. Nitekim, halihazırda-orada olarak teknik, programı mümkün kılarak öngörü ve geleneği [tradition] de ortaya koyar. Buradaki irtibatla, bir kez programlanmış olan sabitlik olarak tekerrür etmez, aksine tekrar; farkın imkanıdır. İlk bölümden hatırlanacağı üzere Stiegler (1998) bu yüzden icadın mantığı tartışmasında öngörünün rolünün yaratıcı bilinç olarak ele alınamayacağını söyler (s.151). Hesaplamayı mümkün kılan teknik, aynı zamanda geçmişte vuku bulmuş olanların kaydedilmesidir. Böyle olduğu için de teknik; *kim* nezdinde bu geleneğe ancak *ne* üzerinden muayyen bir erişim yolu olduğundan bizatihi Dasein'in tarihselliğinin, öylelik ve neden-nasıllığının imkanıdır.

Öngörü ve tekniğe dair Heidegger'in şüphesi Simondon için de geçerlidir. Heidegger için olgusal varoluşu taşın olgusalılığından farklı olan Dasein, mevcut-olanlardan ayrılıyordu. Simondon'da (1980, s.60) ise varoluş modalitesi ve akıbeti insana bağımlı olmayan teknik nesne; *yine de ve her şeye rağmen* insan zekasının yardımıyla husule gelir. Başka bir deyişle, Simodon için teknik ile olan ilişkisinde insanın payına düşen uygun dinamik, insanın öngörü kabiliyetidir. Stiegler (1998) burada kendiliğinden duvar haline gelmeyen taşları değerlendirirken mühim bir hatırlatmada bulunur (s.64). Bu, öngörü kabiliyetinin *de* teknik nesneyi gerektirdiğine dairdir ki, böylece, bizzat Simondon'un eleştirdiği formun maddeye öncel olmaması gibi, öngörü de teknik nesneye öncel değildir. Bilakis öngörü ilk alet yapımından bu yana, nesnenin teknik bağlamında tesis edilmiştir (Stiegler, 1998, s.81-83). Bu yüzden dünya-tarihsel olarak *ne*, temporalleştiren *kimin* sonucu değildir, daha ziyade *kim* ancak dünya-tarihsel dolayımıyla temporal olarak kurulur (Stiegler, 1998, s.238). Stiegler için teknik bu sebeple mevcudiyet metafiziğince ele alındığı gibi kendiliğindenliğe³⁷ [immediacy] karşıt ve ona muzır bir dolayım olarak değil, bizatihi dolayımsız dolayım olarak görülmelidir.

³⁷ Dolayımsızlığın er ya da geç kendilik [idem/ipseity] ile birleşmesinin eleştirisi için, inorganik organize madde kavrayışı; insanın doğuşu, köken ve icadın mantığı tartışmaları ile beraber ele alınmalıdır. Elbette kendilik mefhumunu *idem* ve *ipse* arasındaki tüm farkları giderecek şekilde ağırlamak tartışmalıdır. Hele ki Paul Ricoeur'ün *Başkası Olarak Kendisi*(2010) başlıklı kitabında, *ipseity*'nin bu tezde bireyleşme tartışması ile gözetilen "başkalığın" imkanı olarak ele alındığı hatırlanırsa... Ricoeur "kendi hermeneutiği" adını verdiği dolaylı üslup ile cogito'nun felsefi ve gramatik koyuluşuna, hem onun dolayımsızlığını hem de nihai temel konumuna getirilişini aynı

Heidegger (1996, s.85) içinse ölçülen ve kamulaştırılan zaman, zaman ile özgün bir bağ değildir çünkü bu özgün bağ ancak gelecek ve öngörü ile belirlenmemiş bir ilişkide kavranabilir. Dasein'ın bir imkanı olarak bu imkansızlık, hesabın ve kamunun içinde iki yandan tehdit edilir. Nitekim hesaplama tam olarak belirsiz olanı belirleme gayretindedir. Kapalılığı-açma kararlılığı, Dasein'ı ölüm nezdinde açılan imkansız imkanı takipte otantik varoluşa taşımaktayken, herkes içindeki kaybolmuşluk alenen ölümden kaçış anlamına gelecektir (Heidegger, 2011, s.414). Stiegler için Dasein'ın bu oldum-olasılığı, onun aynı zamanda halihazırda-orada olanlar vasıtasıyla varolma imkânını ediniyor olması demektir. Dasein için halihazırda-orada olanlar ise kayıt altına alınmış ve bu sayede onlara erişimi mümkün kılmış hatırlama ve unutma teknikleridir [mnemo-technics]. Bu ise bellek olarak teknikten başka bir şey değildir. Bellek de tekrardan *kim* ile *nenin*, icadın mantığında açığa serilen kararverilemez ilişkisini gündeme getirir.

Bu imkana ilk elden işaret eden Heidegger'dir. Lakin mirasa dair aktarımda tekniğin üstlendiği rol Heidegger'de kısmî ve şarta bağlanmış olarak kalır.³⁸ Bu şart, belirlenmemişlik olarak otantik zaman ile kurulan ilişkidir. Oysa Stiegler, Dasein'ın geçmiş ve gelecekle kurduğu ilişkinin teknolojik bir ilişki olduğunu göstererek otantik olan ile olmayan arasındaki bu ayrımı geçersiz kılar. Bu, aynı zamanda, belirlenim ile belirsizliğin ikili karşıtlık mantığınca ele alınmayacağı anlamına gelir. Zira eğer tespit edilerek kayıt altına alınmamış olsalardı ne üzerinden ders çıkarıp yorumlayacağımız ve böylece bireyleştireceğimiz bir geçmiş ne de kendi varlığını ondan hareketle yaşayacağı bir gelecek bu varlık minvallerine kavuşurdu. Bu yüzden Heidegger Dasein'ın faktisitesini protez olandan yani teknikten, yapay ve arızî olandan ayırarak *tekhne* ve *logos* arasındaki klasik karşıtlığa geri döndüğü için eksistensiye analitik Epimetheus ve

anda eleştirmenin yolunu açar. Lakin burada onto-teknik kavramsallaştırması ile idem'e yöneltilen eleştiri ipseity'e de yansıtılacaktır. O sebeple tüm kimlik/özdeşlik/kendilik/dolaysızlık kavramlarını tekniğin karşısında sıralanmış olarak kabul etmeyi ve böylece bir arada değerlendirmeyi öne süreceğiz.

³⁸ Heidegger elbet tekniğin erişim olanağının farkındadır zira *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın oldum-olasılığına, tarihselliğine ve miras ile olan ilişkisini bize bizzat Heidegger gösterir. Dahası, ihtimamı üzerinden anlattığı eski hikayeleri ya da kendi deyimiyle "önotolojik belgeyi" (Heidegger, 2011, s.210) ya da mazideki hadiselerle ve dolayısıyla da geri döndürülemez biçimde geçmiş olan bir zamana ait "bir parça mazinin" (s. 402) güncelliğini koruduğunu en güzel şekilde o anlatır. Lakin burada mesele Heidegger'in zaman ile kurulan ilişkide Dasein'ın faktisitesi olarak incelediği dünya-tarihsellerin ve geleneğin otantikliğinin teknik ve onun temel özelliği olan hesaplama ile bitap düşürüldüğünden bu ilişkinin zaman ile asli bir irtibat olmadığını söylemesidir.

Prometheus mitinde açıldığı şekliyle tanatoloji [thanatology] olarak izlenmeli ve eleştirilmelidir.

Eksistensiyal analitik nezdinde varlık ile zamanın teknolojik irtibatının ihmalinin neticesi olarak Stiegler'in iddası odur ki; Heidegger, Menon'un aporiasına geri düşmemek için ontolojik farkı tekniği dışlayarak ve aynı anlama gelmek üzere *kimin ne* üzerindeki ayrıcalığını onaylayarak ele almak durumunda kalmıştır (Stiegler, 1998, s.239-240). Zira Menon'a benzer şekilde varlığın anlamına dair sorgulama, onun hakkında a priori bir anlayışa sahip olmadan yürütülemez. Bu önsel anlayış ise hergünlükten neşet ettiği ve Dasein ancak ihtimam-göstermeklik ile bu düşmüşlükten çıkarak otantikliğine kavuşabildiği için, "otantik temporalite her zaman geç kalır" (Stiegler, 1998, s.237). Bu, Epimetheus'un kökensel tekniklik olarak temsil ettiği vaziyettir.

Eğer Dasein, müstesna varolan olarak özgünlüğünü süregelen tamamlanmamadan [perpetual incomplection] ediniyorsa, kökensel boşluk olarak temelsiz temelin bireyleşme nezdinde ortaya koyduğu çıkarımları takip etmek durumundadır. Nitekim Epimetheus'un hatası olmadan ertelenmiş ve bu sayede farklılaşmış zamandan, ertelenmiş-zaman olmadan gelenekten ve bellek-desteği olan teknik program olmadan öngörü ve zamandan bahsedilemez. Bu sebeple Heidegger, ironik biçimde, belirsizlik karşısında teknik nesnenin halihazırda-oradalık olarak kesinliğini tekniğin telosu kabilinden araçsallık olarak ele almakta ısrarcı olduğundan; el-altında-hazır-olanları da mevcudiyet metafiziğine dahil eder. Zira halihazırda-orada olarak *nenin* dinamiğini göz ardı ettiğinden dünya-tarihselin spesifikliğini tesviye etmiş olur ki bu da Stiegler (1998, s. 271) için dünya-tarihselin el-altında-mevcut-bulunanlar olarak kavranması anlamına gelir.

Buradan itibaren artık Heidegger'in varlığın tarihinin unutulmuşluğuna dönük eleştirisi olarak ortaya koyduğu analitik ve Simondon'un trans-bireyleşme olarak kavradığı metastabil denge; bireyleşme bahsinde genel mahiyetleri uyarınca incelenebilir. Stiegler'in kendi bireyleşme okuması için ilk olarak denebilir ki, Heidegger'in otantik ve otantik olmayan arasında tesis ettiği ikili karşıtlık, statik bir kararlılık ortaya koyduğu için, Simondon'un metastaz olarak kavradığı faz kaymasının [phase-shift] dikkate aldığı dinamik süreç lehine bükülmelidir. Simondon'da (2009, s.6) ele alındığı şekliyle fazlar arası ilişki trans-bireyleşme sürecinde önemlidir. Bu süreçte birey-öncesi varlık, herhangi

bir faz barındırmaz. Nitekim bireyleşmenin olduğu dinamik, fazlar çokluğunun çözülmesi olarak ele alınır ki, bu aynı anlama gelmek üzere oluş sürecidir.³⁹ Bu sebeple bireyleşme, varlıkta fazların oluşmaya başladığı sürece karşılık gelir. Dolayısıyla bu süreçte potansiyel yüklü birey-öncesi kaynağın aşırı doygunluğu belirleyicidir. Nitekim bu sayede varlık ve kimlikten daha fazlası olan birey ancak oluş sürecinde kendini muhafaza edebilir. Bu nokta, Dasein'in var olduğu sürece hep kendi olmasıyla benzer şekilde düşünülebilir. Nitekim Simondon da varlığa dair temel konstitüsyonu zaman-mekansallığı haiz bir aktarım olarak düşünür (Simondon'dan akt. Bardin, 2015, s.4). Stiegler için Simondon'un faz kayması ve Heidegger'in kapalılığı-açma-kararlılığının [resolution] en belirgin farkı, ilkinde metastaza dair bir dengede kavranan ilişkinin; otantik olandan olmayana geçiş yerine denge ve dengesizliğin halihazırda aynı sürece dair olmasıdır. Simondon bu sayede psişik ve kolektif birey arasındaki ilişkiyi hem psişik olanı kolektifin içinde çözmeden ve kolektif olanı psişeler toplamına indirgmeden kavrayabilmiştir.

Kısacası, Stiegler'in bu iki büyük düşünürü ortak itirazında açılan en mühim nokta, ikisinin de tekniğin bireyleşme sürecinde üstlendiği kurucu rolü hafife almasıdır. Stiegler'e göre (2009c) Heidegger nezdinde bu nokta daha kolay anlaşılırdır. Lakin Simondon'un düşüncesinde tekniğin tuttuğu yer göz önüne alındığında, Simondon'un psişik ve kolektif bireyleşme sürecinde tekniği ihmal etmesi şaşırtıcıdır. Öyle ki Stiegler için teknik, birbirinden ayrılamaz olan psişik ve kolektif bireyleşmenin arasındaki bağlaç olan "ve"dir (Stiegler, 2013a, s.2). Dahası, Simondon'un birey-öncesi kaynak ile Heidegger'in de faktisite ve tarihsellik ile işaret ettiği bağlam tekniğe dairdir. Bu sebeple iki düşünürün de ele aldığı şekliyle ölüm ve öngörü sorusu teknolojik olarak

³⁹ Bu nokta Gilles Deleuze'un *Fark ve Tekrar*'da (2017) tekillik ve olay [event] arasında kurduğu irtibat ile de izah edilebilir. Deleuze burada özne, İdea ve çokluğu ele alırken Simondon'un işaret ettiği problemleri Platon ve Hegel eleştirileri ile birlikte düşünür. Dolayısıyla Deleuze fazlar çokluğunu daha geniş bir perspektife yerleştirmek için şunu söyler: "çokluğun, öznde veya nesnede Özdeş'e hiçbir bağımlılığa tahammülü yoktur. İdea'nın olayları ve tekillikleri "şeyin olduğu şey" olarak hiçbir özün ortaya konmasına izin vermez [...] Çokluk öz olmadığı gibi görünüş de değildir, bir olmadığı gibi çok da değildir." (Deleuze, 2017, s.256 - 257). Tekillikçe dair benzer bir vurgu *Bin Yayla*'da [A Thousand Plateaus] rizom okumasında da belirleyicidir. Rizom, 8. Yayla'da F. Scott Fitzgerald ve Guy de Maupassant'ı takiben ele alınırken kırılma, çatlama ve kopma çizgilerinin molar ve moleküler ile olan ilişkisi politikanın bireyden önce gelmesi ve şizoanalizin "yeninin sanatı" [art of the new] olmasıyla irtibatlıdır (Deleuze & Guattari, 2005, s.200 - 205). Deleuze ve Guattari'nin akışkan ve katı olan ayrımı böylelikle birey-öncesi kaynağın potansiyeliyle beraber düşünülebilir.

değerlendirilerek bellek tartışmasına dahil edilmelidir. Zira psişik ve kolektif bireyin, bireyleşme sürecinde irtibata girdiği birey-öncesi ortam olarak kültür, çevre, tarih ve materyaller *geçmişe-yönelim* [retention] aygıtları olarak bizatihi teknik ortam tarafından desteklenir (Stiegler, 2014a, s.51). Böylece, Stiegler’de bireyleşme ve nabireyleşme; psişik, kolektif ve teknik bireyleşmenin aynı sürecine dair olduğundan, bireyleşme süreci bellek-desteği olarak teknoloji olmadan düşünülemez.

2.1.2. Üçüncül Bellek ve Différance

Stiegler (2009a) için Heidegger *Varlık ve Zaman* boyunca doğrudan ele almamış olmasına rağmen bizzat bellek sorusuna daha önce hiçbir filozof tarafından ele alınmadığı denli yoğun olarak işaret etmiş, lakin bu sorunun en radikal sonucu öncesinde de geri çekilmiştir (s.5). Bu geri çekiliş, bir önceki bölümde izah edilmeye çalışıldığı gibi, Heidegger’in Dasein’in faktisitesi olarak teknik nesneyi varlık ile zamanın kurucu irtibatından dışlaması olarak görülmelidir. Zira Heidegger teknik nesneyi onun başat karakteristiği olan hesaplama ve ölçme ile düşündüğü için – ki bu kuşkusuz *doğrudur* [exact] – enstrümental olanı hala araç olarak ele almaya devam eder. Bu sebeple, Stiegler için belirlenim ile belirsizliğin ikili karşıtlık olarak düşünülmesi, belleğe dair en temel mahiyeti gözden kaçırma riskini barındırır.

Stiegler’in bellek okuması bu yüzden kesinlik [exactitude] ile belirsizlik arasındaki irtibatı yakalamak için Heidegger’den sonra Husserl’e yönelir. Zira Stiegler (1998, s.248) için Husserl’in ele aldığı bellek ve yönelimin eleştirisi olmadan faktisite ve bireyleşme tartışması da tüm bağlamından kopuk kalacaktır. Dolayısıyla Stiegler, bir yandan, Heidegger’in kendi hocası Husserl’e getirdiği temel eleştiri olarak zamanın şimdi üzerinden düşünülmesini geçerli ve lüzumlu bir eleştiri olarak ele alırken diğer yandan da Heidegger’i belleğin teknolojik vasfını ihmal etmesi nedeniyle hala Husserl ile yakınlıkta görür. Nitekim Husserl’de de *imaj-bilincinin* [image-consciousness] ihmali, tıpkı Heidegger nezdinde dünya-tarihsellerde olduğu gibi psişik, kolektif ve teknik bireyleşmenin izahını sunamaz. Dahası, Husserl için geçmişe yönelim [retention] ve hatırlama [recollection] arasında da algı [perception] üzerinden gelişen bir karşıtlık bulunur. Husserl hatırlama için bazen ikincil bellek ifadesini kullansa da geçmişe

yönelimlerin birincil ve ikincilliği Stiegler'in vurgusu ile netleşir.⁴⁰ Bu yüzden Stiegler, belleğin tekillik ve yaşam akışları ile kurduğu ilişkinin ele alınmasında Husserl'in geometri ve idealler üzerine düşünümünü daha tutarlı bulsa da Heidegger'in Husserl ve mevcudiyet metafiziği eleştirisi olmadan, bellek ile teknik irtibatının layıkıyla kavranamayacağını gösterir. Bu sebeple Stiegler için üzerinde düşünülmesi gereken, Husserl'in imaj-bilinci olarak kavramsallaştırdığı, Stiegler düşüncesindeki karşılığı da *üçüncül bellek* olan geçmişe yönelim aygıtlarıdır.

Böylece burada hocalar ve öğrencileri arasında yoğun bir irtibat kurma gerekliliği açılmaktadır. Bu gereklilik sadece Husserl'in, hocası Franz Brentano'ya eleştirilerinin ya da Husserl'in burada yararlanacağımız temel eseri olan *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*'nin⁴¹ öğrencisi Heidegger tarafından derlenmiş olmasından ileri gelmez. Nitekim bu gereklilik aynı zamanda canlılar ve cansızlar ile sınırlandırılmayacak şekilde yaşayanlar, ölümler ve hayaletler arasında bir düşünüm çağrı yapar. Bu yüzden bu bölümde Stiegler'in Husserl okumasını takip ederken, bellek sorusunu yazının ufkunda genişleten Stiegler'in hocası Derrida da bizim için önemli bir uğrak olacak.

⁴⁰ Stiegler için belleğin birincil, ikincil ve üçüncüllüğü hiyerarşik ve kronolojik bir sıralanmaya işaret etmez. Bilakis göreceğimiz gibi üçüncül bellek birincinin koşuludur. Benzer şekilde belleğe dair bu sıfatlar Husserl için de basit bir şekilde kronolojik olarak düşünülemez. Lakin Husserl'de (2015b) algının mevcudluğuna imtiyaz tanındığı için Husserl'in bellek bahsinde bu hiyerarşiye karşı çıkışı netemelidir. Burada birincil, ikincil ve üçüncül sıfatları *primary*, *secondary* ve *tertiary*'nin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Hiyerarşi imasının önlenmesine daha münasip olsa da her halükarda sıralamaya delalet edeceğinden ve bilhassa mekansal bir boyutu istemediğimiz bir tarzda ihtiva edeceğinden hareketle de birinci bellek, ikinci bellek, üçüncü bellek olarak kullanmak tercih edilmedi.

⁴¹ *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*'den (Husserl, 2015b) yaptığım atıflarda kelimeleri John Barnett Brough'un İngilizce çevirisiyle (Husserl, 1991) mukayeseli olarak değiştirdim. Mesut Keskin çevirisinde burada *bellek* olarak kullandığımız *memory* ile hatırlama olarak kullandığımız *recollection* arasındaki ayrım silinir. Oysa Stiegler bize eğer Husserl için hatırlama ve bellek aynı manaya geliyor olsaydı Husserl'in 1905 yılında yazmış olduğu bu metinde bizzat günümüz nezdinde kaçıracağımız zenginlikleri hatırlatır. Dolayısıyla ilk elden denmelidir ki bellek ne sadece hatırlama olarak ne de hatırlama ve unutkanın sentezi olarak ele alınabilir. Bu konuda Jorge Luis Borges'in (2017) *Bellek Funes* adlı hikayesi unutkan ve hatırlama irtibatında zamanın algı ve bilinç üzerindeki rolünü anımsatmaya müsaittir. Nitekim geçmişe-yönelim ve geleceğe-yönelime dair olmasıyla bellek geçmişe-yönelimsel sonluluk [retentional finitude] sunduğundan bilincin, bilinçaltının ve arzusunun değişkesidir. Böylece vurgulanmalıdır ki arzu ve bellek ancak gelecek [future] ile ilişkisinde ele alındığı takdirde bireyleşme ve nabireyleşmenin krizi özelinde tartışmaya yeni bir soluk kazandırabilir.

Husserl belleğin algı ve temsil [representation] ile olan ilişkisini ya da Husserl özelinde daha doğru bir nitelemeyle algı ve temsilin birbirinden farkını, psikolojizmden ayırarak ele almaya başlar. Husserl'in bu noktada yine de değerli gördüğü katkı Franz Brentano'dan gelmiştir. Zira Husserl'in Brentano hariç psikologları göz ardı etme sebebi; algı, temsil, izlenim [impression] gibi psişeye ve bilince dair fenomenlerin zaman ile olan kökensel çağrışımına ilişkin Brentano'nun işaret ettiği hususlardır. Bu hususlar zamana ilişkin temsilde, geçmiş ile geleceğin bağlandığı temsil öğelerini belirlemek yerine bunları başkalaştırmasına dairdir (Husserl, 2015b, s.27). Nitekim Husserl bu istikameti takip ederek zaman bilincine dair görüşlerini ortaya koyacaktır.

Brentano'nun ele aldığı şekliyle ilksel çağrışım / birlik [originary association]; anlık belleğin temsillerinin algı anına bağlanması ve böylece Husserl'in demin-geçmiş [just-past] olarak incelemeye devam edeceği temporalite ve zaman bilinci konusunda önemlidir. Lakin Husserl için Brentano geçmişin bilinçte görünme anını fanteziyle bir tutarak, şimdide süregelen geçmişi irreal ve yapay durumuna indirgemiş olur (Husserl, 2015b, s.32). Böylece Brentano algı ve bilinçte süre, ardıllık ve değişime dair geçmiş, şimdi ve geleceği birbirinden ayırmayı imkansız hale getirir (Husserl, 2015b, s.29). Algının süregelenliği bu sebeple Husserl için *temporal nesne* [Zeit-objekt] ile olan yönelimsellik [intentionality] üzerinden ele alınmalıdır. Böylece temporal nesnelerin kuruluşu fenomenolojik şekilde izah edilebilir.

Temporal nesnelere “sadece zaman içindeki birlikler olmayan, aynı zamanda temporal yayılımı da kendi içinde barındıran” (Husserl, 2015b, s.38) nesnelere. Husserl temporal nesneye örnek olarak melodiyi ele alır. Stiegler'in (2014a) izah ettiği gibi örneğin akış nezdinde değerlendirdiğimizde bir parça kömür durağanken temporal nesne bizzat bu akışı üzerinden belirlenir (s.17). Nitekim, melodide olduğu gibi bir nota ancak ortadan kaybolması [disappear] koşulunda görünür ya da aynı anlama gelmek üzere melodi bilince ancak bu akış üzerinden verilir. Şimdiki anda mevcut tekil bir nota için ondan bir önce gelen nota artık bitmiştir. Aynı şekilde bu önceki nota da kendinden bir önce gelen nota için mevcut değildir. Lakin melodiyi algılamak üzere şimdiki nota kendinden öncekileri de barındırarak akışa dahil eder. Başka bir ifadeyle, geçip-gitmiş nota şimdide hala mevcut kalmış, alıkonulmuş ve sürdürülmüştür. Aksi geçerli olsaydı, melodi yerine ya ayrı notalar ya da üst üste binmiş gürültü algılıyor olurduk. Bu sebeple melodide her

ton belirli bir ton değildir. Ton ancak bir önce gelen tonu tutarak [retain] belirli bir nota olarak melodinin birliğini sergiler (2009a, s.202).

Husserl şimdiki-mevcut notada hala algılanan önceki notalara bu yüzden akış fenomenlerinin kesintisizliğini belirten ve şimdiye bağlanan demin-geçmiş olarak *birincil bellek* ya da *birincil-geçmişe-yönelim* adını verir (Husserl, 2015b, s.46). Birincil geçmiş yönelim, böylece, bilincin temporal nesnenin şimdideki akışında muhafaza ettiği geçmiştir. Lakin bu geçmiş beklentiyi de kurduğu için geleceğe yönelim [protention] ile irtibatlıdır. Geleceğe yönelim, bir önceki notanın beklentisi nezdinde bir sonra geleni yakalamaz sadece, aksine bir sonraki nota da şimdiye dahil olan demin-geçmiş olarak geçmişe yönelime yakalanır (Husserl, 2015b, s.71). Bu sayede Husserl’de birincil bellek, anın algısına bağlanan “kuyruklu yıldız kuyrukları” (s.51) ya da Stiegler’in Gerard Granel’i takiben söylediği gibi “geniş şimdi” (Stiegler, 1998, s.246) olarak kavrandığı için, demin-geçmiş; artık Brentano’nun ele aldığı gibi imajinasyon [imagination] tarafından üretilmemiş yahut imajinasyonun hayali boyutu uydurma olandan sıyrılmış olur.⁴² Nitekim bu geçmiş anı, şimdiye taşınarak ona dahil olmuştur. Bu nokta aynı zamanda algının da şimdiye mi yoksa geçmişe mi ait olduğunu saptar ki, Husserl için bu soru, aynı zamanda hatırlama ve temsil [re-presentation] olarak *ikincil belleğin* izahını gerektirir.

Husserl için birincil-geçmişe-yönelim, melodi örneği üzerinden devam ederek söylemek gerekirse, reel olarak şimdide mevcut olmadığı için duyuş anlamında *uygun*-algıyla [perception-proper] bir değildir lakin temporal nesnenin akışı gereği demin-geçmiş ile şimdiye bağlandığından da algıya dahildir (2015b, s.49). Bu yüzden de Husserl’de seçim [selection] olarak birincil-geçmişe-yönelim, hatırlama olarak *ikincil-geçmişe-yönelimden* ya da ikincil-bellekten ayrı ve hatta karşıt olmak zorundadır. Bu, dün dinlediğim melodinin temporal nesnesi ile zaman bilincim arasında meydana gelen yeni bir irtibata işaret eder. Öyle ki, artık melodiyi ikinci defa dinliyor olmam ile beraber ona dair

⁴²Brentano’da “reel-olmayan” [nonreal] (Husserl, 2015b, s.32) imajinasyon olarak düşünüldüğünden, geçmişe yönelime dair tutumda imajinasyonun hayali boyutunu uydurma olandan ayırmayı takip etmek niyetiyle Benedict Anderson’un *Hayali Cemaatler*’de Ernest Gellner’a yönelttiği eleştiri anımsanabilir. Anderson (2009, s.21) burada icadın; uydurma ve sahtekarlık ile değil hayal ve yaratımla birlikte düşünülmesinin öneminden bahseder. Bu nokta hem modernite ve onto-teknik nezdinde “eşzamanlılık” (s.38) bahsinde hem de topluluk üzerine düşüncede oldukça belirleyici olmuştur.

tuttuğum izlenim [impression] de değişmiştir. Bu, hatırlamadır [recollection]. Burada tıpkı birincil geçmişe yönelimde olduğu gibi “algılamanın şimdi-noktası [now-point] belleğin bir şimdi-noktasına tekabül eder.” (Husserl, 2015b, s.52). Lakin Husserl için birincil geçmişe karşıt olarak ikincil geçmişe yönelimin niteliği olan hatırlamada ve bu hatırlamanın temporal şimdiliğinde, şimdideki geçmişten değil *temsil edilmiş bir şimdiden* [re-presented present] ve temsil edilmiş bir geçmişten bahsetmek gerekir (2015b, s.54-58). Nitekim Husserl’de izlenim, geçmişe-yönelimin zorunluluğu olduğundan geçmişe yönelim hatırlamada olduğu gibi temsil değildir.⁴³

Algı bir şeyi bizzat kendisi olarak gözlerimizin önüne koyan, nesneyi orijinal olarak kuran edimdir. Bunun karşıtı olarak temsil, bir nesneyi bizzat gözlerimizin önüne koymayan bilakis sadece temsil eden, yeniden-sunan edimdir ki birebir imaj-bilinci tarzında olmasa da sanki imajda gözümüzün önüne getiriyormuş gibidir [...]. Sadece birincil bellekte geçmişi gördüğümüzden ve sadece onda geçmiş kurulmuş olduğundan eğer algıya tüm “orijinin” yattığı, orijinal olarak kuran edim dersek, o halde birincil bellek algıdır da – zira geçmiş burada algınabilir [presentatively] olarak kurulur, hatırlamada olduğu gibi temsilen değil. (Husserl, 2015b, s.58- 59)

Husserl böylece birincil geçmişe yönelim ve hatırlamanın farkı olarak algıya doğrudan verili olma kıstasını ortaya koyarak Brentano’nun imajinasyon kullanımını modifiye etmektedir. Hatırlamada algılanan geçmiş, demin-geçmişte olduğu şekliyle şimdiye ait değildir. Onun şimdi ile irtibatlanması için temsil edilmesi, yeniden sunulması ve yeniden-şimdileştirilmesi gerekir. Böylece Husserl için hatırlamadaki şimdi aynı zamanda uygun algılanmamış olana denk düşer. Zira algı, yeniden-üretimin [reproduction] aksine; kendi kendisini yine kendisine sunan edimdir. Husserl’in imaj-bilincine atfetmediği ehemmiyet de benzer şekilde algının dolaysızlığı ya da uygun algı olarak bilince verililiği üzerinden ileri gelir. Böylece Heidegger’in zamanın şimdi

⁴³ Bu noktada Husserl’i daha sarıh izah edebilmek ve eleştirisini de sürpriz kabilinden sona taşımaya gark etmemek için Stiegler’de Husserl kullanımına dair bir nüanstıan bahsetmek faydalı olabilir. Stiegler’de geçmişe yönelim, Husserl’in çoğunlukla bizim birincil geçmişe yönelim olarak kavradığımız hususa dairdir. Husserl böylece genel olarak geçmişe yönelimin hatırlamadan ve Stiegler’de sıklıkla ikincil geçmişe yönelim olarak belirginleşen husustan farklılığını ortaya koymak istemektedir. Bu yüzden Husserl’de geçmişe yönelim genel mahiyetiyle temsil olarak ele alınmaz. Temsil, Husserl’de alenen ve müstakbel olarak hatırlamanın niteleyenidir. Dolayısıyla hatırlama ile aynı manaya gelen ikincil geçmişe yönelimi düşündüğümüzde halihazırda Husserl’in geçmişe yönelim ile izlenim arasında kurduğu mütakabiliyeti ikincil geçmişe yönelime de yönelttiğimiz göz önünde bulundurulmalıdır.

üzerinden ele alınamayacağı eleştirisi Husserl'e de yönelmektedir. Nitekim algının verililiği de şimdi ile irtibatı ve temasında kavranmaktadır.

Husserl'de birincil geçmişe yönelim sadece hatırlama olarak ikincil geçmişe yönelimden farklı değildir. Aksine Husserl için daha radikal bir şekilde geçmişe yönelimin imaj-bilinciyle olan farkı ortaya konmalıdır. Belleğin bilinç ve temporal nesne ile ilişkisi Husserl'de ele alındığı şekliyle geçmiş açısından kendini-temsili olduğu için, imaj-bilinci temsili hatırlamasından da farklı olan bir anıştırmaya daırdır. Zira yeniden-üretim olarak hatırlama yine de *bizzat kendisi* hakkında bir temsile sahip olduğundan; resimler, büstler, tablolar gibi imaj-bilinçlerinden ayrılır. İmaj bilinci böylece algıya görünmemekle kalmaz aynı zamanda hatırlamada olduğu gibi bilincin geçmiş akışlarına da dahil olmaz. Burada tekrar Heidegger'in dünya-tarihseli her şeye rağmen mevcudiyet olarak kavramasında ve Simondon'un öngörü kabiliyetini insanın kendisine kalan pay olarak ele almasında olduğu gibi ya da bunlardan farklı olmak üzere tekniğe dair bütün kültürelci bakışın ortaya koyduğu sorun belirlemektedir. İşaret edilen bu sorun, tekniğin sadece zamanın içinde yer almadığı ancak bizatihi zamanın kurucu vasfı olduğuna yönelik Stiegler'in temel tezini, bu sefer de bilincin temporal akış olarak kavranmasını gerektirecektir.

Stiegler' için Husserl'de ele alındığı şekliyle akış halindeki temporal nesnenin bellek ve bilinç ile irtibatında algının *canlılığı* ve şimdiye bağlanması elzemdir. Nitekim bu sebepten Husserl'in fenomenoloji ile yönelimsellik arasında kurduğu bağ, bilincin daima bir şeyin bilinci olmasını gerektirmiştir. Eğer bilincin nesnesi Husserl için önceden verili olamıyorsa bunun sebebi fenomenin yalnızca yaşanmış deneyimde [lived experience] kuruluyor olmasıdır. Stiegler (2009a, s.192) genel olarak fenomenolojinin idealite nezdinde ortaya koyduğu bu çelişkiyi gösterir. Nitekim yaşanmış deneyimin temporallığı; ideaya, yani aslında kendisi temporal-olmayan bir birliğe dayanır.

Husserl, Brentano'nun imajinasyonunu modifiye ederken bu sefer de temporal nesneyi algı ve algının şimdiliği kıstasına sıkıştırmıştır. Bu yüzden Husserl'de uygun algı olarak dolaysız yaşanmışlığın algısı, diğer geçmişe yönelimlerden daha hakikidir. Aynı sebeple bu görüş Husserl'in imaj-bilincinin nesnelere olarak tekniğe temporal nesnenin kuruluşunda kurucu bir rol vermemesine neden olmuştur. Böylece Husserl için, metafizik geleneğin tutumunda olduğu gibi, teknik nesne sadece zamanın içinde yer alır. Oysa

Stiegler için bu problem Heidegger'in ele aldığı şekliyle zamanın ekstazları ve miras konusunda gerektiği gibi eleştirilmiştir.

Heidegger (2011) burada Dasein'in oldum-olasılığı ve neden-nasılığı ile algının bizzat ben tarafından yaşanma koşuluna karşı çıkmaktaydı. Zira dünya-içinde olmak ve faktisite tam olarak zamana dair şimdinin mevcudiyetini sorgulamaktaydı. Stiegler, Heidegger'in faktisite eleştirisinin teknik ile bir arada ele alınma bahsini, bu yüzden, Heidegger'in Husserl'e eleştirisini doğrudan Heidegger'e yönelterek devam ettirir. Nitekim Stiegler; Heidegger'de ele alındığı şekliyle dünya-tarihsel ve teknik nesne ile Husserl'deki imaj-bilincini tek bir kavram ile düşünülür. Bu da teknik nesnenin bellek olarak ortaya koyduğu *üçüncü geçmişe yönelim* ya da *üçüncül bellek*dir.

Stiegler'in üçüncül belleği incelerken sorduğu soru, yine melodi örneği üzerinden gelir. Stiegler burada dinlenen ve daha önceden de aynı bilinç tarafından dinlemiş olan melodiyi bu sefer istenildiği zaman ve her defasında aynı şekilde dinleme imkanına erişildiğinde bilinç ile temporal nesne ilişkisine ne olduğunu sormaktadır. Öyle ki, bu erişim, melodinin yani akış halindeki temporal nesnenin kayıt cihazı ile *olduğu gibi* [as such] kaydedilmesi üzerinden açılmaktadır. Aynı *olduğu gibi* hem ideanın hem de *eidōs*'un koyuluşunda fenomenlerin ve dolayısıyla da epistemenin ele alınışında tüm bir metafizik gelenek nezdinde belirleyici olmuştur.

Stiegler'in temel iddiası şudur ki üçüncül bellek olarak üçüncül geçmişe yönelim birincil ve ikincil geçmişe yönelimlerin kurulumundan her zaman önce gelerek ilk ikisini etkilemektedir (Stiegler, 2012, s.20). İnsan dünyaya-fırlatılmışlığında bu halihazırdalığın içine doğduğundan, bellek olarak kaydedilmiş nesnelere üçüncül geçmişe yönelim için temporal nesnelere bilince verililiğine etki etmektedir. Melodi dinlenildiği zaman, birincil geçmişe yönelim; deneyim ve tecrübe olarak ikincil geçmişe yönelimin filtresinden etkileniyorsa, birincil ve ikincil geçmişe yönelim de üçüncül geçmişe yönelim tarafından etkileniyordur. Stiegler için birincil ve ikincil geçmişe yönelim; şimdiye bağlanan demin-geçmiş ve hatırlama olarak seçimleri oluşturmaktadır. Nitekim bilinç algılanabilecek her şeyi muhafaza edemediğinden bu seçimler zorunludur. Melodi duyulduğunda ona eşlik eden ikincil geçmişe yönelim ya da hatırlama, tecrübe ve deneyimi oluşturduğundan halihazırda birincil geçmişe yönelime etki etmektedir ki böylece hatırlama ve ikincil geçmişe yönelim algısı için "filtre" (Stiegler, 2014a, s.52)

görevi görmektedir. Bu noktada belleğin temporal akışta algılabilecek her şeyi muhafaza edememesi, görme, duyma ve konuşmada olduğu gibi sonsuz bir sonluluğa ya da “geçmişe yönelimsel sonluluğa” (Stiegler, 2009a, s.65) işaret etmektedir. Nitekim bu belleğin hatırlamasının da ilk koşuludur.⁴⁴ Dolayısıyla burada mühim olan teknik nesnenin zaman nezdinde kurucu bir vasfa sahip olmasıdır. Zira kaydedilmiş, hesaplanmış ve belirlenmiş olan ile belirlenmemiş olanın açıklığı arasında bir karşıtlık yerine birbirinin imkan koşulu kabilinden bir rabitanın bulunması tam olarak teknik ve zaman ilişkisine dairdir. Böylece Stiegler (2015a, s.62) için teknik ve kayıt altına alınmış bellek, Deleuze’ün fark ve tekrar ile Derrida’nın yazı ve fark okumasını takiben, hem birikimin, eleştirel düşüncenin, idealitenin hem de tekilliğin, geleceğin açıklığının ve bireyleşmenin koşulunu oluşturur.

Üçüncül bellek olarak tekniğin, aynı melodinin ya da yazılı bir metnin geçmişte olduğu gibi ve özdeş bir şekilde farklı zamanlarda dinlenebiliyor ve okunabiliyor olması bu noktada aynı bilinç için iki indirgenemez etki yaratır. Bu etki, üçüncül bellek ya da protez bellek olarak hatırlama-tekniklerinin [mnemotechnics] diğer geçmişe yönelimleri modifiye ediyor olmasından kaynaklanır. Öyle ki, tekniğin, birinci geçmişe yönelimde muhafaza edilen seçim olarak tekrar eden ikincil geçmişe yönelimle ilişkisinde, aynı anda ve aynı sebeple şöyle bir vaziyet ortaya çıkmaktadır :

Mevzu bahis sadece tekrardır (her şey ikincil geçmişe yönelimin reaktivasyonudur ki bu da onun tekrardır); mevzu bahis asla tekrar değildir (hiç bir şey özdeş biçimde tekrerrür edemez: aynı temporal nesnenin tekrarı her zaman iki farklı fenomeni üretir).⁴⁵ (Stiegler, 2014a, s.53)

Bu izah, her şeyden önce tekillik ve idiyomatik olan ile idiyotekst [idiotext] irtibatında genel olarak yazıya işaret eder. Zira Husserl’de algı ile şimdinin bağdaşıklığı Derrida’nın

⁴⁴ Stiegler’in izah ettiği gibi eğer sonsuz bir belleğim olsaydı ve dün başıma gelen her şeyi ve her anı hatırlıyor olsaydım, günün sonunda hem dün olan her şeyi ve hem de bugün olmuş olan her şeyi ve olmakta olan her şeyi hatırlayacağım için ve bu hiçbir şeyi unutmamış olduğum anlamına geldiği için zaman geçiyor olmazdı ya da daha doğrusu zaman zaman olarak var olmaya devam edemezdi zira yeni bir şey de oluyor olmazdı (2011a, s.20).

⁴⁵ Dahası aynı etki genel olarak tekniğe hasredilebilir. Nitekim Proust (2017) için *Kayıp Zamanın İzi*’ndeki madlenler ve Tanpınar’ın (2014) *Huzur*’unda Kandilli, Emirgan yahut Dede Efendi de bilinç ve teknik nesne arasında benzer bir irtibat sunar. Bu aynı zamanda tekniğin arzu, inanç ve gelecek ile irtibatıdır. Teknik, arzu ve gelecek ya da gelecek arzusu arasındaki ilişkiye ilerleyen bölümlerde değinilecektir. Burada belirtilmek istenen husus her tekniğin ve teknik nesnenin ek ve protez uyarınca düşünülmesi gerekirken bellek olarak teknik meselesinin, orto-grafik yazı ve kayıt ile fark ve tekrar nezdinde özgün bir irtibatının açılmış olduğudur.

farmakon olarak yazı okuması ile göreceğimiz gibi aynı zamanda canlılar ile cansızlar arasındaki irtibata ölümler ve hayaletleri de dahil etmektedir. Ancak bu teknik sadece arki-yazı [arche-writing] olarak değil, başlı başına teknik üzerinden genel bir bahse ve her defasında yenilenen ve dönüşen bir gramatizasyon okumasına çıkarmalıdır. Lakin bu sorulara yanıt vermeye çalışmadan evvel, Stiegler için tekniğin sadece bir bellek-desteği olmadığı bilakis bizatihi bellek olduğu ortaya konulmalıdır.⁴⁶ Stiegler için bu izah “alışılmadık kavram” (1998, s.135) *epipyhlogenesis*’ten geçmektedir.

İlk bölümden beri Gille ve Leroi-Gourhan üzerinden tekrarlanan görüşlerin ortaya koyduğu gibi, bireyleşme sürecinin en yalın izahı, belleğin teknik nesnede dışsallaşmasıdır. Bu dışsallaşma aynı zamanda *gramatizasyon süreci* olarak ele alınan mühim tartışmanın da açılışıdır. Gramatizasyon, içinde bireyleştirdiğimiz süreci izah etmek için Stiegler tarafından kullanılan terimlerden biridir. Bireyleşme bir süreç ve tekillik deneyimi olarak mevcut ilişkilerin askıya alınmasını, dönüşümünü ve yenilenmesini ima ettiği için gramatizasyon, aynı zamanda, içinde nabireyleştirdiğimiz sürece dairdir.

Bu süreçte teknik, bizatihi bellek olarak mühim bir vazife üstlenir. Örneğin bir toprak kap, hem insan öldükten sonra da var olmaya devam edebileceği hem de aynı insanın kendisinin mevcut olmadığı bir mekana taşınabileceği için; bellek desteği ve bilginin aktarımı rolünü üstlenebilir. Böylece teknolojik olarak aktarılma imkanı açılan toprak kap; hem bilginin ve kabın muhafazasını hem de değiştirilmesi ve yenilenmesini mümkün hale getirir. Stiegler için teknik olmayan ya da aynı anlama gelmek üzere yapay, protez ve dışsallaşmayan her bellek bireysel yaşam ile sınırlıdır (1998, s.177).⁴⁷ Genetik belleğin

⁴⁶ Stiegler’in tekniğin sadece bir bellek desteği olarak kavranmasına karşı çıkışı, teknik ve hakiki olan arasında yeni bir ikili karşıtlığı onaylayan görüşler nedeniyledir. Bunlara ilkin Jean Bottero’nun Sümerler’den Antik Yunan’a yazının ortaya çıkışını incelediği görüşlerinde, yazıyı bir bellek desteği olarak ele almasını ve böylece bu desteği tamamlayan ve gerçekleştiren olarak yazıya dışsal bir rasyonaliteye, belirli bir grubun öncülüğüne, zekaya ve kaçınılmaz olarak da mucizelere atıf yapması örnek gösterilebilir (Stiegler, 2009a, s.43-52). Benzer şekilde Leroi-Gourhan (1993) da teknik dil ile sembolik dil arasında bir ayrıma giderek kendi teorisinin en mühim sonuçlarından geri çekilmektedir. Stiegler ise rasyonalite ve yazının icadı ya da teknik ve sembolik arasında bir ayrımı kabul etmez. Onun nezdinde tüm bu sayılanlar ancak icadın aporetik mantığı ile düşünülmelidir.

⁴⁷ Örneğin fil gibi bir memelinin hem teknik ile irtibatı bulunur hem de iletişim ve deneyimden ileri gelen bellek ile öğrenme, hatırlama ve tabii unutma imkânı vardır. Ancak bu unutma sürü halinde yüzlerce kilometrelik göç rotasını yıllarca takip edebilen bireysel bir fil için patolojiktir. Dolayısıyla bu irtibatı sürdürme, saklama ve sonraki nesillere aktarmada teknik ile geliştirdiği birlikte-evrim [co-evolution] gereği insan avantajlıdır. Bu avantajın, toprak kapta olduğu gibi zaman-mekansal boyutu haizdir. Filin ölümü ise, biriken deneyimin dolayısıyla da belleğin

yanında, deneyim ve yaşam ile oluşan merkezi sinir sisteminin belleği olarak da adlandırılabilir bireysel belleğin adı epi-genetik bellektir. Toprak kap; bizzat muhatabı tarafından yaşanmış olması da gerekmeyen geçmiş deneyimin ya da epi-genetik belleğin aktarım imkânı olarak teknolojik bir belleğe işaret eder. Stiegler'in (2009a) kavramsallaştırması ile bu teknolojik ve protez belleğin adı epi-pyhlo-genetiktir.

Stiegler'in Husserl ve Derrida eleştirileri vasıtasıyla, üçüncül bellek olarak adlandırdığı epiphylojenetik bellek daha kapsamlı bir kavramsallaştırmanın da mühim bir uğrağıdır. Bu bellek, dışsallaşmış geçmiş deneyimlerin halihazırda-orada olarak birikmesi, saklanması ve tekrarlanması ihtimaline dair tekno-lojik bir aktarımsallık ilişkisini anlatır. Epiphylojenetik belleğin üretim süreci olarak epiphylo-genesis ise Stiegler'in aynı zamanda bu sürecin sonucu olarak da ele aldığı gramatizasyon sürecini izah eder (2014a, s.34-35). Böylece, belleğin teknik ve teknik nesnede dışsallaşması; bireysel bellek olan epigenetik ve atalardan devreden biyolojik evrimsel bellek phylo-genetikten farklı olarak, ancak epiphylojenetik bellek ile kavrandığı takdirde dışsallaşma süreci gramatizasyon olarak somutlaşır.

Stiegler (2014a) gramatizasyon okumasını Sylvain Aurox'un alfabe ve harflerin meydana geliş süreci üzerindeki yorumlarından ödünç alarak genişletir. Esasen gramatizasyon kavramının türetildiği *gram* bir sistem olarak yazıya işaret eder. Benzer şekilde, Aurox'ta gramer kurallarının oluşumu, ses ve işaret akışlarının gramlar halinde ayrılarak harfleşmesine ve ancak bu ayrışma sayesinde kurulması mümkün hale gelen alfabe

kayıdır çünkü bu belleğin ana destekçisi *bizzat filin kendisi* ya da hayattayken ilişkisini sürdürdüğü sürüsü idi. Bu deneyimin kuşaklar arasında aktarılma imkânı tıpkı fil için belirli bir ağacın dışsal bellek desteği olabilmesi gibi bakıldığında lakin bu aktarımın sözlü kültür kabilinden bir bağlam [*context*] üzerinden devam etmesi mevzu bahis değildir. Burada sözlü kültürün de bir çeşit iz, ek, yazı ve teknik olduğu hatırlanırsa aradaki fark netleşecektir. *Fil hafızası* deyiminden de bilindiği gibi bu, görsel bir bellektir. Lakin yine de yaşanan deneyim ile aktarılan deneyim arasındaki farkı, mevcudiyet – namevcudiyet karşıtlığı ile imgesel ve gerçek olan karşıtlığı üzerinden kurmamak gerekir. Bu karşıtlık Husserl'in hocası Franz Brentano'ya karşı çıktığı nokta olarak da düşünülebilir. Bu noktada ele alınan meseleyi, Stiegler'in (2009a) Husserl eleştirisi üzerinden geliştirdiği üçüncül bellek tartışmasında olduğu gibi, seçim olarak üçüncül bellek, ikinci geçmişe yönelim ve geleceğe yönelim arasındaki ilişkide kavramak daha uygundur. Simondon'un Antikite ve Pisagor'dan başlayarak Bergson'u da dahil ettiği vitalizm ile trans-bireyleşmeyi ayırdığı nokta da hayvan ile insan arasında *ancak böyle* bir farka daha doğrusu bu farkın görece yakın geçmişine ve dolayısıyla da fark-dışılığına işaret eder (Simondon, 2011, s.22). Böylece denebilir ki, bellek ve ondan ayrılamaz olduğu tezini öne süren Stieglerci bireyleşme tartışmasında; inorganik organize madde kavramsallaştırmasının tüm ima ve sonuçlarını takip etmek önemlidir.

sistemine işaret eder (Stiegler, 2014a, s.54). Burada öne çıkan örnek olarak yazı, söz akışlarını ayrıştırarak kaydeder. Bir teknik olarak yazı kaydedildiğinde, aynı zamanda, akış halinde ve temporal olanın mekanlaşması sağlanır. Akışların tekrar edilebilir bölümlere ayrıldıktan sonra sonsuz bir çeşitlilik ile açılan yeni bir bütünlük ihtimali de buradan kaynaklanmaktadır. Stiegler için teknik tüm sistemler, akışların ayrıştırılması üzerinden şekillendiği için gramatizasyonun mantığı hem gramer teorileriyle hem de modern teknoloji ile sınırlı değildir. Aksine gramerin ima ettikleri ilk taş aletlerden analogik ve dijital tüm grafik, harf, yazı, kayıt, anlam üretme ve yeniden-üretim aygıtlarına değin beraber düşünölmelidir ki böylece özgönlüğü de ortaya koyulsun.

Stiegler (2009a; 2014a) için orto-grafik olanın özgöllüğünü tanımak hiç bir surette ses ve söz merkezilikte olduğu gibi kendiliğindenliğe sadakat cihetinden bir mevcutluğa işaret etmez bilakis geçmişin geçmiş olarak kaydedilmesi, tekrar edilebilirlik ve fark arasındaki rabitanın sergilenmesine niyet edilir. Nitekim yazı ile bizatihi anlamın yeniden ele alınma [reactivation] ihtimali de açılmış olur. Bu hem bir kez yazılmış olanın sabitlenememesi anlamına gelir hem de benzer bir bağlamda yazının bellek ile ilişkisini ortaya koyar. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, yazı bizzat bahsolunan bağlama dair bir özgönlük ortaya koymaktadır. Belleğin geçmişe yönelimsel sonluluğunda olduğu gibi yazılmak, sözden ve düşünmeden yazıya, tablete, kağıda ya da ekrana geçirilmek istenen her şey tam olarak yazılmış olsa idi artık daha fazla yazamazdık. Böylece yeni bir şeyler yazabilmemizin sebebi de her şeyi yazamıyor olmamızdır. Yazı ile bellek arasındaki bu ilişki, bu sebeple, Maurice Blanchot'da ele alındığı gibi icadın mantığı uyarınca ve yeninin üretimi nezdinde zamana ve mekana dairedir.

Yazmak isteyen bir insan yazma yeteneğine sahip olmalıdır. Ancak bu armağan kendi başına bir hiçtir. Kendi masasına oturup da yazmaya koyulmadığı sürece, yazar ne yazardır ne de yazmaya ehil olup olmadığını bilebilir. O yazana kadar herhangi bir yeteneğe sahip değildir lakin yazması için de yeteneğe ihtiyaç duyar. (akt. Stiegler, 1998 s,264)

Stiegler yazının performatif olanla bu ilişkisinin genel olarak tüm tekniğe atfedilmesi gerektiğinden bahsederken zamanın ertelenmiş ve farklılaşmış niteliğine işaret eder. Öyle ki, zaman asli olarak ertelenmiş-zamandır (Stiegler, 1998, s.265). Bu, aynı zamanda, Derrida'nın *différance*'ının barındırdığı anlamdır. *Defer* manasına gelen ertelemek ve ötelemek ile *differ* manasına gelen fark, ters düşmek, benzerlikten çıkmak, değışmek

(Derrida, 1999, s.53). Bu sebeple de yazı kafanın içinde halihazırda tamam olmuş sözün kağıda geçirilmesi olarak görülemez.

Husserl ise algının canlı olanla, yaşayanla uygun ilişkisinde imaj-bilincini belleğin temporal olanla irtibatından dışlayarak tekniğin bireyleşme sürecinde oynadığı rolü de göz ardı etmektedir. Zira üçüncül bellek olarak yazı, melodi, fotoğraf, video ve benzerleri, kendisi de temporal olan bilincin bellek ile olan ilişkisini kurarak teknik, psişik ve kolektif (na)bireyleşmenin imkanını verir. Böyle olduğu için de yazı ve teknik; gösterenin, hakiki olan olarak logosu ve ideali temsil ettiği bir mesafe nazarında ele alınamaz. Husserl'de (2015b) hatırlamanın temsil ile olan ilişkisi de böylece mevcutluk ve uygun algıya verililik ile sınırlı kalmaz. Différance'ın imkânı olarak teknik bu yüzden "yaşamın yaşayanlar dışında kalanlar vasıtasıyla idame edilmesidir"(Stiegler, 1998, s.17).

Öyleyse burada halen bir melodi aynı bilinç için farklı zamanda duyulduğunda nasıl bir etkinin ortaya çıktığı sorusu takip edilmelidir. Bu soru, Heraklitos'un aynı nehirde iki kez yıkanamayacağı savına olduğu kadar, Sokrates'in bilmenin hatırlamaktan başka bir şey olmadığı tezine de dairedir. Ardından ise, melodinin tam olarak [exact] özdeş şekilde tekrarı sadece teknolojik olarak kayıt altına alınması ile mümkün olduğundan, burada öne sürülen tekrara dair çıkarımlar, bildiğimiz ilk kesin kaydetme stili olan ortografik yazıya ve gramatizasyon sürecinin bugünkü dönüşümleri nezdinde internete değin genişletilmelidir. Böylece psişik bireyleşme ve kolektif bireyleşme arasındaki bağlaç olarak kabul ettiğimiz *teknik bireyleşme* süreci izah olunabilir.

Bilginin aktarımı [transmission], aynı zamanda, bilginin transformasyonu ve trans-bireyleşmesi manasına geldiğinden, Heidegger'in tekniğe atfettiği asli nitelik olarak hesaplanamayana hesaplama gayreti de böylece önümüze ikili karşıtlığa indirgenemeyecek bir açmaz sunmaktadır. Zira yazı ve teknik araçsal olana ve araçsallaşma tehlikesi açık olana el verdiği gibi, bizatihi bu niteliğinden ötürü de yeni olanın halihazırda orada olanlar üzerinden üretimine, eleştirisine ve icadına açıktır. Yazı böylece aynı anda ve aynı hamlede hem zehir hem de şifa olan *farmakon*'dur (Derrida, 2016, s.35). Farmakon, Stiegler için tekniğin genel adıdır. Stiegler için, bugün teknoloji nezdinde karşılaşılan vaziyet; bireyleşme sürecini tehdit eden, tekniğin zehir vasfını öne çıkaran ve böylece onu henüz yeni bir bireyleşme süreci ortaya koyamadığı için nabireyleşmeye çeviren bir senkronizasyon teşkil etmektedir. Bu senkronizasyonun

mahiyeti ve sonuçlarının ele alınması için, hem yazının diakroni ile olan irtibatı hem de video ve canlı yayın gibi görsel-işitsel temporal nesnelerin bu diakroniyi silerek ortaya koyduğu endüstriyel belleğin tektipleştirici etkileri incelenmelidir.

2.2. HİPER-ENDÜSTRİYEL EPOK

Her defasında halihazırdaki teknik sistem ile yeni bir ilişki içerisinde dönüşen gramatizasyon süreci, icadın mantığı ile ortaya koyulan aktarımsallık ilişkisi nezdinde teknik ile zamanın asli irtibatına dairdir. Stiegler için bu süreç icadın mantığında ortaya konan paradoksun takip edilmesi anlamına gelir. İnorganik organize madde ve *kim* ile *ne* arasındaki kararverilemez ilişkide olduğu gibi, canlı varlığın yaşam formları da cansızlar ya da teknik ile olan iletişimde karakterize olur (Stiegler, 1998, s.50). Zira belleğin dışsallaşma süreci olarak teknik, “yaşamın yaşayanlar dışında kalanlar vasıtasıyla idame edilmesidir” (Stiegler, 1998, s.17).

Yaşama dair bu anlayış mevcudiyet metafiziğinde sözün yazıya olan önceliği sebebiyle ihmal edilmiştir. Zira Platon ve Aristoteles’ten ortaçağ teolojisine, *cogitodan* enformasyon teorisine, faktisiteden imaj-bilincine değin karşılaşılan vaziyet yazının, tekniğin, kaydedilmiş, pasif ve ölü olanın; canlı, şimdi ve hemen-burada olan söz ve ses karşısında ehemmiyetinin silinmesidir. Bu tutum sesmerkezcilik [phonocentrism] ve sözmerkezciliğin [logocentrism] birleşmesini gerektiren mevcudiyet metafiziğinde; *logos*’un nezaretinde, ses, söz ve varlığın dolayimsızlığında [im-mediacy] kavranmıştır.

Bu sebeple, yazı özelinde mevcudiyet metafiziği, teknik ve bellek ile onlardan mülhem olan bireyleşme sürecine dair dinamiğin dönüşen vasfını kavrama hususunda kendisini kısır bir döngünün içinde bulmaktadır. Stiegler için yazı ve özellikle de alfabe örneğinde olduğu gibi kesin kayıt olarak ortografik yazı, tıpkı fotoğraf ve video teknolojilerinin her biri için olduğu gibi özgün bir durumu imlemekle beraber, ortaya koyduğu farklılık ile aynı zamanda tekniğin logos ve episteme ile irtibatına da müdahalede bulunur.

Tekniğin bu irtibata yaptığı müdahale aynı hamlede çok yakın bir döneme kadar asli karakteri ertelenmiş olarak kavranan zamanın krizine de dairdir. Bugün, duyarlılığın makinik dönüşü [sensitivity’s machinic turn] olarak hiper-endüstriyel dönemde görsel-

işitsel gramatizasyon tekniklerinin ortaya koyduğu sorular, içinde yaşadığımız dönem itibariyle, Stiegler'in deyişiyle bir rizomu andırırçasına çeşitli ve iç içedir (2015b, s.11).

Bu sebeple bu başlıkta ilk olarak bugün içinde bulunulan krizin izahı için *logos*'un ve dolayısıyla da iletişimin, aktarılabilir olanın, sözcelemin ve anlamın, iyi ile bir-arada-yaşam vasfının ve rasyonel olanın zaman nezdinde dönüşümüne dair bir tartışma ortaya konulacaktır. *Logos*, bir yandan teknik dolayımı ile kurulurken; diğer yandan, teknik, bugün tüm bir *logos* mantığının ve bireyleşme sürecinin krizine de işaret etmektedir. İkinci alt başlıkta, bu kriz okuması ile içinde bulunulan dönemin post-endüstriyelden farklı olarak neden hiper-endüstriyel olarak adlandırıldığı izahını takip ederek; kültür ve program endüstrilerinin görsel-işitsel temporal nesnelere kullanım tarzı ile yol açtığı davranışın seri olarak imal edilebilirlik sorusuna referansla sembolik acizyet [symbolic misery] ve genel proleterleşme başta olmak üzere, hiper-senkronizasyonun bireyleşme süreci için teşkil ettiği tehditlere odaklanılacaktır.

2.2.1. Logos ve Ertelenmiş Zaman

Varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesinde metafizik, sesin ve sözün dolayimsızlığına atfettiği ayrıcalığı ancak ortografik olanın ve tekniğin silinmesi üzerine inşa edebilir (Stiegler, 2009a, s.43). Derrida'nın (1998) gösterdiği gibi ruh ile beden, ruhun yazısı ile beden yazısı, ruhun sesi olan bilinç ile beden yazısı olan tutku ve iç ile dış birbirine karşıt ele alındıysa, bunun sebebi; doğruluk, dürüstlük ve hakikat ile dolayimsızlığın varlığa uygun otantik irtibat olarak kavranmasıdır (s.18-20). Zira ses ve söz; cansız yazının dolayımına muhtaç olmadan, kendi kendisinden, böylece de logosun, bilincin, kirlenmemiş, doğru soydan türemiş ve iyinin yolundan sapmamış olanın ve de sonunda kökenin, *bölünemez* olanın dolaysızlığı olarak ele alındığından düşünce ile ideal nezdinde teknik; arızı, eklenti ve medyum olarak asli bir irtibat sunmaya ehil görülmez. Dahası, Derrida (2016) bize Platon'da ele alındığı şekliyle logosun canlı ve *yaşayan* [propre] bir varlıkken, yazılı bir söylevin *uygun* [proper] olmak için yaşamın yasalarına boyun eğmesi gerektiğini hatırlatır (s.47). Oysa, orto-grafik yazı aynı zamanda metafizik geleneğin anladığı şekliyle idealite ve logosun da kuruluşunu sağlar.

Bu sebeple Stiegler için logos tekno-loji olarak ele alınmalıdır. Nitekim Derrida metnin ötesinde hiçbir şeyin olmadığını söylerken de bu noktaya atıf yapmaktadır. Stiegler de Derrida'yı takip ederek, yazının; logos, idealite ve algılanabilir olan [intelligible] ile ilişkisini izah etmek için yazının spesifik bir formunu düşünme gerekliliğini öne sürer. Bu alfabetik form, lineer yazı olarak bildiğimiz orto-grafik biçimidir. Ortografik yazı ile tarihte ilk defa bizatihi tarihin, varlığın tarihinin ve yaşamın tarihinin; *Tarih* olarak mevzu bahis edilmesinin yanında söz ile sesi *doğru* [orthotes] ve *tam olarak* [exact] olduğu gibi kaydetme olanağı açılır. Öyle ki, ben ne Stiegler'in kitaplarında yazarların Stiegler'e ait olduğundan şüphe duyarım, ne Stiegler Heidegger'in, ne de Heidegger Platon'un eserlerinden. Bu kuşku, ilk elden, "Ben, varım" diyen *cogitonun* kesinliğinin sadece söz ile sağlanabilmesinin tuhaflığına da dikkat çekmektedir (Blanchot, 2017, s.83).

Stiegler bu sebeple yazının fonolojik mahiyetinden ziyade, onun kayıt ile kurduğu irtibatı önemseyerek belleğe dair esas meselenin sözden ve sestten öte kayıt olduğunu ortaya koyar (2009a, s.13).⁴⁸ Nitekim orto-grafik kayıt olarak yazıda ve diğer analogik, numerik ve dijital kesin kayıtlar ve yeniden-üretimlerde resimden ve resim-yazısından [pictograph] da farklı olarak okuyanı bağlamı [con-text] bilme zorunluluğundan arındırarak rasyonel olarak ele alınabilecek düşüncenin, eleştirel düşüncenin, bilginin ve idealliği nezdinde evrensel olanın önü açılmaktadır. Okuyanı için yazının kaydedildiği andaki ve ortamdaki özgül bağlamı bilme zorunluluğunu ortadan kaldıran orto-grafik kayıt, aynı zamanda, Husserl'in (2015b) kadim Çin geometrisini belirtici [demonstrative] olmadığından hareketle geometri olarak kabul etmemesinin de sebebidir (s.35). Husserl'in geometri üzerine düşüncelerinin Stiegler için kıymeti, bu sebepten, yazı ve genel olarak tekniğin fark ve tekrar ile irtibatı sayesinde idealite bahsini, a priori, transandantal ve deneyime bağlı olanı birbirine indirgmeden ele alma imkanını göstermiş olmasından kaynaklanır.

⁴⁸ Bir sonraki bölümde *diyalektik ve logosun* teknik tarafından da etkisiz hale getirilen tarifine yer verilirken, bellek ve kayıt arasındaki bu ilişki önemli olacak. Nitekim orada bu rabitanın Antik ve modern düşünürlerce hiç ele alınmadığının iması değil ancak bu ilişkinin neden bugüne kadar mevcudiyet metafiziğinin, ses ve sözün dolaylılığının canlılığında sergilendiğinin izahı da yapılacaktır. Öyle ki tezde şimdiye kadar tekniğin mevcudiyet nezdinde *nasıl* bastırıldığını açıklamaya çalışmaktan başka bir şey yapmadık. Bir sonraki bölümde ise, *neden* sözün yazıya yeğlendiğinin cevabı, neden bugün yeğlenemediğiyle birlikte ortaya konacaktır.

Nitekim Husserl *Geometrinin Kökeni*'nde "miras bırakılmış [*handed down*] geometrinin orijinal anlamı" (1989, s.152) üzerine bir bahsin gerekliliğinden yola çıkarken geometrinin eskilerden ve Galilei'den beri süreğenliği korunmuş şekliyle kazandığı yeniliğe ve değişime işaret eder. Heidegger'de incelediğimiz tarihsellik sorusu da zaten bu çerçevede açılır. Husserl'in (1989) geometri için mühim addettiği "ideal nesnelere sürüp giden varoluşu"nda (s.164) yazının işlevi olarak dökümanlaştırılmış linguistik ifadeler, ideal olanı kişisel olanın ötesine taşıyarak iletişimi [communication] mümkün kılar.

Stiegler nezdinde bu imkan, aynı zamanda, yazının ve araçsal olanın kurucu rolünü teslim etme anlamına gelir. Nitekim aksi takdirde halihazırda-orada olarak birikenler üzerinden tekrar ele alınma ihtimali açılmayacak olan bir *bilim* mümkün değildir. Böylece üçüncül bellek olarak teknik ve orto-grafik yazı hem akışların ayrıklaştırılması olarak gramatizasyon süreci ile hem de bir araya gelme, toplanma, seçme anlamları haiz *logos*'la irtibatlı olarak incelenebilir.

Derrida (1998) ruhun, zihnin, ses ile sözün yaşayan canlı belleği ile bunların dışında kabul edilen beden ve arzuların ölü ve yapay belleğinin birbirlerine karşıt ele alınmayacağını gösterirken, Stiegler tarafından gramatolojiden gramatizasyona uzanan bir eksenle takip edilebilecek bir açılım da yapar. Sahiden de Stiegler'in niyeti, gramatolojiyi tarihsel bir bağlama oturtmak olarak görülebilir. Bu yüzden teknik ve gramatizasyon farmako-organolojiktir. Tıpkı bireyleşme ve nabireyleşme arasındaki metastabil dengenin dinamiğinde olduğu gibi, yazı ,bir yandan, Platon'da logos'un teknisyenleri olarak Sofistlerin kağıttan kopya çekmekle, ezbercilik ve sahtekarlıkla; Kant'ın ise Aydınlanma bahsinde ergin olmayışı kendi anlayışını başkalarının rehberliğinde kullanmakla suçlandığı gibi belleğin yitimidir. Ancak, diğer yandan, Platon'un esas olarak bellek sorusuyla meşgul olması, bugün bizim için hala okunabilir, muhakeme edilebilir olmasında ve yine Kant'ın (1991) eklediği üzere; yazarın, filozofun ve düşünürün her şeyden önce okuyan bir kamuya seslenmesinde olduğu gibi de belleğin destekçisi ve ta kendisidir. Dahası, epi-phylo-genetik bellek olarak orto-grafik yazının ve alfabenin tarihi; klan ve kabile olan *phyle*'den farklı olarak Solon'un yazılı kanunları ve dolayısıyla *polis*'in ortaya çıkışıyla eşzamanlıdır (Stiegler, 2003, s.155).

Orto-grafik kayıt; logos ile kurduğu bu indirgenemez irtibata zamanın ertelenmiş vasfı sayesinde ulaşmaktadır. Esasında Heidegger (1996), zamanın tüm bir metafizik gelenekte alelade şimdi ile olan irtibatı nazarında kavrandığı söylerken; daha eski ve güçlü bir tarifile kurulan ortaklığı el değmeden bırakır. Nitekim zaman, mevcudiyet metafiziğinde şimdiye olan referansı ile ele alındığı kadar, asli olarak ertelenmiş-zaman olarak da kavranmıştır. Bu noktada, bir defaya mahsus olmak üzere, *şimdi*'yi içinde bulunulan an ile düşünerek anımsama ve anı arasındaki oyunu akla getirebiliriz. Zamanın hem Aristoteles, Augustinus, Heidegger hem de Stiegler'in bireyleşme okumasında farklılık ile kurduğu irtibat bu ertelenmeden ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle, ertelemenin kayıt ve bellek üzerinden düşünümü mümkün kılarak bir araya getirme ve yorumlama imkanına işaret etmesi ve böylece bireyleşme sürecini tanzim etmesine dikkat çekilmektedir. Burada Aquinolu Thomasso gibi ortaçağ düşünürlerinin ve genel olarak Kilise'nin faize ve kâra; zamanın ancak Tanrı'ya ait olması sebebiyle karşı çıkmaları, zamanın aslen ertelenmiş-zaman olarak kavranması bahsinde oldukça açıklayıcıdır (Akal, 2009, s.67).

Zaman, buraya kadar pek çok düşünür ve mit üzerinden tartışıldığı gibi; ertelenme ve farklılık üzerinden edindiği bu vasfını, dünyaya-fırlatılmışlık ve tarihselliğin, ölümün belirsiz kesinliği ve öngörünün ya da birbirlerinden ayrı olmak üzere oluş [becoming] ve geleceğin [future] mekan-zamansal ayrıklığı üzerinden edinmektedir. Bu sebeple Derrida ne dekonstrüksiyon ne de différance ile deşifre edici bir metod ortaya koyma niyetindedir. Daha ziyade, o; gramatolojinin kendisine bahşettiği yeteneği, satır aralarını okuma salahiyetiyle birleştirerek ne aceleci ne de sabırlı davranan bir durum değerlendirmesi yapar. Différance; yaşamın tarihidir.

Stiegler ise hem *fark ve tekrar* okumasını mühim addettiği Deleuze'e hem de *yazı ve fark* okumasını benimsediği Derrida'ya kulak tıkayarak, bugün zamanın asli olarak ertelenmiş karakterinin endüstriyel-temporal-nesnelerin hızı önünde silindiğini öne sürer.⁴⁹ Yine de

⁴⁹ Örneğin Deleuze ve Guattari'ye (2005) göre rizom, Stiegler'in burada ona asla müspet bir rol vermeyi kabul etmeyeceği tarzda anti-genealojiktir. Derrida (2002) içinse saf gerçek-zaman da tıpkı ertelenmiş-zaman gibi geçmişe yönelim ve geleceğe-yönelime dolayısıyla da halihazırda belleğe dairedir. Burada bir ek daha yapılabilir. Stiegler'in Deleuze'e kulak tıkaması aslında o kadar da şaşırtıcı ve çelişkili değildir, nitekim o zaten halihazırda Guattari ile pek ilgilenmez. Bunun sonucu olarak, hiç istemese de, kendini Deleuze'ün Guattari'yi görmezden gelen takipçileriyle girdiği eli kolu bağlanmış bir ortaklıkta, hatta Tanpınar'ın çok da güzel ifade ettiği gibi bir sükut suikastinin içinde bulur. Ancak yine de Stiegler'in Derrida'ya kulak tıkaması şaşırtıcı ve çelişkili gibi gözükmemektedir. Nitekim Derrida (2002), gerçek-zaman ve difference'a

Stiegler, diğerk iki düşünürün düşünemediği ancak deneyimleyemediği bir zamanda, hiper-endüstriyel ve hiper-epokhal bir dönemde yani zamanın pek de olmadığı bir zamanda yazıyor olmanın verdiği fark ile, bugün ertelenmiş-zaman'dan *gerçek-zaman*'a [real-time] geçişin ziyadesiyle karmaşık sorular ortaya koyduğunu ve gerçek-zamana dair esas meselenin sonsuz küçüklüğe bölünmüş ertelenme olarak algılanma sınırının altında bir ayırım ortaya koyduğunu kabul eder (Stiegler & Derrida, 2002, s.128 ; Stiegler, 2009a, s.252). Dahası Stiegler bu açmazın menzilini ve mevcut sonucu nezdinde tahlilini layıkıyla sergiler.

Gerçek-zaman, bir eş-zaman değildir. Nitekim eş-zaman da aslen ertelenmiş-zaman olduğundan burada gerçek-zaman ile deneyimlenen asıl dönüşümü yeterince izah edemez. Dönüşen gramatizasyon teknikleri üzerinden bireyleşme sürecine muazzam etkilerde bulunan eş-zaman, Benedict Anderson'ın hayali cemaatler olarak ulus-devletin kültürel köklerini aradığı zaman tasavvurunda, roman ve gazetenin oynadığı role daırdır. Anderson'ın (2009) bahsettiği matbaadan çıkmış kitabın “kitlese ölçekte üretilen ilk sanayi ürünü” (s.49) oluşu bu açıdan hakikaten özeldir. Dahası “günlük bestseller” olarak gazete, Hegel'in dediği gibi “modern insan için sabah dualarının yerini” (Anderson, 2009, s.50) tutuyorsa; burada artık endüstriyel-temporal-nesne olarak yazıdan ve genel olarak endüstriyel-teknik-nesneden bahsetmek gerekecektir.

Platon *Phaidros*'ta yazının tehlikesiyle resmin tehlikesini bir düşünüyordu. Lakin Stiegler'in (2009a) gösterdiği gibi, gerçeğin olduğu gibi yeniden üretim teknikleri olarak yazı ve fotoğraf ile zaman-mekansal olarak onlardan da farklılaşan video ve canlı-yayın gibi kesin-kayıtlar, resimden farklı olarak geçmişte olmuş olanın *olduğu gibi* şimdiye taşınmasıdır (s.14). Bu nokta, canlılar ve cansızlar arasında incelediğimiz ne-kim irtibatının dinamiğinde olduğu gibi, ölümler ve yaşayanlar arasında da benzer bir dinamiği oluşturur. Nitekim fotoğrafta gördüğümüz imaj, şimdi nezdinde geçmiş ve gerçekliğin birleşimidir. Stiegler'in *Teknik ve Zaman*'ın ikinci cildi olan *Dezoryantasyon*'da

dair görüşlerini, ikisinin sohbeti üzerinden kitaplaştırılan bir konuşmada, doğrudan Stiegler'in yüzüne, onun sorduğu bir soruya cevaben söylemektedir. Öyleyse burada aynı zamanda bir şaşırmanın ya da çelişkiden bahsetmek çok da mantıklı olmayacaktır. Bu sebeple, ona çok da haksızlık yapmadan, Stiegler'in neden bu bahsi elinden geldiğince görmezden geldiğinin ve erteleyip sonraya bırakmasının nedenlerini anlamaya çalışmalıyız. Stiegler'in teknikten, tekniğin en radikal sonuçları nezdinde vazgeçmesinin eleştirisini ya da ertelenmiş zamanın krizinin bugün ortaya koyduğu açmazları ve imkanları “Negentroposin ve Hegelyen Krizin Krizi” başlığı altında detaylandıracağız.

[Disorientation] Roland Barthes'in *Camera Lucida*'sına ilgisi de buradan kaynaklanmaktadır. Zira fotoğrafın araçsallığında, dolayımında ve medyumunda karşılaşılan "geçmişin hayaletimsi mevcudiyetidir" (Stiegler, 2009a, s.5). Andy Warhol'un söylediği gibi böylesi bir deneyim sahiden de korkunçtur. "Binaları inşa eden ve artık etrafta olmayan insanları düşünürüm hep. Ya da içinde bir kalabalık sahnesi geçen bir filmi, ama herkes ölmüş. Korkunç" (1977, s.37). Bu genel olarak üçüncül belleğin, tekniğin, arızı ve yapay olanın zaman bahsinde temporal nesne olarak üstlendiği niteliktir. Endüstriyel-temporal-nesne olarak teknik, Walter Benjamin'in işaret ettiği gibi yeniden-üretilebilirliğin ufkunda açılır.

Fotoğraf, ilk kez olarak, insan elini resimsel yeniden-üretim sürecindeki en mühim sanatsal görevlerinden – artık göze devredilmiş olan görevlerden – özgür kılmıştır. El çizene dek göz çoktan görüntüyü algılamış olacağı için, resimsel yeniden-üretim süreci öyle muazzam biçimde hızlanmıştır ki konuşma hızına kafa tutar olmuştur. (Benjamin, 2015, s.12)

Benjamin'in (2017) dediği gibi, bir yandan, "stüdyoda bir sahnenin çekimini yapan bir film operatörü, artık görüntüleri bir oyuncunun konuştuğu hızda yakalayabiliyordu" (s.47). Diğer yandan ise, fotoğraf, geçmişte olanı şimdiye olduğu gibi aktardığı için zamanın erteleme ve farklılık ile kurduğu ilişkiyi çeşitlendirir, ancak hâlâ elde tutar. Her ne kadar fotoğraf, yazıdan da farklı olarak; gerçekliği, sahiden olmuş olanı; olduğu gibi kaydedebiliyorsa da bunu enstantane olarak sabitleştirir. Bu açıdan fotoğraf, yazı ya da icra edilen müzik; bunlardan farklı olarak kitap ile diske ve plağa kaydedilmiş müziğin ortaya koyduğu tarzda bir temporal nesne vazifesini ancak seri üretim ve akabinde dolaşım nezdinde bir endüstriyel-teknik-nesne olarak kazanmaktadır. Nitekim fotoğrafı, aynı anda farklı mekandaki bilinçlere göstermek ve sergilemenin de tek yolu budur. Telefon da benzer şekilde zaman-mekan deneyimini muhatabına ulaşım nezdinde mekanı katlayıp çoğaltarak zamanı gerçek-zamana indirgenebilir kılar. Radyo ve bant üzerinden kaydedilmiş olanı sergileyen televizyon ise; muhataplar arasındaki bu iletişimi tıpkı roman ve gazetede olduğu gibi birbirini tanımayanlar arasında yayar. Ancak yine de gerçek-zamanın hiçbir gecikme ve erteleme olmadan ve daha da önemlisi milyonlarca insana aynı anda ulaşabilmesi için, bugün henüz etkilerini yeni yaşamaya başladığımız canlı-yayınları beklemek gerekecektir.

Platon'un zamanında resmin ve yazının ortak tehlikesi cansız olmaları, canlının canlı bir tekrarı olmamalarıydı (Derrida, 2016, s.143). Oysa bugün canlı yayın, tam olarak tarihin üstünden geçmektedir. Bu tarih ve dönüşümde, modern insanın duası günlük gazetesinde kosmostan kozmetiğe bilimden siyasete fabrikadan futbola oldukça tuhaf bir ayinin ve aynı hikayenin içinde sergilenir (Latour, 2008, s.8). Böylece “yeni çağın başat teknolojileri olarak endüstriyel-temporal-nesnelerin” (Stiegler, 2009a, s.241) yazıdan radyoya, gazeteden cep telefonuna ve televizyondan internete değin dönüştürdüğü bellek ve kendilik pratiklerini göz önünde bulundururken karşılaşılan ortak vaziyet, gerçek-zamanın, içinde yaşadığımız döneme hiper-endüstriyel karakteriyle eşlik ediyor olmasıdır.

Stiegler için bu çağ, halihazırda açık olduğu gibi, post-endüstriyel bir mahiyet taşımaz. Aksine Anderson'un kitaptan bahsederken onu aynı zamanda Batı'nın ilk endüstri ürünü olarak ele almasında olduğu gibi, yeni görsel-işitsel teknik-nesnelerin yayılımı bugün kültür ve program endüstrisinin finans ile kurduğu ilişkiyi bir hiper-endüstri meselesi olarak ortaya koymaktadır. Dahası, Lyotard'ın *Postmodern Durum*'da ima ettiği gibi post-endüstriyel topluma sadece eski bildik endüstriyel üretim nezdinde karar verilemez (Stiegler, 2011b, s.102). Nitekim bugün üretim, tüketim ve bilgi önünde karşılaşılan nabireyleşme, her şeyden önce, endüstriyel-teknik sistemin küreselleşme ile irtibatında şekillenmektedir. Böylece endüstriyel aktivitenin bütünlüğü, birbirine entegre dijital ağlar olmadan düşünülemez.

Jean-Luc Nancy'e (2014) göre bir dünya ortaya koyma kapasitesi olarak dünyasallaşmadan [mondialisation] ayrılan ve bir yığışım, toplasma, kümeleşme, birikme olarak küreselleşme; “yalnızca, araçlarının gücü ölçüsünde kirlilik/dünyasızlık (immonde) artışını çoğaltma kapasitesi kazanmış gözüküyor” (s.44). Bugün tüm endüstriyel demokrasileri içine alan küreselleşme bu minvalde “her şeyden önce endüstriyel teknik sistemin küreselleşmesidir.” (Stiegler, 2011b, s.11). Son bölümde hayli uzun bir geleneğin felaketine işaret eden ertelenmiş zamanın krizini layıkıyla inceleyebilmek için, öncesinde bugün krizin bireyleşme nezdinde ortaya koyduğu duruma bakmak gerekmektedir. Stiegler için, tekniğin bugün getirdiği nabireyleşme, *farmakon*'un şifa vasfından ziyade zehir vasfını öne taşımaktadır. Dolayısıyla, ona göre, teknik bir şifa, terapötik ve sağaltımı [cure] dizayn edebilmek için, bu dönüşüm ve dezoryantasyonu anlamaya ihtimam gösterme [care] yükümlülüğü vardır.

2.2.2. Endüstriyel Bellek ve Genel Proleterleşme

Teknik 21.yüzyılda yaşamın her alanına nüfuz ettiğinden, teknikten açılan sorular *tekhne* ve *episteme* arasında yeni bir irtibatın acilliğine de çağrı yapar. Bu çağrıya yönelik bir çaba, hem Heidegger'in insan ve doğayı çerçeveleyen *Gestell* okumasında hem de Simondon'un endüstriyel teknik nesne kavramsallaştırmasında bulunabilir. Öyle ki artık bundan üç dört kuşak öncesinde olduğu gibi stabil bir gündelik yaşamdan bahsetmek mümkün değildir. Heidegger'in (2015, s.40) kavramsallaştırdığı şekliyle *Ge-stell*, Simondon nazarında endüstriyel teknik nesnenin soyuttan somuta geçişi ile gelen bir değişikliğe de işaret etmektedir.

Heidegger (2015) için köylünün toprakla ya da ressamın çizmeyle kurduğu ihtimam ilişkisi bir bilgi ve bellek kaybına işaret ettiği için buyurgan olmaktadır (s.23). Burada açık bir paradoks da vardır. Öyle ki teknik nesne daha fazla somut hale geldikçe kullanımı nezdinde daha az belirlenmiş, daha az ısmarlama [made-to-measure] olarak husule gelmektedir (Stiegler, 1998, s.72). Soyut teknik nesne, teknik sistemin bileşenlerinin her birinin sırası gelince devreye girerek belirlenmiş işlevi yerine getirdiği döngüye dairken, somut teknik nesnede bileşenlerin işlevi, genel olarak sistemin işlemesi için birbirine bağlı bileşenler arasında kesintisizlik ve ahenk gerektirir (Simondon, 1980, s.14). Soyut teknik nesne için ısmarlama üzerine elde dikilmiş zanaatkar işi elbise ve yel değirmeni; somut teknik nesne içinse içten yanmalı motorlarda soğutma işleminin teknik grubun birleşik etkisi uyarınca yerine getirilişi örnek verilebilir. Böylece işlevsel belirlenme ile somutlaşma sürecindeki teknik nesne hem aynı anda birden fazla işlevi yerine getirmektedir hem de teknik sistemin işlemesi için bu iç içe geçiş zaruridir. Yine örnek olarak bir şehir nezdinde elektrik şebekesi düşünülebilir.

Simondon'da transbireyleşme olarak gördüğümüz aktarımsallık ve Heidegger'in ele aldığı oluş sürecinde bilgi, aynı zamanda bilginin mutasyonu olarak yaşamın akışlarına sirayet etmektedir (Stiegler, 2009a, s.136). Simondon bu yüzden teknik nezdinde genel olarak bahsedilen tekrar ve fark ilişkisinin, yeniden-üretim için de her defasında bir tekilliği meydana getirdiğini öne sürüyordu. Nitekim hiçbir tayin edilmiş yapı endüstriyel teknik nesnenin tanımlı kullanımına tekabül etmemektedir. Böylece aynı sonuç ve etkiler farklı yapı ve işlevlerden elde edilebildiği gibi benzer teknikler de farklı kullanımlara sebebiyet verebilmektedir (Simondon, 1980, s.11). Simondon bu noktada en başından

beri karşı çıktığı teknik nesnesin kullanım ve fayda nezdinde değerlendirilmesi eleştirisini yinelemektedir. Bu kısacası Simondon'un "genel teknoloji ya da mekanoloji" (1980, s.48) olarak irdelediği teknik nesnenin süregelen değişimidir. Lakin Stiegler'e (2009c) göre Simondon, şaşırtıcı biçimde, psişik ve kolektif bireyleşme sürecinin aktarımsallığında teknik bireyleşme sürecine yeterli bir rol tahsis etmemektedir (s.52). Bu sebeple Simondon'un mekanoloji okumasını bireyleşmeyi politik bir bağlama yerleştirmek ve 21.yüzyıl nezdinde açılan politik soruların bellek ile ilişkisini izah edebilmek için genel organoloji üzerinden ele alınmalıdır.

Stiegler için yabancılaşma, bu sebeple, bireyleşme ve nabireyleşme sürecinin tekillik ve diakroni ile ilişkisi nezdinde bellek ve tekniğe dair soruşturmanın Platon'dan başlayarak ele alınmasını gerektirir. Nitekim Platon, "ne kadar şaşırtıcı görünürse görünsün...s sofistlere karşı mücadelesinde proletaryayı ilk kez düşünen, bilmeden ilk kez düşünceye sokan kişi[dir]" (Stiegler, 2012, s.42). Platon proleterleşmenin karakteristiğini bir bilgi kaybı meselesi olarak ortaya koyan ilk düşünür olduğundan, tekniğin belleğe dair etkilerine işaret edebilmiştir. Ancak Sokrates'in öğrencilerine gerçek bilgeliği değil, ama onun *görüntüsünü* vermekle suçladığı Phaidros'a dediği gibi, burada yazı ve teknik, "belleğin değil hatırlamanın ilacıdır" (Platon, 2017, s.95). Bu sebeple Platon, doğru bilgi olarak sadece *anamnesis*'e işaret etmekte ve varlığın hakikatinin tanınmasının karşısına, ruhu yönlendirme ve yanılısama tekniği olarak sofistlik bellek kaybını koymaktadır (Stiegler, 2012, s.43). Oysa farmakolojinin ortaya koyduğu gibi, bireyleşme aynı anda indirgenemez şekilde yenilenen gramatizasyon sürecinin mevcut bilgi ve belleği askıya alarak dönüştürmesiyle alakalı olduğundan "unutun [hypomnesic] bellek bu süreçte, hatırlayan [anamnesic] bellekte gerilim oluşumunu sürekli yeniden devreye sokar." (Stiegler, 2012, s.45). Böylece bellek ve trans-bireyleşme irtibatında senkroni ve diakroninin kompozisyonu mühim olmaktadır.

Diakroni ve senkroni arasında tertip edilen metastaz ilişkisi⁵⁰, ulus-devletin formasyonunda territoryal dialektler ve ülkenin resmi dili arasındaki ilişki nezdinde düşünülebilir. Dahası, genel olarak dil, ortak anlamın imkanını ve diyalogu mümkün kılan tekilliği gerektirdiği için konuşan ve onun muhatabı nezdinde, senkroni ile diakroninin, psişik birey ile kolektif

⁵⁰ Diakroni ve senkroni arasındaki bu metastaz ilişkisi, antagonizmanın anladığı şekliyle bir diyalektiği ortaya koymaz. Bir sonraki bölümde bireyleşme ile beraber politik olan tarifini incelerken bu noktaya geri dönülecektir.

bireyin dinamik sürecine ihtiyaç duyar. Ancak Stiegler'in (2012) gösterdiği gibi, endüstri devrimiyle birlikte "bu bellek tekniklerinin tarihini oluşturan gramatizasyon süreci birdenbire dilin alanını, yani aynı zamanda logosun alanını aşar." (s.46).

Endüstriyel teknik, ortaya koyduğu daimi inovasyon ile dünya çapında ekonomik, politik, kültürel ve askeri bir karşılıklı bağımlılığa neden olmaktadır. Artık bilimsel keşfin teknik icada ve bunun da teknik inovasyona transferi arasındaki gecikme ve ertelenme süresi gün geçtikçe kısalmaktadır (Gille, 1986, s.33). Weber'in rasyonalizasyon olarak açıkladığı bu genel durum; bilim, teknik ve politika arasındaki etkileşimi de farklı bir merhaleye taşımaktadır. Hatta Stiegler'e göre (1998, s.41), Heidegger'in *Dünya Resimler Çağı* 'nda varlığın tarihi nezdinde incelediği transformasyon, doğrudan bu teknokrasiye dairdir.

"Öncesinde, icat; uygulanabilmesi için teknik, ekonomik ve sosyal koşulların münasip hale gelmesini beklemek zorundaydı. İnovasyon da icadı takip ediyordu. Bundan böyle icadı doğuran inovasyon arzusu olacaktır: şema tamamen tersine döndü." (Gille, 1986, s. 63). İnovasyonun ekonomik sürecin mütemmim cüzü haline gelişiyle, tekniğin diğer sosyal sistemlerle kurduğu irtibat sanki teknik evrimin ritmi ile kültürel evrimin ritmi arasında bir boşanmayı da gündeme getirmektedir (Stiegler, 1998, s,15). Buna göre, "günümüzde sayısal, 200.000 km/sn, yani ışık hızının 2/3'üne ulaşmıştır ki bu, sinirsel akıştan dört milyon kez daha fazladır" (Stiegler, 2019, s.206).

Tekniğin, kültürden hızlı evrildiği bu süreçte inovasyon bu sebeplerle kurulu düzenin istikrarsızlaştırılması olarak öne çıkarken, her daim bilgi ve bellek üzerinden bireyleşen politik-ekonomiyi derinden etkilemektedir. Buna rağmen filozoflar, Stiegler'e (2012) göre "sanki ekonomi alanında ikinci dünya savaşından beri hiçbir yeni gelişme olmamış gibi, Marksizmin de temel aldığı (siyasi olanın değerini düşürten) economicilik sonrasında sanki ekonomi üzerine felsefi söz söylemeye dair bir yasak varmış gibi" (s.31) davranmaktadırlar. Bu noktada Fernand Braudel'in (2015, s.64) Weber'e yönelttiği kapitalizmin modern dünyanın öncüsü olma hususunda püritenliğin rolünü abartma eleştirisi hem kapitalizmin tarihsel seyrini hem de bugünkü hâlini değerlendirmeye dair farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Endüstrinin tek başına standardizasyona yol açması yerine, teknik nesnenin soyuttan yani kişiye özel ısmarlamadan somuta, birbirine entegre formlara geçişi sayesinde oluşan

standardizasyon endüstriye yol açmaktadır (Stiegler, 1998, s.72). Nasıl ki standardizasyon moderniteye el vermiştir, bugün de geçmişe ve geleceğe yönelimin görsel-işitsel temporal nesnelere üzerinden hiper-standardizasyonu ile karşılaşılan, hiper-endüstriyel modernitedir. Bu bakış açısının; kapitalizmi yabancılaşma tartışmasında olduğu gibi özne-nesne ikiliğine hapsetmemek ve üretim ilişkileri analizinde olduğu gibi beynin rolü ile yaratıcılığı temel almamak gibi mühim hatırlatmalarının yanında, bugün epokhal kriz ve dünyanın nomos'u nezdinde otomasyon ve ortaklığa dair söyleyeceği yeni şeyler de vardır.⁵¹ Stiegler bu yüzden hiper-endüstriyel epokta politik-ekonomi eleştirisinin belleğin politikası ile beraber ele alınmasının mühim olduğunu vurgular.

Simondon endüstriyel teknik nesnenin karakteristiğini değerlendirirken Marx'ta ele alındığı şekliyle yabancılaşma tartışmasını bireyleşme ve nabireyleşmeye dair okumanın da temeline koyar. Simondon'un (1980) kavramsallaştırdığı haliyle yabancılaşma, psişik ve kolektif bireyleşme sürecinde tekno-coğrafik bileşik ortamın mevcut ilişkileri tanzim edememesinde meydana gelen bir kopmadır (s.65). Bu kopma sadece istihdam ile sınırlı değildir, bilakis yaşama dair genel bilgiyi içeren kültür, çevre, pratik beceriler gibi çağa özgü anlam kümelerinin devri ve dönüşümüyle meydana gelmektedir. Bu yüzden teknik, *epokhe* ile kurduğu geleceğe-yönelim irtibatında ikili bir sürece dahil olur.

İlk epokhe, yeni gelen tekniğin sosyal düzende tanzim ettiği mutasyonun, oturmuş düzeni askıya almasıdır. Stiegler (2011b) için epokhe'nin tam tekmil bir çağ kurabilmesi ve çağa yönelik yeni yaşam, düşünce ve arzuyu tercüme edip, bireyleştirebilmesi için toplum ikinci askıya almayı da yürütmeli, halletmelidir (s.13). Böylece *ikili epokhal katlanmadaki* [doubly epokhal redoubling] dönüşüm, aynı anda, ilkinin askıya aldığı teknolojik şoka bir yanıt üretme sorumluluğudur.⁵² Bu sorumluluk, şok karşısında

⁵¹ Bir üretim biçimi olmadan evvel kapitalizmin teknik bir mesele olarak kavranmasına dair niyet özellikle çağdaş politika teorisinde fark edilebilir. Gerek Carl Schmitt'in (1993) ekonomi, kapitalizm ve devlet arasında kurduğu irtibata eklenen Deleuze ve Guattari'nin (2005) görüşleri ile Maurizio Lazzarato'nun (2015) bu izleğe eklenen çıkarımları gerekse de Akselerasyonistlerin (Mackay ve Avanessian, 2014) yaptığı güncel okumalar; ele alınan tartışmayı tekniğin tarihi ile olan irtibatı ile beraber Stiegler düşüncesinde karşılaşıldığı şekliyle kriz ve politika, ekonomik ve politik ontoloji bağlamında okur. Nitekim Deleuze ve Guattari'nin kapitalizme dair analizlerine yersizyurtsuzlaşma ve yeniden-yerliuyurtlaşma da bir nabireyleşme meselesi olarak belirginleşir.

⁵² İngiliz, Fransız ve Alman dilinin bu noktada bizimkine göre bir avantajı tuttuğu söylenebilir. Nitekim bizim yanıt üretme sorumluluğu olarak dile getirdiğimiz ifade ilk bakışta *yanıt* (response/Antwort) ve *sorumluluk* (responsibility/Verantwortung) ilişkisini ıskalar görünmektedir. Sorumluluk yerine mesuliyeti, yanıt yerine de sorulanı koyabilirdik kuşkusuz. Ancak belki de burada bu dezavantaja hayıflanmak yerine, sorumluluğun halihazırda bir cevapla

oturmuş düzenin otomatikliğini dez-otomasyon ile açmaktır ki, böylece, yenilenen bir trans-bireyleşme süreci de sürdürülmüş olur (Stiegler, 2016, s.12). Stiegler için yaşama, pratiğe ve teoriye dair bilgi de ancak bu ikili şokun ortaya koyduğu birey-öncesi potansiyel üzerinden terkip edilebilir. Nitekim aşinalık olarak elde tutulan bilgi [connaissance], ancak ve ancak pratik yapıp-etme ve yaşam bilgilerine dair bir bilgi [savoir] yoluyla kurulduğundan, tekniğin bilgisi aynı zamanda teknik vasıtasıyla, tekniğin açıklığında husule gelen bilgidir (Stiegler, 2016, s.13). Böylece pşisik ve kolektif; *ben* ve *biz* arasındaki bireyleşme bu süreçlerin tanziminde bağlaç olarak görev alan tekniğe dair olmaktadır.

Tekniğin bugün küreyi saran sistematiğinde yanıt üretilmesi gereken otomasyon, Aydınlanma ve 19.yy'dan miras kalan endüstriyel toplumların yaşama, yapma ve kavramsallaştırma bilgilerini yerinden ederek bellek ve geleceğe-yönelim nezdinde bir *genel proleterleşmeyi* ortaya koymaktadır. (Na)bireyleşme için Simondon 19.yy'da endüstri devrimi sürecinde teknik birey olarak öne çıkan makineyi düşünür. Alet ile irtibatında, bir zamanlar teknik birey olarak insan bireyleşirken, makine ile birlikte insan, alet-tutan rolünü devretmiştir (Simondon, 1980, s.8). Bu durum, Stiegler'e (2010b) göre, Marksist ekonomi-politikte yanlış olarak ele alındığı haliyle proleterleşmenin fakirleşme ile bir tutulamayacağını da göstermektedir.

Proleterleşme süreci, daha ziyade, işçinin işe katılımı ve tekilliği üzerinden ele alınabilir. 19.yy'da endüstriyel işçinin proleterleşmesinin başlıca sebebi, eskiden kendisini bireyleştirdiği ve bu sayede bireyleşme sürecine katıldığı pratik-beceri bilgisini [savoir-faire]; artık onun hizmetkarı haline geldiği teknik birey olarak öne çıkan makineye devretmek suretiyle yitirmesidir. "Proleterleşmiş işçi bu dönüşümden kelimenin tam anlamıyla dışlanmış, ayrı düşmüştür (dissocie): Artık bu dönüşümün bir parçası (associe) değildir. Kendini bu dönüşümde bireyleştiremez (co-individuer). Bu dönüşümünde var-olamaz (ex-siste)." (Stiegler, 2012, s.51). Teknik maharetinin ifasını devre dışı bırakan bu durum işçi için hem emeğinin hem de bedeninin metalaşması anlamına gelir ki, böylece, çalışmak için arzusunu, geleceğe-yönelimini ve

yanıtlanmaktan ziyade bizatihi soru sormaya, belirsiz olana ve böylece tekniğe dair oluşuna sığınmalıyız.

motivasyonunu kaybettiğinden kendi varoluşu ve mesleği de içinde kendi biricikliğini devrettiği geçim ekonomisine indirgenir (Stiegler, 2011b, s.62).

Endüstriyel işçinin proleterleşmesi akabinde, 20.yy'da bir bütün olarak ekonomik aktivitenin giderek daha çok teknolojik inovasyona bağımlı olmasıyla; birinci epokhe olarak yeni teknik gelişmeler, ikinci epokhal katlanma yani sosyal sistemin teknik mutasyona yanıtı olarak tüketimi öne çıkarmıştır. Bu Keynes ve refah devletinden tanıdığımız modeldir. Burada artık sosyal refahın, doğrudan ücret ve sosyal ücret arasındaki farkın; fordizmdeki gibi gelecekteki bir zenginlik olarak büyümeden değil ancak mevcut gelirlerden itibaren gerçekleştiği bir evreye geçilir (Lazzarato, 2015, s.30). Bauman ve Bordoni'nin (2018) belirttiği gibi "işleri seçilen yola kimin koyabileceği konusunda hiçbir anlaşmazlık yoktu : elbette, iş için elzem olan şu iki kaynağa sahip olan *devlet : iktidar* – yani yapma yeteneği – ve *siyaset* – yani ne yapılması gerektiğine karar verme yeteneği." (s.17).

Stiegler için kapitalizmin bu yeni evresi, gramatizasyonun ve organolojinin yeni evresi olmadan düşünülemez. Nitekim yaygınlaşan analog bellek teknolojileri olarak walkman, sinema ve televizyon gibi endüstriyel-temporal nesnelere eklenen üniversite eğitimi, sübvansiyonlar ve olasılık hesapları gibi sosyal ve makinik asamblajlar; kamuoyu ve demogajinin, endüstriyel demos ve sosyal etkileşimin içinde ve onun aracılığıyla gerçekleştiği zaman-mekansallık olarak politik-ekonomiyi ve yeni endüstriyel standartları belirlemektedir. Bu standartlar aynı zamanda olmuş, olmakta ve olacak olana dair tecrübe, hissiyat ve beklentilerimizi kuran *olaylaşma*'nın [event-ization] mahiyetini değiştirmektedir (Stiegler, 1998, s.16). Bu sebeple, Stiegler için, gramatizasyonun 20.yy genelinde, 1990ların başına kadar ortaya koyduğu hakim vaziyet, özel olarak tüketicinin proleterleşme sürecidir.

Stiegler'e (2012) göre her ne kadar Marx, Andre Gorz ve bilhassa Guy Debord iktidar ilişkileri nezdinde tüketimin tektipleştiriciliğine dikkat çekmiş olsalar da tüketimin bir bilgi ve bellek kaybı olarak nabireyleşme ile olan irtibatını farmakolojik olarak kavrayamayarak hafife almışlardır. Benzer bir şekilde eleştirel teori ile Adorno ve Horkheimer, kültür endüstrisinin gittikçe önem kazanan karakterine dikkat çekmeyi başarmış olsalar da onların "imajınasyonun dışsallaşması" olarak okudukları tersine çevirme, aklın araçsal rasyonelleşmesi; farmakonun sadece toksik boyutunu göz önünde

bulundurur. Bu noktada eleştirel teori, Kant'ın imaj-nesneleri ve Husserl'in imaj-bilincini şema ve uygun olmayan algıya indirgemeleriyle paylaştığı görüşlerini sürdürerek; halihazırda imajınasyonun üçüncül bellekte dışsallaşmadan mümkün olmadığını görmezden gelmektedir (Stiegler, 2013b, s.23). Nitekim, içinde bireyleştirdiğimiz ve nabireyleştirdiğimiz bir gramatizasyon süreci olarak kapitalizmin kendini dönüştürme sürecine dair gözlemleri de bu farmakolojik ve onto-teknik bakışı ıskalamları yüzünden sukütu hayale uğramıştır. Stiegler'e göreyse, mesele imajınasyonun Hollywood eliyle dışsallaşmasından ziyade, bu dönüşümün libidinal arzu ve bireyleşme sürecine etkisi nezdinde getirdiği disfonksiyondur.⁵³ Bu sebeple, “tüketimin hazır alım gücü oluşturmak için yaşama-bilgilerini [savoir-vivre] imha edecek şekilde örgütlenişi...önceleri hazır emek gücü oluşturmak için pratik-beceriye [savoir-faire] imha etme üzerine kurulu olan sistemi” (Stiegler, 2012, s.41) daha karmaşık, incelikli ve tehditkar hale getirir. ,

Tüketici, kaçınılmaz olarak, gündelik hayatın idamesinde kendini bireyleştirdiği yaşama-bilgilerini kültür endüstrisi ve makinik asamblajlara devrederek 19.yy'ın proleter işçisi gibi bireyleşme süreci ve sembolik üretime iştirakten dışlanır. O artık yön bulma becerisini navigasyon cihazına, tarlanın ekileceği zamanı meteorolojinin ölçümlerine bırakmaktadır. Böylece hiper-endüstriyel epok, hesaplama ve ölçümün de üretim alanının ötesine genişlemesine yol açar (Stiegler, 2014a, s.47). Burada tüketici aynı zamanda nasıl-yapılacağını-bilmeden tükettiği müzik dinleme, film izleme, araba ve asansöre binme gibi etkinliklerin de salt bir kullanıcıya dönüşür.

Tüketicinin proleterleşmesi olarak yaşama-bilgilerinin kaybı hem varoluşun partikularizasyonuna hem de bilincin metalaşması sürecine işaret eder. Burada enformasyon ve telekomünikasyon teknolojilerinin rehberliğinde, bilincin zamanı, ilk defa bu denli yaygın olmak üzere yeni bir tüketim nesnesi haline gelerek bedensel ve davranışsal standartları şekillendirir (Stiegler, 2011b, s.62). Akışı üzerinden kavranan temporal-nesnelere, endüstriyel olarak imal edildiği ve dolaşıma sokulduğunda, aynı anda milyolarca bilince etki edebilmektedir. Milyonlar tarafından hem eş zamanlı hem de gerçek zamanlı olarak dinlenebilen, izlenebilen, duyulabilen ve hissedilebilen

⁵³ Ancak az ilerde görüleceği gibi Stiegler ne Kant'ın paradigmasından ne de Aydınlanma'nın öz-bilince dair ihtimalinden tamamen vazgeçmiştir. Nitekim onun kriz okuması, farmakon'un toksik yanıyla felsefi mücadeleden daha meşru bir şey olmadığını onaylarken teknik'e dair bir geri-çekilişi ortaya koyar.

duyarlılığın makinik dönüşünde; diakroniyi, biyografyi, tekilliği ve psişik ile kolektif bireyleşmenin metastaz dengesini silen bir hiper-senkronizasyon oluşmaktadır.

Olduğu-gibi kaydedilmiş endüstriyel temporal nesnelere, küresel ölçekte geçmişe-yönelimin ve dolayısıyla da geleceğe-yönelimin mahiyetini değiştirerek endüstriyel-belleği tayin ederler. Burada, her ne kadar aynı girdi farklı bilinçler için indirgenemez etkiler yaratıyor olsa da, *ikincil-geçmişe-yönelim* [secondary retention -R2] olarak sahip olduğum deneyim diğer herkesle benzeşmektedir. Zira bu deneyim, kaydedilmiş-nesnelere olarak *üçüncül-geçmişe-yönelim* [R3] ve üçüncül-bellek yani burada andığımız televizyon, müzik, basın gibi medyalar üzerinden şekillenmektedir. Bu nabireyleşme sürecinde; “bilinç akışlarının çakışması” (Stiegler, 2009a, s.209) gündeme gelir. Bilincin temporal akışının; televizyon gibi endüstriyel temporal nesnelere akışıyla çakışması/üst üste binmesi [coincidence], bilincin; tükettiği temporal nesnenin zamanına uyması anlamına gelir.

Benimsemeden [adaption] farklı olarak uyma/uyarlama [adoption]; sembolik üretim sürecine iştirak edilemeyen bir maruz kalma olarak bilince etki etmektedir (Stiegler, 2014a, s.19). Aynı televizyon programını, her gün düzenli olarak aynı saatlerde, *prime time*'da, milyonlarca insan ile birlikte izlediğim zaman; olan-bitene dair hatırlama olarak geçmiş deneyimim de benzeştiği için algılama anındaki seçim yani birincil geçmiş yönelim [R1] de senkronize olmaktadır. Böylece ortaya şöyle bir fonksiyon çıkmaktadır: “R3(R2(R1))” (Stiegler, 2014a, s.52). Bu fonksiyon aslında disfonksiyon olarak işlemektedir. Nitekim birey-öncesi ortama erişim modlarıyla birlikte kolektif deneyim ve kolektif ikinci geçmişe yönelimin standartlaşması olarak; “geçmişe yönelim aygıtları üzerindeki kültürel hegemonya” (s.60); ilgi, beklenti ve öngörü olarak geleceğe-yönelimi de çerçevelemektedir.

Tüketim; bireyleşme sürecinde aynı değerde önemli olan psişik bireyin özgünlüğünü, tekilliğini, diakronisini; kolektif olanınkiyle beraber silmektedir. Pratik beceriden sonra yaşama bilgilerini de kaybeden farklı tüketicilerin aynı endüstriyel-bellek-teknolojilerini tüketmesi, böylece onların bireyleşmesi olarak bölünemezliğini de ortadan kaldırmaktadır. Kültür ve program endüstrisinin, bilincin ve dolayısıyla da kolektif bilinçaltının diakronizasyonunu bertaraf eden hiper-senkronizasyonu, paradoksal olarak hiper-diakronizasyona sebebiyet vermektedir (Stiegler, 2009b, s.50). Zira burada

otomatik olan, atomik olanı da ortaya koyar. Böylece pşisik birey olarak *ben* [I], bireyleşmesi için gerekli kolektif birey olan *biz* [we] ile irtibatını kaybeder. Diakroni ve senkroninin dekompozisyonunda aşınan; tekillik ve onunla aktarımsal ilişkide bulunan kolektif bireyleşmenin imkanıdır.

Kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapan, en azından aslen, içerdiği insan miktarı değil, aralarını-kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma kudretini yitirmiş olmasıdır. Bu durumun esrarı, ruh çağırma seansında bir masanın etrafına toplanmış insanların aniden bir hokus pokusla masanın sırta kadem basışına tanık olmalarına benzer; karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiç bir şey bulunmayan tamamıyla ilişkisiz iki kişi durumuna düşerler. (Arendt, 2018a, s.96)

Arendt'in kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı silen kitle toplumunun yükselişi olarak kavramsallaştırdığı duruma benzer şekilde hiper-endüstriyel epokta da artık *herkes*'ten [they] ya da aynı anlama gelmek üzere *hiç kimse*'den bahsetmek gerekecektir. Üretim, tüketim ve teorik bilginin proleterleşmesi ve hiper-senkronizasyon nezdinde herkes ya da hiç kimse [nobody / Das Man] haline gelen birey [in-dividual], böylece bölünebilir [dividual] hale gelmektedir. Deleuze'un (2013) Guattari'yi takiben işaret ettiği gibi, kontrol toplumlarının baş karakteristiği olarak modülasyon da nabireyleşmenin ortaya koyduğu bölünebilir çoklukların üretimi üzerinden şekillenir: "Bireyler "bölünebilir" bir hal alırken, kitleler de örneklemeler, veriler, piyasalar ya da "bankalar" halini almıştır." (Deleuze, 2013, s.90).

Stiegler (2009b) için total bir bağlantısızlık icra eden bu durum Weber'in dünyanın büyüünün bozulması [disenchantment] olarak kavramsallaştırdığı etik-kozmolojiye eklenerek küresel çapta endüstriyel demokrasileri içine alan yeni bir dezoryantasyon sürecini oluşturur (s.51). Kapitalizmin; 20.yy'ın sonlarına doğru küresel ölçekte yaşanan resesyonun tetiklediği tüketim ve motivasyon krizinde pazarlamayı öne çıkarması da bu açıdan bahsolunan herkesleşmeye bir yanıt üretme çabası olarak görülebilir.

1993 yılı itibariyle hayatımıza giren internet, bu açıdan, 21.yüzyıl nezdinde epokhal katlanmanın birinci kriz anını ortaya koymaktadır (Stiegler, 2016, s.121). Dijital ağların yardımıyla stratejik pazarlamanın bireysel ihtiyaçların kişiselleşmesi [personalization] üzerinden ortaya koyduğu optimizasyon mantığı, bir yandan gelişen hesaplama ve

enformasyon teknolojileri aracılığıyla üretim ve yatırımın kontrolünü diğer yandan da görsel-işitsel telekomünikasyon teknolojileri vasıtasıyla tüketimin ve davranışın seri imal edilebilirliğinin kontrolünü gerçekleştirmektedir (Stiegler, 2011b, s.124). Kişisel olanın öne çıkması özel ve kamusal alan arasındaki ayırımın erezyonuna olduğu kadar; onu tetikleyen enformasyon filtrelerinin yeni formlarına da bağlıdır.

Karar alma süreçlerinin analizinde etkin olarak kullanılan kişisel veriler, aynı zamanda, hiper-senkronizasyon teknolojileri üzerinden toplanan datalar olarak geleceğe-yönelik tahmin ve davranış setleri ortaya koyar. İstatistikten ve onun ortalama toplamından ziyade artık kişiselleştirilmiş bir “algoritmik yönetimsellik”ten (Rouvroy & Berns, 2013) bahsetmek gerekir. Enformatik, biyolojik, genetik, görsel-işitsel ve telekomünikasyon teknolojilerin iç içe geçmesiyle diğer gramatizasyon süreçlerinden ayrılan hiper-endüstriyel epokta; finans piyasalarında olduğu gibi enformasyonun hızı ve uyarlanması ile bilginin benimsenmesi arasındaki fark da belirginleşir. Nitekim tüm bu teknolojilerin gerçek-zamanlı olarak “yeni eşdeğer ikili kod”u (Stiegler, 2011a, s.216) kullanması ya da başka bir ifadeyle dijital olarak işlenmesi, hesabın hiper-endüstriyelleşmesi demektir. Antoinette Rouvroy’un (2016, s.15) ortaya koyduğu gibi tamamıyla yeni olan bu durum, tahmin ve engel olmadan ziyade, potansiyel olanın artırılmış aktüelitesi ve gelecek üstündeki bir eyleme rejimi olarak *önünü almaz*.

Bu açıdan bilgi negentropik iken enformasyon entropiktir (Stiegler, 2019, s.202). Stiegler’e (2015a) göre, böylece, düşünce ve muhakeme yetisi ile asli irtibatında *differance*’ın bir nimeti olarak meydana gelen ve anlam üretme ile bağlantı kurma yetisi olarak teorik bilginin [savoir-theoriques] de, bahsolunan davranışsal standartlaşma ve otomatikleşme karşısında proleterleşmesi gündeme gelir (s.20). Bu sebeple, pratik beceri, yaşam bilgileri ve teorik bilginin proleterleşmesi; analog, numerik ve dijital teknik sistemin ortak pazarında artık tüm insan bilgisinin delegasyonu gündeme gelen bir genel proleterleşmeye işaret eder (Stiegler, 2015b, s.26).

Bilgi ve bellek kaybı olarak genel proleterleşme, yenilemeyen bir bireyleşme süreciyle ile kurulan irtibattan da geri çekilme olduğu için sembolik, tinsel ve politik acziyeti ortaya koyar. Nitekim sembolik, tinsel ve politik olanın; anlam, bellek ve yenilenen bir trans-bireyleşme süreci nezdinde kurdukları irtibat, insanın noetik fakültesine dairdir. Antik

Yunan’da nous; aklın yetisidir.⁵⁴ Onun yararlanıcısı olarak noetik ruh; bios politikos’a bilgi ve muhakeme yoluyla anlamı ve davranışlarını organize ettiği rasyonel fakülteyi sunar. Aristoteles ve Leroi-Gourhan’ı takiben *nous* ve *tekhne* arasındaki irtibata odaklanan Stiegler’e göre, teknolojik bellek ve onun mümkün kıldığı bireyleşmenin aktasımsallığı; noetik fakültenin süregelen dinamiğini de terkip eder. “Noetik ruh olarak duyumsayan, duygulanımlarına anlam verendir: Birinin sadece kendisi için değil ama ötekiler için de anlam verebilmesi, duyarlı olanı teslim alması ve toplaması (legein) ölçüsünde - aldığı duyumu geri ötekine verebilmesiyle – mümkündür.” (Stiegler, 2015b, s.26). Bu yüzden algılamak, hissetmek, dikkat ve özenin spesifik bir formu olarak bilinç ile irtibatında anlam üretmek, ancak trans-bireyleşme çevrimine iştirak yoluyla paylaşılabilir (Stiegler, 2010a, s.102).

Hiper-endüstriyel epokta, senkroni ve diakroni, psişik ve kolektif, tekil ve herkes/herçkimse arasındaki dekompozisyon; aynı hamlede bunların birbirinden mutlak farkıyla kurulmalarına yol açmaktadır. Bu raddede, artık Stiegler’e göre (2013a) kontrol toplumları da *duygulanımsız bireylerin kontrol-edilemez toplumları* [uncontrollable societies of disaffected individuals] lehine bir adım geri çekilmektedir. Nitekim bölünebilir bireylerin üretimi, hiper-senkronizasyonun total bağlantısızlığında ve büyübozumunda, *indifference* kelimesinin iki anlamına da yol açmaktadır: Farksızlık ve aldırışsızlık. Bu sebeple duyarlılığın [sensitivity] makinik dönüşü, tam tekmil bir duyarsızlık olarak husule gelmektedir.

İstatistiğin disiplin ve kontrolünden, algoritma ve enformasyonun kontrol-edilemezliğine geçişte Stiegler’in “umrumda-değilcilik” (2010a, s.165) olarak nitelediği bu vaziyet, böylece devlet, kapitalizm ve demokrasi özelinde bir yönetilemezlik durumuna işaret eder. Nitekim politikanın bugüne kadar kavradığımız şekliyle sosyal organizasyonun gelece-yönelimi ve ona dair inancı sürdürülebilir kılması üzerinden işlediği göz önüne alınırsa, bir sembolik acizyet meselesi olarak nabireyleşme hem üretici, tüketici ve bilginin kendisinin proleterleşmesi üzerinden arzunun geleceğini hem de senkroni ve

⁵⁴ Entelektüel kapasite ve akıl [reason] olarak nous’un, noesis’in ve noö’nün; Platon’dan Stoacılar daha sonra Modern düşünürlerden Descartes’a gelişinde bu fakültenin düalizm ve etik ile kurduğu irtibat belirleyici olmuştur. Ancak, bir sonraki bölümde detaylandırılacağı gibi, noetik fakültenin bir fonksiyon ve dolayısıyla politik olarak kavranması hususunda Aristoteles oldukça özgün ve kıymetlidir.

diakroni arasındaki disfonksiyon üzerinden geleceğe dair arzunun tasfiyesini gündeme getirir. Böylece geleceğe-yönelime dair bir kredi rejimi olarak gelişegelmiş kapitalizmin 21.yy'da tinini yani ilerlemeye duyulan inancı tanzim edememesi; endüstriyel demokrasilerin düşüşünü gündeme getirir.



3. BÖLÜM: YENİ ORGANOLOJİ VE ZOON POLİTİKON: OTOMATİK TOPLUM, KRİZ VE POLİTİKA

Numerik, analog ve dijital teknolojilerin küresel çapta gece gündüz birbirine bağıllık halini ve bu halin ortaya koyduğu yeni organolojik asamblajları anlatan otomatik toplum, geçmişe ve geleceğe-yönelim teknolojilerine getirdiği yeniliklerle birey ve topluma dair görüşleri de dönüştürmektedir. Bu yenilikler nezdinde; teknik, psişik ve kolektif bireyleşme tartışması; *zoon politikon* aksiyomatiğinin kimlik, tanınma ve demokrasiye dair organik tariflerini ve parça-bütün mantığını tahrip etmektedir.

Bu farmakolojik dispositifte; analog ve dijital teknolojiler ile katılımcı demokrasi arasında lineer bir bağ kuranlar aynı zamanda logos karşısında halihazırda mantıksız [aneu-logou] olan ile demokrasi arasında bir mantık aramaktadırlar. Ancak diğer yandan, alter-logosun mantığından kopma olarak aynı dijital ve algoritmik dispositifin açtığı imkanlara kulak tıkamak ya da en azından kayıtsız kalmak mümkün değildir. Nitekim algoritma, yönetimsellik ve hakikat rejimine indirgenemez (Stiegler, 2016, s.98). Kamusal alan ve bedene dair tanınma ve antagonizmaya dayalı olmayan noöpolitik bir bireyleşmeye de renk katabilir.

Stiegler'in (2016) gösterdiği gibi otomatik olan, otonomi ile karşıtlık ilişkisi olarak okunamaz. Nitekim otomasyon halihazırda biyolojik, kültürel, teknik ve politik bireyleşmenin temelini oluşturan dışsallaşma sürecinin adaptasyonuna dairdir. O halde burada mesele, otomatizme nasıl ihtimam gösterileceğidir. Böylece, belki de ilk defa *logos*'un mevcudiyeti nazarında sözle dile getirilemeyen temaşa olarak *nous*'un açtığı bir mantık krizini ve dolayısıyla mantıksızlığı, teknolojinin *aneu-logou*'luğunda; akıl-sız, akıldan yoksun ve temelsiz oluşunda deneyimleyebiliriz.

Bu sebeple, son bölümün ilk kısmında kapitalizmin yitik tını ve kolektif bireyleşme tartışması ile özneye dair pozisyonun eleştirisine başlanacaktır. Ardından bu eleştirinin *demokratik paradoks* olarak ele alınan tartışmalara nasıl sirayet ettiği gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci kısım ise *zoon politikon* tarifinin antropoloji ve fenomenolojik varsayımlarını teknik nezdinde sorgulamaktadır. İlk iki bölümde gösterilmeye çalışıldığı gibi Stiegler hiper-endüstriyel krizin sonuçlarını layıkıyla ortaya koyar. Ancak burada iddia edileceği üzere, bugün bu krize neden cevap veremediğimiz noktasını ıskalayarak

insanı kurtarma çabasının altında kalır. Böylece, burada yeni organoloji olarak tarif edilecek aktarımsallıkta, genel organolojiye yeni bir ekten ziyade ondan insana dair kapasiteyi bilhassa yeni ile kurduğu irtibatı zayıflatmak söz konusudur. Nitekim, otomatik toplumda, Epimetheus ve Prometheus miti ile açılan kökensele boşluk tartışması sadece insanı muhatap almaz. Aksine, bugün, belirlenmiş hiçbir özelliği olmadığından her şeyi kendine mal edebilen varoluş tarzı, insandan ziyade anti-töz olarak tekniğe işaret etmektedir.

Bu sebeple, 21.yy'da artık sadece Stiegler'in iddia ettiği gibi kapitalizmin molozları altında kalmak söz konusu değildir. Daha mühimi, bugün karşımıza çıkan durum, logos ve sözün altında kalmış olmanın getirdiği krizdir. Bu sebeple politik olan ile birlik arasında kimlik ve fark kategorileri üzerinden kurulan irtibat, Hegelyen krizin krizi olarak eleştirilecektir. Bu eleştirinin takibi için diyalektik devimin sürecinde bir figür ve kaynağın filizi olarak logosun teknoloji karşısındaki dönüşümleri göz önünde bulundurulmalıdır. Ardından, Hegel eleştirisiyle bir arada değerlendirilmesi kaydıyla Stiegler'in kökensele boşluk okuması üzerinden Simondoncu ve antagonist olmayan bir politika tarifi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.1. OTOMATİK TOPLUM VE DEMOKRASİ

Otomatik toplumun, ortaklık ve otonomi nezdinde ortaya koyduğu dönüşümler politikanın ve demokrasinin bir arada yaşam vasfına dairdir. 2007 ekonomik kriziyle birlikte; öznenin son kalesi olarak "kendi-kendinin-girişimcisi" (Lazzarato, 2016, s.10) modelinin de terk edilmesi ve yeni bir özneleşmenin kurulamaması politika teorisinde demokrasi nezdinde aynı zamanda bir imkana da işaret etmektedir. Nitekim, "kendi" olarak *autos*'un farmakolojik eleştirisi, cogito felsefeleri nazarında özneye dair bakışı sorunlu hale getirerek kolektif bireyleşme ve demokratik paradoks bahsinde işaret edilen ortaklığı özcü bir yer dışından okumaya müsaade etmektedir.

Burada bu sebeple ilk önce kapitalizmin yitik tını tartışmasını takiben Stiegler'in Heidegger ve Simondon okuması üzerinde durulacaktır. *Ben*, *biz* ve *onlar* arasındaki psikik ve kolektif bireyleşme tartışması, böylece, kitle ve yalnızlığın iki kutbu dışında ele alınmaya çalışılacaktır. Ardından bir kolektif bireyleşme tartışması olarak demokrasiye

dikkat çekilecektir. Bu amaçla, çağdaş politika teorisinde önemli bir yer arz eden demokratik paradoks tartışmalarının politik olanın kuruculuğunu ön plana çıkarmaları eleştirilecektir.

3.1.1. Kapitalizmin Yitik Tini ve Kolektif Bireyleşme

1990lı yılların başı itibariyle hayatımıza giren *World Wide Web*, TCP-IP protokolunun birbirine bağlı ağların işlemlerini mümkün kılmasıyla teknolojik aktarım ve dönüşüm süreçlerini de hızlandırmıştır. Nitekim Lazzarato'nun (2016) vurguladığı gibi, “Marx’ın zamanının aksine makinelerin hayatımızı işgal etmesi, “toplumsal sabit sermaye” diyebileceğimiz şeyi tesis ederek artık konuşmalarımıza, duymamıza, görmemize, yazmamıza ve hissetmemize “eşlik ediyor” oluşu bugün her zamankinden daha gerçektir.” (s.13).

Endüstriyel-temporal-nesnelerin bu yapısı, bugün gittikçe artan şekilde kültür ve program endüstrisinin; tüketim zamanına dahil oluşu gerektirir. Dahası, bu tüketim aynı anda bu endüstrilerin finansmanını da sağlamaktadır. Bu sebeple hiper-endüstriyel epok'ta öne çıkan da görece artı değer olmaktadır. Görece artı değer, “teknolojinin gelişmesi ve iş zamanının azaltılıp teknoloji yoğun verimliliğin ve artı değerün yükseltilmesi olarak” (Akay, 2015, s. 147) birbirine entegre ağlar, asamblajlar, sosyal, bilişsel, duygulanımsal ve ekonomik kurumlar ile beden ve bilinçdışının işe koşulmasıdır. Örneğin I-Phone'a indirilebilen bir uygulama olarak Youtube üzerinden izlediğim bir videoda karşıma çıkan kullanıcı profillemesi ile rast geldiğim bir reklama tıkladığımda, benimle benzer beğeniye sahip kullanıcıların satın almış olduğu ya da sepetlerinde tutarak ileride böyle bir niyeti olduklarının bana bildirilmesiyle oluşan tavsiye sistemiyle kitap alışverişi yapabileceğim bir siteye bağlanırken; GSM operatörümün sağladığı paketle banka kartımı da aynı ağ üzerinden kullanıma sokabilirim.

21.yy'ın arefesinde, ilk epokhe olarak hiper-senkronizasyona ve yeni gelişen teknolojilere verilen tepkiler, pazarlama örneğinde olduğu gibi, 1980lerden itibaren giderek hızlanan özelleştirme ve ekonomik esneklik ile karşılanmaya çalışılmıştır. Diğer yandan, *benzer dönemlerin* toplumsal hareketlerinin taleplerinde de aynı büyü-bozumuna gösterilen bir reaksiyon söz konusudur. Gerek kimlik politikaları gerekse de çevreci

hareketler, ilk epokhal şok olarak yeni teknolojilerin askıya aldığı düzene bu pazarlamacı reaksiyon haricinde cevap üretememişlerdir. Toplumun yenilenen bir bireyleşme sürecine intibakı noktasında önem kazanan ikinci epokhal katlanma ise neoliberalizmin kısa-vadeciliği ile bloke edilmektedir (Stiegler, 2011b, s.12). Bu iç içe geçiş, Lazzarato için kapitalizme yönelik herhangi bir reform meselesini de rafa kaldırmış durumdadır. “Reformizm imkansızdır; çünkü savaş sonrasında endüstriyel sermaye ile finansal sermaye arasında, devlet ile sermaye arasında...özel mülkiyet ile kamu mülkiyeti arasında, temsili sistem ile sermaye arasında, idari devlet ile sermaye arasında hala mevcut olan potansiyel bakımdan çelişkili heterojenlik silinmiştir.” (Lazzarato, 2015, s. 35).

Tüm bu dönüşümler değerlendirilirken, Boltanski ve Chiapello'nun *Kapitalizmin Yeni Tini*'nde [The New Spirit of Capitalism] (2007, s.57) ileri sürdükleri gibi, kapitalizmin; yeni yönetim ve işletme mantığıyla Mayıs 68'in eleştirilerini sahiplenerek devrilmekten kurtulduğu yönünde yaygın bir kanaate yol açmıştır. Nitekim kapitalizmin tini, kapitalizme angaje olmayı meşrulaştıran ideolojilerin kendini sürdürmesini gerektirmektedir (Boltanski & Chiapello, 2007, s.8). Buna göre “sosyal kritik” olarak toplumsal hareketlerin ortaya koyduğu yenilik bastırıldıktan sonra; “artistik kritik” olarak yabancılaşma, patriarşi ve denetimin eleştirisi ile otonomi, yaratıcılık, esneklik, otantiklik, rotasyon, kendi-kendini-yönetme vb. talepler kapitalizmin yeni tini olarak işletme ve yönetim mantığının doğmasına yol vermiştir (Boltanski & Chiapello, 2007, s.97).

Vardıkları sonuçlar her ne kadar birbirlerinden farklı ve bugünü değerlendirmek açısından kıymetli olsa da pek çok düşünür kapitalizmin toplumsal dinamikleri kapma salahiyetine vurgu yaparak bu yeni tini yaşanan dönüşümler ile kesiştirir. Lazzarato nezdinde kapitalizmi strateji değişikliğine mecbur bırakmış olan 1960 ve 70 yılların toplumsal mücadeleleridir (Lazzarato, 2015, s.29). Bauman ve Bordoni (2018) için politikanın doğasında bir değişime yol açan neoliberalizmin devletsiz bir devletçilik mantığıyla işlettiği yönetim taktiği “kamuya bir güven ilişkisiyle bağlı olan işlevsel hükümetin yerini almıştır.” (s.26). Benzer şekilde Catherine Malabou (2016, s.8) da plastikiyet sahibi beyinden bahsederken politik düşünce tarihinde başa atfedilen rol ile “baş”a, amire atfedilen rolü kesiştirerek nöronal insanın bugün merkezsiz ağı ilişkileri ile dünyanın ideolojik ve sosyo-ekonomik hali arasında da bir bağ kurar.

İlginç şekilde Malabou beyin imgesi olarak eleştirdiği bu durumu makine imgesi hakkında sürdürmez. Oysa Leroi-Gourhan ve Stiegler’de sadece makineye dair görüşlerin bir zamanlar beyni belirlemesinden bahsedilmez. Bizatihi makineye yönelik imgenin de sorunsallaştırılmasına niyet edilir. Nitekim bu iki düşünürde dışsallaşma ve teknik arasında kurulan bağ, Malabou’daki gibi bir sınır ve çeper olarak beden ile beyin formundan bahsedilemeyeceğinin yeterince farkındadır. Aslında Malabou da *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*’ın (2016) ikinci baskısına önsözünde plastikiyet ile benlik icadı ve yeni bir dünya ve düşünme biçimi yaratma çağrısında aceleci davranıp lineer bir bağ kurduğunu itiraf eder. Bu imgenin layıkıyla sorunsallaştırıldığı diğer bir mühim uğrak olarak bir sonraki bölümde Canguilhem’in (2008) Arendt’in yarım bıraktığı soruya nasıl bir katkı yaptığını göreceğiz.

Lazzarato’nun *Videofelsefe*’de (2017) değindiği gibi, “zamanı kristalleştirme makineleri, duygularla, algıyla, bellekle, dille ve düşünceyle düzenledikleri için doğrudan “öznellik üretim süreçleri”ne müdahil olurlar” (s.160). Stiegler’in gösterdiği gibi öznellik üretimi ve bireyleşme süreçlerine bu tarz bir müdahale kapitalizmin yeni bir tin ortaya atma becerisinden ziyade tine dair tüm tekillik ve arzuyu mahvetmesine yol açtığından artık yeni bir özneleşme ve yeni tinden ziyade kapitalizmin yitik tininden bahsetmek gerekecektir (Stiegler, 2014b, s.19). Dahası Boltanski ve Chiapello’nun (2007) kapitalizmin yeni tini tartışmasını ortaya koyarken “sosyal kritik” ve “artistik kritik” arasında bir ayrıma gitmeleri de Stiegler nezdinde kabul edilemez. Nitekim Boltanski ve Chiapello’nun eleştirileri değişen gramatizasyon tekniklerinin arzu ve (na)bireyleşme ile kurduğu irtibatı otantiklik söylemine indirgemektedir (Stiegler, 2014b, s.28).

Bugün, insani bilginin tüm modlarının üretim ve tüketimin total kontrolüne mahal veren tek bir dijital sistemin içinde entegre olan teknolojilere devredilmesiyle biyopolitikadan ziyade bilincin temporal akışları nezdinde nöropolitika olarak işleyen ve içinde arzunun, motivasyonun, güvenin ve rasyonel olanın yalnız hesap edilebilirliği ölçüsünde kendine bir yer bulduğu ilgi ve libidonun hiper-kontrolü ile kanalizasyonu; belleğin ve zihnin teknolojileri olarak anılan tüm bu duygulanımların tasfiyesini de beraberinde getirmektedir. Nitekim arzu; Stiegler’in gösterdiği gibi, tekilliğin arzıdır. Bu arz-ı hâlde tekillik, psişenin kolektiften kendisi hakkında terkib ettiği beyana, kendini ancak böyle ortaya koymasına, bireyleştirmesine ve böylece onun geleceğine dairdir (Stiegler, 2011b, s.28).

Stiegler için bu sebeple bir kültürel ekoloji olarak politika her şeyden önce psişik, teknik ve kolektif bireyleşme süreçlerine dair yenilenen bir motivasyon ve organizasyon meselesidir. Hiper-endüstriyel epokta sahnelenen hiper-senkronizasyonun ortaya koyduğu total irtibatsızlık ve aldırışsızlık, bir yandan geçmişten alınan mirasın bireyleştirilmesini bloke eden geçmişe-yönelimlerin standardizasyonu diğer yandan da geleceğe yönelimine dair arzu ve libidonun ortadan kalkmasını getirdiğinden, politikanın bir arada yaşam vasfını da etkilemektedir. Bunun nedeni *ben* ile *biz*, diakroni ile senkroni ya da psişik ile kolektif birey arasındaki narsisizmin ve *philia*'nın parçalanması olarak görülebilir. Bu genel proleterleşmenin sonucu ise her daim totaliteryanizme çıkararak yaygınlaşmış nihilizm ve endüstriyel popülizmin yükselmesi olarak özetlenebilir.

Stiegler nezdinde ortaklık; ancak kökensel boşluk uyarınca düşünülebilir. Kökensel boşluk, bugün hem politika felsefesinin hem de yeni toplumsal hareketlerin bir şekilde ucundan tuttuğu ortak bir tartışmadır. Bir kolektif bireyleşme meselesi olarak politika; bu yüzden halihazırda bireyleşmiş bireylerin kolektif bir kimlik altında bir araya getirilmesi olarak görülemez. Stiegler bu sebeple, geleceğe dair katılımın ve bu katılıma dair arzunun açık bırakılmasından bahsetmektedir. Bu yüzden politika psişik ve kolektif haline-geliş süreçlerimizin süreğenliğine dairdir. Bu durum bir yandan da Stiegler için psikanalizin psişikten kolektife geçiş sürecini kavrayamamasının da nedenidir.

Her ne kadar Stiegler (2009b, s.40) Lacan'ın ayna evresine dayanarak primordiyal narsisizm kavramsallaştırmasını ele alsada da psikanalizmin psişik ile kolektif arasındaki aktarımsallığı politik olarak kavrayamadığını söylediğinde aslında Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'taki (2014) tutumlarına yaklaşır. Nitekim psişe, kolektif ile irtibatından çekilmiş bir oluş vasfı nezdinde ele alındığında; öznenin bahsetmemek zorlaşır. Stiegler bu yüzden egoloji yerine ekolojiden bahsetmek gerektiğinde diretir. (Na)bireyleşmenin aksine, (na)özneleşme öznenin sosyalizasyon sürecinden kaçıp kurtulduğu ölçüde özneleşebileceğini ima eder (Stiegler, 2014b, s.41). Dolayısıyla bir-arada-yaşam meselesi olarak demokrasi nezdinde *ben* ile *biz* ve psişik ile kolektif arasında bir ikili karşıtlık yerine tekrar kompozisyon düşünülmelidir.

Ben ile *bize* dair stabil ilişki, Heidegger nezdinde başkalarıyla karşılaşma ve birlikte-olma [Mit-sein] üzerinden eleştiriye tutulur. Heidegger'in bu maksatla incelemeye koyulduğu zamir *onlardır*. Stiegler bu noktada ilk bakışta hayli sorunlu görülen şu iddiada bulunur:

“Heidegger’de Dasein özelinde ben ile biz arasında fark ya da gerilim yoktur. Dasein bir ben değildir. Aslını söylemek gerekirse Dasein bir biz de değildir: *o bu türden bir ayırmadan önce gelir.*” (Stiegler, 2009c, s.48). Oysa Heidegger’de birlikte-olma hem kendi düşüncesinde hem de başta Arendt olmak üzere Heidegger düşüncesinin alımlanışında en temel kavramlardan biridir. Lakin Stiegler, Heidegger’in birlikte-olmayı ele aldığı her durumda esas olarak *onları* ve herkesi [Das Man] incelediğini ve böylece Heidegger’de biz sorusunun genel itibariyle *onlar* sorusu içinde harcanarak *ben* ile *bizin* dinamiği olarak bireyleşme sürecinin ıskaladığını ileri sürer.

Heidegger’de başkaları “kendimin kendimi çoğunlukla onlardan tefrik *edemediğim*, onlar içinde hemhal olduğum haldir” (Heidegger, 2011, s.124). Dasein’in *çoğunlukla* bu hemhal oluştta bulunuyor olması potansiyeliteye ilişkin olduğundan mühimdir. Bu nokta Stiegler’e göre trans-bireyleşme sürecine katılım nezdinde belirleyici olmasına rağmen Simondon için fazlaca Aristotelyen bir içerik ihtiva ettiğinden bireyleşme üzerinde etkileri yeterince ele alınmamıştır (Stiegler, 2009c, s.48). Oysa trans-bireyleşme süreci için de bir o kadar mühim olan Stiegler’in “eyleme geçiş” (2009b, s.2) olarak adlandırdığı Aristotelyen bağlam, politikanın pratik vasfını oluştururarak bireyleşme sürecine katılım nezdinde de öneme sahiptir.

Aristoteles’te (2011a) katılım sorusu, sonsuz ve ilahi olana katılım olarak ele alınırken (s. 54-55, II, 415^a20) gökkubbe, ay ve güneş gibi tüm ilahi olanlar da daimi devinim halindedir (s.32, 405^a30). Bu yüzden Stiegler için Heidegger’de Dasein’in *çoğunlukla ve öncelikle* içinde bulunduğu ve *bazı şartlarda* kendini kurtardığı vaziyet Aristotelyen duygulanım ve Aristoteles’e yöneltilen inorganik organize madde eleştirisi ile beraber okunmalıdır. Böylece aynı anda kolektif bireye ve bize dair görüşümüzün hem “Freud’un sürü olarak alelacele benzettiği kalabalık”tan (Stiegler, 2009c, s.48) farklı olarak hem de Heidegger’in herkesi ve hiçkimsesi dışında değerlendirilmesine niyet edilir.

Dasein’in otantik varoluşu, kendini bulması olarak “bizzat kavranıp ele geçirilen” (Heidegger, 2011, s.136) otantik benliktir. Ters olarak, Heidegger’de (2011) eksistensiye karakteri vasatlık, tesviye, kamu, varlığın yükünden arınma olan herkes; hergünlüğün varlık minvalini tesis eder (s.134- 135). Dasein’in benimkiliği, faktisite içinde ilgilenme ile tehdit edilir, bu ise Dasein’in düşkünlüğüdür. Lakin Heidegger düşkünlüğün, hergünlüğün, vasatılığın de müspet olarak Dasein’in varlık imkanına

dahil olduğu hatırlatır. Bu yüzden Heidegger düşkünlüğün, üst bir mertebeden geri çekilişi imlemediğinde ısrarcıdır. Yine de Heidegger (2011) vasatlığın “öne fırlayacak her istisnaya karşı müteyakkız” (s.134) olduğunu bu yüzden de aslında vasatlığın bütün varlık imkanlarının tesviyesi anlamına geldiğini ekler. Böylece Heidegger’ de *herkes* ve *onlar*, otantik olandan ayırt etmek için misafir edilir (Stiegler, 1998, s.205). Herkesin varlık tarzı Heidegger için esas olarak kamuyu teşkil eder.

Kamu öncelikle bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve bunu yaparken de her zaman haklı çıkar [...] Kamu bütün bunları, “eşya” üzerine gidip nüfuz etmemesi, her türlü seviye ve sahicilik farklarına karşı duyarsız olması sebebiyle yapabilmektedir. Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve örttüğü bu şeyleri en iyi bilinen ve herkesin erişimine açık diye sunar [...] Fakat herkes her türlü yargı ve kararı önceden tayin etmiş olduğundan, ilgili Dasein’in sorumluluğunu onun kendi üzerinden alıp götürür. “Herkesin” hep herkese atıfta bulunabilmesi gibi bir lüksü vardır. (Heidegger, 2011, s.134)

Kuşkusuz bu paragrafta sadece çağdaş politika teorisi içinde mühim bir yer edinen sorumluluk ve tekillik üzerine bir inceleme yoktur, aynı zamanda, burada Aydınlanma’nın Kant’tan bildiğimiz düsturu yankılanır: *Sapere Aude!* “Kendi anlayışını kullanma cesaretini göster!” (Kant, 1991, s.54). Kant burada bir kararlılık ve cesaret eksiliği olarak *kendi* anlayışımızı başkalarının rehberliğinde kullanmayı ergin olmama olarak kavrarken, bu imkandan kaçışı kolaycılık ile bir tutuyordu. Heidegger’de ise bu kolaylılığı varlık ibraina sebep kamu verecektir. Nitekim “hergünkü hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein başkalarının *tabiyeti* altındadır [...] Dasein’in hergünkü varlık olanakları başkalarının tenezzülüne kalmış durumdadır” (Heidegger, 2011, s.133). Dasein başkalarıyla-hep-beraberlik olarak belirlendiği sürece herkesin, onların ya da aynı anlama gelmek üzere birinin hakim yorumuna tabi kalır: “Birinin dediğince, modayla, trendle, olup bitenle” (Heidegger, 1996, s.91) yani herkes ve aynı anlama gelmek üzere hiçkimse ile.

Heidegger’in ele aldığı şekliyle *biz* sorusu bireyleşme sürecinin dinamiğinde daha ziyade *onlara* işaret ettiğinden esasında bugün yaşanan dönüşümleri değerlendirme ve ona yönelik tepki verme hususunda da büyük bir tehlike ve engel ortaya koyar. Stiegler’in hatırlatmak istediği gibi “Heidegger *das Man*’ın tehlikesini ilan ettikten altı yıl sonra swastikayı takmıştır.” (2009b, s.80). Bu nokta aynı zamanda, Stiegler’in bireyleşme okumasında Heidegger ve Simondon’dan ayrıldığı yerdir.

Stiegler'in temel iddiası bireyleşme sürecini değerlendirirken Simondon'un *onlar* sorusunu Heidegger'in ise *biz* sorusunu hesaba katmadığıdır (Stiegler, 2009c : 48).⁵⁵ Simondon'un *onları* Heidegger'in de *bizi* hesaba katmamasının Stiegler'e göre mühim sonuçları vardır. Nitekim Simondon psişik bireyleşme ve kolektif bireyleşmeye dahil olan dinamik olarak *onlara* karşı verilmesi gereken mücadeleyi ıskalar ve bugün kültür ve program endüstrisi üzerine yorum yaparken hiper-endüstriyel makinenin senkronize edici entropik karakteri hakkında bir yanıt üretmez (Stiegler, 2009c, s.51). Bu yüzden Stiegler “onların hegemonyası” (2009c, s.52) olarak sembolik acziyete işaret ederken, Heidegger'in kavramsallaştırmasına ihtiyaç duyar.

Nitekim bireyleşme diyalektik ve sentez olarak düşünölemeyecek olan nabireyleşme ile de metastabil bir dengede bulunur. Lakin, ister küreselleşmiş teknolojinin iç içe geçmiş işleyişine dair olsun isterse de demokrasi ve katılım olarak ele alınsın, bu sefer de *biz* sorusunun ihmal edildiği Heidegger ile *ben* ve *bize* dair soruları kitle ve yalnızlığın iki kutbu dışında ele almak zorlaşır. Bu sebeple Stiegler için mühim olan Simondon ve Heidegger'in metinlerinin kendilerinin aktarımsal bir ilişkiye tabi tutulmasıdır.

⁵⁵ Bu noktada Stiegler'e yöneltilen ve yöneltilmesi şartırcı olmayacak temel eleştiri olarak Heidegger'de *biz* sorusunun olmadığı iddiasını incelemiştik. Burada belki Heidegger'de *bizin onlar* içinde erimesine sebep olarak; Heidegger'in onlar eleştirisinde örtük olarak otantik bize dair bir beklentisi olduğu eklenebilir. Bu yüzden Stiegler Heidegger'de *bizden* değil Hölderlin şiirleri üzerinden bahsedilen insanlardan, Alman insanlarından bahsedildiğini ve bunun da Heidegger'in ben ile *biz* arasındaki aktarımsallığı görmemesinin bedeli olduğunu söyler (2009c :48). Aslında Simondon'da öznelarasılık ve bireyler-arasılık eleştirisi Heidegger'deki gibi bir onlar ve herkes eleştirisini muhteva edebilir. Buna örnek olarak da Krtolica'nın (2012, s.81- 82) *Gilbert Simondon'da Kaygı Sorusu* başlıklı makalesi ele alınabilir. Sahiden de Krtolica'nın işaret ettiği gibi Simondon'un transbireyleşmeden farklı olarak ele aldığı bireyler-arasılık [intersubjectivity], halihazırda kurulmuş birey ve sosyal grubu gözetererek Heidegger'in *herkes* sorusuna benzer bir nüansı yakalamış görölebilir. Zira bireyler-arasılık da transbireyleşmenin önüne engel koyan bir *onlar* olarak kavranabilir. Ancak Stiegler, ne Heidegger'de ne de Simondon'da sırasıyla *biz* ve *onlar* sorusunun genel itibariyle düşünölmemiş olduğuna değil; iki düşünür nezdinde ilki için *biz* ikincisi için de *onlar* sorusunun psişik ve kolektif bireyleşmenin dinamiğinde göz ardı edildiğini söylemektedir. Bu nokta Stiegler'i değerlendirme hususunda bir doğruculuk niyetiyle değil bilakis Stiegler'in *ben*, *biz* ve *onlar* arasındaki nüans üzerinden bireyleşme ve aptallık ilişkisini ele alıp incelemesi hasebiyle vurguyu hak ediyor. Nitekim Stiegler'in *Otomatik Toplum* [Automatic Society] (2016, s.119) ile *Şok Durumu*'nda [States of Shock] (2015a, s.58) değindiği gibi; bireyleşme sorusunda ben-biz dinamiği, bu oryantasyonu tehdit eden *onlar* olmadan ele alınamaz. Bu aynı zamanda Stiegler'in aptallık temasını bireyleşme nezdinde imkan olarak öne çıkarırken hem reaktif bir okumaya hem de rasyonellik eleştirisinde Foucault'un (2011, s.187) Aydınlanma'nın şantajı olarak özetlediği ikiliğe düşmemesini sağlar.

3.1.2. Demokrasi, Teknik ve Politika

Stiegler demokrasi tartışmasının teknik, psişik ve kolektif bireyleşmenin dinamiğinde ele alınması gerektiğini düşünürken, Epimetheus ve Prometheus mitinden çıkardığı kökensele boşluk tartışmasını takip etme niyetindedir. Kökensele boşluğa dair bu tartışma aynı zamanda çağdaş politika teorisi içinde kendine geniş bir yer bulan demokratik paradoks tartışması ile beraber düşünülebilir. Demokratik paradoks demokrasinin oto-immün doğası gereği onun krizine yol açan şeyin, demokratik yaşamın yoğunluğundan başka bir şey olmamasıdır (Ranciere, 2015, s.12). Bu sebeple Stiegler'in genel organoloji okuması doğrudan doğruya politikanın teknik, psişik ve kolektif arasındaki metastaz irtibatını sürdürmesi imkanına dair bir demokrasi teorisi olarak görülebilir. Bu yüzden Stiegler'de demokrasi ve ortaklığa dair kolektif mesele, halihazırda bireyleşmiş bireylerin; kolektif bir kimlik altında bir araya getirilmesi olarak görülemez.

Ranciere (2007) için de benzer bir sebeple “siyaset kendisini önceleyen hiçbir özne tarafından tanımlanamaz” (s.140). Ancak burada çok önemli bir nüansa değinmek yerinde olacaktır. Nitekim Stiegler demokrasiyi düşünürken kökensele boşluktan ya da Ranciere'de ele alındığı haliyle sıfatsız sıfattan yeni bir hakikat rejimi kurma çabasında değildir.

Ranciere Arendt'in *arkhe* okumasının eleştirisinden yola çıkarak demokrasinin an-arkhe ile kurduğu irtibatı yani demokrasinin anarşik hakikatini kavramsallaştır. Ranciere'in ele aldığı gibi Arendt, arkhe'nin tüm anlamlarından politikaya dair bir sentez de terkip etmiştir : “*Arkhe* başlatanların, önce gelenlerin buyruğuydu. Başlanma haline içkin olan buyurma hakkına ve buyruğun uygulanmasındaki başlatma gücünün denetlenmesine ilişkin bir öngörüydü bu. Böylelikle, yönetme imkanının başladığı ilkenin gerçekleştiği bir yönetim ideali, kendi ilkesinin meşruiyetinin fiiliyatta gösterimi olan bir yönetim ideali tanımlanır” (Ranciere, 2015, s.47). Ancak Ranciere'e (2007) göre demokrasinin anarşik hakikati, onun vasıfsızlık ve sıfatsızlıkla kurduğu asli bağdan geçmektedir. Ranciere'in demokrasiyi karakterize eden kura örneğinde olduğu gibi:

hükmetme ve hükmedilme olgularında pay sahibi olmak bir karşılıklılık meselesinden bambaşka bir şeydir. Bu ilişkinin istisnai doğasını teşkil eden şey, tam tersine, karşılıklılığın yokluğudur. Ve bu karşılıklılık yokluğu bir paradoksa dayanır: sıfat yokluğunun bir sıfat olması...Demokrasi başlangıcı olmayan başlangıçtır, hükmetmeyenin hakimiyetidir. Bunun sonucunda tahrip olan, arkhe'ye has olan şeydir: arkhe'yi bir yatkınlık [positions] ve bu yatkınlığın uygulanması döngüsü

içinde daima kendi kendini önceler kılan kendini katlama özelliği. Ama bu istisna durumu, genelde siyasetin özgüllük koşulunun ta kendisidir. (Ranciere, 2007, s.143-144)

Ranciere buradan halkın yani *demosun* da sadece arkhe mantığının sekteye uğraması nezdinde var olduğu sonucunu çıkarır. Burada sıfatsızlık, vasıfsızlık, has olmama; polisin eşitler arasındaki birlikteliğinin ortaya koyduğu tanınma mantığının harikulade bir eleştirisidir. Ranciere burada kadim arkhe mantığından, yani başlamak, hükmetmek, özgür olmak ve poliste yaşamak arasındaki mütakabiliyetten koptuğu kanaatindedir. Oysa bu mantıktan kopmak, göstermeye çalışılacağı gibi, politik olanın egemen kod dahilinde kimlik ve kendilik ile birlikte okunmasından feragat etmeden mümkün değildir.

Ranciere (2007; 2015) demokrasiyi, *hiçbir karşıtlığın işleyemediği istisna hali* olarak ele almasını; rollerin dağıtımında önceden belirlenmiş hiçbir ilkenin olmamasına bağımlı olan anarşik yönetime dayandırır. “Politikanın fiili olarak başladığı andır bu. Politika burada başlar...Yedinci bir unvandır bu...Unvan olmayan bir unvan...Skandal burada patlak verir. Tuzu kuru insanlar için doğumlarının, yaşlarının ya da sahip oldukları bilgilerin şans yasasına boyun eğmesi kabul edilemez bir skandaldır.” (Ranciere, 2015, s.48).⁵⁶ Bu skandal bir yanıyla da John Rawls’tan bildiğimiz, “kökensel pozisyon” olarak “bilmezlik perdesi”ne [veil of ignorance] dairdir (Rawls, 2007, s.102). Bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacağı gibi, Ranciere’in burada bir anda doğa durumuna ve toplum sözleşmesine dönmesi, bir tesadüften ziyade politik olanı istisna ile özdeşleştirmesinin sonucudur.

⁵⁶ Ranciere burada Platon’un (2007) *Yasalar*’da sıraladığı yönetme ve yönetilmeye dair ilkelere atıf yapıyor. “Kentlerde zorunlu olarak yöneticiler vardır, bir de yönetilenler...Büyük devletlerde, küçük devletlerde ve aynı şekilde ailelerde yönetme ve yönetilmeye ilişkin ilkeler nelerdir ve kaç tanedir? Bir tanesi babanın ve annenin yönetmesi değil mi? Ve genel olarak ana-babanın çocuklarını yönetmesi her yerde geçerli bir ilke değil midir?... Bunu “soyluların soylu olmayanları yönetmesi” izler; bundan sonra da üçüncü olarak, “yaşlıların yönetmesi, gençlerin de yönetilmesi” gelir...Dördüncü olarak, “efendilerin yönetmesi, kölelerin boyun eğmesi” . Beşincisi de, sanırım, “güçlünün zayıfı yönetmesi.”..Thebaili Pindaros'un bir zamanlar söylediği gibi tüm canlılar dünyasında en yaygın ve doğaya uygun yönetim. Ama herhalde en önemlisi, bilgisizin boyun eğmesini, bilgenin de önderlik edip yönetmesini buyuran altıncı ilke olmalı. Ey bilgeler bilgesi Pindaros, bunun da doğaya aykırı olduğunu pek söyleyemem, tersine yasanın zorla değil, gönülden boyun eğenleri yönetmesi doğaya uygundur...Tanrının da hoşlandığı ve şansa dayalı yedinci ilkeye gelince, kuraya başvururuz, ve kazananın yönetmesi, kaybedenin de geriye çekilip yönetilmesi en doğrusudur.” (Platon, 2007, s.138-139).

Platon, Ranciere'in bahsettiği unvanları sayarken “yönetme ve yönetilmeye ilişkin ilkeler nelerdir ve kaç tanedir?” (Platon, 2007, s.138) sorusuna cevap aramaktaydı. Bu sebeple Jean-Luc Nancy (2010) demokrasinin diğer yönetimlerden farkını onun *demos* [halk] ve *kratos* [iktidar] olarak yazılmasında görür. Nitekim demokrasi; monarşi, hiyerarşi ve oligarşi gibi -arşi [arkhe] son ekini almaz; demarşi diye bir şey bu sebeple totolojiktir çünkü halk herhangi bir sistemin prensi ve prensibi olamaz (Nancy, 2010, s.73). Bu sebeple Nancy için de demokrasi anarşiktir. Demokrasi bir yandan muhatabını kurucu bir ilkenin olanaklılığından uzak tutar ama diğer yandan “demokratik anayasanın gönderme yaptığı hukuk'un ancak kendi temelsizliğiyle sürekli faal ve yenilenen bir ilişki kurarak yaşayabiliyor olmasının nedeni de budur” (Nancy, 2010, s.74).

Demokrasi, bahsedilen bu düşünürlerde, her şekilde, politik olanın vasfı olarak ele alınan kurucu olana gönderme yapmaktadır. Yine benzer bir izlekten Miguel Abensour için demokrasi bu sebeple vahşidir. “Demokrasi...toplumsal olanı politik olarak kuran tuhaf bir deneyim biçimidir.” (Abensour, 2002, s.153). Burada, bir anda, demokratik paradoks okumalarının devlet ve egemenlikle kurulan irtibatı onun üzerinden eleştirdikleri Arendt'e geri döneriz. Nitekim toplumla politik olan arasındaki fark döner dolaşır *başlangıç* üzerinden; bir dolayım ve dolayımsızlık meselesi olarak yani bir faillik olarak husule gelir.

Abensour (2002, s.155), Hegel'in devleti bir dolayım sistemi olarak ele alıp bütünleşmeyi ve sivil toplumun çatışmalarını barıştırmasını eleştirir. Çareyi ise demokratik devrimin devletin yanıltıcı konsensüsüne karşı çıkmasında yani devrimin demokratik olarak *kalmasında* bulur. Böylece egemenliğin alameti farikası olarak istisna paradigması; ona dair direnişte de tam olarak bir *hal* olarak husule gelir. Bu sebeple eleştirel teorinin demokratik paradoks okuması kuruculuk ve anarşi mantığına dayandığı ölçüde aslında Devlet ile çok asli bir noktada buluşmaktadır: bir dolayımsızlık [immediacy] ve tekniksizlik olarak kendilik.

Nancy'ye (2006) göre “daima özgürlüğün has rejimini temsil etmiş olan *kendinden-yasalılık* [auto-nomie: özerklik] şuradan hareketle anlaşılmalıdır. ...Özgürlük bir hak değildir; “hukuken” hakkı olmayanın hukukudur: işte özgürlüğü böyle kökten bir biçimde olgu olarak, başlatıcı olarak ve devrimci olarak anlamak gerekir” (s.133-134). Kısacası, demokrasinin hakikati olan nitelik, nitelik yokluğudur. Burada bir yandan politika

Schmittyen bir dağılım meselesi olarak Ranciere’de (2015) olduğu gibi halkın ya da Nancy’de olduğu gibi hukuken hakkı olmayanlara dair bir mesele olarak belirir. Bu sebeple demokrasi temsil ile mutlak arasında bir git gelden ziyade, mutlak olanın eleştirisiyle ortaya konan alternatifin hep kendilikten geçtiği bir hal alır. Politik olay ise bizi bir sonraki alternatife taşıyacak olan mucizedir. Diğer yandan, burada Epimetheus ve Prometheus mitinden gördüğümüz kökensel boşluk yankılanır gibidir. Ancak analog ve dijital teknolojilerin logosu krize soktuğu bir zaman-mekansallıkta artık kendine özgü hiçbir şeyi olmayan insan değil, anti-töz olarak tekniktir. Böylece bir yandan da tanınmanın figürü olarak insan imgesi ve özne krize girmektedir.

Ranciere “siyaset kendisini önceleyen hiçbir özne tarafından kurulamaz” (2007, s.140) derken, özneye dair bir eleştiriye işaret etmez. Daha ziyade bir siyaset öznesinin ve dolayısıyla siyasetin var olabilmesi için bu arkhe mantığın sekteye uğraması gerektiğinde ısrar eder (Ranciere, 2007, s.142). Bu ısrar, aslında gerisin geriye, politik olanın aynı mantığa; temelsiz temelin, kökeni mana ehli olarak kurabildiği insani kapasiteye dayalı nihilist mantığa havale edilmesidir. Nitekim politik olanın kendisini önceleyen hiçbir özne tarafından kurulamaması; yeni öznenin gelip bunu *kendi* kurmasına ve kurabileceğine dayanan pohpohlayıcı bir çağrıdır. Temsil eleştirisi bu sebeple kendilik devri olarak mutlak-olan ve hakikat ile irtibatını hiçbir şekilde kesmez.

Arendt kamusalıktan ayrı bir realite olarak kavramsallaştırdığı toplumun yükselişinin en son evresi olarak konformizmi ele aldığında, *polis*in akranlar arasındaki eşitliğinden çıkılarak; hane üyelerinin, aile reisinin despotik iktidarı karşısındaki eşitliğine maruz kaldığı modern gelişmeye işaret eder (2018a, s.80). Burada Arendt için toplumun; politik faaliyet, özgürlük, eşitlik ve adaletin nezdinde tehlikeli olmasının sebebi eylemin davranışa dönüştüğü toplumun her zaman için mensuplarından büyük bir ailenin tek bir kanaate sahip efradı gibi davranmasını talep etmesidir. Ancak Antik Yunan’ın akranlar arası eşitliği de, tıpkı sözleşme ve ulus devletin vatandaşlarında olduğu gibi egemen kodun kimlik ve kendilik okumasına soydan bağlı kalan bir alter-ego meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak bu okumalar bugün dijital dispoitifin nazarında çözülmektedir. Nitekim Stiegler’in (2016) gösterdiği gibi otonomi ve otomasyon birbirine karşıt olarak ele alınamaz. Örneğin nöronal otomatizm olarak harfleri ezbere algılayıp *bilinçsizce* okumak,

aynı anda, bedene yeni bağlantılar kurma ve anlam üretme açısından kalan bir zamana işaret etmektedir. *Alfabesizlik* olarak adlandırılan bu durum nöron devrelerinin otomatik hale gelerek okuduğumuzu anlama yetimizi oluşturmasıdır (Wolf, 2017, s.21). Arendt topluma dair ortaya koyduğu görüşleri sadece istatistik biliminin etkileri üzerinden inceleme şansına vakıf olabilmıştır. Bugün ise istatistiğin tümdengelimci anonim mantığını tersine çeviren dijital teknolojiler ve algoritma; içinde tek tek her bireyin sayıldığı bir tümevarım dispozitifini ortaya koymaktadır.

Arendt istatistikten yakınırsa, aslında istatistiğin yalnızca büyük kitleler ve uzun dönemler söz konusu olduğunda geçerli olmasını eleştiriyordu. Bu sebeple ona göre eylemin davranışa dönüştüğü toplumda “eylemler ile olaylar istatistikte sadece sapma ya da düzensizlik olarak yer alabilirler...Ne var ki gündelik ilişkilerin anlamı gündelik olaylarda değil, bu nadiren görülen eylemlerde ortaya çıkar.” (Arendt, 2018a, s.83). Bu sebeple Arendt (2018a) için Yunanlıların *arete*, Romalıların *virtus* dediği fazilet daima kişinin diğerlerinden farkını ortaya koymaya ehil olduğu kamusal alanda sahnelenebilir (s.91). Nitekim politika da ancak ve ancak bir *virtu*özülük olarak kavranabilir. Zira Arendt (2017) için eylemin özgürlük ile kurduğu irtibat, insanların ne daha önce ne de daha sonra, eylemde buldukları sürece ve tam olarak o anda *mevcuttur*. Burada Ranciere’in (2007) anarşik demokrasisi Arendt’in *arkhe*’siyle bir uyumsuzluk içinde değildir, zira ikisi için de politik olan, bu insani kapasiteye dair bir salahiyyettir, eyleme geçme gücü, bir faillik hali olarak mevcut değildir.

Arendt politikayı karşılayan en iyi kelimenin Machiavelli’nin *virtu*’sundan gelen *virtu*özülük olduğunu söylüyorsa bundaki maksadı politik eylemin özgüllüğünün “başarının, kendisini var eden etkinlik bittikten sonra da varlığını sürdüren ve bu etkinlikten bağımsız hale gelen nihai amaç / üründe değil, bizatihi icra anında yattığı, gösteri sanatlarına atfettiğimiz bir fazilet”te aranmasını istediği içindir (2017, s.205). Bu istek bir yandan Arendt düşüncesinin en önemli sonuçlarından olan Antik özgürlük eleştirisini belirlemiştir. Arendt (2017) sahiden de özgürlük ile politik olan arasındaki karşılıklı bağımlılığı incelerken harikulade bir noktaya temas eder. Onun felsefi özgürlük olarak eleştirdiği bakışta özgürlük, bir düşünce fenomenidir (Arendt, 2017, s.218). Bu eleştiri, özgürlüğü eylemden ziyade iradenin ve düşüncenin bir niteliği olarak gören anlayışın hakimiyetine dairdir. Yani bir nevi Arendt için özgürlük, düşüncenin nesnesi olarak ele alınamaz.

Ancak diğ er yandan Arendt, aynı soruyu tekniğ e yöneltmekten aciz kalmasının sıkıntısını çekmektedir. Nitekim o modern toplumun politik olan ile temasında Antik Yunan bilgeliğ ini yeniden tesis etmekten baş ka bir çıkar yol bulamaz. Stiegler'in (1998) tekniğ e dair en temel sav olarak ele aldığ ı, tekniğ in; tüm bir politika felsefesinde düşün cenin nesnesi olarak bastırılış ı; bu sebeple Arendt'in eylemin düşün cenin nesnesi olarak bastırılış ı okumasıyla birleştirilmelidir.

Canguilhem, bu noktada, makine ile organizma arasındaki irtibatın sadece tek yönlü olarak çalışıldığ ını söyler: "Organizma; her daim halihazırda inşa edilmiş makinenin işleyişi ve yapısı hakkındaki yerleşmiş fikirlere dayanılarak açıklandığ ı halde, organizmanın işleyişi ve yapısı, makinenin tertibatının kendisini daha anlaşılır kılmak için nadiren kullanılmıştır" (2008, s.76). Canguilhem burada doğrudan bir organoloji geliştirilmesi ve bunun felsefi sonuçlarının incelenmesine çağrı yapmaktadır. Canguilhem'in "bilgi, uygulamadan önce gelir" görüşüne karşı çıkması aynı zamanda Arendt'in felsefi geleneğ e eleştirisidir. Ancak Arendt, tıpkı Husserl gibi, tekniğ in düşün cenin nesnesi olarak bastırılış ını ıskalar. Böylece virtu'nun *virtüel* olarak sahnelendiğ i analog ve dijital çağ da geçirdiğ i dönüşümleri okuyamaz hale gelir. Virtüözlük, performans ya da ondan terkip ettiğ i politikanın kayıt ile kurduğ u ilişkiyi yani üçüncül bellek ve bireyleşme ilişkisini görmezden gelir.

Dolayımsızlık ve tekniksizlik olarak politika okuması, sonuç olarak, mevcudiyet metafiziğ i kapsamında canlının cansız ile kurduğ u bireyleşme sürecini, özne üzerinden kavramak durumunda kalır. Bu özne ya da ruh mantığ ı ise, Ricoeur'ün cogito felsefeleri olarak ortaya koyduğ u mantıktır. Ricoeur bu sebeple "kendi hermeneutiğ inin" [hermeneutics of the self], kimliğ in özdeşlik ve fark vasfından sıyrılarak *ben*'in birbiri ardısına bir güçlü bir zayıf konumda bulunduğ u cogito etrafındaki ağız dalaş ının, cogito savunusundan da onun çökertilişinden de eşit bir mesafeye yerleşmesi gerektiğ ini hatırlatır (2010, s.6). Aksi takdirde, demokrasi ve politikanın bir arada yaşam vasfı, bireyleşmenin yerine alter-ego üzerinden ele alınmaya devam edecektir.

3.2. NEGENTROPOSİN VE HEGELYEN KRİZİN KRİZİ

Antroposin, hiper-endüstriyelleşmenin yaşamın her alanında hegemonik hale gelmesiyle insanın dünya üzerindeki etki gücünün de olağanüstü derecede arttığı jeofiziksel evrimin güncel aşamasına verilen addır. Stiegler için yaşamın termodinamik vasfının ortaya koyduğu şekilde, entropi ve entropinin ertelenmesi ile farklılaşması olarak negentropi [negatif entropi] ; yaşamın tarihi olarak *différance*'a ve (na) bireyleşme süreçlerinin ele alınma minvali olarak genel organolojiye işaret eder. Ancak antroposin, organolojinin endüstriyelleşmesi karşısında, ertelenmiş-zamanın fark ve tekillik üretimi ile ilişkisini de sildiğinden *farmakonun* zehir vasfını öne çıkarmaktadır (Stiegler, 2018, s.35).

Stiegler'e (1998) göre, tekniğin etki alanı ve nüfuzundaki beklenmedik artış, ki bu aynı zamanda insanın gücündeki bir artıştır, ortaya şöyle tuhaf bir problem koymaktadır: “insanın dünya üzerindeki gücü arttıkça dünyanın daha da insansızlaşması gündeme gelmektedir” (s.90). Stiegler için, elimizden gelenin yani elimizden gelmiş, çıkmış olan tekniğin; kendi elimiz ile elimizden çıkmış, kaymış oluşuna tanıklık etmek durumunda kaldığımız bu çağa iştirak etmek ve onu bireyleştirmek için yeni bir eleştiri gereklidir.

Tekniği gözeten bu yeni eleştiri, sadece olup bitenin tahlilini yapma salahiyetine değil yeni alternatifleri de ortaya koyma kapasitesine sahip olmalıdır (Stiegler, 2011a, s.210). Bu sebeple antroposinin farmakolojik eleştirisi, Stiegler nezdinde antropolojiden bilhassa da Levi Strauss'un nihilist antropolojisinden bir çıkış olarak negentropolojiye yani negentropiye [negatif entropi] yol açmalıdır.

Stiegler için yenilenen bir bireyleşme sürecine işaret eden; antroposinden çıkışı kavramsallaştırma ve uygulama yolu olarak negentropoloji ve organolojik politika, Hegel'in ortaya koyduğu kriz kavramsallaştırması ve diyalektik ile yakından irtibatlıdır. Stiegler, Hegel'e dair farmakolojik bir eleştiri ortaya koysa da onun kriz okumasını kabul eder. Kuşkusuz Hegel'e dayanmak, *kendi içinde* hiçbir alçaltıcılığı barındırmaz. Ancak *kendisi için* yani Hegel'deki mutlağın kendini gerçekleştirmesi bakımından bugün Stiegler'in kriz okuması entropik hale gelmektedir.

Bu alt başlıklarda, Hegelyen kriz okumasının bugün neden geçersiz hale gelmeye başladığı açıklanmaya çalışılacaktır. Hegelyen kriz tarifi ve onun diyalektik figürü, politik olan tarifini ele alış tarzımızı Platon ile beraber derinden etkilemiştir. Bu sebeple

bugün otomatik toplumda politika tartışmasında Platon'da ele alındığı haliyle bir filiz olarak logos ile Hegel'de karşılaşılan mutlağın figürünün sentezlerinin ve bu ikisinin de varlık ve zaman nezdinde kurulduğu anolojiyi eleştirmek mühimdir.

3.2.1. Diyalektik ve Teknoloji

Hegel diyalektik sistemini ortaya koyarken tıpkı Aristoteles gibi devinime dair azami ve muazzam bir dikkati de ortaya koyar. Karşıt kutuplar arasındaki çelişkili bir süreç olarak diyalektiğin Hegel'de üç belirgin momenti bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan anlama yetisi [understanding], form ve kavramların istikrarlı bir sabitlik altında bulunduğu ana karşılık gelir (Hegel, 1991, s.125). Bu sebeple Hegel'de belirlenmiş düşünceleri yöneten anlama yetisi, diyalektik akıldan [reason] ve mantıktan farklıdır. Burada belirlenmiş düşünceyi hem determinasyon hem de halihazırda-bireyleşmiş olarak okumakta hiçbir beis yoktur. İkinci moment ise istikrarsızlık anı olarak “negatif rasyonel” ya da diyalektik modun ilk momentteki sabitliği bozarak ikincisine dahil etmesi ve bu sayede sürdürmesidir (Hegel, 1991, s.128). Böylece ilk momentin belirleniminin tek-tarafıllığı bir kriz anı ile onun karşıtına geçer.

Bu, kendi kendini ortadan kaldırma [aufheben / self-sublation] sürecidir. Hegel'in (1991) ele aldığı şekliyle ortadan kaldırma ikili bir anlam taşır: Hem bir önceki istikrarlı yapıyı olumsuzlayarak iptal eder hem de onun içinde çıkararak aşığı için bu sayede onu muhafaza etmiş olur (s.157). Üçüncü moment olarak “pozitif rasyonel” ya da spekülative mod; ilk iki belirlenim arasındaki karşıtlıktan bir birlik kurarak aynı zamanda bu ikisinin dönüşümünü ortaya koyar. Böylece Hegel fenomenolojisinde tez, antitez ve sentez süreci sonunda yeni bir form meydana gelir (1991, s.131). Bu diyalektik mantık halihazırda Simondon'un dolayısıyla da Stiegler'in bireyleşme okumasında oldukça belirleyicidir. Hatırlanacağı üzere, Stiegler'in *ikili epokhal katlanması* da yeni bir teknik inovasyonun - *birinci epokhe* - bir önceki teknik sistemin stabilitesini bozması ve akabinde bu momenti taşıyıp, dönüştürüp sürdürebilmesi - *ikinci epokhe* - nezdinde ele alınıyordu.

Bizzat Stiegler, bu bağlantıyı açıklar. Ona göre Hegelyen diyalektik olabildiğince ciddiye alınmalıdır. Kuşkusuz haklıdır da. Dahası, ona göre post-yapısalcılık da Hegel diyalektiğinin ortaya koyduğu karşıt kutupları aşma fikrinden beslenmektedir (Stiegler,

2015a, s.106). Pek tabii Stiegler Hegel’de ortaya konduğu şekliyle diyalektiğin kendi ve kendilik hareketinin birleştirici sentez olarak varoluşu varlık için eritmesini eleştirir. Ancak her şeye rağmen, Hegel istemeden de olsa, bireyleşme tartışmasındaki dönüşüme, tekrar ve fark oyununa ya da belirlenim ile sabitlemenin birbirini bitap düşürmeyeceğine ışık tutmuştur. Buna göre Stiegler için Hegel’in diyalektik sentezi, halihazırda *logos*’un ve *tinin* dışsallaşmasıdır. Nitekim Hegel diyalektiğin ilk momenti olarak anlama yetisinde, birey-öncesi kaynağa dair verili durumun kendini tanzim edemeyip kopma noktasına geldiğini göstermek isterken; hem kendi döneminde yaşanan dönüşümleri epokhal bir şok olarak anlayabilmiş hem de böylece bir bireyleşme kapasitesi olarak tinin fenomenolojisini bilgiye dair bir intibak ve proleterleşme meselesi olarak kavrayabilmiştir (Stiegler, 2015a, s.109). Stiegler diyalektik sentezin sonucu olarak sürdürülüp taşınan bu Hegelyen bireyleşme teorisine ve onun bu teoriyi ortaya atarken *logos* ve dışsallaşmanın, tıpkı Kant’ta olduğu gibi, okuma ve yazı ile irtibat kurmasına hayran kalır.⁵⁷

Öyle ki Stiegler Levi-Straus’un antropolojisini nihilist olarak betimlerken, Straus’un, yaşamın negentropik çatallanmasını görmediğini söyler (Stiegler, 2019, s.210). Strauss, sadece entropik süreçlerin üreticisi olarak *antropos*’un jeofizik müdahalelerinin vehametine odaklanmaktadır. Oysa Hegel bu entropiden, ondan ayıramaz olan bir negentropi de üretebilmektedir ki bu Stiegler için tinin teknolojisi demektir. Stiegler (2019) bu yüzden aklın işlevini “hayatta kalmayı iyi yaşamaya, iyi yaşamayı da daha iyi yaşamaya çeviren şeyin, her yaşam formunun entropik eğilimi olan statik bir varkalıma karşı bir mücadele tanımlamanın bir başka şekli” (s.211) olduğunu söyler.

Stiegler’in Levi-Strauss’a kızdığı nokta belki onun yeterince Hegelci olmamasıdır. Nitekim o benzer bir sebepten Platon’a da kızmaktaydı (Stiegler, 1998, s.98). Farmakon’u ortaya atan ya da en azından itiraf eden Platon olduğu halde Platon’un farmakon’u yeterince göz önüne alamamasının sebebi, bellek ve bilgi nezdinde Menon’un aporiasında olduğu gibi yeniye yer bırakmaması, ertelememesidir. Aslında Hegel de bir hayli benzer

⁵⁷ Hegel’de yazı ve bilhassa alfabe kullanılarak yazılan yazı, kendiliğin evrensel olanla kurulan irtibatında tinin aktüel vasfı olarak ele alınır (Hegel, 2007, s.158 ve 227). Hegel’de alfabe kendilik ile kurulan irtibat nazarında mühimdir. Bu sebeple Hegel onu kendilik ile donatıp yüceltir. Ancak burada niyet, her zaman olduğu gibi, *kim* [who] ile *ne* [what] arasında bir tersine çevirmeye tekniği töz kılmak değil, aksine kendiliği olabildiğince sorgulamak olmalıdır. Nitekim yazı, anti-tözdür. Ve bugün politikayı ve geçirdiği dönüşümleri düşünmek için anti-töz mühimdir.

bir noktadan yola çıkarak kendi diyalektik teorisini Platon'dan ayırır. Hegel'e göre Platon'un *skeptikliğinde* karşıt kutuplar arasındaki çelişkiden hiçlik ve keyfilikten başka bir şey oluşmamaktadır (Hegel, 2010, s.76). "O, *Parmenides*'te Çok'u Bir'den terkip etmeyi başarır, ancak böyle olmakla birlikte, Çok'un doğasının basitçe kendisini Bir olarak belirlemek olduğunu gösterir." (Hegel, 1991, s.129).

Yine de Stiegler nezdinde Hegel töz [substance] ve özne ile kurduğu mutlak irtibatla farmakon'u ve tekniği dikkate almamaktadır. Özne ile tözün çakışması, spekülative modda husule gelen yeni formun varlığa kavuşmasıdır. Stiegler'e göre bu çakışmanın nedeni Hegel'in diyalektik adımı verdiği devinim ve dışsallaşma sürecinde sadece mantıksal [logical] olanı görmesi ve tekniğe sadece arızı [accidental] bir yer tayin etmesidir (Stiegler, 2015a, s.112). Oysa bu süreç, her şeyden önce tekno-lojiktir. Hegel'in bunu ıskalamış olmasının sonucu ise, tinin; bir bellek ve miras meselesi olarak tekniği, özne-töz'ün içinde eritmesidir ki böylece özne de töz de hakikatle irtibatında kendi kendini ortaya koymanın hareketleri olarak belirirler.

Ancak bugün Hegelyen manadaki sentezin ya da Stiegler'de ele alındığı haliyle ikinci epokhal katlanmanın *henüz* ortaya çıkamaması, Hegel'de mutlağın ya da Stiegler'de birey-öncesi potansiyelin yeni bir figür doğurmasından bildiğimiz kriz halinden ziyade artık bu kriz okumasının krizine, Hegelyen krizin krizine işaret etmektedir. Nitekim Hegel'de *logos*'un birleştirici mantığıyla irtibatında diyalektik sentez; mutlağın farklı figürlerinin bireyleşmesidir. Hegel yakın bir zamana kadar şu muazzam önerisini ortaya koymakta hiçbir sorunla karşılaşmamış olabilir: "Figür belirlenim haricinde hiçbir şey değildir ve belirlenim olumsuzlamadır" (Hegel, 1991, s.326). Burada olumsuzlamanın [negation], aynı zamanda, tinin eylem kudreti olduğu ve belirlenimin de teknik ve tekrar ilişkisinde ortaya koyduğumuz gibi farkı bitap düşürmediği düşünülürse, olan biten her şey bu tezde ortaya konulan bireyleşme tartışmasına uygun görünmektedir.

Hyppolite'in dediği gibi, Hegelci diyalektik devinimin temel varsayımı şudur: eski biçim değillendiğinde, yadsındığında hiçliğe değil yeni bir biçime açılır. Bir anlamda Hegel'in mantığında "Hiçlik" anlamsız, temelsiz bir kavramdır. Hiçlik duygusu, hiçbir şeyin kalmadığı, her şeyin yok olduğu duygusu, her zaman yanılısına içindeki bilincin, olana, hazırlanana, muştulanana gözlerini körelten bilincin duygusudur. Hiçlik dediğimiz şey ya da durum, her zaman, mutlağın yeni bir çehresini, betisini [figür] hazırlayan, buna olanak sağlayan yadsıma işleminin zorunlu olarak doğurduğu şiddet, karmaşa, bozgun, dağınıklık durumudur. Değillemenin sarsıntısı durulduktan sonra mutlak yeni biçimiyle belirir. Ancak eski biçim tümüyle yok olmamış, özünde saklanmıştı...Bu yüzden Hegelciliğin

“aşılması”nın mantık düzeyinde bir anlamı yoktur. Her durum, her tutum, her davranış, her tez, her karşı çıkış, her isyan, her devrim, kısaca her dönüşüm zorunlu olarak, Hegelci diyalektik devrimin sürmesi, dolayısıyla Hegelciliğin her seferinde bir kez daha kanıtlanmasıdır. Bu son gözlemler, Bataille’in Hegel felsefesi karşısındaki özgün tutumunu, dolayısıyla Derrida’nın yukarıda andığımız Bataille-Hegel ikili üzerine geliştirdiği soruşturmaya seçtiği başlıktaki “sakınımsız” (sans réserve) sıfatını yorumlamamızı sağlayacak ipuçları veriyor. Bataille, Hegel felsefesini, çekinceyle, sakınımla onaylanan bir antlaşma gibi onaylamaz. Tersine onu bütünüyle, olduğu gibi benimser. Hiçbir olgunun, fenomenin, dün, bugün ya da yarın, Hegelci diyalektik devrimin dışarısında kalamayacağını, bu devrimin, olanın tümünü içine alarak ilerlediğini bilir. (Ege, 2005, s.121)

Teknik bireyleşme ve gramatizasyonun en güncel evresinde, bugün tam olarak evvelen sadece yıldızların [les fixes] işgal ettiği mertebeye yükselen insanlığın astral figürü (Stiegler, 1998, s.91); evvelen sadece yıldızların sabitliğine itimatla tanzim edilen duyumsanır olan ve algılanabilir olan karşıtlığını da yitirmektedir. Bu sahiden de Stiegler’in farmakolojik (dez)oryantasyon okumasının verdiği gibi aynı anda hem *yıldızların rehberliğinin* yitimi hem de *führer*’in yitimidir (Stiegler, 1998, s.92). Ancak ilk bölümde Stoacı skeptizmden gelerek incelediğimiz ve az önce Platon ile Strauss’un skeptizminde onları yeniyle kurulan irtibattan çekilmek suretiyle nihilist olarak gösterdiğimiz gibi; epokhe, nomos ve kriz bağlarının bugünkü vaziyeti muazzam bir şekilde dönüşmektedir. Artık *skepsis*’in “enine boyuna düşünmek” ve “derin düşünce” anlamları bugün gerçek-zaman, internet ve tinin-teknolojileri karşısında; ertelenmiş-zamanın, *noesis*’in ve teorinin krizinde iyice sorunlu hale gelmektedir.

Hem tecelli eden olarak hem de benzerlik olarak fenomenlerin, *olduğu gibi* kaydedilebilme ve hatta dijital teknolojilerde olduğu gibi baştan yaratılabilme olanağı genişlemektedir. Bu yüzden, lineer bir kriz okuması yerine dönüşüm artık sabitlenemeyecek kadar hızlı dönüştüğünde ne olur sorusunu takip edebiliriz. Bu kriz ilk elden Stiegler’e yönelik bir eleştiri olarak görülebilir. Zira burada Stiegler’in metafizik geleneğin altını oyma çabası, aynı geleneğin altını teknikle doldurma çabasına yaklaşmaktadır. Nitekim Stiegler, otomasyonu; dez-otomasyon için, tekniği; tekniksizlik için istemekte olduğuna dair kuşkuyu son dönem yazılarında kolayca bertaraf edememektedir.

Krizin krizi kavramsallaştırmasıyla, yeni bir krizin önünü kapatmak, Stiegler’in iddia ettiği gibi saf bir nihilist anın içinde atılmak olarak görülemez. Aksine Stiegler burada

yeninin nihilizmine cevap vermeye davet edilebilir. Nitekim bir sonraki bölümde gösterilmeye çalışılacağı gibi yeniye dair bir nihilizm; sadece modern ilerleme tartışmasında değil, insan doğasını *initium* olarak okuyan Antikler ile Augustinus'ta olduğu kadar ilerleme eleştirisinin en önemli motiflerinden Arendt'te de belirgindir. Dahası, yeniye dair bu saplantının hiper-endüstriyel epokta politika nezdinde mühim ve vahim çıkarımları vardır.

Bu sorunun tüm bir gelenekte nasıl belirgin olduğu ortaya koymak ve böylece buradan tanınma mantığı ve antagonizmaya direnen noetik bir imkan tasarlamak için devinimin devinmediği ya da daha doğru bir ifadeyle, dönüşümün dönüşmediği bir zamanda tekrar kayıt sorusuna yani tekniğe, tekniğin analogluğuna, logos'un anolojikliğine yani hem alter-logos'a, filize hem de her şeyden önemlisi alter-ego ve mutlağın her defasında değişik görünümleri olarak tecelli eden figüre dönmek gereklidir. Bu dönüşü, Derrida'nın en politik metinlerinden biri olarak görülebilecek olan *Platon'un Eczanesi* yardımıyla ele alabiliriz.

Platon, ruhun kısımları ve buna mukabil bedensel yeti ve varoluş tarzlarını tanzim ederken akıl [nous], cesaret [thumos] ve arzunun [epithumia] insan, hayvan ve bitkinin yetilerine karşılık geldiğini söylemekle yetinmez (Platon, 2015, s.113). Bu tanzimde; insanı diğer canlılardan ayıran yeti olan akıl "sahip olduğu bilgi ile davranışlarını organize ettiği rasyonel fakülte" (Simondon, 2011, s.39) olarak öne çıktığı için, bu tanzim aynı zamanda içgüdü ile zeka arasındaki farkı ortaya koyar. Böylece sadece canlılar arasında değil, bilgi nezdinde de bir hiyerarşiyi oluşturur. Nitekim Platon'un, en yüksek akli kapasiteye sahip canlı olan insanın yaşamını değerli kılması için peşinde koşacağı değişmez olan, *olduğu gibi* olan ideaların bilgisini yani episteme ile gelip geçici görünüşler olarak fenomenlerin bilgisini ayırması, aynı zamanda, ilkinin edinilme yolu olarak canlı düşünme, kendi-kendisini düşünebilme ile ikincisinin yol açtığı cansız tekrarı gündeme getirir.

Derrida'nın gösterdiği gibi, Platon'da "yazılı bir söylev "uygun" olmak için yaşamın yasalarına boyun eğmelidir." (2016, s.47). Bu uygunluk [proper] ilişkisini tanzim eden ise yaşayan [propre] logos'tur. Nitekim logos, bir yandan, yapılan söyleşiye can veren bir öneridir [propos] (s.44), diğer yandan da Platon'da bedenden ayrı olarak husule gelen ölümsüz ruhun ve ideanın filizidir. Platon bunu şöyle açıklar:

Zamanı gelince insan ölümle karşılaşır ancak bir süre sonra yeniden doğar. Ruh hiçbir zaman yok olmaz. İşte bu bilgiyle insanların yaşamlarını doğru bir temele oturtması gerekir. .Ruh ölümsüz olduğu için, bir çok defa doğmuş ve hem burada hem diğer yaşamda her şeyi görmüş, var olan her şeyi öğrenmiştir. Bu yüzden de ruhun halihazırda sahip olduğu erdemin bilgisini ya da herhangi bir şeyi hatırlayabilirse, şaşırılmamız gerekir. Doğanın her parçası birbiriyle ilişkili olduğundan ve ruh her şeyi öğrendiğinden; insanın bir parça bilgiyi hatırladığı zaman – ki biz buna günlük dilde öğrenmek diyoruz - geri kalanını da bulamayacağına dair hiçbir sebep yoktur. Yeter ki cesur bir yüreği olsun ve aramaktan yorgun düşmesin. Zira arayış ve öğrenmek aslında hatırlamaktan başkası değildir. (2018, s.50-51)⁵⁸

Logos'tan türeyen diyalektik bu yüzden diyalogun soru cevabı şeklinde, Platon'un doğru bir temele oturtuncaya kadar yönlendirebileceği bir biçimde sürdürülür. Platon'un burada doğru temele oturtma olarak işaret ettiği uygun yol, Sokrates'in muhatabını hakikatin ve ideanın bilgisine, ruhun halihazırda sahip olduğu bilgiye yaklaştırmasıdır. İnsana düşen de yoldan sapmayarak bu filizi takip etmektir. Burada logos bu yüzden canlı bir varolan türü olarak *zoondur* (Derrida, 2016, s.46). Logos'un, her daim ona doğru yolu gösteren, onun bir filizi olduğu ve onun yolundan sapmadığı bir babası vardır. Montaigne (2013) de nesebe dair bu ilişkiden hayranlıkla bahseder: “Bizi dünyaya getiren tohum, o bir damla akıt ne müthiş şeydir. İçinde babamızın yalnız beden biçimi değil, duyguları, düşünceleri, eğilimleri bile var. Bir damla su bunca halleri neresinde saklıyor?” (Montaigne, 2013, s.206).

Derrida'nın işaret ettiği gibi baba figürü aynı zamanda iyi figürüdür. Böylece logos, “borçlu olduğu şeyi temsil eder: Baba aynı zamanda bir şef, bir sermaye ve iyidir” (Derrida, 2016, s.50), fiyatı koyacak olan odur. Ama ona tıpkı güneşe olduğu gibi, kör olmamak için, doğrudan bakılamaz. Ve daha önemlisi nesnelere; ruh körü olmamak için duyu organı olan gözlerle bakılamaz (Platon, 2013, s.104). Öyleyse onun filizlerine, ona en çok benzeyen görünümüne bakmak gerekir. Duyumsanır [sensible] güneş, akılla kavranan [intelligible] güneşin ona benzeyen ve *analogon* olan oğludur (Derrida, 2016, s.52). Tıpkı Aristoteles'te hayal gücünün duyumun yorumlanması imkanını vermesi gibi, Platon'a da duyumsanır olan, fikirlerin [en logois] yorumlanması imkanını verir. “O halde logos kaynaktır, ona dönmek gerekir...güneş tutulup da yokolur gibi görüldüğünde de logos'a dönmek gerekir” (Derrida, 2016, s.55).

⁵⁸ Çeviriyi değiştirdim.

Platon ideal devleti tasarlarken, her parçanın birbiriyle olan organistik uyumunu da buradan hareketle öne sürer. Platon aynı ideal devlette, “kurduğumuz devletin kurulabilecek devletlerin en iyisi olduğuna beni inandıran çok şeyler var. Ama inancımı asıl destekleyen, şiir üstüne vardığımız kuraldır” (2016, s.335) derken, hiçbir surette devletten şiiri atmaktan bahsetmez. Ancak “şiirde *benzetmeye* dayanan her şeyi atmak”tan hevesle bahseder çünkü “onları seyreden ve dinleyen hazırlığı yoksa, yani benzetilen şeyin gerçekten ne olduğunu bilmiyorsa, içinin düzeni bozulur.” (Platon, 2016, s. 335). Burada Platon tekrar *anamnesis* ile *hypomnesis*, hatırlama olarak bilme ile ezber olarak bilme(me) arasındaki farka yani insanın canlı belleği ile yazılı kitapların ölü belleğine gönderme yapmaktadır. Derrida (2016) ikisi arasındaki ince karşıtlığı “*eidōs*’u gösteren ve sunan bir hakikatin tekrarı; bir ölüm ve unutkanlık tekrarı” (s.142) olarak ele alır.

Yazının, şiirin, ezbere konuşmanın, resmin ve heykelin yani canlılığın canlı bir tekrarı olmayan tüm bu tekniklerin hepsinde mesele; tekrarın *eidōs*’u ve özü sunmaması “yalnızca sunumu tekrar sunması, tekrarı tekrarlamasıdır.” (Derrida, 2016, s.142). Burada Stiegler’e Platon’da yeniye dair bir arzunun hiç olmadığı değil ancak yeninin hangi koşulda olması gerektiğinin Platon düşüncesinde ne derece önemli olduğu eklemesi yapılabilir. Bu koşul, Platon için, logos-figür iş birliğinde; canlılığın canlı bir tekrarı olarak yenidir.

Dahası aynı problematik Stiegler’in diyalektiğinden çok uzakta değildir (2018, s.56-57). Canlı ve cansız, inorganik ve organik varlıklar yani bir bütün olarak organolojik yaşam negentropi üretir. Sürecine ve tanzimine inorganiklerin de dahil olduğu yaşamın kendisi bu negentropiyi entropiden hareketle üretir. Yaşam, canlılık halidir. Ancak nabireyleşme ile kriz aşamasında artık cansızlaşan organik ve inorganiklerin, krizden çıkmaları yani negentropi üretmeleri de tekrar canlılıklarını sürdürmeleri ölçüsünde mümkündür. Şöyle der Stiegler: “negantroposen ekonomisinde gerçekleştirmek gereken yeni yeniden dağılım ölçütü, canlandırılması gereken bir otomatiksizleştirme kapasitesine dayanmalıdır” (2019, s.201).

Stiegler burada plastisite ile farmakolojinin farkını silmektedir. Nitekim farmakoloji tekniğin önce zehir sonra şifa, sonra tekrar zehir ve tekrar deva olduğu lineer bir kriz okumasında; *aynı anda* indirgenemez şekilde hem deva hem şifa olma vasfını yitirir.

Dahası, burada nabireyleşme sonucunda üretilen onto-teknik cevap olarak ikinci epokhal katlanma, politikanın yaşama dairliği bahsinde insani kapasiteyi temel alır. Stiegler tıpkı mevcudiyet metafiziğinin yaptığı gibi; farmakon'a, anti-töz'e, hakikat oyununa gelemeyecek yegane temelsizliğe el koyar [appropriation]. Sanki Stiegler'de teknik şifayı da verdiği sürece iyidir. Zehir, devayı verirse imkandır. Kriz, krizi aşarsa bireyleşir vb.

Platon'da resmin, heykelin, yazının cansız tekrarının *eidos*'u, özü sunmaması ve böylece yalnızca tekrarı tekrarlama önümüze bir tuhafılık da çıkarmaktadır. Platon, bir yandan, hakikate ulaşmada logos'un, benzeyenin, analogik olanın yardımına sığınır ama diğer yandan tüm sanatlardan benzetmeye dayalı her şeyi atmaktan bahseder. Simondon bu noktayı harikulade ortaya koyar. Ona göre tüm bir gelenek nezdinde canlıların ve ruhun tanzimi meselesi esas olarak organik ve inorganik varlıklar arasındaki ayrım çizgisinden geçmektedir (Simondon, 2011, s.32).⁵⁹ Nitekim türlerin ortaklığı ve farklılığında değişmeden kalan vasıf, yaşama olgusunun kendisidir. Yaşam, sabit niceliktir (Simondon, 2011, s.50). Ancak ve ancak uygun olan canlı logos dahilinde bir yenilik hem hoş görülür hem de filozofun çabasını tayin eder.

⁵⁹ Hayvani içgüdü ile insani zeka arasındaki ayırmadan yansıyıp belleğe dair mütaalayı belirleyen benzer bir ayrılık pre-Platonik ve Stoacılar da belirgindir. Örneğin Seneca (2007, s.210) için canlıların tanzimi, doğanın onların davranışlarını ne ölçüde belirlediği üzerinden şekillenir. Ancak Aristoteles'te ruh ve beden arasındaki işlevlerin hiyerarşisi, onların birbiriyle kurduğu irtibata dönüşür (Aristoteles, 2011a, s.51). Aristoteles'te hayvan ve bitki de logos'tan pay almıştır (s.95). Nitekim her birinin kendi içinde büyüme, hissetme ve üreme ile irtibatında harekete katılımı da söz konusu olmaktadır. Böylece Aristo nezdinde tür ve cins arasındaki ayrım, diğerlerinde olduğu gibi kimlik üzerinden değil fonksiyon üzerinden belirlemektedir ve farklı yetiler arasında, potansiyeliteden aktüaliteye bir geçiş imkanı ve gairesi daimidir. Yalçınar'ın (2016, s. 56) işaret ettiği gibi böylece bios politikos'u kuran yaşam tecrübesi olmaktadır. Bu sebeple Aristoteles politik olan tarifini üzerinden düşündüğümüz biricik filozof olarak da öne çıkmaktadır. Aristoteles'te insanı hayvandan ayıran esas yeti, aklın içgüdüyle olan karşıtlığında değil ancak mantık ve bellekle kurduğu ilişkide aranabilir. Aristoteles'te de insana hasredilmiş bellek olarak *anamnesis*, Platon'da olduğu gibi hayvanın basit belleğinden [mneme] farklıdır. Hayvanın belleği doğrudan, spontane ve pasif bir bellek ortaya koyarken insanın aktif, canlı ve bilinçli belleği, bu niteliklerini hatırlama yetisine borçludur (Aristoteles, 1976, s.1310). Bu hatırlama kabiliyeti sadece insana ait olmak üzere, olan biten üzerinde düşünüp taşınma [deliberation / boulesis] ve böylece tercihte bulunma [choice / prohairesis] nezdinde bir anlam kazanmaktadır (s. 1396). Bu, *zoon politikon*'un asli bir özelliği olarak, bilincin akıl yürütme faaliyetinde en yüce etkinlik olarak temaşaya katılımına işaret eder. Bilgi [episteme] burada,; ezeli ve ebedi olanın; değişmez ve sabitlerin mutlak bilgisini edinmeye dair bir uğraştır. Ancak önemle vurgulamak gerekir ki Aristoteles'te bilgelik, Platon'dan farklı olarak pratik, poiteik ve teorik bilgeliğin birbirinden ayrılamaz ufkunda tecelli etmektedir.

Akıl, böylece, Platon'da fenomenler ile irtibatında bir yandan hatırlamaya dair bir yetiyi kurarken diğer yandan *episteme* ile irtibatında bilginin analogik vasfına işaret eder. Analoji sadece iki farklı şey arasındaki benzerlik değildir, aynı zamanda, bu benzerlikten hareketle biri için doğru olanın diğeri için de doğru olması gerektiğinin çıkarımıdır.

Grekler hem konuşma hem de akıl için tek bir kelime, λόγος [logos] kelimesini kullanırlar; ancak akıl olmadan konuşma da olmadığını düşündükleri için değil, konuşma olmadan akıl yürütme olamayacağını düşündükleri için: akıl yürütme eylemine ise, bir ifade ile diğer bir ifade arasındaki zincirleme bağlantıların tümü anlamında, silojizm [kıyas] dediler. (Hobbes, 2016, s.39)

Bu analogik vasıf, logos'un babasının mevcudiyetinde idea ve iyi ile kurduğu soy benzerliği olduğu için, Derrida (2016, s.37) kaydedilmiş bellek olarak tekniğe dair ahlaki kaygının doğruluk, bellek ve diyalektikle ilgili sorudan hiçbir zaman ayrılamayacağını söyler. Bu ahlaki izlek, yazmanın uygun [proper] olup olmadığı, ya da hangi koşullarda uygun olduğuna karar verir.

Yazı, aynı zamanda babayı uzaklaştırmış olmakla, kendine yetmenin verdiği bir hoşnutluk içinde özgürleşmiş gibi görünmekle suçlanır... Bu *pharmakon* suçlu değil midir, zehirli bir hediye değil midir? Hiçbir yardım bu yetimin sorumluluğunu üstlenemeyecektir. Onun [yazının] statüsü, kaydedildiği anda bile kimsenin oğlu olmayan, neredeyse hiçbir zaman bir oğul olarak kalamayan ve kökenlerini ne ahlaken ne de hukuken *tanyan* bir graphein'in statüsüyle örtüşür. Yazının tersine, canlı *logos*'un canlı olmasının sebebi hayatta olan bir baba sahibi olmasıdır; onun yanında *mevcut*, *ayakta*, arkasında, içinde bulunan, doğruluğuyla onu ayakta tutan, bizzat ve kendi adıyla onun yardımına koşan bir baba sahibi olmasıdır. (Derrida, 2016, s.44)

Olduğu gibi kayıt altına alınmış tekniğin, aynı hamlede, yetim, piç ve anti-töz olmasının sebebi; kaynağı, özü, hakikati, nesebi bulandırıp kirletecek olmasında değildir yalnızca. Teknik, geleneğin gözünde sadece ona verilen mesajı iletir. Canlı logos ve konuşma ise durumun tüm gereklerine göre kendisini ayarlayabilir, cevap verebilir, kitap gibi kendisine soru sorulduğunda susmaz. Böylece logos hem ikna etmeyi hem de denetimi ele geçirir. Eğer mevcudiyet metafiziği; mevcudiyetsizliği bu denli yoğun ve uzun eleştiriyorsa; işte bunun aslı sebebi olan bitene hemen-şimdi el koyma [appropriation] imtiyazını, denetim hakkını, yoldan çıkmama, soydan sapmama garantisini ve kararı kaybetme ihtimalidir. Nitekim Platon'un dediği gibi "bir konuşma bir kere yazıldıktan sonra her yeri gezmeye başlar" (2017, s.96). Platon'un logosun teknisyenleri olarak sofistleri suçlamasıdaysa bu en belirgin halini alır: Sofist, şimdi ve burada olmamanın ve doğru olmamanın adamıdır (Derrida, 2016, s. 28).

Walter Benjamin'in (2015) vurguladığı gibi sanat eserinin teknik olarak yeniden üretilebildiği ilk foto-grafik çağda orijinal ile kopya arasındaki farkı siliyor oluşu bu sebeple tüm bir orto-grafik felsefi geleneğin izini, tekniğe yönelik şüpheleri artırarak taşır.

İslam'da Allah'ın sözü olarak kelâmın harfler yoluyla anlatımı, aynı zamanda hat sanatında olduğu gibi güzele, hüsn'e aittir. Hat okunur, ama hüsnühat'a bakılır; "güzel, dünyadaki görünümünün özüne göndermez...Tanrı sözüne gönderir" (Soysal, 2004, s. 25). Burada İslam'ın resim ile kurduğu ilişki de bu sebeple Hıristiyanlığinkinden farklıyken, fotoğrafa dair görüşler yakınlaşır. Nitekim ikincisinin fanatikleri, Fransızların şeytani sanatı olarak gördükleri fotoğrafın erken döneminde böyle bir şeyin ihtimalini dahi akla getirmenin küfürle bir sayıldığını öne sürerlerken, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığını ve Tanrı'nın suretinin de hiçbir makineyle yakalanıp sabitleştirilemeyeceğini düşünüyorlardı (akt. Benjamin, 2017, s.6). Teknik, bugün evvelen sabitlenemeyeni kaydederek sabitleyebilmektedir. Benjamin'in (2017) de mekanik yeniden üretim çağında bir fotoğrafın çoğaltılmasıyla yani orijinali/kökünü ile kopyası arasındaki farksızlıkta yitip gidenin sanat eserinin şimdi ve burada oluşu, halesi ve aurası olduğunu söylemesi daha doğrusu bu yitime yaktığı mahcup ağıtı bu yüzdendir (s.50).

Bu farksızlık, analogik olanın analog nezdinde silinmesidir. Nitekim Hegel'de sonuç ve anlam çıkarma olarak birleştirmek [zusammenschließen]; diyalektiğin üç momentinin birlikte-kilit altına alınması olarak analogi ve kıyastır (Hegel, 1991, s.51). Bu sebeple Hegelyen mantık; senteze götürmediğinde sakatlanır. Dolayısıyla da bugün andığımız Hegelyen krizin krizi, logos'un; özdeşliğin, hakikatin aneu-logou karşısındaki krizidir.

Logos ve bellek arasındaki benzer bir rabıta Descartes (1998) ve Kant'ta (2000) da bulunabilir. Nitekim Antik Yunan'da idea; Aristotelyen idealinde aklın akılı [noēsis noēseōs] olarak düşünümSELLİK [reflexivity] ile irtibatında ele alınmaktadır. Burada idea ilahı olanda, yani kendi dışında konumlandırılmış ama esasen ilk elden ruhun ölümsüzlüğüne ait olarak kalırken; Descartes'ın özneyi düşünümündeysel dışarıdan gelerek geri akla ve böylece kendisine yansıyan olarak ele alınmıştır (Balibar, 2014, s.1022).

Hegel'de gördüğümüz gibi bu dışsallığın meyvesi, diyalektiğin hareketi olarak bireyleşmeydi. Kant'ta (2000, s.141) ise; anlama yetisi analitik, akıl ise sentetiktir.

Düşünce de aklın anlama yetisinin analizini muhakeme kabiliyetidir. Böylece Kant'ta bilinç akışlarının aslen sinematografik yapısında, bilincin hem kendisi hem de birliği kurulur (Stiegler, 2011a, s.46). Ancak bugün bedeninin analiz etme kapasitesi, Google'ın analiz kapasitesinden 4 milyon kez daha yavaştır. Sorun, eskiden logos'un geri kendine dönen bilincini refleksif olan düşünce ile irtibatında kurabilirken, onun bugün tekniğin ortaya koyduğu otomasyona ve *refleks* olana maruz kalmasındadır. Burada Hegel nezdinde eleştirdiğimiz soya, mutlağa bağlı yeni bir filizin, figürün tamamlanması sarsılmaktadır. Çünkü artık dışsallaşma, içe; tinin, ruhun kendi görünümüne geri dönmekte, yansımamaktadır. Ondan çıkmayıp ona geri dönmekte, deyim yerindeyse de haydan gelip huya gitmektedir. Burada koskoca bir mantık, lojik parçalanmakta olduğu için teknik aneu-logos olarak; logos nezdinde sancılı bir mantık krizini de açmaktadır.

Platon'a dönersek; bir yatağın resmini çizen ressam ne o yatağın gerçek babası olan Tanrı ne de marangoz gibi demiurgostur. Yalnızca taklitçisidir. Böyle olduğu için de hakikatten dolayısıyla da Kraldan üç kere uzaklaşmıştır (Derrida, 2016, s.147). Ancak resimden farklı olarak kesin kayıt ve mekanik olarak yeniden üretilen yazı, fotoğraf, video gibi teknikler; hakikatten dört kat uzaklaşmış olacaktır:

Alfabeyle yazan taklit bile etmez...Onu mükemmel şekilde taklit eder, çünkü onu artık pek taklit etmez. Zira taklit silinerek özünü doğrular ve keskinleştirir. Onun özü özsüzlüğüdür...Mükemmel bir taklit artık taklit değildir...Doğası gereği kötüdür. Ancak kötü olduğunda iyidir. Başarısızlık doğasına kayıtlı olduğu için doğası yoktur, kendine özgü hiçbir şeyi yoktur. (Derrida, 2016, s.149)

Burada artık kendine özgü hiçbir şeyi olmayan, Epimetheus mitinden bildiğimiz insan değil, anti-töz olarak tekniktir. Böylece bir yandan da tanınmanın figürü olarak insan imgesi krize girmektedir. Dahası, bugünün dijital teknolojileri hakikatten beş kat uzağa düşeceklerdir. Nitekim dijital teknolojinin analog teknolojiden farkı; yazı, resim, video ya da filmin ne *eidōs*'a ne de görünümüne yani hiçbir referansa bağlı kalmaksızın bunları dijital ortamda bilgisayarda yeni baştan üretebiliyor olmasıdır. Stiegler'in (2002) dediği gibi, dijital imaj "analog fotoğraftaki lensin objektifliğini sorgulamaktadır...Her analog fotoğraf fotoğraflananın gerçek olduğunu varsayar...Manipülasyon ise aksine dijital fotoğrafın özüdür. Olmamış olanın bu ihtimali korku uyandırmaktadır. Fotoğrafın

dijital işlemi arttıkça, doğruyu yanlıştan ayırmanın ihtimali de önemini kaybetmektedir” (s.150.).

Hatırlanacağı gibi, Hegel’de fenomenler, kendiliklerinden; kendileri ne ise o olarak devinime giriyor ve bu akli devinim olarak diyalektik, görünenlerin arasındaki kopuk halleri, *kötü* ile *yanlış* olanı, mutlağın içindeki potansiyelin yeni figürü olarak hakiki olanda aşır; ortadan kaldırıp böylece geri kendi bilincine katıp devinime sokuyordu. Burada artık bir yandan Aristoteles’in *Politika*’da (2018, s.12) işaret ettiği ve insanı *zoon politikon* olarak kuran dilin politik olma sebebi önemini yitirmektedir. Yani yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlış bildirmesi ve böylece insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık olarak yalnız insanların iyi ile kötüyü, haklı ile haksızı ayırabilme kudretleri önemini yitirmektedir. Diğer yandan da iyi ve kötü, doğru ve yanlış dair konularda ortak bir görüşü paylaşmak *polis*i meydana getiren birlik olduğu için *zoon*’un ve *logos*’un birleştirici vasfı önemi kaybetmektedir. Bilerek yapma, bilme ve bilinç; otomatik olan ve ezbere olan karşısında artık figüratif birliği tanzim edememekte, onun karşısında tutunamamaktadır.

Ancak bu tutunamama halinden artık bir çırpıda kurtulmuş olduğumuz da öne sürülemez. Örneğin bugün dahi bir ressam olarak Johannes Vermeer’in salahiyeti, *Müzik Dersi*’ni yaparken *camera obscura*’nın optik merceğini kullanıp kullanmadığı üzerinden tartışılmaya devam etmektedir. Vermeer bir dahi, renklerin sihirbazı [farmakeia] mıydı yoksa hilekar [farmakues] mıydı? Yahut bugün hiçbir eğitimi olmadan *Müzik Dersi*’ni yeniden çizerek Vermeer’i itibarsızlaştırmakla suçlanan Tim Jenison gibi bir günah keşişi [farmakon] mıydı? Kuşkusuz hiçbiri ve hepsi.

Nitekim hem Aristoteles yaprakların ya da hasır sepetin arasından yansıyan güneş ışığının suda dairesel görüldüğünün farkındaydı hem Öklid optiğe dair bilgi sahibiydi hem de biri Didimli diğeri Güzelhisarlı iki Aydınli hemşeri Anthemius ile İsidoros Ayasofya’yı inşa ederken ışıkların diagramlarını mercek ile ayarlayabiliyorlardı. Bu sebeplerle teknik, yalıtık olarak ne potansiyel ne de aktüel vasıfları üzerinden ele alınabilir. Zira babası bir heykeltıraş olan Sokrates’in canlı modelin dilsiz imgesi olan heykele atfettikleriyle *Davut* adına konuşan Michelangelo ve onun *Ölmekte Olan Köle*’yi Papa II. Julius’un anıt mezarına sunmak için yapması ile ulus-devletin yurttaşları adına dikilen anonim meçhul asker anıtları yahut auratik müze ile bir araya getirdiği eserlerin tek ortak noktası her

şeyin hemen-şimdi burada oluşu olan güncel enstalasyonlar arasındaki fark bize bu durumu daha geniş bir perspektifte değerlendirme ihtiyacı sunmaktadır. Şayet buradaki örneklerin teşkil ettiği mesele, sadece sanat tarihine dair bir mevzu olsaydı; Mayıs 68 gibi bir olayı değerlendirirken ne sosyal kritik ile artistik kritiği ayırmaya (Boltanski ve Chiapello, 2007), ne de bu ayrımı eleştirmeye (Stiegler, 2014b) ihtiyaç duyulurdu. Burada mühim olan belki de ne Vermeer'i ve diğerlerini ne de optiği *causa sui* saymaktır.

Nitekim aynı *causa sui* üzerinden peyda olmuş uzunca bir geleneğin *bios*'a ve haliyle *zoon politikon*'a atfettiği mantık karşısındaki tartışmanın; temsil ve mutlak arasında, kimlik ve tanınma özelinde varlık ile zamana dair bir bahis olarak fenomen, görünüm ve simulaklardan ileri geliyor oluşu ile tekniğin burada vurguladığımız endüstriyel-grafik vasfı arasında müthiş bir bağ vardır. Öyleyse burada bu teze bu kapsayıcı mantığın bugün analog ve dijital teknolojiler karşısında ne hale geldiğini politika teorisinin eski ve yeni tartışmaları ile sorgulamak düşmektedir.

3.2.2. Farmako-politik ve Yeni Organoloji

Stiegler 21.yy. nezdinde karşılaşılan entropinin krizinde, ikincil epokhal katlanmaya çözüm olarak otomasyona işaret etse de negentropolojinin tek imkanı olarak ertelenmiş zamanın fark oyununa sığınmaktadır. Böylece burada hoşgörülen, otomasyon üzerinden geri kazanılma ihtimali olan dezotomasyondur. Nitekim Stiegler'de dezotomasyon, tekrardan düşünmek için kalacak zamanın kazandıracığı diyalektik sentez imkanını ortaya koymaktadır. Bu sebeple Stiegler'in katılım ekonomisi [economy of contribution] olarak tasarladığı proje; Keynesyen mantıktan farklı olarak gelir ve alım gücünün yeniden dağıtımını yerine otomasyondan kazanılan zamanın yeniden dağıtımını üzerine kurulu (Stiegler, 2010b, s.121; 2016, s.94).

Felaketi ertelemek, Stiegler'e göre artık çökmekte olduğu sürpriz olmayan kapitalizmin altında kalmamızın tek yoludur. "Antroposen'in olağandışı ve dayanılmaz durumunda yalnızca organolojik koşulun, negentropinin artışı doğrultusunda kararlı bir varsayımı, teknolojik vektörlerin hızını dönüştürebilir ve zaman kazanmaya yani ayırıştırmaya olanak sağlayabilir." (Stiegler, 2019, s.206). Esasında Stiegler burada yeni hiçbir öneri getirmemektedir. Nick Land'in (2012, s.206) işaret ettiği gibi bu mantık, sorgulamanın

Sokratik idealizasyonudur. Land ayrıca otomatizasyona zaman bahanesiyle karşı çıkan eleştirilerin *logos*'un *différance*'ını sürdürmek için epokhe'ye sığındıklarını söylemekte haklıdır (2012, s.177). “Bu post-metafizik ihtiyat ‘ölüme hazırlanış’ olarak felsefenin Sokratik idealini ebedileştirmektir” (Mackay ve Brassier, 2012, s.16)

Stiegler'in lineer kriz okumasında eleştirilen husus, bu sebeple, politik olanın iki epokhal krizin durağına sıkıştırılan bir ara hal olarak ele alınırken onun olay, yarık ya da çatallanmaya indirgenmesidir. İstisna hali olarak politik olan, aynı zamanda farmakonun bir sabitlik rejimi olarak plastisiteye indirgenmesine işaret etmektedir. Böylece, politik olan, nabireyleşmeye son verecek tanzim ve sentez imkanını kendinde toplayan insani kapasite rehberliğinde devadan zehire, zehirden tekrar devaya gidip gelen bir devinim olarak anlaşılmaktadır. Ancak bu hareket, Simondon'un sibernetik nezdinde eleştirdiği, enformasyonun alıcıdan vericiye doğru giden sabit hareketi gibidir. Bu sebeple bu tezde indirgenemez bir irtibat meselesi olarak ele alınan farmako-politik, politikanın halden hale geçiş ile kurduğu hilomorfik ilerlemenin eleştirisidir.

Halden hale geçiş bir yandan da Aristoteles'in *zoon politikon* tarifinde ortaya koyduğu potansiyeliteden aktüaliteye geçişe dairdir. Aristoteles (2014, s.38) *polis*, politika ve yurttaşlığın kuruluşu olarak *politeia* bahsinde *zoe*'den ayrı bir yaşam vasfı olarak gördüğü *bios*'u ve *bios politikos*'u kavramsallaştırırken, yaşamın sadece canlılık ile olan irtibatına değil onun belirli bir tarzdaki sürdürülme imkanı olarak politik yaşama işaret etmektedir. Nitekim *zoe*, tüm canlıların hayat vasfına dair henüz ayrılaşmamış, gramlar halinde mekan-zamansallaşmamış bir varoluştur. Biyolojik kapasite ile nitelikli yaşam arasındaki bu mesafe Aristoteles özelinde ortak iyi, bellek, bilgi ve dönüşüm ile kurduğu irtibatı tutmak durumundadır. Öyleyse burada metafizik gelenek boyunca elde tutulan bu mesafenin politik olan tarifimizde ne denli belirleyici olduğunu “biyopolitik farmakon”un (Yalçın, 2016, s.49) ufkunda anlamaya çalışabiliriz.

Biyopolitik farmakon, Yalçın'ın ele aldığı şekilde bir yandan biyoiktidar ve biyotahakküme, normal ve patolojik olanı ayırma sistematiğine yani farmakonun zehir vasfı olarak yaşamın politik karakterinin normalleşmesine işaret ederken diğer yandan politikanın yaşama dairliği nezdinde bir ihtimam meselesi olarak onto-teknik'e işaret eder (Yalçın, 2016, s.50). Biyopolitik farmakonun ya da Aristoteles'te biyopolitika

tartışmasının ortaya koyduğu ikili karakter böylece sadece hilomorfik bir ilerlemeye ilişkin değildir aynı zamanda alagmatik bir vasıf da edinebilir (s.51).

Politik eylem nezdinde tayin edilen boşluk, yarık, mesafe, çatlak, kıvrım, çatal yaratma [initium / archein] vb. vazifelendirmelerin, bugün eleştirel teorinin kriz okumasında bu denli belirgin olmasının mühim olduğu kanaatinden yola çıkarak düşünülen farmako-politik ; onto-teknikğin alagmatik vasfını ve temelcilik-sonrası politika nezdinde ortaya koyduğu imkanı da ön plana çıkarabilir. Öncelik ve sonralığa sabitlenemeyen oluşun arasındalık vasfı olarak ve indirgenemez bir aktarımlar teorisi olarak alagma, Simondon'un bireyleşme okumasında hilomorfik ve tözcü izlek karşısında öne çıkardığı özler metafiziği [metaphysics of essences] eleştirisine dairdir (Barthélémy, 2012, s.204; Scott, 2014, s.33). Yalçın'ın gösterdiği ve kavramsallaştırdığı gibi:

Alagmatik, Eski Yunan'daki allagma kelimesinden türetilerek, belirli bir operasyonlar sistemini ifade etmek üzere kullanılır...Alagmatik...başlangıcı ya sonu bulunmayan, bir arasındalık hareketi ve bunun ifadesi olan bir aktarımlar sistemi olarak ele alınmaktadır. Kim'liğin alagmatiği, aktarımsallık vasfının yanı sıra kararverilemeze dair bir içiçe geçmişliği, metastatik bir bulaşmışlığı, moleküler çoğulluğu ve sabitlenmesi mümkün olmayan sürekli bir oluş vasfı olarak kim'oluşa dair bir mesele – Simondoncu problematik ile karşılanabilir bir dert – ile hemhal oluşu ifade eder. (2015, s.182-183)

Simondon “birey oluşu ile akrandır” (akt. Scott, 2014, s.6) derken aynı zamanda hem klasik hem de modern teori ve politikaya dair bir kopuşu da betimler. Nitekim halihazırda Foucault'nun (2011, 2014) işaret ettiği gibi, modernite, kendine dair bir düşünüm olarak olayı kurduğu için jenealojiktir. Bilginin arkeolojisi, bu sebeple, şimdiyi anlama nezdinde geçmişe dalıp “doğru olarak kabul ettiğimiz bir dünyanın üzerindeki tozu siler.” (Hacking, 2016, s.12). Ancak bugün, teknik olarak yeniden-üretilebilirlik çağında, bir yandan orijinal ile kopya arasındaki farkın silinmesi diğer yandan ise gerçek-zaman ve canlı-yayında olup bitenler, üzerinde toz birikecek geçici bir sabitliğe dahi bağımlı değildir. Deleuze ve Guattari (2005, s.11) bu yüzden rizomu anti-jenealojik olarak düşünürler.

Öncelik ve sonralığa sabitlenemeyecek oluşun arasındalık vasfı ile bir arada düşünülen farmako-politik; politika ile politik olan arasındaki farkın kuruluş şeklinin de *yeninin nihilizmi* kavramsallaştırması altında eleştirilmesini gerektirir. Literatürde olay [event] kavramı etrafında ele alınan politik olan'ın politika'dan ayrı tutulurken, ancak beklenmemek suretiyle beklenen bir istisnaya ve böylece gerçek olanı temellendirdiğimiz

vasıf olarak olaya referans vermesi söz konusudur. Arendt'in (2018a) onayladığı gibi "yeni daima bir mucize kılığında ortaya çıkar. İnsanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir." (s.261). Bu yüzden politik olanın bu nadir [rare] tezahürü Arendt'te (1976, s.106) zaman zaman kalabalık ve kitleden ayrılan halk'ın tecessüm etmesidir. Heidegger'de (2011, s.124) ise otantik varoluş, Dasein'in *çoğunlukla ve öncelikle* içinde bulunduğu ve *bazı şartlarda* kendini kurtardığı vaziyete işaret eder. Benzer şekilde Stiegler (2011b, s.134) için de politik olan fasılalı [intermittence] olarak ele alınıp Aristotelyen olağanüstü'ne [extra-ordinary] referansla izah edilir. Olağanüstü burada diğer karşılıkları olan *spectacular*, *paramount* ve *magnificent* ile de düşünülebilir.

Politik olan, olağan politika'dan bir farklanma olarak düşünüldüğünde ya da başka bir ifadeyle kimlik ve fark üzerinden tarif edilen geçici bir hal, durum ve sentezin hareketi olmaya sabitlendiğinde; egemen ile istisna ya da karar ile tanınma arasındaki ilişkiye geri dönülmektedir. Politik olan ile olay arasında kurulan mütakabiliyet, bir etkinlik olarak politik eylemin kapatmaya çalışarak varsaydığı mesafeyi ve böylece aynı anda hem tahliyesine hem de telafisine niyetlendiği bir yarığı varsayar. Nitekim burada gözetilmek durumunda kalan boşluk da aynı hamlede "demokratik paradoks"a (Mouffe, 2015) ve çokkültürcülük tartışmasına dahil olmaktadır.

Mouffe (2015), Rawls'un ahlaki bir teori olarak liberalizmin çoğulculuk okumasında makul olan ile makul olmayan arasındaki ayrıma bel bağlamasını Schmitt'ten kalkarak politik olmamakla suçlar. Nitekim Mouffe, Rawls ile arasında çoğulculuğun mümkünlüğüne dair bir anlaşmazlık olmadığını kabul eder. O daha ziyade, aslında politik bir kararın ahlaki zorunluluk olarak sunulmasına karşıdır.

Ama bu, ahlaki bir gereğin değil, gayet politik bir kararın ifadesidir...Aslında mesele budur ama böyle bir dışlamanın nedeni ahlaki değildir. Ahlaki değildir, çünkü devletin politik gerçekliğini sorgulamayan antagonistik meşruluk ilkeleri, aynı politik ortaklık içinde bir arada varolamaz. Bununla birlikte, böyle bir tezin doğru formüle edilebilmesi için politik olan'ın daima kurucu olduğunu – liberalizmin tam tamına reddettiği budur – ileri süren bir teorik çerçeveye ihtiyaç vardır. (Mouffe, 2015, s.37)

Mouffe burada liberalizmin, ancak onun ilkelerini kabul eden makul kişiler arasındaki bir konsensüsle kurulabileceği fikrini eleştirirken haklıdır. Nitekim aynı eleştiri birazdan akranlar arasındaki figüratif eşitlik olarak sergilenecektir. Ancak Mouffe asıl meselenin

politikanın hala sol/sağ ve biz/onlar ayrımına bağlı kaldığı halde, yani antagonizmaya dair olduğu halde, bugünün popülizmi ve post-modern safsataları nezdinde biz/onlar ayrımının politik kategoriler yerine ahlaki kategoriler üzerinden düşünülmesi olduğunu iddia eder (Mouffe, 2013, s.11). Bu sebeple Mouffe kimliğin bir farklılığın kurucu dışsallığı olarak öteki üzerinden kurulmasını diyalektikten ayırırken, *onlar*'sız *biz*'i değil ama her *biz*'i imkansız kılan fazlalığa işaret ederek, antagonizmanın tehlikesini bertaraf etme niyetiyle, agonizme yani çoğul siyasi kimlikler *yaratma kapasitesine* işaret etmektedir (Mouffe, 2015, s.24). Ancak Mouffe politik olanın kuruculuğuna referans verdiği noktada aslında politikayı karar ve kendilik, istisna ve tanınma arasındaki egemen kod üzerinden okumaktadır. Bu sebeple, Mouffe, politik olanın kuruculuğunu onun karşısında konumlandığı ahlaki olandan pek uzaklamış sayılmaz. Nitekim yukarıda logos ve kıyas tartışması ile Derrida nezdinde ele alındığı gibi; ahlaki kaygının doğruluk, bellek ve diyalektikle ilgili sorudan hiçbir zaman ayrılamaz olduğunu ıskalar. Böylece Mouffe için politika; ahlakilik kıstasına artık uyma mecburiyetinde bulunmayan ahlaki bir karar olarak görülebilir. Aşağıda politik olanın karar ve yaratım kapasitesi ile kurduğu ilişkinin neden her daim kimliğe bağlı kaldığını daha detaylı ele alacağız.

Ranciere'in (2007) işaret ettiği gibi bugün politik olanın geri dönüşü furyasında devlet ve kurumlarınkine nazaran katıksız bir politika hevesi vardır.⁶⁰ Bu heves, egemenliğin kendilikle [self] kurduğu dolayısızlık [immediacy] ilişkisiyle bir arada değerlendirilebilir. Ranciere'e (2007) göre politik teoriye hakim olan kısır döngü; öznenin, yurttaşın ya da çokluğun ancak politikaya has bir yaşam tarzı olduğunu varsayan politik düzen üzerinden düşünülebilir olmasıdır (s.140). Özne ve tanınma eleştirisi bağlamında Deleuze'un (2013) de işaret ettiği gibi yurttaş ve çokluk gibi trans-bireyleşme süreçleri onları doğuran ya da içine düştükleri durumlarla açıklanmayan olaylardır. Bu yüzden Deleuze özneleşme, olay ya da beynin kendisine aynı şeylermiş gibi geldiğini söyler (2013, s.186).

“Geleneksel bir soru olan “İnsanlar hangi sebeple siyasal cemaatler halinde bir araya gelirler?” daima daha baştan bir yanıttır” (Ranciere, 2007, s.141). Bu yanıt sadece *zoon politikon* tarifinin yalın hayat ve iyi hayat arasında kurduğu karşıtlıkta değil birbirinin

⁶⁰ Kuşkusuz Mouffe için bu katıksızlık kurumlara dair değildir. Ancak ahlaka dair olduğu ölçüde Ranciere'in dolayısızlık eleştirisini etkilememektedir.

içine geçerek tanzim edilen özel hayat ile kamusal hayat, kamusal ile toplumsal, sözleşme teorilerinin doğa durumu ile sivil toplumu, psikanalizin çocuk üzerinden kurduğu geçişte, halk ile çokluk ve nihayetinde politika ile politik olan arasındaki yarıktaki belirgindir. Bu karşıtlıkların hepsi, politikaya özgü olanı, istisna halinin ve normun boşluğu ile kurulan karar ve egemenlik ilişkisi üzerinden değerlendirir. Nitekim ilk bölümde mit ve başlangıç tartışmasında işaret edildiği gibi, tüm bu anlatılarda bir öncelik ve sonralık meselesi olarak geçiş sorusu kökeni boş bırakır. Kökeni kurar, ancak tam da bu boşluğun olması olmaması sayesinde onu mana ehli olarak kurar.

Bir yandan, *polis*'ten önceki klan ve kabile yönetimi olarak *phyle* düzeni pre-politik bir mahiyet arz eder. Diğer yandan, epi-phyle-genetik bellek olarak yazının gelişimiyle karşılıklı olarak ortaya çıkan *polis* içinde hane ya da ailenin özel alanı politika-öncesi bir tanzim olarak görülür. Burada öyleyse Agamben aynı mantık uyarınca *zoe*'nin dil öncesi, *bios*'un ise dil olarak koyulduğunu söylerken haklıdır. “Siyaset, hayatın kendi kendini iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin daimen zaten çıplak hayat olduğu yerdir... O halde, *Politika*'nın bir yerinde, *polis*'in doğru yerinin sestem dile geçişte konumlandırılması hiç de tesadüf değildir.” (2013, s.16). Oysa, tek başına dil, Agamben'in de farkında olduğu gibi, Aristoteles'te insanın politik hayvan olarak meydana gelmesine yetmez. Nitekim Aristoteles (2018, s.12) hiçbir şüpheye yer bırakmadan ne tek politik hayvan olarak insana ne de dilin bunu tek başına sağlamaya ehil olduğuna değinir. Kökensel boşlukta salınan insanı *zoon politikon* olarak kuran karardır. Adil ile adil olmayan, uygun ile uygunsuz olana karar verme yetisidir.

Dil anlam üretmek yararlı olanı zararlıdan, doğruyu yanlıştan ayırmaya yaradığı ölçüde politiktir ancak. “İnsanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile kötü'yü, doğru ile yanlış'ı, haklı ile haksız'ı sezebilmeleridir. İşte bir aile ya da şehri meydana getiren şey de, bu konularda ortak bir görüşü paylaşmaktır.” (Aristoteles, 2018, s.12). Böylece *zoon politikon*'u kuran karar olduğu kadar bu kararın amacı olan ortak iyi ve birlik de bu aksiyomatiğe dahil edilir. Sözleşme teorileri nezdindeyse doğa durumu benzer sebeplerden ötürü birliği sağlayamaz. Ancak burada daha fazla ilerlemeden evvel politika ve politik olan birbirinden ayrılırken yapılan en büyük hataya dikkat çekmek uygun olabilir.

Bu hata, sözleşme teorilerini ve bugünkü politikayı da ilk elden muhatabı kılan çokluk ile halk arasındaki karşıtlığa dairdir. Öyle ki Virno'ya (2013) göre çokluk; “doğa durumunun uygar toplumda kusulmasıdır.” (s.28). Aynı izlek ya da *halk* ile *çokluk* arasındaki mutlak karşıtlık, Hardt ve Negri'nin (2012) okumalarında da temel motiftir. Halk'ın ya da Rousseau'daki herkesin iradesinden farklı olarak genel iradenin teklifi ve monotonluğu karşısında, çokluğun *canlılığı*, yaratıcılığını ve özgürlüğünü görenler bu okumalarını aynı zamanda Hobbes ile Spinoza arasındaki mutlak farka dayandırır. Oysa Malcolm Bull'un (2017) harikulade ortaya koyduğu gibi bu fark müthiş yanlı bir okumanın eseridir. Nitekim “Spinoza için halk ve çokluk arasında hiçbir zaman bir tercih söz konusu olmamıştır.” (Bull, 2017, s.11). Spinoza da Hobbes gibi çokluğun barındırdığı hizipten rahatsızdır, onun kendisinden değil.

İkisi arasında bu konuda terminolojik bir farklılık vardır. Zira Spinoza “bireysel olarak hareket eden çok sayıdaki birey ile sanki tek bir zihin tarafından yönlendirilen çokluk”tan bahseder ki böylece Spinoza “çokluğa yalnızca Bir olduğunda, başka bir deyişle, aslında halk olup da bu şekilde tanımlanmadığında olumlu bir siyasi rol atfetmektedir.” (Bull, 2017, s.13). Dolayısıyla iki düşünür arasındaki fark, birliği sağlayacak koşulların nasıl edinileceğindedir; birliğin kendisine dair bir şüphede değil. Bu sebeple birlik ve onun meyvesi olarak ortak çıkar gerek *zoon politikon* gerek demokratik paradoks gerekse de Adam Smith'ten bildiğimiz *görünmez el* mantığına hakimdir. Mandeville'in dediği gibi “en kötü çokluk bile ortak çıkara hizmet etmiştir.” (akt. Bull, 2017, s.19). İyi ideası ve birlikten gelen ortak çıkar, böylece, her daim insan kapasitesi olarak yeninin kudretini onaylar.

Benzer bir sınırlama *oikos* ile *polis* ya da Arendt'te karşılaştığımız gibi kamusal ile toplumsal arasındaki ayırmda da bulunabilir. Arendt (2018a), *zoon politikon*'un yani *politik hayvanın*, *toplumsal hayvan* olarak yanlış biçimde çevrilmesinde “Yunanlıların siyaset hakkındaki özgün anlayışlarının ne derece yitirilmiş olduğunun” sağlamlasını görür (s.59). Arendt için toplumsal hayvan çevirisinin kabul edilemez oluşunun başlıca sebebi, toplumda; eylemin [act] yerine davranışın [behaviour] geçmesi ve böylece *virtu*'nun yani erdem ve faziletin anonimleştirilmiş olmasıdır (Arendt, 2018a, s.91). Bu sebeple Arendt'in (2018a) kavramsallaştırdığı haliyle “toplum, *sadece yaşamak uğruna* karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve *salt beka* ile ilgili etkinliklerin kamusal yaşamda boy göstermesine imkan tanıdığı bir biçimdir, başka bir

şey değildir.” (s.88). Dolayısıyla kamusalığın karşısındaki toplumda *yeni* yoktur. Başka bir ifadeyle, toplumda Platon’un mevcudiyet metafiziğini üzerine bina ettiği *canlı tekrar* yoktur.

Antik Yunan düşünürleri için bir toplum içinde yaşamak, insanın ayırt edici vasfı olmak yerine onun hayvan yaşamı ile paylaştığı noktaya ya da “biyolojik yaşam gereklerinin bize dayattığı bir sınırlama[ya]” (Arendt, 2018a, s.60) işaret etmektedir. Politik hayvan zaten tam olarak bu biyolojik zorunluluğu aşma, varsayılan ve elde tutulması zaruri olan ayrımı kapatma *kapasitesidir*. Nitekim hanenin ya da *oikos*’un politik bir alan olmamasının sebebi de hanedeki doğal topluluğun zorunluluğun eseri olması ve bu doğal toplulukta yerine getirilen tüm etkinliklere aynı zorunluluğun hakim olmasıdır (Arendt, 2018a, s.68). Özel alanda ise insan “beşeri bir varlık olmamakla kalmayıp, sadece insan cinsinden [bir] hayvan türünün mensubu olarak” (Arendt, 2018a, s.87) var olmaktadır.

Özgürlük sahası olarak *polis*, böylece, doğal ve biyolojik zorunluluklardan muaf olma önkoşul ve kabiliyeti ile öne çıkar. Böylesi bir çerçevede politika da insani kapasiteye endekslenmektedir. Bu endeks hem dizin ve içindekiler olarak yani bir değer diğerine alfabetik mukayesesi olarak insan soyuna, *bize*, nesebe dolayısıyla analoji ve logosu aittir hem de kurduğu hiyerarşinin eşitliğini ve figürünü alfabetik dizinde olduğu gibi meşrulaştırarak sanki farkın kimlikten yansımadığı gibi bir sonuca çıkartır. Bu, filozofun; logos’tan kopmadığı sürece, gönül rahatlığıyla ampirik ya da pozitif bilimle oynama hakkıdır. Ancak diğer yandan, Simondon’un “kolay hümanizm” (1980, s.1) olarak ifade ettiği şekilde teknik ile kültürün yarığına, çukuruna sığınır. Çukurda her iyi niyetli kazı hamlesi ya da eleştiri olarak ondan bir şeyleri söküp atmak sadece çukuru derinleştirmeye yarayacaktır. Derrida’nın *Heidegger’in Eli*’nde (2014b) gösterdiği gibi bu elbette metafizik dışı olmak isteyen hümanizm; her karşıt duruşun yaptığı gibi en dirençli metafizik-diyalektik geleneği takip eder: “biyolojik belirlenimden uzak tutulmak istenen bir insan *Geschlecht*’i ile organiko-biyolojik programların içine kapatılmış bir animalite arasında, belli farkları değil ancak mutlak bir karşıtsal limiti kayıt altına alan bir hümanizmle.” (s.100).

Bu sebeple burada tekniğin programatolojik adaptasyon ile olan ilişkisi üzerinden politika felsefesinin başlangıca dair okumaları bir hayli zengin olmaktadır. Bu tartışma, değişim ve transformasyon ile irtibatında yeninin yaratımı ve ilerleme bahsine hasredilerek politik

hayvan aksiyomatığının fenomenolojik ve antropolojik temellendirmelerini güçlendirir. Böylece birbirinden epey farklı dönemlerin leitmotifleri olarak sözleşme, ilerleme ve politik hayvan; kimlik ve fark nezdinde tezdüze bir temelcilik olarak tekniğin *çatısı* altında toplanabilir hale gelir. Burada takip etmek gerekir ki, kimlik/özdeşlik ile fark aynıdır lakin ne bu ikisi birdir ne de tek ve farklılık aynıdır.

Hobbes'un (2018) harikulade gösterdiği gibi; aslında doğa durumunda birlikten, Devlet'ten ya da güvenden bahsedilememesinin asıl sebebi, doğa durumunda herkesin farklı olması değildir, aksine herkesin aynı olmasıdır (s.26 ve 81). Nitekim böyle olmasaydı, $A=A'$ 'yı ve $A,A'dır'$ ı (Heidegger, 2015) bir kalemde totoloji diye siler, sadeleştirir, tarafları götürür ve bugün demokrasi tartışmasında $I=I'$ 'den hem imtina edilmesini, sakınmayı, önlemeyi ve kurtulmayı [a-void] hem de onun tahliye, fesih ve iptalini [void] aynı manaya gelen lakin birbirinin olumsuzu olan iki zıt kelimeyle karşılayamazdık. İki bin yıllık aksiyomatik *zoon politikon*, bugün, teknik karşısında fenomenolojik ve antropolojik ithamlarının geri çekilişini de yine buradan duymaktadır. Nitekim kıyas ve analogi olarak logosun birliğinin sunduğu hakikat, analog bellek teknolojileri karşısında çözülmektedir. Hem köken ve başlangıç hem de buyruk anlamında orijinal ile kopya arasındaki farkın elde tutulamaması, aynı zamanda, eşitlerin birlikteliğinin [faire corpes] adil olanla [fair] irtibatını dönüştürmektedir. Bu sebeple, çağdaş politika teorisinin boşluğa [void] dair ilgisi metafizik gelenekten devraldığı tartışmalarla bir arada değerlendirilebilir.

Kimlik ve farka dair temelci nüans, Rousseau'nun bir yandan doğa durumunu mutlak eşitlik hali olarak gösterip (2015) diğer yandan toplumda bozulan eşitliği kuracak olan genel iradeyi ortaya koyma çabasında da bulunabilir (2016). Nitekim kimlik/özdeşlik ile fark birbirinden tamamen ayrı olarak düşünülseydi böyle bir çaba da anlamsız olurdu. Böylece devlet de sadece doğa durumundaki farklılıkları yontup tektipleştiren ya da Virno'nun (2013, s.28) dediği gibi doğa durumunun uygar toplumda kusulması olarak çokluğu bastıran bir denetim meselesi olarak görülmemelidir. Zira Virno'nun (2013, s.30) bahsettiği şekilde çokluk da klasik politika teorisinde kimlik ile bastırılanın günümüzde fark vurgusu ile geri dönmesi kabilinden bir politik olan değildir. Nitekim politik olan, istisna hali ve istisna yaratma kapasitesi ile bir değildir.

Tıpkı Locke'un (2016) tarafsız yargıcında olduğu gibi gerek Rousseau gerekse de Hobbes için sözleşmenin bağlayıcılığı ve sürekliliği, orada-duran [state] olan Devlet'in varlığını haklı çıkarır. Ancak bu klasik yorumu takip etmenin sözleşmeyi salt bir meşruluk anlatısına indirgeme riski de vardır. Bu riski bertaraf etmek maksadıyla değil, ancak ilgiyi hem zaman ve epokhe üzerinde tutmak hem de sözleşmeyi onto-teolojiye dair bir biyopolitik farmakoloji olarak okuma niyetiyle bu meşruluk anlatısını ya da başka bir ifadeyle idare ile Devlet'in salt denetim ve gözetime dair teknikleri ile ona dair haklı direnişi irdeleme okumasını bir kenara bırakmak gerekebilir. Dahası, aynı meşruluk anlatısında ısrar etmek bir yandan demokratik paradoksa dair tartışmayı aporetik olanın ötesinde kavramayı zorlaştırırken diğer yandan da Devlet'in bölünmez bütünlüğü ile özneleşme teorilerimizin çakıştığı ve yine bir bölünemezlik olarak ele aldığımız bireyleşmenin [in-dividuation] farkını vurgulamayı sorunlu hale getirir. Nitekim biyopolitik farmakoloji bu tarife ve ancak bugün onun krizine dayandığı ölçüde tarihsellik ile anakroni arasında durmayı da tolere edebilir. Meşruluk anlatısında ısrar bizi tekrar icadın mantığı tartışması ile baştan beri karşı çıktığımız ikiliğe gönderir: Hangisi önce hangisi sonra gelmektedir? Devlet mi toplum mu? Dolayısıyla hangi doğal hangisi yapaydır? İnsan doğası gereği iyi midir kötü müdür?

İşte bu sebeple Hobbes (2016) için devlet yapaydır, ancak doğası gereği yapaydır. Tıpkı Aristoteles'te (2018) insanın doğası gereği politik olması gibi. Hobbes *Leviathan*'ın girişinde sanki aşına olduğumuz tüm sıfatları birbirine karıştırır gibidir: Doğa, insan sanatı tarafından taklit edilirken, yapay hayvan [artificial animal] sorusuna da işaret eder. Yapay bir insandan başka bir şey olmayan Latince'de Civitas denilen, Devlet adlı o büyük ejderha nezdinde ise egemenlik yapay bir ruhtur (Hobbes, 2016, s.17). Ama bunu anlamak için Descartes'a hatta ondan da önce bu yolu açan, tersine çevirmeyi mümkün kılan Montaigne'e ve hatta hepsinden önce tüm bir *zoon* tarifinin ruhlar hiyerarşisine bakmak gerekir. Nitekim burada mesele gerçekten de Simondon'un (2011) ortaya koyduğu gibi insan-hayvan-bitki arasındaki kurucu farklılardan ziyade canlılar ve cansızlar arasındaki farktır.

Montaigne hayvanın, insandan daha üstün oluşunu hayvanın neyi seçmesi ve neye karar vermesi gerektiği sorusuna cevap vermek zorunda olmadan yanıtı direkt olarak doğadan edinmesine bağlıyordu (Simondon, 2011, s.71). Ancak insan şaşmaz içgüdü değil de akıl sahibi olduğundan ve böylece seçmek ve karar vermek zorunda olduğundan onun akıllı

dolaysız [immediate] değildir, o bir aracı olarak akla başvurmak zorundayken hayvanın buna ihtiyacı yoktur bile. Yine benzer bir sebepten ötürü Rousseau (2015, s.84) için akıl en büyük tekniktir. Böylece Montaigne de bir nevi otantik olanın tuzağına düşerek, hayvanı yüceltir gibi görünürken aslında insanı yüceltir. Simondon'a (2011) göreyse bu şekilde o Descartes'ın düalizmine giden yolu da açar. Nitekim Montaigne nezdinde hayvanın üstünlüğü salt dolaysızlıktır. Descartes (1998, s.31) da buradan hareketle ne zeka ne de içgüdü sahibi olan hayvanın bir makine, otomat olduğunu öne sürecektir.

Benzer bir şekilde Durkheim'da (2016) işbölümünün sınırlı olduğu, insanların birbirinden farklılaşmamış ve homojen olduğu toplumdaki dayanışma tarzı mekanik dayanışma olarak adlandırılırken; organik dayanışmanın hakim olduğu toplumlar "*homojen segmentlerin tekrarından değil*, her biri özel bir role sahip olan ve kendileri farklılaşmış parçalardan oluşan farklı organlar sisteminden oluşmaktadır." (s.76). Descartes içgüdüyü otomat yapan bu hamlesiyle, tüm kararı insanın içine, *res cogitans*'a atar. Örümcek sadece ağ örür, çekiç sadece çivi çakar ancak insan, akli ve düşünme kapasitesi sayesinde spesifik bir otomatizme bağlanmadığından hepsini yapabilir (Simondon, 2011, s.74). Tekniği kullanmak zorunda olan insanın bu özgürlüğü; zorunsuzluğu; Montaigne'in hayvanı överken aslında insanı yücelttiği dolaylıdır.

Dolaylılık yani paradoksal olarak tekniksizlik, böylece kendiliğin, farkın ve kimliğin karşıt kutbudur. Bu sebeple Descartes ve Hobbes'u anlamının özelliği, otomatik olanın yapay karşısında zaten halihazırda hayvan'a ait olmasından geçmektedir. Başka bir ifadeyle geleneğin yapay'ı bize Stiegler düşüncesindeki teknik'i vermemektedir. Bu sebeple Stiegler okumasında tekniğin organolojik olarak yeniden ele alınışı kıymetlidir.

Montaigne ve Descartes özelinde görülen bu tersine çevirme aslında *yeninin nihilizmini* modern dönem tekelden alıp tüm bir geleneğe nasıl yayılabildiğini de gösterir. Nitekim başlama kapasitesi; tüm bir metafizik gelenek nezdinde canlı bir tekrar olarak bir inisiyatif meselesi olarak meydana gelmektedir. Kant (1991, s.54) Aydınlanma'da, insanın kendi eliyle düştüğü ergin olmama halinin sebebi olarak aklını *başkalarının rehberliğinde* kullanmayı gösteriyordu. Stiegler bilginin makineye delegasyonunda yani inisiyatifin makineye geçmesinde çareyi düşünen insanın tekrar bilgiye sahip olmasında arıyordu. Bu sebeple Tanrı-kral'dan halk egemenliğine, doğrudan demokrasiden çevreci komünlere kadar egemen kodun kimlik ve kendilikle kurduğu irtibat, kararın kendiliğinin

devri ve yeniden kendi failliğinin dolayimsızlığı için talebidir [claim]. Böylece egemen *sonradan* kendi'yi zapt etmez; halihazırda kendi *önceden* egemene yol verir.

Epimetheus ve Promethues mitinde incelemeye başlandığı gibi, insanın başlangıcına dair onto-teolojik yorumlar Arendt'in (2018a) deyimiyle Aziz Agustinus'un dünyanın başlangıcını (principum), insanın başlangıcından (initium) farklı kelimelerle niteleyecek denli ayrı tutulmasını gerektirmiştir. "Bu başlangıç...bir "şey" değil, bizzat kendisi başlayan olan "biri"nin [yaptığı] başlangıçtır" (Arendt, 2018a, s.260). Bu sebeple Arendt de Aziz Augustinus'u takiben; initium'un "kendi inisiyatifimizle yeni bir şeyi başlatarak neden olduğumuz başlangıç" (s.260) manasını olabildiğince korumak ister.

Nitekim Arendt (2018a) için insanın eylem ve fail olma ile kurduğu irtibat *archein*'den yani başlamak, önyak olmak ve hakim olmaktan geçtiği için "başlangıcın/başlamanın ilkesi insanın yaratılmasıyla dünyaya girmiştir" (s.261). Başlangıca dair bu görüş aynı zamanda politik olanı bir istisna haline bağlar. Arendt'in (2018a) başlangıca dair çıkarımlarına gelmeden az evvel insani olan *farklılık*'tan inorganik olan *ötekilik*'i ayırması; buradan çıktıktan hemen sonraysa edimlerin faili olan eyleyeni ancak ve ancak sözler de sarf edebiliyor oluşuyla nitelemesi şans eseri değildir. Aksine Arendt'in (2018b, s.37) bir yandan dünyanın dünya olarak kuruluşunda organolojiye işaret edip diğer yandan inorganik varlıkları politikanın sahnesinden dışlayabilmesinin nedeni, onun gözünde halihazırda kayıt ve teknikten azade bir virtüözlük olarak politikanın izleyenlerin mevcudiyetini gerektiren bir sahne sanatı olmasıdır.

Bu vaziyet Arendt'in Antik Yunan geleneğine duyduğu zorlayıcı hayranlık ve derin bilgisinden ileri gelmektedir. Her ne kadar bu bakış pek çok noktada Antik düşünürleri daha iyi anlamamıza hizmet etse de *yeni ve canlı olan* ile politik eylem arasında kurulmuş ittifakı da olabildiğince destekler. Bu sebeple modern bir mahiyeti inkar edilemez olan *ilerleme*'nin yine modern bir teknik olan sözleşme ile irtibatı aslında Antik Yunan metafiziğine kadar rahatlıkla geri çekilebilmektedir. Bu geri çekilişte bizi karşılayan, zoon politikon tarifi ile birlikte sayılan tüm bu kavramların işleme tarzı olarak ikili karşıtlık mantığıdır. Öyle ki sözleşme modern karakterini Devlet'in kalıcılığı ve sürekliliğinden kazanmadan evvel; yaslandığı öncelik ve sonralık nezdinde ilerlemenin de en temel şiarını oluşturan ortak iyi ile buluşur. Bu ortak iyi, başlangıçtan aldığı destekle

hem bir faillik meselesi olarak politikaya hem de insanı politik hayvan kılan kökene işaret eder. İşte bu köken, yani insanın politik hayvan kılan saikler, yanıtını tekrardan temelcilikte ve kökensiz köken olarak teknik bahsinde bulmaktadır. Nitekim Ranciere'in (2015) gösterdiği gibi "ilke, iyi yönetimi kendinin bir temeli olmaması üzerine dayandırarak politikayı kurar" (s.46).

Özgürlük sahası olarak polis ve genel olarak istisnai politik eylem aynı gelenekten hareketle tüm doğal ve biyolojik zorunluluklardan muaf olma önkoşul ve kabiliyeti ile öne çıkmaktadır. Bu sebeple eşitsizliğin merkezinde yer alan aile karşısında polis yalnızca eşitleri tanır. Bu eşitler Arendt'in (2018a) gösterdiği gibi "kişinin akranlarıyla bir arada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına geliyordu" (s.70). Yine bu sebepten Antik Yunan yurttaşını köle, kadın ve yabancından ayıran *nomos*'un topografik mülkiyetidir. Antik Yunan'da kölelerin mal mülk sahibi olabildiğini bildiğimizden bu mülkiyetin modernitede olduğu gibi zenginlikle hiçbir ilgisi yoktur. Daha ziyade bu mülkiyet, yurttaşa polis içinde bir yer tayin eden ve adaletin temeli olan mülktür. Mülkün ve zenginliğin kamusal hayata katılmaya imkan tanınmasının sebebi sahibinin biriktirdiği zenginlik değil, bu varlıkların onu kullanım ve tüketim araçlarının teminiyle uğraşmaktan azade edip kamusal faaliyetlerde özgür kılmasıdır (Arendt, 2018a, s.111). Benzer şekilde kadını da erkek yurttaştan ayıran hiçbir kadının kendi eşitleri arasında yani başka özgür kadınlar arasında yaşamamasıdır (Arendt, 2018a, s.122). Bu sebeple Aristoteles (2018) için yurttaş "devlet yönetimine katılma yeteneği ve olanağı bulunan[dır]" (s.93).⁶¹

Ranciere nezdinde bu durumda "siyaset, siyasete yazgılı olanlara has bir yaşam tarzının kendini gerçekleştirilmesi olarak açılır." (2007, s.140). Burada yurttaşlar, iyi niyetli dostlardır. Hobbes'ta (2018) bu yüzden bir devlet *içinde*; "eğer bir kişi sözleşme yapmadığı bir başkasına kötülük ederse, kötülüğün yapıldığı kişiye zarar verir, ama

⁶¹ Nitekim Aristo *Politika*'da (2018) yurttaşın tanımını yaparken akıl [to logistikon] ile zorunluluktan muafiyet anlamındaki özgür tercihi kıstas olarak almaktadır. Lakin Aristoteles'in politik olan ile kurduğu özgün irtibata leke sürmemek için; burada *yurttaş* ile *insanın* aynı olmadığı vurgulanmalıdır. Aksi halde zoon politikon'u az evvel iddia edildiği üzere bir geçiş sistemi olarak okumak imkansız hale gelecektir. Nitekim "çocuklar ya da hayvanlar da isteyerek bir şey yapabilirler ama onlar bir tercihte bulunamazlar" (Aristoteles, 2014, s.59). Bu sebeple zoon politikon'un özgür tercih ile irtibatında bellek ve akıl sorusu bitki, hayvan, çocuk ya da köle gibi canlılar nezdinde değil, cansızlar ile terkip ettiği ilişkide incelenmelidir. Bugün bu aksiyomatığı krize sokan durum da tekniğin idea, eidos ve logos arasındaki ortaklığa dahil oluşudur.

yalnızca devlette yönetim gücünü elinde bulunduran kişiye haksızlık etmiş olur.” (s.49). Böylece Hobbes’a (2018) göre sadece sözleşme yaptığım, bir şey hediye ettiğim veya en azından sözleşme yoluyla bir şey vermeye söz verdiğim kişilere haksızlık yapabilirim. Nitekim sözleşmeye taraf diğer yurttaş olarak başkası, benim alter-egom, öteki-ben’im olarak ortaya çıkar. Eşitlerin birlikteliği [faire corpes] bu sebeple adildir [fair].

Aristoteles’te “bütün erdemler arasında sadece adalet diğer insanların iyiliğiyle ilgili bir şeydir, çünkü başkalarıyla kurulan ilişkide ortaya çıkar.” (2014, s.107 / NE, V, 1130a5-10). *Nikomakhos’a Etik*’in (2014) yararlandığımız bu Türkçe çevirisiyle idare edecek olsak, buradaki başkalarının alelade başkaları olmaktan ziyade “dostlar” olarak yazıldığını kaçırabilirdik.⁶² Emile Benveniste’nin (2016) ortaya koyduğu gibi aslında tüm bu karışıklık bir anda çözülür.

Benveniste, Almanca *frei*, *free* ve *freund* arasındaki benzerlikten düşünmeye başlayarak temelcilik-sonrası politika teorisi için bir hayli önemli olacak özgün bir sonuca varır. Öyle ki özgürlük [freiheit, liberty], birbirine dost [freund, friend] diye seslenen kapalı gruba aidiyettir. Birey, bu gruba aidiyetine sadece özgür [free] statüsünü borçlu değildir. Aynı zamanda kendi kendiliğini [his self] borçludur. Hint-Avrupa dil ailesinde, Yunanca *idiōtēs* yani birey ve tekil [individual]; *sui generis*’ten bildiğimiz Latince *suus* [kendi] ile akrabadır. Burada her bir üye kendi kendiliğini [self] kendilikler-arasında [inter-self] gerçekleştirir. Bu bağlantıyı daha da karmaşıklaştıran ise *liber* ve *eleuthérōs*’un geldiği kök olan Slavik *leudh*’tur. *Leudh* ya da *Leuthe* İnsanlardır [People]. Gotik *liudan* ise büyümek, gelişmek, ilerlemek anlamlarına gelir. Bu yüzden *liberty*’den gelen *liber*’in anlamı da çocuktur. Dahası *leudhes*, aynı zamanda, (*e*)*leudhero* olarak, aynı menşeye, kütük, nesil ve filizden olanların yararlandığı özgür insanları [free men, frei Leuthe] imler (Benveniste, 2016, s.261-263).

Roberto Esposito’nun (2018) işaret ettiği gibi, kolektif bireyleşme süreci olarak topluluğun aidiyet nezdinde ele alındığı bu görüşlerde *proprium*’un semantiğine ikili bir şekilde bağlı kalınır. “Ortak olan, üyelerinin her birinin etnik, bölgesel ve tinsel mülkiyetini [property] tek bir kimlikte birleştiren şeydir. En uygun [proper] anlamda kendilerine ait olanı paylaşırlar; kendilerine ait olan şeyse, herkes için ortak olandır.” (Esposito, 2018, s.11). Böylece politik hayvan tarifinin antropolojik ve fenomenolojik

⁶² Karşılaştırma için bkz. Aristoteles, 2011b, s.82, NE, V, 1130a5-10.

aksiyomatiklerini çerçeve içine alan, canlı olanın [propre] insan doğası ve kökene dair temellendirmeleri olmaktadır.

Burada köken sorusu, aynı anda, yeniye dair bir nihilizm sorusu olarak *temelcilik* [foundationalism] ile irtibatında teknik mahiyeti uyarınca irdelenebilir. Nitekim Arendt'in (2018a) işaret ettiği gibi kamusalığın politik vasfından sıyrılan toplumda, eylemin davranışın yerine geçerek erdemi anonimleştirilmesi, toplumu yeninin üretimine dair fark yaratmayan bir tekrar ortaya koymakla suçlar. Bu fark yaratmayan tekrar, mevcudiyet metafiziğinin yazı başta olmak üzere tekniğe atfettiği niteliktir. Diğer yandan, bu cansız tekrar demokratik paradoks, çokluk tartışmaları ya da popülizm eleştirilerinde olduğu gibi bizatihi politik faaliyetin, özgürlük, eşitlik ve adaletin tehdit edilmesidir. Bu temellendirmeler nezdinde kimlik, fark, özdeşlik ve eşitlik; politik hayvanın insana, ortak iyiye ve zamana bahsettiği ayrıklığı sözleşme ve ilerleme tekniğiyle sürdürür. Anılan bu teknikler bir yandan uzlaşma, arzu ve güvene yani zamana dairken diğer yandan da yaşam tarzı ve ortak aklın menfaati olarak tamamlanma, mükemmeleşebilirlik ve potansiyeliteye yani mekana dairdir. Bu sebeple, Stiegler'de ele alınan kökensel boşluk tartışması; mevcudiyet metafiziği ve sözleşme teorileri nezdinde insan ile tekniğin her daim elden tutulan mekân-zamansal ayrımın eleştirisine dairdir. *Poiesis* ile *praksis*'in bu ayrımı modern teoride de belirgindir. Dominique Bourg'un (2003) vurguladığı gibi "Rousseau ve Marx en azından bir noktada buluşurlar: sadece özerk yani tekniğin toplumsal etkilerinden olabildiğince kurtulmuş siyasal eylem mümkündür. Rousseau'ya göre uygun koşulları, tekniklerin gelişmesinden önce, Marx'a göre ise sonra ortaya çıkan bir özerklik." (s.858).

Stiegler politikanın farmakoloji ile ilişkisinden insan lehine çekilerek kendi ortaya attığı soruları yanıtızsız bırakır. O halde burada Marx'ın yanına Stiegler'i de koymak gerekir. Stiegler'in Marx övgüsü; Marx'ın hem *Alman İdeolojisi*'nde (2013, s.24) ideoloji ile senkronizasyon irtibatını kurmuş olmasından yani ideolojiyi idea-logos olarak okuyabilmiş olmasından hem de *Makineler Üzerine Fragmanlar*'da (2014, s.55) tekniği belleğin dışsallaşması olarak okumasından ileri gelir. Stiegler'e (2012) göre Marx'ın farmakolojiden geri çekildiği noktaysa Kapital'deki şu pasajdır: "En kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgeleminde, yani düşünsel [idea] olarak var olan bir sonuç ortaya çıkar." (Marx, 2011,

s. 182). Stiegler'in haklı olarak eleştirdiği gibi Marx burada dışsallaşmanın ve icadın mantığının aporetik momentinin üzerinden atlamaktadır. Oysa "insan tekniğin nedeni değildir ne de tersi geçerlidir." (Stiegler, 2016, s.227).

Stiegler sahiden de hiçbir zaman teknik ile insan arasındaki icadın kararverilemez ilişkisinden geri adım atmaz. Dahası Stiegler (2011b) *vita activa* ve *bios politikos*'u ele alırken; Aristoteles'in özgür insan için boş zaman ve zorunluluktan muaf olmayı mütemmim cüz haline getirmesini eleştirir. Aristoteles'in emeği tamamen dışarda bırakmasına yanıt olarak Stiegler *otium* ile *negotium* yani varoluş [existence] ve geçim-ekonomisi [subsistence] arasında herhangi bir karşıtlık kurmayı; emek, iş ve eylemi farmakolojik bir kıvamda [consistence] düşünür (Stiegler, 2011b, s.119). Bu sebeple Stiegler her şeye rağmen Marx ile tekniğin etkilerinden olabildiğince kurtulmuş politik eylemde buluşuyorsa, bunun nedeni, hususi olarak Hegelyen lineer kriz okumasının getirdiği plastiklik ile (zehir-> şifa-> zehir); politik olanı iki epokhal krizin durağına sıkıştıran bir ara hal olarak ele almasıdır.

Stiegler, bu sebeple, sanki tekniği, tekniksizlik için istemektedir. Ona göre yenilenen bir bireyleşme sürecinin tek imkanı sadece zaman ve akıl arasındaki ortaklıktan doğabilir. Zira Stiegler'in Whitehead'den öğrendiği gibi, aklın ve logosun işlevi; yeni krizler ve çatalanmalar yaratarak olağan durumu aşmak; böylece yeni durumu doğurmak ve mevcut duruma karşı-tepki olarak dünyanın gidişatını kurtarmaktır (Stiegler, 2018, s.56, 83). Stiegler'de negentropsinin dirilişi bu yüzden, "Amartya Sen'in insani gelişimin yani insan türünün bireyleşmesinin temeline yerleştirdiği "kapasiteler" adını verdiği şeyin dirilişidir...Sen'in bu tanımıyla özgürlük bir fail olma halidir: bir fiile geçme gücü." (2019, s.201). Stiegler'de aklın diğer ortağı olarak ertelenmiş-zaman; yine bu sebeple dezotomasyonun yegâne imkanı olarak diyalektik senteze işaret eder.

Stiegler'e göre aslında çözüm görüldüğünden daha basittir. Düşünüp eylemek için gerekli zamana sahip olmak. Oysa Land'in (2017) hatırlattığı gibi; eğer hiç düşünmek için zaman olduysa; zaten düşündük, düşünüyoruz ve düşünmeye de devam edeceğiz. Zamanın karar verme amacıyla parsellenmesi, değişimin artan hızını anlamaya olağanüstü bir çaba gösterenler arasında bile gözden kaçırılmaktadır (Land, 2017).

Böylece yeni organoloji; iyi, ilerleme, yeni, geçiş, yarık gibi bahislerde öne sürülen temelcilik iddiaları vasıtasıyla zorunluluğun karşısındaki dolaysızlığın [immediacy] ve özgürlüğün eleştirisi olarak tekniğe [mediacy] tüm bir gelenek nezdinde canlı [propre] bir tekrar olmaması hasebiyle el konulmasının [appropriation] ve böylece insani bir inisiyatif olarak politik olan ve politika arasında varsayılan mesafeyi aşma kapasitesinin eleştiridir. Akselerasyonizm ile hermeneutik arasında negentropolojik bir durak olarak tarif edilebilecek farmako-politik; zorunluluğun, dolaysızlığın, kimliğin ve insani kapasitenin politik olan ile kurduğu ortaklığı eleştirerek mevcudiyet metafiziğine dair bir alternatif de ortaya koyar.

Alternatif, politika teorisi geleneğinde ele alındığı haliyle aks, akis ve aksi arasındaki irtibat dahilinde taşlaşmıştır. Nitekim alternatif; yeniye dair bir kapasite olarak, alter-logos ve alter-egonun filizi ve sentezinde kalmıştır. Dolayısıyla bugün temelcilik-sonrası politikayı düşünme olarak bir alternatiften bahsetmek her şeyden önce olayın alagmatliğini ve ihtimamı hesaba katmayı gerektirir. Böylece farmako-politiğin yeni organoloji nezdinde ortaya koyduğu tartışma; olayın ve politik olanın; başlangıcı ya da sonu bulunmayan, bir arasındalık hareketi ve bunun ifadesi olan bir aktarımlar sisteminin kararverilemeze dair iç içe geçmişliği ve sabitlenmesi mümkün olmayan sürekli bir oluş vasfının politika teorisinin kadim meselelerine getirdiği yeni teknolojik yorum olarak görülebilir.

SONUÇ

Hem zehir hem şifa anlamı haiz *farmakon* olarak teknik, Stiegler düşüncesinde varlık, zaman ve bellek ile irtibatında antropolojik a priori olarak ele alınan insan yaşamını değerlendirmeye dair genel bir izah sunmaya elinden geldiğince gayret gösterir. Bu sebeple Stiegler için varlığın ve yaşamın tarihi olarak tekniğin *différance* ile irtibatı dönüşen gramatizasyon ve (na) bireyleşme süreçlerini kateder. Bu gayretten ayrılamaz bir heves olarak inorganik organize madde yani teknik mevzu bahis olduğunda, metafizik geleneğe varlığa atfedilen niteliklerin ve bu nitelikler nazarında ortaya konan temellendirmelerin sorgulanması, aynı zamanda politika teorisi nezdinde karşılaşılan yeni imkânlarla ihtimam göstermek anlamına gelir. Çağdaş politika teorisinin birey, kimlik ve toplumla ilgili tartışmalara eleştirel ilgisi de bu minvalde düşünülebilir.

Stiegler'in ortaya koyduğu gibi fenomenlerin teknikle ilişkisinin ihmal edildiği bir görüş sadece tekniğin yaşam ve zaman nezdinde kurucu vasfının ikincil olarak kavranmasına sebebiyet vermez. Bilhassa ve böylece kültürelci bakışın insana sonradan atfedilen nitelikleri ilkeleştirmesine neden olarak içinde bulunduğumuz çağın özgüllüğünü okumamıza da engel olur. Öyle ki bir kez daha tarihsel dönüşüm uğraklarında meydana gelen yenilenmeleri değerlendirirken insan ile teknik, *kim* ile *ne* arasındaki kararverilemez etkileşimde mucizelerin, marifetin, zekanın ve her daim insana ait bir kapasite olarak elde tutulan istisna ve anlam yaratmanın yani faillik kudretinin rolünü kısıtlamak ile yüzleşmemiz gerekir.

“*Kim?*” ve “*ne?*” sorusunu benzer bir maksatla ele alan Paul Ricoeur (1968) için de *Dasein*'in husule gelişi, bu sebeple, bir yandan ilk hakikat olarak *cogitonun* parçalanışını ima ederken diğer yandan da filolojik ben'in [*I am*] ontolojik teminatını elde tutmaya devam eder (s.68). Bu sebeple Ricoeur'ün gösterdiği gibi, *Dasein*'in kendi kendisi olarak doğması ile dilin kelime ve dünya olarak oluşması bir ve aynı probleme dairdir.

Tekniğin dıştan gelişinin yeni bir karşıtlığa ve bu karşıtlık üzerinden kurulan yeni bir hakikat rejimine mahal vermemesi, Stiegler düşüncesinin çağdaş politika teorisine sunduğu katkı noktasında oldukça önemlidir. Nitekim Stiegler için tekniğe dair kökensiz köken okumasının, organolojinin ortaya koyduğu sonuçlar nezdinde ele alınmasıyla politika nazarında beliren imkan, teknik üzerinden herhangi yeni bir karşıtlığın tanzim edilememesidir. Bu sebeple Stiegler'in kolektif bireyleşme tartışmasında değindiği

demokrasi okuması; demokratik paradoks literatürünün temelcilik eleştirisi ile bir arada değerlendirilebilir.

Neye ve inorganik organize maddeye dair soruşturma; *kimi* de ilgilendirdiği ve tersi de geçerli olduğu için, *kim* artık sonradan atfedilmiş ya da başka bir ifadeyle halihazırda bireyleşmiş [individuated] nitelikleri ile ele alınamaz. Bu basitçe *kimin* gerçek ve sahici kimliğini *ne* üzerinden aldığını ve bu sebebe dayanarak insana dair sayısız niteleyen, sıfat ve temele bu sefer de teknik bir ek gelmesinin hoş karşılanacağını ima eden bir tersine çevirme niyeti değildir. Meğer ki art niyetli olmasın, sahiden de fenomenolojinin öne sürdüğü gibi dilin insan bahsinde temel bir niteleyen olmasında hiçbir sorun yoktur. Sorun daha ziyade teknik karşısında dile ve dil karşısında söze dair gerekli kılınmış mesafenin elde tutulma zaruretindedir.

Bu tartışmanın akıbeti için, teknik üzerinden her türlü karşıtlık [opposition] okumasına kompozisyon ile cevap vermenin açtığı imkânlar, politika teorisi nezdinde iştahla takip edilmelidir: *Homo-.....*'nın sadece değişken sonu değil sabit başı ve kendisi de boş bırakılıp, ihmal edilebilir ve bunun sonuçlarına katlanılabilir mi? Bu maksatla, bu soruya ilk eden müdahil olan kelimelerin tüm ağırlığı altında; “doğuşun varışını, ölümün aynası olarak” (Stiegler, 1998 : 196) düşünmek, insana ve bu doğuşta tekniğin köken ve temel olarak, daha doğru bir ifadeyle de kökensiz köken ve temelsiz temel olarak üstlendiği role bakmak 21.yy nezdinde teknik tartışmasına ve her şeyden önce politik olana dair özcü olmayan bir izah sunabilir.

Politik olanı tarif ederken kimlik ve farklılık kutuplarında direten düalist ve kısvadecilikle mülhem yaklaşımların krize farmakolojiyi görmezden gelerek cevap verme çabaları nezdinde, bugün henüz 19.yy’da başlayan ama tüketim ile 20.yy’a ertelenmeyi başarmış kapitalizmin 21.yy’daki üretim, tüketim ve bilgi krizine yenilenen bir psiko-sosyal bireyleşme ile karşılık verebilmiş değiliz. Bu noktada, güncel eleştirel teorinin krizi aşmaya dair Hegelci diyalektiği, analog ve dijital teknolojiler nezdinde giderek sorunlu hale gelmektedir. Nitekim Antroposen olarak adlandırılan dönemde kriz sabitlenebileceği bir öznellik ve tamamlanabileceği bir sentez rejimi kuramamaktadır.

Hiper-endüstriyel epokta; gramatizasyonun en güncel, iç içe geçmiş, kümelenmiş ve her şeyden önemlisi otomatik hali karşısında; matematik, rasyonel, söylemsel ve linguistik muhtevalarının birliği altında çevrilemez olarak kalan *logos* kavramının bir-araya-

getirme vasfı (Cassin vd., 2014, s.581), ertelenmiş-zaman bilinci ile birlikte krize girmektedir. Bu kriz, aynı hamlede, aksi halde *kendiliğinden* bir-araya gelemecekleri *polis*'te toplama vazifesi verilmiş Hermes'e dolayısıyla da Platon'un *Protogoras*'ta (2014) işaret ettiği gibi politikaya dairdir.

Polis'i kuran *logos* mantığı, bugün Hegelgen krizin ve ertelenmiş zamanın krizinde; analog ve dijital otomatik teknolojiler karşısında hem eşitlerin birlikteliğine [faire corps] dair bir dönüşümü hem de politikanın adil olan [fair] ile kurduğu irtibatı değiştirmektedir. Nitekim “kapitalizmin yitik tını” (Stiegler, 2014b) olarak ilerlemenin krizinde, daha genel olarak *zoon politikon* tarifinin antropolojik ve fenomenolojik varsayımları hakikat, zaman, beden ve politika ile kurulan kadim irtibattan çekilmektedir.

Tekniğin küreyi saran sistematüğinde artık kendine özgü hiçbir niteliği bulunmayan canlı varoluş İnsan'a ait değildir. Epimetheus mitinden bildiğimiz insanın kökensizliği, anti-töz olarak tekniğe geçmiş durumdadır. Böylece diğer yandan da tanınmanın figürü olarak insan imgesi ve bu imgeye dair yaratım kapasitesi olarak politikanın birey ve topluluğa dair görüşleri krize girmektedir. Bu sebeple, bugün tekniğin tam otomasyonunda, ertelenmiş zamanın krizinin aynı anda zamanın proleterleşmesini de gündeme getirmesi; *bios politikos*'un tanzimi için gerekli olan geçişi ve irtibatı, “potansiyelitleye bağlı bir “ilkelere dönüş” ile “kökensel olanın aktüalitesi” arasında bir temas[1]” (Yalçiner, 2016, s.52) ortadan kaldırmaktadır.

Otomasyon yüzünden ortadan kalkmakta olan bu temas, iç ile dış arasındaki kararverilemezlik olarak icadın mantığının radikalleşmesidir. Temelci politikanın asli özelliği ise tekniğe, *farmakon*'a el koymaktır. Bu suretle politika, yaşama dair akışlardaki uygunluğa karar verir. Böylece bahsolunan bu temasın tasfiyesi, bir yandan, Agamben'in (2013, s.14) ele aldığı şekliyle “belirsizlik mıntıkası” olarak kökenin ve ayırmanın gücünü, diğer yandan da, Schmitt'in (2016, s.13) egemeni tanımladığı istisna haline karar verme vasfını aşındırmaktadır. Otomasyonun radikalleşmesi bu yüzden halk ve çokluk ile sözleşme teorileri ve psikanaliz nezdinde benzer bir çözülmeye ve demokrasinin bir-arada-yaşam vasfına dairdir.

Yeni organoloji olarak kavramsallaştırılan tartışma, bu sebeplerle, egemen kodun dolayimsızlık olarak kimlik ve kendilikle kurduğu irtibatın, tekniğin otomatik dolayımında aşındığını öne sürmektedir. Aynı zamanda, bu tartışma, geleceğin politikası

ve politikanın geleceği nezdinde bir imkan olarak okunabilir. Bu imkanın takibi için demokrasi ve faillik; içinde çok kadim bir politik olan tarifini de barındıran kendilik ve başlangıç nosyonlarının eleştirisi üzerinden ele alınmalıdır.

Stiegler (2019) 21.yüzyıl nezdinde çözümün otonomi ve otomasyon karşıtlığından değil, ama tam olarak entropi ve negentropi karşıtlığından geçtiğini söylüyordu. Stiegler, böylece, bugün tazyikini hissettiğimiz nabireyleşmeye neden cevap veremediğimize yanıt üretme hususunda, bu krizin nedenlerini tahlil etmekteki kadar maharetli olamamaktadır. Nitekim hiper-senkronizasyon, kısa-vadecilik, sembolik acziyet, umrumda-değilcilik, genel proleterleşme vb. tüm orijinal katkıları krizin sebep ve mahiyetinden ziyade sonuçlarıdır. Burada politikayı *ikili epokhal katlanma* ya da belirlenme arasında geçici bir sabitlik; politik olanı da tanzim ettiği krizle yeni bir figür getiren olay olarak okumak zorunda olup olmadığımız sorulmalıdır. Böylece bugün dönüşümün dönüşmesinin sebebi olarak önce bir yerlerde sıkışması, sabitlenmesi ve ancak ondan sonra ilerlenmesi ve yenilenmesi gerekmediği tekrarlanabilir. Bu tez açısından 21.yüzyıl için tecrübe edilmesi lazım gelen uğrak, farmakolojinin ve alagmatığın kendilik eleştirisinden geçmek durumundadır. Böylece hilomorfik bir izleğe dair olduğu kadar alagmatik vasfı da haiz *zoon politkon* tarifi organolojik olarak ele alındığı ölçüde yenilenen bir bireyleşme sürecine işaret edebilir.

Yeninin nihilizmi olarak kavramsallaştırılan tartışma da bu sebeple sadece “Tanrı öldü” yorumu akabinde kendiliğe dair bir yer değiştirme ve müstahkem mevki meselesi olarak görülmemelidir. Nitekim nihilizmin sonunda *yeninin nihilizmi*; başlangıcının dalgalar halinde kıyıya vurabilmesi kadar eskidir. Burada öyleyse, yorum ve hermeneutik; “tıpkı bir virüs, hatta bir *farmakon* gibidir; temas ettiği her şeyi etkilemektedir.” (Vattimo, 2009, s. 47). Politik olan, farmako-organolojik vasfı dolayısıyla, *olayın* [ereignis], sahici olan [eigen] ile kurduğu irtibattan olabildiğince çekilmelidir.

“Burada bir söylemle bir tarihsel tümelliğin eklemlenmesi için önerilen bütün kavramların yine burada sorguladığımız metafizik alandan alındığını düşündüğümüzden; bundan başka kaynak bilmediğimizden ve bu alan söylemimizi tüketinceye kadar başka hiçbir kavram üretmeyeceğimizden” (Derrida, 2014a, s. 155), farmako-politik aynı hamlede mevcudiyet metafiziğinin organik olan hatrına aşmak için elde tutma zaruretinde kaldığı mesafesinin, yarığının ve çukurunun içini doldurmaya çalışmak da demektir.

Bugünü anlamak için geçmişe dönme gerekliliğinden değil sadece; gerisin geriye üstünden geçerek yazıların üstünü çizmek, karalamak ve belki de okunamayacak hale getirmek; logos'un mevcudiyeti nezaretinde, tanınma politikasının kıyası ve analogisi nazarında sözle dile getirilemeyen temaşa olarak nous'un açtığı bir mantık krizini teknolojinin analogluğunda ve Platon'un varlığın daha zorlu ve karmaşık olan üçüncü türü olarak işaret ettiği *khôra*'nın hatta *farmakhôra*'nın heterotopyasında deneyimlemek için.



KAYNAKÇA

- Abensour, M. (2002). *Devlete Karşı Demokrasi : Marx ve Makyavel Momenti*. (Z. Gambetti ve N. Başer, Çev.). Ankara : Epos
- Agamben, G. (2006). *Language and Death : The Place of Negativity*. Oxford : University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan : Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul : Ayrıntı.
- Akal, C. B. (2009). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara : Dost Kitabevi Yayınları.
- Akay, A. (2015). *Minör Politika*. İstanbul : Otonom Yayıncılık.
- Anderson, B. (2009). *Hayali Cemaatler*. (İ. Savaşır, Çev.). İstanbul : Metis.
- Arendt, H. (1976). *The Origins of Totalitarianisms*. New York : Harcourt Brace.
- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine*. (O. E. Kara, Çev.). İstanbul : İletişim.
- Arendt, H. (2017). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (B. S. Şener ve O. E. Kara Çev.). İstanbul : İletişim.
- Arendt, H. (2018a). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev.). İstanbul : İletişim.
- Arendt, H. (2018b). *Zihnî Yaşamı*. (İ. Ilgar, Çev.). İstanbul : İletişim.
- Aristoteles. (1976). *Collected Works*. W. D. Ross. (Ed.). Oxford, Clarendon Press.
- Aristoteles. (2011a). *De Anima*. Newburyport : Focus Publishing.
- Aristoteles. (2011b). *Nicomachean Ethics*. Chicago : University of Chicago Press.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul : Say.
- Aristoteles. (2015). *Poetika : Şiir Sanatı Üstüne*. (S. Rifat, Çev.). İstanbul : Can Yayınları
- Aristoteles. (2018). *Politika*. (M. Tunçay, Çev.). İstanbul : Remzi.
- Balibar, E. (2014). Soul. B. Cassin (Ed.). *Dictionary of Untranslatables*. (ss. 1009-1022). Princeton: Princeton University Press.

- Bardin, A. (2015). *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon : Individuation, Technics, Social Systems*. London : Springer.
- Barthélémy, J. H. (2012). Fifty Key Terms in the Works of Gilbert Simondon. A. De Boever (Ed.) *Gilbert Simondon : Being and Technology*. (203-231). Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd.
- Barthélémy, J. H. (2015). *Life and Technology : Beyond Simondon*. Lüneburg : Meson Press.
- Bauman, Z. ve Bordonni, C. (2018). *Kriz Hali ve Devlet*. (Y. Alogan, Çev.). İstanbul : İthaki.
- Benjamin, W. (2014). *Son Bakışta Aşk*. (N. Gürbilek, Haz.). İstanbul : Metis.
- Benjamin, W. (2015). *Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı*. (G. Sarı, Çev.). İstanbul : Zeplin.
- Benjamin, W. (2017). *Fotoğrafın Kısa Tarihi*. (O. Akınhay, Çev.). İstanbul : Agora.
- Benveniste, E. (2016). *Dictionary Of Indo-European Concepts And Society*. Chicago : Hau Books.
- Blanchot, M. (2017). *Felaket Yazısı*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul : Monokl.
- Boltanski, L. ve Chiapello, E. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. London : Verso.
- Borges, J. L. (2017). *Ficciones : Hayaller ve Hikayeler*. (T. Uyar, Çev.). İstanbul : İletişim.
- Bourg, D. (2003). Teknik. P. Raynaud ve S. Rials (Haz.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (ss.858-862). İstanbul : İletişim.
- Braudel, F. (2015). *Kapitalizmin Kısa Tarihi*. (İ. Yerguz, Çev.). İstanbul : Say.
- Bull, M. (2017). Çokluğun Sınırları. Z. Koçak (Der.). *Kitleleri Yeniden Düşünmek : Hukuk, Şiddet ve Demokrasi*. (ss.3-24). İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Camus, A. (2014). *Sisifos Söyleni*. (T. Yücel, Çev.). İstanbul : Can.
- Canguilhem, G. (2008). *Knowledge of Life*. New York : Fordham University Press.

- Cassin, B., Auvray-Assayas, C., Ildefonse, F., Lallot, J., Laugier, S. ve Roesch, S. (2014). Logos. B. Cassin (Ed.). *Dictionary of Untranslatables*. (ss. 581-593). Princeton: Princeton University Press.
- Colony, T. (2011). Epimetheus Bound: Stiegler on Derrida, Life, and the Technological Condition. *Research in Phenomenology*. 41. 72–89
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *A Thousand Plateaus : Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota : University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2013). *Felsefe Nedir?*. (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul : YKY.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipus : Kapitalizm ve Şizofreni 1*. (F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp, Çev.). Ankara : Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G. (2013). *Müzakereler*. (İ. Uysal, Çev.). İstanbul : Norgunk.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. (B. Yalım ve E. Koyuncu, Çev.). İstanbul : Norgunk.
- Depraz, N. (2014). Epochê. B. Cassin (Ed.). *Dictionary of Untranslatables*. (ss. 276-277). Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, J. (1983). Geschlecht I : Sexual difference, Ontological difference. *Research in Phenomenology*. 13, 65-83.
- Derrida, J. (1998). *Of Grammatology*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1999). Différance. *Toplumbilim*, 10, 51-64.
- Derrida, J. (2008). *Khôra*. (D. Eryar, Çev.). İstanbul : Kabalcı.
- Derrida, J. (2014a). *Gramatoloji*. (İ. Birkan, Çev.). Ankara : Bilgesu.
- Derrida, J. (2014b). Heidegger'in Eli. S. Er. (Der.). *Heidegger Paris'te* (s.81-132). İstanbul : Otonom Yayıncılık.
- Derrida, J. (2016). *Platon'un Eczanesi*. (Z. Direk, Çev.). İstanbul : Alfa
- Descartes, R. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Indiana: Hackett Publishing Company.
- Durkheim, E. (2016). *Ahlak ve Toplum*. (D. Çenesiz, Çev.). İstanbul : Pinhan.

- Eco, U. (2014). Kriz Üzerine. *Cogito*, 79, 79-94.
- Ege, R. (2005). Jacques Derrida'nın, Hegel'in "Aufhebung" Kavramını Soruşturması Üzerine. *Kaygı*, 4, 116-125.
- Esposito, R. (2018). *Communitas : Topluluğun Kökeni ve Kaderi*. (O. Kartal, Çev.). İstanbul : İletişim.
- Foucault, M. (2011). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.). İstanbul : Ayrıntı.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus : College de France Dersleri 1977-1978*. (F. Taylan, Çev.). İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, Çev.). İstanbul : Ayrıntı.
- Gille, B. (1986). *The History of Techniques : Techniques and Civilizations*. Montreux : Gordon and Breach
- Guattari, F. (2008). *Molecular Revolution in Brazil*. Mass. : Semiotext(e).
- Hacking, I. (2016). *Olasılığın Doğuşu*. İstanbul : Alfa.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2012). *İmparatorluk*. (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul : Ayrıntı.
- Hegel, G. W. F. (1991). *The Encyclopaedia Logic : Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*. Indianapolis : Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*. New York : Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*. New York : Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Oxford : Blackwell.
- Heidegger, M. (1967). *What is a Thing?*. Indiana : Gateway.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology*. New York : Garland.
- Heidegger, M. (1996). *Zaman Kavramı*. (S. Babür, Çev.). Ankara : İmge.
- Heidegger, M. (2001). *Zaman ve Varlık*. (D. Kanıt, Çev.). Ankara : A Yayınevi.

- Heidegger, M. (2002). *Identity and Difference*. New York : Harper & Row.
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul : İdea.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (K. Ökten, Çev.). İstanbul : Agora.
- Heidegger, M. (2015). *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*. (N. Aça, Çev.). Ankara : Pharmakon.
- Herrmann, M. ve Kalden, J. R. (2003). *Apoptosis and Autoimmunity. From Mechanisms to Treatments*. Weinheim : Wiley
- Hobbes, T. (2016). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.). İstanbul : YKY.
- Hobbes, T. (2018). *De Cive : Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*. (C. D. Zarakolu, Çev.). İstanbul : Belge Yayınları.
- Husserl, E. (1980). *Phenomenology and The Foundations of the Sciences*. The Hauge : Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1989). The Origin of Geometry. J. Derrida (Ed.). *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. (s.155-180). Lincoln : University of Nebraska Press.
- Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*. (A. Sabuncuoğlu ve Ö. Sezer, Çev.). İstanbul : AFA.
- Husserl, E. (2015a). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, Çev.). Ankara : Bilgesu
- Husserl, E. (2015b). *İçsel Zamanın Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. M. Heidegger (Der.). İstanbul : Avesta.
- Jankelevitch, V. (2012). *Ölümü Düşünmek*. (Y.R.Demir, Çev.). İstanbul : Monokl.
- Jones, N. F. (1999). *The Associations of Classical Athens : The Response to Democracy*. New York : Oxford University Press.
- Kant, I. (1991). *Political Writings*. Cambridge : Cambridge University Press.

- Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. New York : Cambridge University Press.
- Krtolica, I. (2012). The Question of Anxiety in Gilbert Simondon. A. De Boever (Ed.) *Gilbert Simondon : Being and Technology*. (73-91). Edinburgh : Edinburgh University Press Ltd.
- Land, N. (2012). *Fanged Noumena*. Falmouth : Urbanomic.
- Land, N. (2017). A Quick-And-Dirty Introduction To Accelerationism. *Jacobite*. <https://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-accelerationism/> 20.06.2018.
- Latour, B. (2008). *Biz Hiç Modern Olmadık*. (İ. Uysal, Çev.). İstanbul : Norgunk.
- Lazzarato, M. (2015). *Borçla Yönetmek*. (Ş. Çiltaş, Çev.). İstanbul : Otonom Yayıncılık.
- Lazzarato, M. (2016). *Göstergeler ve Makineler*. (F. N. Demirci, Çev.). İstanbul : Otonom Yayıncılık.
- Lazzarato, M. (2017). *Videofelsefe*. (Ş. Ç. Solmaz, Çev.). İstanbul : Otonom Yayıncılık.
- Leroi-Gourhan, A. (1993). *Gesture and Speech*. Massachusetts : October Book.
- Locke, J. (2016). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. (F. Bakırcı, Çev.). Ankara : Eksi
- Mackay, R. & Avenessian, A. (Ed.).(2014). *The Accelerationist Reader*. Falmouth : Urbanomic.
- Mackay, R. & Brassier, R. (2012). Editor's Introduction. (ss. 1-54). *Fanged Noumena*. Falmouth : Urbanomic.
- Malabou, C. (2011). *The Heideggerian Change : On the Fantastic in Philosophy*. Albany : University of New York Press.
- Malabou, C. (2016). *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*. İstanbul : Küre.
- Marx, K. (2011). *Das Kapital*. (1. Cilt) (M. Selik ve N. Satlıgan, Çev.). İstanbul : Yordam.
- Marx, K. (2014). Fragment on Machines. R. Mackay ve A. Avenessian (Ed.). *The Accelerationist Reader*. (ss.51-66). Falmouth : Urbanomic.

- Marx, K. & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (T. Ok ve O. Geridönmez, Çev.). İstanbul : Evrensel.
- Montaigne. (2013). *Denemeler*. (S. Eyüboğlu, Çev.). İstanbul : YKY.
- Mouffe, C. (2013). *Siyasal Üzerine*. (M. Ratip, Çev.). İstanbul : İletişim.
- Mouffe, C. (2015). *Demokratik Paradoks*. (A. C. Aşkın, Çev.). Ankara : Epos.
- Nancy, J-L. (2006). *Özgürlük Deneyimi*. (A. U. Kılıç, Çev.). İzmir : Ara-lık.
- Nancy, J-L. (2010). Sonlu ve Sonsuz Demokrasi. E. Hazan (Haz.). *Demokrasi Ne Âlemde?*. (ss.66-80). İstanbul : Metis.
- Nancy, J-L. (2014). *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul : Monokl.
- Platon. (2007). *Yasalar*. (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.). İstanbul : Kabalcı.
- Platon. (2013). *Phaidon*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul : Say.
- Platon. (2014). *Protagoras*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul : Say.
- Platon. (2015). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul : Say.
- Platon. (2016). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Platon. (2017). *Phaidros*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul : Say.
- Platon. (2018). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul : Say.
- Proust, M. (2017). *Kayıp Zamanın İzinde: Swann'ların Tarafı*. (R. Hakmen, Çev.). İstanbul : YKY.
- Rancière, J. (2007). *Siyasalın Kıyısında*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul : Metis
- Rancière, J. (2013). *Özgürleşen Seyirci*. (E. B. Şaman, Çev.). İstanbul : Metis.
- Rancière, J. (2015). *Demokrasi Nefreti*. (U. Özmakas, Çev.). İstanbul : İletişim.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Massachusetts : Harvard University Press.

- Ricoeur, P. (1968). The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger. *Heidegger and the Quest for Truth*. (M. S. Frings, Ed.)(s.62-75). Chicago : Quandrangle Books.
- Ricoeur, P. (2010). *Başkası Olarak Kendisi*. (H. Hünler, Çev.). Ankara : Doğu Batı.
- Roberts, B. (2005). Stiegler Reading Derrida: The Prosthesis of Deconstruction in Technics. *Postmodern Culture*,16 (1).
- Rousseau, J. J. (2015). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (R.N. İleri, Çev.). İstanbul : Say.
- Rousseau, J. J. (2016). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.). İstanbul : YKY.
- Rouvroy, A. & Berns, T. (2013). Algorithmic Governmentality and Prospects of Emancipation. *Réseaux*, 177, 163-196.
- Rouvroy, A. & Stiegler, B. (2016). The Digital Regime of Truth: From the Algorithmic Governmentality to a New Rule of Law. *La Deleuziana*, 3. 6-29.
- Schelling, F. W. J. (2006). *Philosophical Investigations Into The Essence Of Human Freedom*. Albany : State University of New York Press.
- Schmitt, C. (1993). Appropriation/Distribution/Production: Toward a Proper Formulation of Basic Questions of any Social and Economic Order, *Télos*, 95, 52-64.
- Schmitt, C. (2016). *Siyasi İlahiyat : Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. (A.E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara : Dost.
- Schürmann, R. (1987). *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington : Indiana University Press.
- Scott, D. (2014). *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation*. Holyrood Road : Edinburgh University Press.
- Sealey, R. (1993). *Demosthenes and His Time : A Study in Defeat*. New York : Oxford University Press.
- Seneca. (2007). *Dialogues and Essays*. Oxford : Oxford University Press.

- Simondon, G. (1980). *On the Mode of Existence of Technical Objects*. University of Western Ontario.
- Simondon, G. (2009). The Position of the Problem of Ontogenesis. *Parrhesia*, 7, 4-16
- Simondon, G. (2011). *Two Lessons on Animal and Man*. Minneapolis : Univocal.
- Soysal, A. (2004). *Hüsnühat*. İstanbul : Monokl.
- Stiegler, B. & Derrida, J. (2002). *Echographies of Television*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and Time 1 : The Fault of Epimetheus*. California : Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2003). Technics of Decision. *Angelaki*, 8 (2), 151-167.
- Stiegler, B. (2009a). *Technics and Time 2 : Disorientation*. California : Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2009b). *Acting Out*. California : Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2009c). The Theater Of Individuation: Phase-Shift And Resolution In Simondon And Heidegger. *Parrhesia*, 7, 46-57.
- Stiegler, B. (2010a). *Taking Care of Youth and Generations*. California : Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2010b). *For a New Critique of Political Economy*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2011a). *Technics and Time 3 : Cinematic Time and the Question of Malaise*. California : Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2011b). *Disbelief and Discredit 1 : The Decadence of Industrial Democracies*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2012). *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. (E. Koytak, Çev.). İstanbul : Monokl.
- Stiegler, B. (2013a). *Disbelief and Discredit 2 : Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals*. Cambridge : Polity.

- Stiegler, B. (2013b). *What Makes Life Worth Living : On Pharmacology*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2014a). *Symbolic Misery 1 : The Hyperindustrial Epoch*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2014b). *Disbelief and Discredit 3 :The Lost Spirit of Capitalism*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2015a). *States of Shock : Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2015b). *Symbolic Misery 2 : The Katastrophe of the Sensible*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2016). *Automatic Society 1 : The Future of Work*. Cambridge : Polity.
- Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*. London : Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2019). Antroposenden Çıkmak. *Cogito, Bahar* (93), 199-212.
- Tanpınar, A. H. (2014). *Huzur*. İstanbul : Dergâh Yayınları.
- Vattimo, G. (2009). Yorum Çağı. S. Zabala (Der.). *Dinin Geleceği* (ss.45-46). İstanbul : Ayrıntı.
- Vattimo, G. & Zabala, S. (2012). *Hermeneutik Komünizm : Heidegger'den Marx'a*. (E. Kuçlu, Çev.). İstanbul : Monokl.
- Vernant, J.P. (2017). *Eski Yunanda Mit ve Toplum*. (M. E. Özcan, Çev.). İstanbul : Alfa.
- Virno, P. (2013). *Çokluğun Grameri*. (V. Kocagül ve M. Çelik, Çev.). İstanbul : Otonom.
- Warhol, A. (1977). *The Philosophy of Andy Warhol : From A to B and Back Again*. New York: Harcourt.
- Weber, M. (2017). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (M. Köktürk, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Widder, N. (2014). *Deleuze'den Sonra Siyaset Teorisi*. (F. Ege, Çev.). Ankara : Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Winnicott, D. W. (2017). *İnsan Doğası*. (P. Koç, Çev.). İstanbul : Pinhan.

Wolf, M. (2017). *Proust ve Mürekkep Balığı : Okuyan Beynin Bilimi ve Hikayesi*. (F.B. Aydar, Çev.). İstanbul : Koç Üniversitesi Yayınları.

Yalçiner, R. (2014). Allagmatic of Embodiment. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 18(2), 27-52.

Yalçiner, R. (2015). Kimlikten Kim'liğe : Rizopolitik. *Mülkiye Dergisi* 39 (3), 151-188

Yalçiner, R. (2016). Bios Politikos. O. Kartal (Ed.). *Biyopolitika 1 : Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Temelleri*. (ss.49-82). Ankara : Notabene.



EK 1 : TEZ ORJİNALLİK RAPORU



**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 19/06/2019

Tez Başlığı : Yeni Organoloji : Bernard Stiegler Düşüncesinde Kriz ve Politika

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 141 sayfalık kısmına ilişkin, 18/06/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/06/2019

Adı Soyadı: Cem OTO

Öğrenci No: N14228103

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT**

Date: 19/06/2019

Thesis Title : New Organology : Crisis and Politics in Bernard Stiegler's Thought

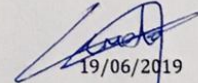
According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 18/06/2019 for the total of 141 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 1 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.


19/06/2019

Name Surname: Cem Oto

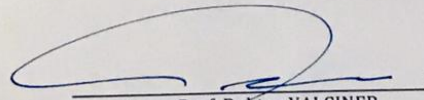
Student No: N14228103

Department: Political Science and Public Administration

Program: Political Science

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.


Assoc. Prof. Ruhtan YALÇINER

EK 2 : ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU

 <div style="display: inline-block; vertical-align: middle; text-align: center;"> <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU</p> </div>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SIYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 19/06/2019</p>
<p>Tez Başlığı: Bernard Stiegler Düşüncesinde Kriz ve Politika</p> <p>Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <div style="text-align: right; margin-top: 20px;">  19.06.2019 </div>
<p>Adı Soyadı: Cem Oto</p> <p>Öğrenci No: N14228103</p> <p>Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</p> <p>Programı: Siyaset Bilimi</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Doktora</p>
<p><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <div style="text-align: center; margin-top: 20px;">  Doç. Dr. Ruhtan Yalçiner </div>
<p>Telefon: 0-312-2976860</p> <p>Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr</p> <p>Faks: 0-3122992147</p> <p>E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT**

Date: 19/06/2019

Thesis Title: New Organology : Crisis and Politics in Bernard Stiegler's Thought

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

19.06.2019

Name Surname: Cem Oto
Student No: N14228103
Department: Political Science and Public Administration
Program: Political Science
Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Assoc. Prof. Ruhan YALÇINER